

Л. И. Аксельрод (Ортодокс)

КРИТИКА ОСНОВ БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЯ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

Курс лекций

Размышляя
о марксизме



**Л. И. Аксельрод
(Ортодокс)**

**КРИТИКА ОСНОВ
БУРЖУАЗНОГО
ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЯ
И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ
ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ**

Курс лекций

Издание второе



URSS

МОСКВА

Аксельрод (Ортодокс) Любовь Исааковна

Критика основ буржуазного обществоведения и материалистическое понимание истории: Курс лекций. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 104 с. (Размышляя о марксизме.)

Внимание читателей предлагается книга известного отечественного философа и литературоведа, участницы российского революционного движения, теоретика марксизма Л. И. Аксельрод (1868–1946), представляющая собой критическое введение в работу по историческому материализму. Основу книги составили лекции, прочитанные учителям Тамбовской губернии, в которых автор ставит своей главной целью обнаружить невозможность научной социологии на основе позитивизма и идеализма. В книге представлен краткий очерк развития философско-исторической мысли, излагаются методологические основы социологии в их развитии, предлагается описание и критика философско-исторической теории Риккерта.

Книга будет интересна как специалистам — философам, историкам, социологам, так и широкому кругу читателей.

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»».

117335, Москва, Нахмовский пр-т, 56.

Формат 60×90/16. Печ. л. 6,5. Зак. № 3996.


Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».

117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-01560-8

© Л. И. Аксельрод, 1924, 2010

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ»,
оформление, 2010

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: URSS@URSS.ru
	Каталог изданий в Интернете: http://URSS.ru
	Тел./факс (многоканальный): + 7 (499) 724-25-45
	URSS

9408 ID 117442



9 785397 015608

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Предлагаемый читателям «Курс лекций» по историческому материализму был прочитан в 1919 г. в Тамбове учителям Тамбовской губ.

Группа слушателей тогда же обратилась в правление Наробраза, по приглашению которого я читала этот курс, с предложением стенографировать лекции. Предложение было принято, и в результате я получила полную стенограмму курса. Правление Наробраза предложило мне далее печатать этот курс, на что я согласилась, представив для печати первые четыре лекции. Но в это время Тамбов подвергся нашествию Мамонтова. Некоторые учреждения были разгромлены. Было, повидимому, не до печатания моего курса, и я взяла свою работу назад.

Мысль о напечатании курса не была мною оставлена, но рядом с этим возникли ряд соображений и неизбежные колебания.

Встало прежде всего сомнение о целесообразности и необходимости такой работы. Ведь существуют по этому предмету такие классические произведения, как «Антидюринг» Энгельса, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и «Основные вопросы марксизма» Плеханова и «Исторический материализм» Антония Лабриолы. Кроме того, есть ряд статей о материалистическом понимании истории Каутского, Меринга, несколько брошюр как в Западной Европе, так и у нас в России, трактующих все тот же предмет. А затем, не так давно вышла интересная книга тов. Н. Бухарина, в которой сделана попытка положительного и систематического изложения основ марксистского мировоззрения.

Тщательно взвесив все указанные обстоятельства, я все же пришла к заключению, что и моя работа может быть не совсем бесполезна. Дело в том, что классические произведения «Антидюринг» и «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» не вполне доступны современному поколению, благодаря своему полемическому характеру. Настоящее понимание этих произведений возможно лишь при условии основательного знания тех идеологических течений, против которых Энгельс и Плеханов вели борьбу. «Основные вопросы марксизма» превосходное, конечно, произведение, но оно отличается чрезвычайной сжатостью.

Замечательная книга А. Лабриолы занимается, главным образом, одной стороной материалистического понимания истории, — его монизмом. Кроме того, за последнее время выросла критика, с которой следует считаться.

Далее, что касается статей и брошюр по этому предмету, то хотя каждая из них представляет собою ту или иную ценность, но материалистическое понимание истории представляется в них все же конспективно и, главным образом, совершенно независимо от критики и других направлений в философии истории и социологии.

Остается, таким образом, ответить на вопрос, нуждается ли читатель в новой работе по историческому материализму, раз имеется книга т. Бухарина. Очень трудно, конечно, отвечать за читателя, и я не берусь дать за него ответ. Если вообще человеку свойственно ошибаться, то тем более это свойственно писателю в таком щекотливом вопросе. Тем не менее, я все же решаюсь печатать работу, исходя из следующих двух соображений.

Во-первых, основные методологические принципы, развернутые в книге тов. Бухарина, значительно на мой взгляд отличаются от основных принципов ортодоксального марксизма. И сам тов. Бухарин категорически заявляет в предисловии следующее: «В некоторых довольно существенных пунктах автор отступает от обычной трактовки предмета, в других он считает возможным не ограничиваться уже известными положениями, а развивать их дальше». И хотя тов. Бухарин тут же прибавляет, что он «всюду и везде продолжает традиции наиболее ортодоксального, материалистического и революционного марксизма», отступление от «существенных пунктов» дает себя чувствовать весьма сильно в понимании метода, т.-е. в главной основе материалистического объяснения истории.

Я же остаюсь на старой позиции ортодоксального марксизма без всяких отступлений. Признавая вместе с тов. Бухариным необходимость дальнейшего развития некоторых важных проблем диалектического материализма, я вместе с тем не вижу никакой надобности в отступлении «от некоторых существенных пунктов». Наоборот, мой скромный марксистский опыт все более и более укрепляет и утверждает старую ортодоксальную позицию во всех ее важных и «существенных пунктах». Мы, следовательно, расходимся с тов. Бухариным. И это расхождение служит основанием, почему я, невзирая на существование интересной книги тов. Бухарина, решаюсь предложить благосклонному читателю мою работу.

Во-вторых, знакомство с марксистской мыслью привело меня к убеждению, что каждый теоретик марксизма, какого калибра он бы ни был, проверял и утверждал марксистское мировоззрение на разработке, анализе и решении отдельных проблем.

Поэтому работа марксиста по историческому материализму может выявить применение марксистского метода с наибольшей выпуклостью к тем областям, которые его занимали по преимуществу.

Удалось ли мне и в какой мере удалось выявить применение метода диалектического материализма к решению тех вопросов, над которыми мне пришлось работать, главным образом об этом пусть судит читатель.

Л. Аксельрод-Ортодокс.

Москва, 29 ноября 1922 г.

*ПОСВЯЩАЕТСЯ МОЕМУ ДРУГУ
АННЕ НИКОЛАЕВНЕ
МАКСИМОВОЙ*

ЛЕКЦИЯ 1.

ВОЗМОЖНЫ ЛИ ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ.

Материалистическое понимание истории—очень сложное, всеобъемлющее миросозерцание. Оно начинается с философских предпосылок и заканчивается принципами социально-политической тактики. Оно, таким образом, обнимает собой и теорию, и практику, теоретические принципы исторического развития и принципы воли и действия общественного человека. Оно, следовательно, соединяет в себе объяснение деятельности, выражаясь философским языком, теоретического и практического разума. Само собой понятно, что это мировоззрение во всем его целом не может быть изложено законченным и исчерпывающим образом. Самым верным и настоящим изложением материалистического взгляда на историю было бы критическое рассмотрение всей истории культуры, т.е. всей исторической деятельности человечества с точки зрения этого мировоззрения. Такая задача невыполнима даже для первоклассного гения, тем более не должен за нее браться обыкновенный смертный. Эта задача выполняется по частям всемирным марксизмом, который достиг в этой области довольно значительных результатов.

Я постараюсь на основании этих результатов развить перед вами основные принципы методологического свойства, т.е. начала и предпосылки, которые необходимы каждому марксисту для того, чтобы быть в состоянии методологически разобраться в исторических и общественных явлениях и вопросах.

Материалистическое понимание истории ищет прежде всего установления исторических законов, и не только ищет, но его великие основатели Маркс и Энгельс их открыли. Является, следовательно, прежде всего вопрос: что такое закон. Сущность закона сформулирована на мой взгляд вполне правильно одним из выдающихся политических мыслителей XVIII столетия Монтескье. В своем знаменитом сочинении «Дух законов» Монтескье определяет сущность закона таким образом: «Законы в самом обширном значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей, и в этом смысле все существующее имеет свои законы». В области естествознания никем в настоящее время не оспаривается, что существуют объективные законы, вытекающие из природы вещей и выражающие постоянство взаимоотношений этих последних. Возьмите закон притяжения. Мы знаем, что каждое тело, падающее с известной высоты, притягивается

центром земли. Этот закон выведен на основании бесконечного количества повторных явлений. Нам хорошо известен всеобъемлющий закон сохранения вещества или материи. Этот закон гласит, что материя во время реакции не исчезает и не творится, а лишь только видоизменяется, всегда и неизменно оставаясь материей. Или, другими словами, при всех химических превращениях вес веществ, вступающих в реакцию, всегда равен весу полученных в результате реакций. Еще иначе, общий вес изменяющихся качественно веществ, а, следовательно, их общая масса или материя, сохраняется. Или другой всеобъемлющий закон о сохранении энергии. Этот закон сводится к следующему: какое бы явление или процесс, происходящий в природе, мы ни взяли, каким бы превращениям ни подвергалась в нем энергия, всегда оказывается, что сумма ее во всех телах, участвовавших в этих превращениях до процесса, после процесса и в любой момент процесса остается всегда постоянной. Иначе говоря, нельзя ни создать энергию, ни уничтожить ее. На всякое количество возникающей энергии одновременно исчезает соответствующее, или, выражаясь химическим термином, эквивалентное, количество другого вида энергии, и, наоборот, никакое количество энергии не исчезает без того, чтобы одновременно не возникло эквивалентного количества какой-нибудь другой ее формы. Это обобщение является одним из основных законов современного естествознания.

Оба закона выведены на основании строго проверенного опыта при различных условиях, но вот встает вопрос, возможно ли найти и установить такие общие и общепризнанные законы в исторической области? Существует целый ряд ученых, которые вообще отрицают такую возможность. Основания, ими высказываемые, в общем и главном следующие. Во-первых, явления природы отличаются несравненно меньшей степенью сложности, нежели явления общественно-исторической жизни. Во вторых, в области наблюдения над процессами природы мы замечаем постоянное повторение одних и тех же явлений. В-третьих, естествознание пользуется экспериментом, т.-е. искусственным воспроизведением явлений. Мы имеем возможность в физической и химической лабораториях воспроизвести некоторые из тех явлений, которые мы подсмотрели и подслушали в жизни природы. Между тем как при изучении общественной и исторической деятельности человечества мы лишены этой возможности. Нельзя воспроизвести в лаборатории Великую французскую революцию, мы не в состоянии воссоздать эпоху грекоперсидских войн, в ее конкретности, или время реформации со всеми последствиями этих великих событий, имевших такое глубокое влияние на ход исторического развития. В историческом процессе, утверждают далее противники возможности исторических законов, нет повторности явления. Ни одно историческое событие и ни одно историческое явление не похоже на другие. В исторической действительности всякое событие бывает только один раз. Кроме указанных причин в исторических событиях действуют и могут оказать решающее влияние

случайности. Если бы, например, отсутствовала та или другая выдающаяся гениальная личность или тот или другой закон крупного государственного деятеля, возможно, что вся история приняла бы другой вид. В этом отношении может оказывать влияние даже мелкий и с виду совершенно незначительный факт. Если бы, утверждали историки старой школы, у египетской царицы Клеопатры форма носа была иная, ход развития Римской империи принял бы иное направление, а вместе с тем пошла бы по другому руслу вся европейская цивилизация. Или, если бы во время семилетней войны, маркиза Дюбари не была бы фавориткой Людовика XV, весьма возможно, что вся западно-европейская жизнь XIX столетия приняла бы совершенно другой оборот. Ибо в семилетней войне Франция и Голландия потеряла свое значение на море. А ход и исход войны обуславливались действием бездарных французских генералов, которым покровительствовала маркиза Дюбари. Выходит таким образом, что если бы король Франции не отличался слабостью к женскому полу, а маркиза Дюбари не была так привлекательна, история Европы пошла бы другим путем. Следовательно, такие мелкие непредвиденные и совершенно неподдающиеся никакому учету случайности могут определить собою судьбы всемирной истории.

О значении случайности и о влиянии личности в истории я буду говорить особо, когда речь пойдет о свободе и необходимости, об отношении личности к действиям масс и о роли крупных людей в ходе исторического развития. А сейчас остановимся на первых отмеченных возражениях и начнем с вопроса о сложности исторических событий.

Несомненный факт чрезвычайной сложности общественных и исторических явлений и событий не может служить принципиальным препятствием к нахождению и определению исторической закономерности. И в общей цепи расположения естественных наук мы видим восхождение от простого к сложному и от менее сложного к более сложному. Химия, например, сложнее физики, потому что она включает в себе и законы физики и плюс ее собственные законы, биология сложнее и физики, и химии, так как эта сложная отрасль знания воплощает в себе законы физики, химии, анатомии, физиологии и т. д. То же самое относится к психологии, которая, кроме законов из области естествознания, должна считаться с обществоведением в самом широком значении этого понятия.

Тем не менее эти соображения не заставляют же представителей указанных областей отказаться от установления и признания возможности и наличности законов в биологии и психологии. Факт сложности той или другой отрасли науки не является методологической преградой на пути к исканию законов, а требует лишь полноты сознания исследователя трудности задачи. Нет и не может быть сомнения в том, что общественно-историческая жизнь являет собой необычайную сложность во всех ее проявлениях. Но это бесспорное положение обязывает исследователя этой многообъемлящей отрасли знания к ясному и отчетливому пониманию

условий своей трудной задачи и *сухой осторожности в своих выводах*. Тут вполне уместно напомнить слова Бэкона, что к чрезмерному стремлению разума к обобщению следует подвесить оловянные гири. Эти требования, требования сознания и ответственности—очень большие и очень серьезные требования.

Перехожу к другому возражению, к вопросу о повторяемости исторических явлений. Утверждение, будто в истории события и явления не повторяются, просто ошибочно. Наоборот, в исторической жизни народов мы встречаемся с бесконечным количеством повторений, давшим полное основание философу пессимисту Шопенгауэру горько жаловаться на томительную скуку в истории человечества. Возьмем сперва для примера социально-экономическую область. В настоящее время нам очень хорошо известно, что почти всем народам на первых ступенях их общественного развития свойственен родовой коммунистический быт ¹⁾. Мы знаем также, что этот родовой коммунизм имел везде сходные однообразные причины, сводящиеся в общем к групповым способам производства, которыми определялась и коммунистическая форма распределения. Нам далее известно, что феодальный порядок пережили все европейские государства, и что хотя в несколько иной форме и при других географических и исторических условиях тот же феодальный порядок был присущ и русскому государству. Если затем бросить взгляд на политическую область (замечу в скобках, что мы отрываем политическую область от экономической структуры лишь для удобства, и что по существу эти области неразрывны), то и тут нам бросаются в глаза неизбежные постоянные повторения. Мы видим, например, политические революции во всех почти странах европейского запада и России. Как бы ни различались по своему содержанию и характеру все имевшие место в истории революции, во всех революциях можно отметить целый ряд крупных и совершенно сходных по своей сущности явлений, дающих полную возможность выводить общие законы в такой важной и серьезной сфере, как сфера революционной борьбы и революционных катастрофических переворотов. И фактически все историки революций, признают ли они принципиально повторяемость исторических явлений или не признают, всегда приводят параллели, дающие материал для установления исторической закономерности.

Пойдем дальше, и бросим с этой точки зрения беглый взгляд на идеологию. К какой бы отрасли идеологии мы ни подошли, мы везде видим все ту же повторяемость. Возьму для иллюстрации историю искусства в его культурно-завершенном виде. Эта область наиболее знакомая вам. Это—во-первых, во-вторых, искусство является такой отраслью человеческой деятельности, где случайность, каприз, настроение, вдохновение, интуиция, или даже бессознательность творца художественных ценностей является почти

¹⁾ Появилось теперь течение, отрицающее этот факт. Доводы этого течения будут рассмотрены в лекции о происхождении и развитии частной собственности.

что общепризнанным фактом. Тем не менее, и в этой отрасли явления до поразительности повторяются. По основному существу в истории художественного творчества повторяется два жанра: классический и реалистический, и другой жанр—романтический. Первый заключается в том, что художник стремится воспроизвести типичные обобщающие черты объективной действительности. Это есть реализм в настоящем подлинном значении этого слова. Другой жанр—романтический—заключается в стремлении художника выразить свое собственное субъективное настроение. Там преобладает объективное начало, тут—субъективный момент. И вот эти два главных течения в искусстве повторяются и часто следуют друг за другом с заметной правильностью, начиная с классической древности и кончая нашей эпохой. Мы видим эпохи, когда господствует реализм в искусстве, и другие периоды, в которые преобладающим течением становится субъективизм, т.-е. романтика. Сравнительная правильность чередования этих двух родов в искусстве дала возможность Гете сделать такое важное и интересное обобщение. В эпохи подъема творчества живых общественных сил, думал величайший мировой поэт-философ, господствует реализм, в периоды же общественного упадка—субъективизм—романтика ¹⁾.

Обращаясь к истории философии, мы видим, что и эта область, область человеческой отвлеченной мысли, полна повторений. Философские системы возникают, создаются школы, разрабатываются отдельные ее положения, но проходят некоторые периоды времени,—система подвергается полному разрушению, а затем как будто окончательному и оскорбительному забвению. А далее через столетие, а иногда и через более значительные промежутки времени, система возрождается и часто выдается за нечто совершенно новое и совершенно оригинальное. Проводить примеры, подтверждающие это положение, было бы даже безвкусно, так как в этом отношении история философии почти что не знает исключения.

Да, история полна повторений и во всех областях. Касаясь вопроса о возможности исторических законов, и отражая доводы тех, которые отрицают их возможность, на основании мнимого отсутствия повторяемости явлений, Вундт говорит в своем „Введении в философию“ следующее:

«Этот формальный признак (повторяемость явлений в природе и якобы неповторяемость в области истории. *Орт.*) не верен с двойкой точки зрения: во-первых, совершенно неверно, что единичные явления (*das Singulare*) не играют роли в естественных науках. Например, почти вся геология состоит из единичных фактов, тем не менее никто не станет утверждать, что—исследование ледяного периода потому только, что он, по всей вероятности, существовал только раз, не относится к естественной науке, а должен быть отдан историку для мечтательного созерцания. Во-вторых, совершенно неверно также и

¹⁾ Вернее будет с нашей точки зрения характеризовать направления в искусстве не состоянием эпохи, а положением определенного класса.

то, что в истории явления не повторяются. Начиная с Полибия, историки, поскольку они не были хроникерами, редко упускали случай, чтобы не указать на одновременные события и аналогичные ряды явлений, которые имели место в различное время и которым присуща одинаковая внутренняя связь. Такими историческими параллелями историки пользовались для известных выводов.

История повторяется. Более того, она повторяется подчас, как бы с очевидным намерением дать почувствовать и понять историческим деятелям, что ее обмануть нельзя. «Если,—говорит она,—вы совершили и вызвали событие, которое не соответствует еще данному состоянию общественных сил, вам придется повторить или, если ваша власть и влияние исчерпаны до дна, ваша попытка возобновить их тщетна и повторения напрасны». Очень хорошо и глубокомысленно говорит знаменитый историк новой философии Куно Фишер о *смысле* повторений исторических событий:

«Повидимому,—пишет историк философии,—всемирная история в великих вопросах, от которых зависит будущее мира, должна повторять доказательства необходимости или невозможности противоположного, чтобы утвердить окончательно новое положение; она дважды доказывала необходимость римского цезаризма и безуспешность умерщвления цезаря: битвою при Филиппах и битвою при Акциуме. Точно также Бурбоны должны были дважды подвергнуться изгнанию и Наполеон был дважды побежден».

История также полна экспериментов, и в известном смысле и она представляет собою лабораторию, в которой производятся опыты. Но исторический эксперимент отличается от естественно-научного эксперимента тем, что экспериментатор естествоиспытатель, имея дело с неодоушевленными телами или животными, отчетливо сознает, что он производит *опыт* и потому с самого начала готов на неудачу. Исторический деятель, руководящий теми или иными событиями, экспериментирует бессознательно. Имея дело с живыми людьми, а не с пассивным, бессознательным материалом, он должен действовать с уверенностью в успехе, и так именно действует исторический деятель и тогда, когда опыт завершился неудачей. К этому надо еще прибавить, что в историческом эксперименте всегда так или иначе принимают участие массы. Сознание приходит *post factum*. Сова Минервы вылетает в сумерках, как говорит Гегель.

Дальше. Кроме указанных мотивов, якобы лишающих возможности установления исторических законов, выдвигается субъективистами еще одно самое сильное с их точки зрения доказательство в тщетности искания исторического объективизма.

Каждый историк, или социолог, является человеком определенного сословия, группы, партии, он—продукт своей среды, воспитания, так или иначе, историк или социолог—заинтересованное лицо, а потому в истори-

ческое исследование вносятся неизбежно субъективные элементы, окрашивающие желательным цветом исследуемые события. А субъективная оценка событий и фактов естественно приводит к общим субъективным ошибочным выводам.

В нашей русской социологической литературе это возражение выдвигалось и пространно обосновывалось родоначальниками субъективной школы в социологии П. Л. Лавровым и Н. К. Михайловским. Оба мыслителя утверждали, что каждая партия и каждый ее представитель может найти в истории достаточное количество фактов для оправдания и подтверждения своего общественного идеала. Протестант, исследующий историческую жизнь, найдет в ней достаточное количество фактов, на основании которых он сумеет доказать, что история человечества имела своей миссией осуществить идею Лютера; католик в свою очередь придет также при помощи внушительных фактов и событий к выводу, что принципы католицизма были и являются главными двигателями в ходе исторического развития. Или революционер найдет полное основание для защиты той идеи, что революционные перевороты рождают новые творческие силы, радикально разрушая ветхие, отжившие социальные формы и государственные учреждения, стоящие преградой на пути к прогрессу. Консерватор в свою очередь остановит главное внимание на таких культурных ценностях, которые необходимо следует хранить, и отсюда сделает заключение, что прогресс обуславливается бережным и тщательным сохранением всего существующего, и т. д. Исходя из этой субъективной точки зрения, представители русской субъективной социологии приходили к общему выводу, что всякое стремление установить исторические объективные законы обречено на полную неудачу.

Только буржуазные ученые, утверждали они, руководимые неутомимым стремлением оправдать существующий порядок вещей, могут искать и страстно ищут почвы и опоры в мнимых законах истории, якобы научным путем установленных. Передовой же человек, социалист, т.-е. истинный защитник интересов народа и прогресса, должен сделать точкой исхода своего социалистического мышления и практической программы не теоретический разум, не объективную историческую закономерность, а разум-практический, т.-е. нравственную волю. Нравственная воля, творящая идеальные цели, является главным источником и истинной философской основой социалистического идеала, к осуществлению которого стремится критически мыслящая личность. Социалист оценивает исторический ход развития не с точки зрения научной закономерности, а берет за критерий всего совершившегося свой нравственный идеал. Он подвергает строгому нравственному суду историческое зло, несправедливость, все формы эксплуатации человека человеком, с одной стороны, а с другой—он черпает силу и вдохновение в положительных идеальных проявлениях и событиях исторической деятельности. Нравственный суд над злодеями в истории и восторг перед ее героями, вот истинные воспитатели критически мыслящей личности, т.-е. социалиста, а не немые цифры и равнодушные факты. Лишь этот

сознательно субъективный метод, метод нравственных оценок ¹⁾ ведет социалиста к сокровенной цели. Научный же объективный взгляд на движение мировой истории, утверждение, будто в исторической действительности господствует безусловная закономерность, на которую должна опираться практическая деятельность, приводит к пассивности, бездеятельности или, как любили выражаться наши субъективные социологи, к квиэтизму.

Вопрос об отношении практической деятельности к научному пониманию истории мы пока оставим неразрешенными. Об этом довольно сложном вопросе будет речь впереди. В данной же общей связи нас интересует утверждение, будто историеведение в отличие от естествознания не может стать настоящей наукой благодаря неминуемому и неизбежному субъективному отношению исследователя к вопросам общежития человечества.

Это утверждение не выдерживает ни малейшей критики по той простой и очевидной причине, что и естествознанию присущи все роды субъективизма. В действительности всякий вновь открытый закон, всякая добытая истина, безразлично из какой области, утверждались и приобретали всеобщее признание путем упорной, серьезной, а подчас и героической борьбы, проходя, если можно так выразиться, через чистилище субъективных отношений и наслоений, которые составляли тем более серьезное препятствие, чем основательнее, значительнее и плодотворнее был данный закон и данная истина.

Утверждать, что естественные науки составляют исключение, значит либо нарочно закрывать глаза на общеизвестные исторические факты, или же, что, конечно, чаще всего, бессознательно упускать их из вида, не отдавая себе ясного отчета в их значении. Что касается индивидуально-субъективных черт и склонностей исследователя, то естествоиспытатели, которые, как известно, не падают с неба, а рождаются, растут и развиваются на грешной земле, в определенной социальной обстановке, принадлежат к определенному классу и определенным общественным группам, могут точно так же, как и социологи, и философы истории приступать к изучению природы с огромным запасом предрассудков и разного рода беспросветного суеверия. И в настоящее время теоретические отделы произведений по естествознанию полны мистическими уклонами мысли. При изложении и оценке успехов современной положительной науки можно легко встретить благочестивое утверждение, что в конечном итоге познанные нами известные законы природы, открывающие человечеству такие грандиозные ободряющие перспективы, суть не что иное, как мысли божии.

¹⁾ Историческая теория Виндельбанда-Риккерта обнаруживает большое сходство с субъективной теорией наших субъективных социологов. И неудивительно, так как философская основа субъективной социологии и историческая теория упомянутых немецких мыслителей имеют своим общим источником этику Канта. Тут же отмечу, что в известном смысле еще большее сходство с русской субъективной социологией мы замечаем в этическом социализме марбургской школы. Об этих направлениях в философско-исторической мысли будет речь впереди.

Подобная орнаментика не так уж невинна, как это может казаться на первый взгляд. Бог всегда вызывает логическую паузу, обрывающую нить критической пытливой мысли и неизбежно служит веским препятствием на пути к научному исследованию. И все эти мистические тенденции в философии естествознания вытекают из тех же источников, которыми обуславливается субъективизм в общественной науке.

Еще Бэкон делал указания на те родовые индивидуальные и вытекающие из общественной среды субъективные свойства и склонности исследователя, которые являются величайшим тормозом на пути к объективному познанию явлений природы. Анализируя и подчеркивая эти субъективные начала, требуя от естествоиспытателя, чтобы он от них освободился, основоположник точного знания намечал вместе с тем методы, при помощи которых возможно достижение точного опытного знания. И нет ни малейшего сомнения, что со времени Бэкона естествознание добилось таких успехов, о которых не мечтал ни Бэкон, несмотря на его пылкую фантазию, ни Гоббс, ни другие основатели современной положительной науки.

Все больше и больше укрепляющееся, преимущественно в буржуазной идеологии, суеверие, что в естествознании объективное исследование и научное предсказание возможны, а в общественно-исторической науке невозможны, имеет своим поводом тот факт, что естествознание в настоящее время обладает многими общепризнанными законами, между тем как законы и выводы общественных наук составляют предмет страстных и ожесточенных споров. Но это различие не принципиального свойства, а исторического характера. Нет почти ни одного из известных нам законов природы, нет почти ни одной значительной истины, которые не подвергались в свое время таким же страстным и ожесточенным нападкам, каким подвергается в наше время учение Маркса о стоимости, о борьбе классов и все положения и выводы научного социализма. Возможность, хотя далеко не безусловная, свободного беспрепятственного развития естествознания в нашу эпоху обуславливается тем, что познание природы и победа над ее силами необходимы и выгодны буржуазным классам, между тем как объективное беспристрастное выяснение общественных отношений становится все более и более угрожающим явлением для теперешнего общественного порядка. И точно такой же острый критический момент переживало естествознание, когда оно являлось могучим орудием в борьбе против общественного порядка средних веков. Выражая классовые интересы господствующего духовенства, инквизиция сожгла Джиордано Бруно на костре, а Галилея подвергала самым суровым преследованиям: первого—за проповедь и завершение системы Коперника, второго—за учение о вращении земли. Идеологи современных привилегированных классов, признающие теперь движение земли, изыскивают всевозможные софистические доводы, чтобы с их помощью задержать историческое движение вперед современного человечества. Но как бы там ни было, историческая наука все же делает огромные успехи, завоевывая одну территорию за другой.

ЛЕКЦИЯ 2.

КРАТКИЙ ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ.

Всякая вещь, всякое явление и всякое учение имеют свою историю. И для того, чтобы надлежащим образом понять вещь, явление или учение, необходимо узнать их историю. История определенного учения раскрывает его истинное содержание и сущность тех воззрений, которые ему пришлось преодолевать на пути к собственному утверждению. Без знания последних невозможно настоящее знание и первого.

Философия истории, т.-е. та отрасль знания, которая занимается установлением общественно-исторических законов, имеет свою собственную и по своему внутреннему содержанию весьма почтенную историю. Полное и всестороннее понимание материалистического понимания истории, настоятельно требует знания исторического развития философии истории вообще, хотя бы в кратких чертах. Считаю, поэтому, необходимым дать краткое и сжатое изложение основных и главных принципов исторического развития философии истории, которые имеют на мой взгляд особенно важное значение для ясного понимания исторического материализма.

Сравнительно с другими областями человеческого познания философия истории и обществоведение очень позднего происхождения.

Вопросы естествознания зарождаются на самых первых стадиях человеческого развития, на заре культуры. Почти у всех первобытных народов есть своя религия, имеющая своим главным предметом объяснение явлений природы. К этому вынуждает прежде всего борьба за существование. В мире, в бесконечно разнообразных явлениях окружающей природы первобытный, или выражаясь более научным определением исследователя Ревеля, нецивилизованный человек останавливает свое внимание на тех, которые решают сложный и тяжелый вопрос о его существовании, на тех, которые поддерживают или препятствуют его самосохранению, на тех, которые внушают ему надежду и вызывают чувство роковой зависимости. Чтобы отстоять себя, чтобы утвердить свое право на жизнь, чтобы не быть раздавленным внешними, стоящими перед ним грозными и непонятными силами окружающего мира, человек должен был так или иначе определить свое отношение к ним и установить ту или иную гармонию между своей деятельностью и работой внешних противостоящих сил. Этим уста-

новлением и является по существу первобытная религия, которая представляет собою по своему основному содержанию естествознание первобытного или нецивилизованного человека.

Раннее зарождение начал естествознания объясняется, таким образом, очевидной и ярко-выявленной зависимостью человека от сил и явлений окружающей природы и стремлением воздействовать на нее. Природа дает себя чувствовать с самого начала, как внешний, противостоящий предмет, требующий настойчиво объяснения и разгадки ее тайн.

Совершенно иначе слагаются отношения человека к его общественно-исторической жизни. Общественная среда даже на высоких сравнительно ступенях своего развития представляется человеку как продолжение его собственной деятельности, ничем не обусловленной; она кажется следствием свободной воли, результатом индивидуальных усилий и сознательно поставленных общих целей. И тогда, когда судьбы общественной жизни фетишизируются, т.-е. когда они переносятся по ту сторону общества и приписываются воле и намерениям божества, общество, общественная действительность все же не воспринимается, как объективная противостоящая сила, а продолжает рассматриваться, как плод исключительно человеческого сознания и воли, управляемых и определяемых божеством, при чем добрая или злая воля самого божества также становится в зависимость от поведения человека.

Другая причина, объясняющая позднее возникновение философии истории, заключается в том, что историки обращали свое исключительное внимание на выдающиеся шумные и бьющие в глаза события. Ежедневная жизнь, труд и борьба за существование широких народных масс, т.-е. те явления общественной действительности, которые составляют сущность и основу общественного бытия и исторического движения, оставались где-то в тени, скрытыми за пределами сознания историографов. Привычные явления серых будней истории ускользали от духовного взора историков, как явления, не заслуживающие серьезного внимания. На поверхности житейского бурного моря виднее всех и всего были выдающиеся крупные личности, деятельность королей, крупных законодателей и военные подвиги храбрых и умелых полководцев.

Совершенно верно поэтому говорит один из новаторов исторического метода Огюстен Тьерри:

«Удивительна упорная склонность историков не признавать за массой никакой самостоятельности, никакого творчества. Если какой-нибудь народ выселяется, ища себе нового места жительства, то наши историографы и поэты объясняют это тем, что какой-нибудь герой решился основать новую империю с целью прославить свое имя; если возникает какое-нибудь новое государство, то это объясняется инициативой того или другого государя. Народ, граждане—всегда представляющей собою лишь материю, одухотворяемую мыслью отдельных людей».

Так говорит новатор исторического метода начала XIX столетия, выражая свое удивление и даже свое негодование по адресу историков старой школы. Давая яркую и справедливую оценку прежнему историческому методу, знаменитый историк упускает из виду, что новый взгляд, им исповедуемый, на историческую действительность не есть плод гениальной интуиции, а продиктован движением масс XVII и XVIII столетий.

Сделанное О. Тьерри в общем и целом справедливое обобщение имеет, конечно, и свои внушительные исключения. Так, например, история Целопо-несской войны Фукидида, написанная в течение последней четверти V столетия до нашего летоисчисления, дает обстоятельную характеристику социальных отношений изображенной эпохи. А там, где речь идет о *социальных отношениях*, там выступает с естественной необходимостью значение жизни широких слоев населения.

Далее, в эпоху улады античной Греции, когда накопление классовых противоречий явно выступает наружу, угрожая гибелью общественно-государственной жизни, Платон (427—347 по старому летосчислению) приходит к общему социологическому выводу, что торговля и промышленность неминуемо приводят к раздирающим государственный организм противоположностям общественных слоев населения данного государства.

Великий идеалист классической древности, создавая новый спасительный, с его точки зрения, утопический план государственного устройства, взял за исходную точку разделение труда. Разделение труда является, по мнению Платона, *основой единства* и в то же время также и *противоречия* государственного целого. Государственное управление имеет поэтому своей главной целью руководить силами, составляющими национальное государство, и держать в равновесии противоречивые, всегда готовые к борьбе общественные элементы. Государство в целом Платон рассматривает, как нечто связанное, единое целое, сравнивая его с человеческим организмом.

Тут же следует отметить, что органическая теория в социологии имеет свое отчетливо выраженное начало в учении Платона о государстве. Взгляд великого мыслителя на государственное устройство был большим шагом вперед на пути к постановке проблемы философии истории. Государство, общество провозглашается объективной внешней силой, управляемой так или иначе какими-то собственными законами.

Еще дальше в этом направлении пошел гениальный ученик Платона Аристотель (384—322 по ст. лет.). Аристотель, глубокий мыслитель и в то же время серьезный и терпеливый исследователь, стремится установить законы общественной жизни, исходя из конкретно-исторических основ. Абсолютно совершенных государственных форм управления, как и абсолютно негодных, не существует. Всякая государственная форма правления вытекает из определенно-конкретных условий жизни данного народа и им соответствует. Аристотель становится таким образом на диалектическую точку зрения, но наиболее замечательным является в учении Аристотеля

о государстве деление общества на классы, главным образом по имущественному признаку, и ясное понимание того, что борьба политических партий обусловливается социальной борьбой классов. «Существуют,—говорит Аристотель в «Политике»,—во всех государствах три класса: очень богатые, очень бедные и третий класс, занимающий среднее положение между ними. И если умеренность и середина вообще должны быть признаны самым лучшим, то ясно, что среднее имущественное положение также наилучшее». «Ясно,—заключает Аристотель,—что наилучшей государственной формой управления является та, которая покоится на среднем классе, и что только те именно государства способны к хорошему управлению, в которых средний класс многочислен или же, по крайней мере, сильнее одного из них. Ибо во втором случае средний класс, присоединяясь к одному из двух крайних классов, является решающей силой и не дает господствовать ни одному из них. Поэтому большое счастье, когда граждане владеют средним достатком, ибо где одни владеют большим имуществом, а другие его совершенно лишены, там возникает вследствие этих двух крайностей либо наиболее крайнее господство народной массы, или наглейшая олигархия, либо тирания»... В этой связи нельзя не отметить и еще одной изумительной мысли Аристотеля. В подтверждение справедливости своего взгляда на благотельное значение среднего класса, философ указывает на тот факт, что наилучшими законодателями были люди, вышедшие из этого именно класса: из среднего класса вышли Солон, Ликург, Хордас и почти все другие крупные законодатели. Аристотель имеет, таким образом, ясное представление о классовых идеологах, выражающих интересы, настроение и стремления своего класса.

Эти замечательные мысли Аристотеля, которые могли бы, кажется, сделаться исходной точкой для дальнейшего развития общественной и исторической науки, как бы дремали во тьме средневековья, не оказав непосредственного влияния на методы исследования и писания истории.

«Представление,—говорит Энгельс в «Антидюринге»,—будто существенными в истории являются политическая деятельность государей и государств, столь же старо, как и сама историография. Это представление есть главная причина того, что у нас так мало сохранилось данных о совершающемся в тишине за этими шумными проявлениями и действительно движущем вперед развитие народов. Это представление господствовало во всем прежнем понимании истории и впервые было поколеблено только буржуазными историками времен реставрации».

В общем это без сомнения так. Совершенно понятно поэтому, что философия истории, ставящая себе задачу найти общие начала, движущие исторический процесс, не могла возникнуть на ранних ступенях культурной жизни человечества.

Философия истории, как отдельная самостоятельная область познания, возникает лишь в XVII столетии. Родоначальником ее считается с полным

правом французский епископ Боссюэт (1627—1704), который в своем сочинении «Всемирная история», появившемся в 1661 году, впервые делает попытку найти обобщающее философское начало всемирной истории. Общая точка зрения Боссюэта—религиозная. Бог руководит историческими судьбами народов, но мировая история осуществляет заранее предначертанный божественный план. «Бог управляет мировой историей, преследуя свою цель, а человек волнуется». Так гласит общая формулировка философии истории знаменитого епископа. По Боссюэту исторические события вызваны не великими личностями, а носителем, выразителем и движущей силой общего исторического процесса является какой-нибудь избранный *народ*. Израильское племя, осуществляя божественный предначертанный план, служит носителем мировой культуры, и оно же, израильское племя, имело решающее влияние на культуру Греции и Рима. Проникновение в глубины исторического процесса, понимание могущества объективного хода вещей подсказывает основателю философии истории великую мысль о том, что историческая жизнь совершает свое движение под влиянием более властных и могучих сил, нежели капризная воля того или другого короля или даже государственное творчество гениального законодателя.

Религиозное объяснение истории, провозглашенное Боссюэтом, разумеется превзойдено в настоящее время. Даже представители религиозного мировоззрения наших дней, вроде Гарнака и Эйкена, не приемлют философии истории Боссюэта в ее чистом виде. И теологам приходится теперь делать уступки научной мысли, но за Боссюэтом останется бессмертной заслугой сама постановка проблемы и факт искания общих объективных исторических законов. Ибо, когда речь идет об историческом развитии мысли в определенной отрасли познания, важно то, что вопрос был правильно поставлен, а не то, как он был разрешен.

За Боссюэтом следует философско-историческая теория Вико (1668—1744). Этот знаменитый и поистине гениальный итальянец поставил вопрос о развитии всемирной истории на научной основе. Свое произведение, трактующее проблему философии истории, Вико назвал «Новой наукой», и с полным правом дал ему это заглавие. В истории человечества мыслитель отмечает три периода, следующие друг за другом в закономерном порядке: период богов, период героев и период деятельности людей. Эти три периода составляют общий цикл. Когда этот цикл завершен, начинается новый по тому же порядку. История представляет собой, таким образом, постоянный круговорот. Наиболее замечательными и поистине гениальными являются в доктрине Вико во-первых, *впервые* сформулированная по отношению к философии истории *идея развития*: во-вторых,—социологический подход в отношении составных элементов общественной жизни. Вико касается семьи, собственности, государства, права, языка и религии, рассматривая все эти общественные формы жизни, как элементы общественно-исторического значения. Эти элементы подвержены постоянному изменению и на протяжении исторического времени меняют свои основные черты.

В общем Вико исходит из эклектической точки зрения, тем не менее его философско-историческая доктрина составляет, без всякого сомнения, начало научного объяснения истории. Таким началом является, во-первых, идея развития, во-вторых, убеждение в том, что историческое развитие совершается путем освобождения от авторитета богов и героев, находя свое конечное завершение в деятельности людей.

Следует тут же отметить, что гениальные идеи Вико были идеологическим выражением и обобщением итальянского Возрождения, глубокий смысл и значение которого состояли в борьбе против авторитета и власти церковной и феодальной иерархии.

Проблема философии истории после Боссюэта и Вико как бы снова засыпает. Как специальная проблема, философия истории не занимает особого места в общественной идеологии. В общем, идеология XVII и первых трех четвертей XVIII веков передовых капиталистических стран занимается главным образом вопросами государственного строительства и проблемами новорожденной науки, политической экономии.

Тут история звучно и бурно играет свою прелюдию к великой французской революции. Гражданская зрелость английской и французской буржуазии, ее золотой век бури и натиска естественно отмечен глубоким интересом прежде всего к экономическим, политическим и правовым проблемам. Французское Просвещение XVIII столетия являлось боевой идеологией против дворянства и духовенства во имя науки, торжества разума, свободы личности и, в результате, во имя свободной конкуренции. Просвещение было глубочайшим образом проникнуто индивидуалистическими началами. С точки зрения индивидуалистической философии Просвещения общество является простым механическим соединением отдельных личностей, и вся общественная жизнь составляет из свободной игры интересов, страстей и стремлений отдельных лиц. Вследствие этого вопрос о том, что лежит в основе всего общественного целого, какими внутренними имманентными причинами определяется процесс исторического движения, не приходил в голову деятелям Просвещения. Характеризуя общественную идеологию XVIII столетия, Маркс справедливо и, как всегда, глубокомысленно говорит в найденном в 1902 г. введении к «Критике политической экономии», что индивид этой эпохи, который был с одной стороны «продуктом разложения феодальных общественных форм, а с другой—новых производительных сил, начавших развиваться в XVI веке, представлялся идеологам этой эпохи не результатом истории, но ее исходным пунктом». «Так как этот индивид,—продолжает Маркс,—казался воплощением естественных свойств и отвечал воззрению на природу человека, то в нем видели нечто не исторически возникшее, а установленное самой природой».

Увлечение натуралистическим индивидуализмом, клич назад к природе, идеализация доисторического времени и отрицательное отношение ко всему прошедшему не было, по справедливому мнению Маркса, «реакцией против

чрезмерной утонченности и возвращением к ложно понятой природе». «Точно также и «Общественный договор» Руссо, в котором взаимоотношение и связь между независимыми от природы субъектами устанавливается путем договора, ни в малой степени не покоится на подобном натурализме. Все это внешность и только эстетическая внешность, больших и малых робинзонад. Напротив того, мы имеем здесь дело с предвосхищением «буржуазного общества», которое начало развиваться с XVI-го столетия, а в XVIII-м—сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости. В этом обществе свободной конкуренции отдельная личность является освобожденной от естественных связей... которые в прежние исторические эпохи делали из нее составную часть некоторого ограниченного человеческого конгломерата».

Под влиянием разложения феодального порядка история культуры была сдана в архив, и, следовательно, не могло быть и речи о философии исторического хода вещей.

Революционный буржуазный индивидуализм мог строить свою программу и фактически строил ее на двух основаниях: во-первых, на воспитании личности, во-вторых, на демократическом законодательстве. Истинным и полным выражением этих двух основ были «Эмиль» и «Общественный договор» Руссо.

Французские материалисты резко отличались от просветителей в вопросах обще-философского мировоззрения, но в вопросах общественно-политических они мало в чем расходились с Просвещением. Правда, в произведениях Гольбаха и Гельвеция, в особенности Гельвеция, встречаются интересные мысли социологического характера, но эти мысли ведут одинокое существование, не оказывая серьезного влияния на общее рационалистическое объяснение общественной жизни, насквозь проникнутое революционно-буржуазным индивидуализмом. Справедливость требует отметить, что в произведениях Руссо мы находим более глубокие мысли философско-исторического характера, чем у материалистов.

В связи с трактуемой нами темой следует выделить особо Монтескье (1689—1755). Этот знаменитый политический мыслитель занимается в своем главном сочинении «Дух законов» теоретическим обоснованием государственного законодательства. Но вопросы политики приводят Монтескье к вопросу об условиях среды, которыми определяется конкретное воздействие или же бесплодность того или другого закона. В конечном итоге социальная среда и историческая жизнь определяется, с точки зрения Монтескье, географическим положением, климатом, почвой и племенными особенностями. Интересно и заслуживает внимания в учении Монтескье сближение законов естественных и законов общественных. Монтескье ясно понимает, что общественная жизнь управляется неизбежными законами, что и ей присуща внутренняя причинная необходимость. Когда изданный государственной властью закон не соответствует данной

общественной организации, он обречен на полную неудачу и представляет собой не что иное, как печальное и курьезное недоразумение. Но, как уже упомянуто, основой общественно-исторической закономерности служит географическая среда и племенные особенности.

Среди общественных мыслителей XVIII столетия Франции Монтескье придал философии истории новый оборот, подчеркивая естественную и причинную зависимость успехов или неудач политической деятельности от реальных условий жизни, сводя эти последние к физическим силам природы. Проблема не была, конечно, решена, но реалистический момент был сильно подчеркнут. Однако теория Монтескье, оказавшая значительное влияние своей политической частью, не находит себе во Франции непосредственных последователей в области философии истории. В этом периоде теоретическое мышление французов капитулирует перед грядущими бушующими историческими событиями.

Настоящим образом развертывается философско-историческая мысль в Германии.

Гегель где-то заметил, что в то время, когда французы делают историю, немцы думают о том, как ее следует писать. Немцы в эту эпоху, действительно, думали над тем, как надо писать историю, точнее—они задумывались над вопросом о ее законах.

Великая французская революция основательно всколыхнула мыслящую интеллигенцию Германии. Грандиозные, потрясающие события, сделавшие, как тогда выражались, разум основой мировой жизни, дали могучий толчок к исторической мысли избранным умам страны, которая, казалось, еще спала мертвым, непробудным сном.

Прежде всего Кант (1724—1804) и Гердер проявляют живейший интерес к вопросам философии истории.

По Канту вечные идеи права и справедливости, являясь регулятивными руководящими идеями, осуществляют в своем историческом развитии свободу народов. Свобода народов и вечный мир были общественно-историческим идеалом Канта. В трактате «К вечному миру», где главным образом обосновываются и развиваются философско-исторические взгляды мыслителя, мы читаем следующее чрезвычайно характерное место:

«Настанет когда нибудь время, когда среди народов земного шара взаимная внутренняя связь (более или менее тесная) достигнет таких размеров, что нарушение права в одном месте земного шара даст себя почувствовать во всех пунктах его. Поэтому идея всемирно гражданского права не является фантастическим и утопическим представлением о праве, но необходимым дополнением к неписанному кодексу как государственного, так и международного публичного человеческого права вообще. Только при этом условии является возможность утешаться надеждой на осуществление вечного мира, к которому мы постепенно приближаемся».

Целостно-единого философско-исторического воззрения Кант не дал и с точки зрения его теории познания и не мог дать. Дуализм между непознаваемой и неподвижной вещью в себе и не менее неподвижными априорными формами вообще лишает возможности по существу открыть движущее начало исторического хода развития. В конечном счете философия истории Канта сводится к субъективно-метафизическим построениям отвлеченного права и отвлеченной метафизической идеи справедливости. Но важное значение в этом построении имели, во-первых, — идеал международного братства и понимания того, что вечный мир может обеспечить лишь тесная реальная связь между народами земного шара.

За Кантом следует Гердер (1744—1803). Гердер, — один из благороднейших сынов Германии, воодушевленный и глубоко проникнутый великими стремлениями гуманизма и страшной жаждой раскрыть смысл и значение исторического процесса, эта гениальная бурная натура, исполненная поэтических порывов, — чувствует биение пульса исторической жизни, как бы сливаясь с ней. Философия истории трактуется Гердером, как отдельная самостоятельная область: ей он уделяет большое и сосредоточенное внимание. Его сочинение «Идеи к философии истории человечества» изобилует многими мыслями, сохранившими интерес и в настоящее время. Историческая действительность рассматривается как эволюционный процесс. «Исторический прогресс, — думает Гердер, — должен осуществить благородную подготовку человека к разумной жизни и свободе, к более чистым помыслам, к более крепкому и тонкому здоровью, к господству на земле». Глубоко проникнутый идеями Руссо, с одной стороны, и началами классической древности, с другой, Гердер видит задачи культуры в разностороннем развитии личности, в гармоническом сочетании физического и духовного. Но наиболее интересной в учении Гердера является мысль о роли и значении масс для выработки и развития человеческой индивидуальности. Проникнутый этим воззрением, мыслитель сосредотачивает особенное внимание на народном творчестве, которому он в своей многосторонней и обширной литературной деятельности отводит большое место. Следуя общей мысли Монтескье, Гердер придает огромное значение географической среде, развивая эту же мысль дальше и считая, что климатом, почвой и физическими условиями определяется не только народный быт, но этими основными элементами обуславливается вся духовная культурная жизнь.

В общем итоге в философско-исторических взглядах Гердера имели серьезное значение и оказали большое влияние на дальнейший ход философии истории: 1) ярко выраженная идея эволюции, 2) идея прогресса, 3) роль географической среды и 4) значение масс и народного творчества.

Все до сих пор кратко очерченные философско-исторические точки зрения являются подготовительными ступенями и вошли той или иной стороной в современное научное объяснение истории, т.-е. в теорию исторического материализма.

Но больше, чем кто бы то ни было из мыслителей европейского запада, сделал в этой области Гегель.

Гегель (1770—1831)—идеалист. Согласно его идеалистическому мировоззрению, началом всех начал является разум, абсолютная идея или, что одно и то же, абсолютный дух. Все мироздание представляет собой поступательное движение абсолютного духа. Природа и история человечества являют собою необходимые ступени этого абсолютного и всеобъемлющего мирового духовного начала. На первой ступени своего саморазвития и самообнаружения дух не сознает себя. Сознания самого себя он достигает в общественном мышлении человечества. В государстве он достигает объективного значения; в философии и главным образом в системе Гегеля— он приходит к самосознанию, так как истинная философия занимается мышлением об абсолютном духе, о его сущности, о его значении и о всех проявлениях его развития.

Философия Гегеля проникнута, таким образом, принципом развития. Само мироздание не есть что-то неизменное, застывшее, всегда себе равное, а является непрерывным процессом постоянных изменений, возникновений и разрушений, но совершает тем не менее свой путь от бессознательного к сознательному, от необходимости к свободе. Природа и история человечества составляют, таким образом, одну связную, неразрывную цепь, одно общее, слитное, единое целое.

Понятно, следовательно, что история человечества, являясь проявлением и обнаружением разворачивающегося мирового разума, не может по существу представлять собою беспорядочную хаотическую игру случайности. Известное положение Гегеля, гласящее: «Все действительное разумно, и все разумное действительно», вытекает с непреложной логической необходимостью из общего мировоззрения философа.

Намерение, цели, страсти, мысли и деятельность отдельной личности, как бы гениальна ни была эта последняя, не могут с точки зрения великого идеалиста определять собою ход и исход исторических событий.

Историческая деятельность человечества складывается из действий людей, вызванных реальными интересами каждой отдельной личности. Каждая отдельная личность преследует в борьбе за свое существование свои собственные реальные цели, а в результате из совокупности идей и действий складывается нечто общее, имеющее свои собственные законы. Как, например, вода не похожа на свои составные элементы водород и кислород, так и общественная историческая деятельность людей в своем общем итоге не похожа на отдельные деяния мыслящих и действующих личностей. «В всемирной истории,—говорит Гегель,—из человеческих действий выходит нечто иное, чем то, к чему они стремились. Они поступают так, как этого требуют их интересы, а в результате этого получается нечто новое, нечто такое, что заключалось, правда, в их действиях, но чего не было в их сознании и их намерениях».

Вышеизложенные философско-исторические взгляды до Гегеля отличаются в той или иной мере эклектизмом, т.-е. воззрением, согласно которому исторический ход вещей определяется взаимодействием различных областей человеческой мысли и деятельности.

В сложном механизме общественно-исторической жизни выявляются с особенной отчетливостью отдельные и с виду как бы совершенно самостоятельные формы проявления жизни человечества или, как принято выражаться, «факторы». Бросается также в глаза взаимодействие этих «факторов».

Поэтому и среди современных социологов является наиболее распространенным взгляд, что вся историческая действительность обуславливается взаимодействием различных самостоятельных сил. Происходит, утверждают представители этого эклектического течения, постоянное взаимодействие между различными факторами—умственным, нравственным, эстетическим, экономическим, правовым и т. д.

Исходя из своей строго продуманной монистической точки зрения, Гегель по-своему высмеял и подверг серьезной и глубокой критике господствовавшую до него и в его эпоху теорию взаимодействия. «Когда довольствуются,—говорит Гегель в своей «Энциклопедии»,—тем, что рассматривают данное содержание с точки зрения взаимодействия, что представляет собою прием крайне бедный в смысле понимания, тогда имеют дело просто с сухим фактом, и требование посредствования, сказывающееся там, где речь заходит о нахождении причинной связи, остается неудовлетворенным». Другими словами, объяснять те или другие явления фактом взаимодействия, значит по существу ничего не объяснять, а лишь констатировать «сухой» факт взаимодействия, который сам по себе налицо и требует для своего объяснения чего-то третьего, к которому должно быть сведено взаимодействие, как к основной причине. Это значит, когда говорят о взаимодействии различных сторон общественной жизни, мы не должны довольствоваться указанием на их взаимодействие, а искать объяснение как и этих самых сторон, так и возможности их взаимодействия, в чем-то третьем, как выражается Гегель—«высшем».

Для того, чтобы объяснить факт взаимодействия, скажем религии и искусства, необходимо выяснить сущность и развитие религии, нужно понять содержание и развитие искусства, а затем найти третье общее, составляющее общую основу обеих областей и делающее возможным факт взаимодействия.

Если же общее третье не найдено, если эти, так называемые, факторы мыслятся, как это обычно делается эклектиками, как самостоятельные, самодовлеющие силы, тогда вообще взаимодействие немислимо.

Далее. Благодаря последовательному историческому объективизму и глубокому пониманию того, что исторический процесс обуславливается действиями всего человечества, Гегель, как на это справедливо указал

Г. В. Плеханов, часто вынужден изменять своему общему идеалистическому мировоззрению и становится в деле объяснения крупных исторических явлений на материалистическую точку зрения.

Вот пример материалистического истолкования исторических событий:

Давая объяснение, почему в славянских странах реформация не имела глубокого исторического значения, Гегель пишет в своей «Философии истории»:

«В Австрии, в Богемии реформация сделала большие успехи и, хотя говорят: когда истина раз проникла в сердце людей, то ее уже нельзя вырвать оттуда, реформация, вопреки этому утверждению, была побеждена здесь силой оружия, хитрости или убеждения. Славянские народы были земледельческими народами, а земледелие ведет к появлению господ и подчиненных. В земледелии главная роль принадлежит природе, человеческая сноровка и субъективная деятельность находят себе при этой работе, вообще говоря, меньше места. Поэтому славяне медленнее и с большим трудом приходят к субъективному самосознанию и к сознанию общего, и они не могли принять участия в начавшемся освобождении».

Мы видим, таким образом, что в объяснении событий огромной исторической важности Гегель исходит из чисто материалистических соображений. Во-первых, религиозная идеология поставлена здесь в прямой зависимости от способа производства; во-вторых, что тем же способом производства, а не свойствами абсолютного духа объясняется общее направление человеческой психики, степень активности и способ мышления славянских народов. Это объяснение Гегеля ясно и недвусмысленно говорит о том, что общественное сознание определяется общественным бытием.

А вот и другой не менее характерный пример: государство, которое с общей идеалистической точки зрения Гегеля есть осуществление нравственной стороны абсолютного духа, само оказывается в действительности продуктом социально экономического развития. В той же «Философии истории» он говорит:

«Действительное государство возникает только тогда, когда уже есть на-лицо различие сословий, когда очень большими становятся богатство и бедность, и когда появляется такое положение, что большинство уже не в состоянии удовлетворять свои потребности привычным для него образом».

Вот какими причинами объясняет абсолютный идеалист возникновение государства.

Вообще вся система Гегеля, проникнутая диалектическим методом и оплодотворившая все главные отрасли знания принципом диалектического развития, имела огромное значение для философии истории. Но о влиянии диалектического метода на выработку научного материалистического объяснения истории речь будет впереди.

ЛЕКЦИЯ 3.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИОЛОГИИ В ИХ РАЗВИТИИ.

В предыдущей лекции были изложены кратко и в самых общих чертах главные течения философско-исторической мысли до Гегеля включительно.

Сегодня я намерена коснуться основных начал социологии. Основы и развитие современной социологии с методологической точки зрения должны обязательно предшествовать изложению метода исторического материализма, в противном случае последний остается неясным в коренной основе, в его отличии от буржуазной социологии.

Но чтобы избежать недоразумений, возникающих так легко и так часто и, следовательно, без серьезных оснований, между читателем и писателем—считаю необходимым сделать следующую оговорку. Следуя определенно поставленной задаче выявить сущность метода исторического материализма, я останавливаюсь и буду останавливаться на тех течениях философско-исторической или социологической мысли, которые, с моей точки зрения, необходимы для моей цели. Поэтому, само собой разумеется, что в этих вводных лекциях не могут быть изложены исчерпывающим образом современные социологические течения и история их развития. Как в предыдущей лекции я не претендовала на изложение истории философии истории, что, кстати сказать, может быть темой для весьма солидного произведения,—так и в этом очерке я не намереваюсь писать историю социологии. Так что, если кому-нибудь из читателей придет в голову подвергать критике эту работу за неполноту, то такую задачу он сможет выполнить с необычайной легкостью. Стоит только для этого открыть энциклопедический словарь. Цель, которую я себе ставлю в данном очерке,—это выявить основные методологические начала буржуазной социологии и развитие этих начал для того, чтобы обнаружить с возможной для меня ясностью метод исторического материализма.—Вот и все.

А теперь к делу.

Представители современной социологии весьма строго отделяют область социологии от философии истории. Философия истории,—заявляет М. Ковалевский,—не ставит себе вопроса о том, «что нужно, чтобы элементы, из которых складывается общество, находились в гармоническом между собою сочетании». Философия истории не может занять место

социологии по той причине, что последняя ставит себе более широкие задачи. Философия истории ищет общего всеобъемлющего начала, обуславливающего весь исторический процесс. Эта отрасль идеологии уделяет, поэтому, недостаточно внимания социальному строению данного общества; она также не может быть источником для установления законов практического воздействия, что, главным образом, и ставит ей М. Ковалевский в упрек. Общая причина отвлеченного характера философии истории заключается, по мнению представителей социологии, в ее метафизическом происхождении. Философия истории, думают М. Ковалевский, Эвульд, Спенсер, Дюркгейм и другие, имеет своей основой либо теологию, либо метафизику. Если она принадлежит к первой категории, то мы в ней всегда откроем ту же основную мысль, которая проникает собою «Всемирную историю» Боссюэта, а именно, что «человек волнуется, а всевышний им руководит». Человеческое общество и его развитие оказывается, таким образом, во власти божества, и изучение общественной структуры, и стремление к установлению общественных законов представляется, следовательно, совершенно бесполезным делом. Ничем существенным, с точки зрения М. Ковалевского и Эвульда, не отличаются от теологического религиозного построения философии истории философско-исторические воззрения, вытекающие из идеалистической метафизики. «Много ли,—спрашивает М. Ковалевский,—дает нам для понимания условий и хода прогресса, положим, известное учение о том, что история есть раскрытие всемирного духа? Она так же мало ценна, как и теологическая доктрина, гласящая, что «человек волнуется, а всевышний руководит». С точки зрения современной социологии эта область не должна связываться ни с одной обще-философской теорией. Как теологическая, так и идеалистическая философия истории лишены конкретного научного значения. Социология должна поэтому избегать связи с философией вообще, какого направления последняя ни была бы. Истинной теоретической основой социологии должна быть позитивистская теория.

Научная, подлинная социология появляется, таким образом, на свет вместе и в причинной связи с позитивизмом. То-есть, с тем мировоззрением, которое окончательно порвало как с идеалистической, так и с материалистической «метафизикой».

Основоположителем позитивизма и социологии является Огюст Конт. Это утверждение, широко распространенное и встречающееся почти во всех социологических произведениях,—не совсем верно с трюякой точки зрения. Во-первых, основоположителем современного позитивизма был мыслитель скептик Давид Юм, который оказал несомненное влияние на Ог. Конта; во-вторых, в системе Конта занимает видное место философия истории, проникнутая не только метафизическими началами, но и своеобразными теологическими элементами. В-третьих, социологические построения вне всякой связи с обще-философскими воззрениями существовали до Конта.

На развитии социологической мысли, предшествовавшей Ог. Конту, мы сейчас и остановимся.

Отдельные социологические объяснения мы встречаем, начиная с Фукидида и Платона, почти что у всех крупных мыслителей. В эпоху Возрождения, когда феодальный порядок вступил на путь разложения и когда начало складываться новое гражданское государство, учение о происхождении, сущности и задачах государства занимает чрезвычайно важное место в революционной идеологии того бурного и богатого духовным содержанием исторического периода. В продолжении XVII и XVIII столетий господствует теория общественного договора. Согласно этой теории, общество и государство совпадают. Основной государстве или общества является общественный договор, заключенный между властителями и подданными во имя блага, счастья и спокойствия всех членов общества.

Создается рационалистическая теория возникновения общества, соответственно которой общественное бытие определяется общественным сознанием. Проблема социологии была поставлена вполне ясно и сознательно всеми защитниками теории общественного договора—Гуго Гроцием, Гоббсом, Спинозой и др.

В XVIII столетии чрезвычайно большое внимание уделяют общественным вопросам французские просветители и материалисты. В предыдущей лекции было отмечено, что как французские просветители, так и материалисты мало что внесли в философию истории. Перед грозным судом разума и просветителей и материалистов все историческое прошедшее казалось сплошной скандальной хроникой. Признание исторической закономерности имеет своей исходной точкой убеждение в том, что исторический ход вещей обусловлен строгой причинной необходимостью. Этого убеждения у французских материалистов не было. Характеризуя общее отношение к истории французских материалистов, Энгельс совершенно справедливо говорит: «Взгляд его (французского материализма. Л. А.) на историю—поскольку он имел такой взгляд—был существенно прагматическим: он судил об исторических событиях сообразно побуждениям деятелей, делил этих деятелей на честных и плутов и находил, что в большинстве случаев честные оказываются в дураках, а плуты торжествуют. Из этого обстоятельства для него вытекал лишь тот вывод, что в истории очень мало назидательного». Другими словами, по существу дела, французские материалисты не давали никакого объяснения истории, и, поскольку указанный взгляд может считаться объяснением, он сводился к субъективной оценке и всемогущей роли личностей, при чем эта субъективная оценка не была результатом критического рассмотрения вопроса о возможности философии истории как таковой, а являлась следствием пренебрежительного отношения к прошедшему, свойственного вообще революционным эпохам.

Страстная ненависть и суровое осуждение всего исторического прошлого необходимо, повидимому, для того, чтобы круто и решительно порвать с ним.

Но, с другой стороны, та же революционная эпоха толкала и требовала самым настойчивым образом постановки и решения социологических вопросов. Как и в каком смысле ставили и решали социальную проблему просветители и материалисты, превосходно изложено в книге Г. В. Плеханова «К развитию монистического взгляда на историю». С истинно логической виртуозностью и со свойственной Плеханову ясностью мысли, вскрыты в этой книге основные противоречия, в которых билась мысль энциклопедистов и материалистов, когда они пытались разрешить социальную проблему. Но каковы бы ни были эти противоречия и несмотря на отсутствие цельного и выдержанного социологического воззрения, проблема была поставлена. Это во-первых; во-вторых—что особенно важно в данной связи—это тот несомненный факт, что французские материалисты, исходя из сенсуализма Локка и будучи материалистами, уже, конечно, не ставили в связь свои социологические взгляды ни с теологией, ни с идеалистической метафизикой. Как бы велики и существенны ни были противоречия, в которые неизбежно впадает нематериалистическая социология, у французских материалистов была некоторая равнодействующая. В последнем итоге их социология сводилась к *психологизму*, а психологизм, естественно, как всегда, дополнялся рационализмом. Общественная среда определяется психикой личностей, составляющих данную общественную среду, а психика личностей обуславливается воспитанием в широком смысле слова, в смысле влияния общественного мнения. Но нравственный уровень и духовная культура среды зависит в последнем счете от способа государственного управления. Гельвеций, который больше всех занимался разрешением социальной проблемы, так формулирует свой окончательный вывод: «Только тогда можно надеяться изменить взгляды народа, когда будут изменены законы, и реформу нравов следует начать с реформы законов».

Справедливое, благожелательное законодательство является, таким образом, главной основой и руководителем общественной жизни. «Материалисты должны были понимать и знать,—говорит Гельвеций в том же сочинении «Об уме»,—что подобно тому, как скульптор из ствола дерева может сделать бога или скамью, так и законодатель может по желанию образовать героев, гениев и доброжелательных людей. Укажу для примера москвитов, которых Петр Великий превратил в людей». И когда Гельвеций чувствует недочеты в таком решении социальной проблемы, он идет дальше и приходит к тому убеждению, что в основе общественной жизни лежат эгоистические интересы и потребности. Следовательно, опять та же психология. К тем же выводам приходили и Гольбах, и Дидро, когда касались социальной проблемы.

По этому же пути шли, как на то правильно указывает Плеханов, социалисты-утописты, которые с большей определенностью и большей ясностью ставили социологическую проблему. Социалисты, стремясь к коренному общественному преобразованию на основе экономического равенства, естественно, должны были столкнуться с социальным вопросом

по его существу, в его коренной основе. Поэтому, независимо от того, как именно социалисты-утописты разрешали эту проблему, она была поставлена ими с несравненно большей определенностью, нежели всеми их предшественниками буржуазного направления мысли. Наиболее ярким представителем социологической мысли и продолжателем общего направления французских материалистов был Сен-Симон. Сен-Симон ставит себе всеобъемлющую задачу—обосновать социальную политику, т.-е. социологию на строго научной основе. Этой научной основой должна стать позитивная философия. Позитивная философия есть строгая наука, состоящая в обобщении в единое целое полученных выводов из всех отдельных научных дисциплин, т.-е. из области естествознания. Сен-Симон высказывает твердое убеждение в том, что состояние современного ему положительного знания дает полную возможность построить философию на указанных началах. «Философия,—заявляет категорически Сен-Симон,—станет позитивной наукой. Слабость человеческого ума заставила человека делить науки на общую и частные науки. Общая наука или философия рассматривает общие факты частных наук, как элементарные факты, иначе говоря, частные науки суть элементы общей науки. Эта наука, которая никогда не могла иметь иного характера, чем ее элементы, была основана на догадках до тех пор, пока частные науки были таковыми. Она стала наполовину позитивной, когда некоторые частные науки сделались позитивными, а другие остались еще основанными на догадках. Таково настоящее положение вещей. Философия станет вполне позитивной, когда физиология в своей совокупности будет основана на наблюдаемых фактах, ибо не существует явления, которое не могло бы быть наблюдаемо или с точки зрения физики неорганических тел, или с точки зрения физики организованных тел, т.-е. физиологии». Очевидно, таким образом, для всякого, кто хоть сколько-нибудь знаком с историей философии, что позитивизм в духе Конта и контистов нашел свое полное определение в системе взглядов великого утописта. Научная социальная политика должна быть, во-первых, построена на основах позитивной философии; во-вторых,—руководствоваться тем же объективным методом, которым пользуется естествоиспытатель при исследовании явлений природы. Но спрашивается, что, собственно, означает объективное, научное исследование социальной политики, или, что одно и то же в системе Сен-Симона, социологии? Объективный метод в социологии, в отличие от субъективного, предполагает существование объективной основы общественного бытия и общественного развития. Но этой основы нет у Сен-Симона, как ее не было и у французских материалистов, и, поэтому, требование объективного метода остается по существу формальным принципом без всякого приложения к действительности. Определяя, каким образом должно быть осуществлено применение объективного метода, Сен-Симон говорит: «Наука о человеке, основанная на физиологических знаниях, будет введена в программу народного образования, и те, которые получают эту научную пищу, достигнув зрелого возраста, будут пользо-

ваться при рассмотрении политических вопросов методом, употребляемым в других отраслях». Применение объективного метода к социологии сводится, таким образом, к изучению индивидуальной психологии человека, которая в свою очередь определяется физиологией. Научный метод применяется, следовательно, к психологии, поскольку она сводится к физиологическим процессам, а что касается социологии, то такого предмета нет, так как отсутствует элемент, связывающий людей в общество.

Тщательное и напряженное искание объективной базы для социологии приводит мыслителя к биологии, которая должна дать возможность теоретического обоснования общества и, следовательно, его научного, объективного исследования. «Я докажу,—говорит Сен-Симон,—что природа человека ничем не отличается от природы других животных, что способность совершенствоваться присуща вообще всем животным, что, если до сих пор совершенствовался только человек, то это в силу того, что он остановил и даже заставил итти вспять ум животных, не так хорошо организованных, как он, что, если человек исчезнет с лица земли, животное, ближайшее к нему по степени своей организации, будет совершенствоваться». Как бы замечательна и интересна ни была высказанная здесь идея трансформизма, которую мы, кстати сказать, встречаем у Дидро и которая в эпоху С.-Симона нашла определенное выражение у Ламарка и у Гете, социальная политика не могла, конечно, на нее опереться. В конечном выводе все сводилось к тому самому по себе чрезвычайно плодотворному научному выводу, что человек не падший ангел, не гражданин двух миров, а часть природы и близкий родственник животных, а отсюда уже вытекало и то дальнейшее заключение, что человеческая психика определяется физиологическими функциями.

К этим именно выводам приходит С.-Симон, исходя из разных точек отправления, и научной основой социальной политики оказывалась все та же физиология человека.

Далее. Как социальный политик по своим основным задачам, С.-Симон обращает свой острый, пронизывающий взор на явления социальной жизни его эпохи. Развертывающийся капитализм и успехи техники, которые справедливо ставятся им во взаимную связь, открывают ему широкие перспективы и внушают ему серьезные и отрадные надежды. «Все через промышленность, все для нее»—становится его лозунгом.

В промышленности и техническом развитии С.-Симон видит новое направление в социальной жизни, являющееся без сомнения прогрессивным по отношению к предыдущему феодальному периоду. Но мало-по-малу ему становятся ясными неизгладимые противоречия между капиталом и трудом, между буржуазией и пролетариатом. Задачей революции прошлого века, справедливо думает знаменитый утопический социалист, была политическая свобода, а целью нашего столетия должна быть гуманность и истинное социальное равенство. Среднее сословие лишило поземельных

собственников политической власти, но само заняло их положение. Его двигательной силой был голый эгоизм. Теперь же нужно построить общество на принципах действительного братства. Но из каких элементов, на какой основе и при помощи каких средств может быть построено новое общество? Проповедь, обращенная ко всем безразлично, вплоть до властителей, и религия. Старая христианская религия должна быть реформирована и приспособлена к новым условиям жизни и даже к выводам науки. Подвергая критике теологию в духе «Системы природы» Гольбаха, указывая на противоречивый характер старой веры в бога, указывая также на то, что старое христианство исчерпало все своё положительное содержание и превратилось в свою собственную противоположность,—С.-Симон приходит к заключению, что новое христианство должно исходить из «физиологического доказательства». Физиологическое доказательство состоит в том, что человеку врождено стремление к счастью, а счастье осуществимо только и исключительно в обществе, основанном на гуманности, социальном равенстве и братстве.

Общее религиозное завершение системы взглядов великого утописта представляет собою без сомнения реакцию против мировоззрения французских материалистов. Но это религиозное завершение вытекло с полной логической необходимостью из социалистических стремлений с одной стороны, а с другой—оно было следствием отсутствия как философского базиса, так и социалистического. Как социалист, С.-Симон стремится к социальному равенству, но, не имея на это никаких реальных, социальных оснований, он хватается за религию, как за якорь спасения. Как позитивист, отвергающий общефилософские предпосылки, он открывает широко дверь религии.

Подведем теперь общий итог положительным началам социологических исканий Сен-Симона. Первая и главная заслуга его состоит в ясно и отчетливо сформулированной мысли, что социальная жизнь имеет свои непреложные законы и что она может и должна, поэтому, стать областью строго научного наблюдения и исследования. Во-вторых, что политическая деятельность есть следствие социальных отношений и ими обуславливается. В-третьих, понимание роли и значения техники и промышленности. В-четвертых, стремление к монизму, т.-е. исканию общего, объединяющего начала законов природы и истории человечества с точки зрения развития. Мы видим, таким образом, что Сен-Симоном были намечены и четко определены некоторые *формальные* принципы научной социологии.

Кó всему изложенному следует прибавить сделанное Сен-Симоном деление исторического процесса на критические и органические эпохи. Под первыми мыслитель понимал время разложения и периоды революции, под вторыми—эпохи спокойного развития. Это деление было, повидимому, продиктовано великой французской революцией, с одной стороны, и вступившей на путь развития промышленностью и техникой—с другой. Сен-

Симоном была также намечена знаменитая триада, приписанная впоследствии исключительно О. Контю о трех стадиях духовного развития человечества—теологической, метафизической и позитивной.

Пойдем дальше.

Непосредственным учеником и продолжателем позитивистского построения и социологических взглядов Сен-Симона был О. Конт. Конт выделил с большей определенностью, нежели его учитель, область общественной жизни в отдельную самостоятельную науку, которую назвал социальной физикой или социологией. Самостоятельность социология получает на основании *определения области всего научного знания*. Точное определение предмета и границ всех областей естествознания оставляет место для социальной жизни, которая должна стать предметом изучения и наблюдения, как все отрасли положительной науки.

Конт устанавливает известную классификацию наук, начиная с математики и кончая социологией (математика, астрономия, физика, химия, биология и, наконец, социология). Все эти отрасли знания располагаются в последовательном ряде, который строится по признаку увеличивающейся сложности и по убывающей общности. Социология, как последний член в классификации, отличается наибольшей степенью сложности. Ей непосредственно предшествует биология, с которой, согласно принципу классификации, она связана наибольшей общностью.

Область социологии Конт рассматривает с точки зрения статики и динамики. Под статикой он понимает данное состояние и взаимоотношение общественных сил и явлений. Социальная динамика рассматривает развитие или, вернее, прогресс человеческих обществ и всего человечества. В основу социальной динамики Конт кладет вышеупомянутый закон трех стадий. Умственное развитие человечества, как и отдельного человека в его различных возрастах, проходит последовательно через три общие состояния: в первом, теологическом, человек, вследствие преобладания воображения, представляет себе весь мир явлений на основании сравнения с своей собственной деятельностью; он олицетворяет предметы и явления природы, видит в них произвольные действия индивидуальных существ или богов. Это период теологический. Во втором периоде—*метафизическом*—преобладает отвлеченное мышление. Воображаемые и представляющиеся конкретно боги вытесняются понятием общих сущностей вещей, первопричин и конечных целей. Третий период, позитивное состояние ума, выражается в научном мышлении: здесь вымыслы теологии и отвлеченное мышление метафизики заменяется познанием действительных законов природы, т.-е. познанием постоянной фактической связи наблюдаемых явлений в их существовании и последовательности. Конт иллюстрирует закон трех стадий историческим содержанием процесса умственного развития, стараясь показать необходимость завершения позитивизмом общего хода поступательного движения человечества. Последнее и главное дости-

жение позитивной философии состоит в создании социологии, т.-е. в сообщении научного характера общественным и политическим воззрениям. Достижением этой главной цели заканчивается развитие всех отраслей человеческого знания, сообщается им необходимое единство и тем самым устраняется почва для создания теологических и метафизических систем. Ибо главным источником теологических вымыслов и метафизических заблуждений является отсутствие объективно-научного взгляда на общественную жизнь. По существу новая наука социология должна стать главной руководительницей и источником, критерием необходимости или целесообразности всех остальных отраслей познания. Исходя из реальных интересов и стремлений человечества, социология имеет своей задачей препятствовать нашему чистому разуму возвращаться к старым метафизическим спекуляциям. «Так как,—рассуждает Конт,—позитивная философия, преимущественно, характеризуется преобладанием в ее миропонимании социальной точки зрения, то ее практическая пригодность естественным образом вытекает из ее собственного теоретического строения, которое, будучи хорошо понято, позволяет без затруднения систематизировать действительную жизнь, а не ограничивается доставлением нам удовлетворения чисто созерцательного свойства. С другой стороны, это естественное применение ее значительно укрепит ее истинный умозрительный характер, напоминая всегда о необходимости сосредоточить все научные силы на одной конечной цели, сдерживая, таким образом, по возможности, обычную склонность отвлеченных исследований вырождаться в праздные умствования». Социология должна, следовательно, всегда стоять на страже утилитарных и непосредственно утилитарных целей. Эта область знания, возглавляющая все другие научные дисциплины, являясь по существу наукой о жизни, задачах и целях человечества, должна контролировать все остальные области с точки зрения той пользы, которую они могут принести человечеству.

К социологии присоединяется на этой почве мораль, которую Конт добавляет во II-м томе «Системы позитивной политики» к своей классификации. В социологию вносится, таким образом, субъективный элемент, состоящий в требовании оценки того или другого явления, той или другой теории, исходя из общего понятия пользы и прогресса человечества. Таким элементом служит мораль и ее применение к социальным законам.

Итак, во-первых, существуют объективные законы как в области социологии, так и в сфере морали. Эти объективные законы необходимо вскрыть, и мысль о существовании и значении таких объективных законов составляет, по мнению Конта, величайшее достижение XIX столетия: «Доказав существование непреложных законов также относительно этих двух классов явлений (социологии и морали. Л. А.) путем предварительной систематизации всего прошлого человечества, современный ум завершит свое трудное предприятие, поднявшись на единственную точку зрения, откуда можно все обнять взором, построить свой окончательный образ

мыслей». Но, как сказано, сами объективные законы должны в последнем итоге оцениваться с точки зрения морали или идеалов, другими словами, к объективному методу присоединяется еще и субъективный метод, который и носит такое название в социологии знаменитого позитивиста.

Формулировкой и лозунгом объективного исследования законов социологии является: «знать, чтобы предвидеть, мыслить, чтобы действовать». Принципы, которыми руководствуется субъективный метод, суть: «любовь, как принцип, порядок, как основание, прогресс, как цель». Из этого краткого и сжато систематизированного изложения можно заключить, что учение Конта представляет собою нечто единое, цельное, проникнутое общими началами, дающими возможность установить объективные законы, как в области положительного знания, так и в социологии, которая, по справедливому убеждению мыслителя, должна стать положительной наукой.

В действительности это далеко не так. В действительности система Конта лишена исходного пункта и тем самым источника закономерности, о которой так много говорится в «Курсе позитивной философии». Положительные науки расположены, как мы знаем, по признаку увеличившейся сложности и убывающей общности. Между всеми отраслями ряда должно существовать нечто общее и единое. Что же между ними общего? Общее между ними то, что все они имеют предметом изучения мировую действительность. Но что же такое, спрашивается, дальше эта действительность? Позитивизм отказывается от ответа на этот существенный вопрос, считая метафизическим какое бы то ни было его решение. И, отказываясь от метафизики, он тем самым отвергает как спиритуализм, так и «материализм». Спиритуализм, учит Конт, был сущностью, душой предшествовавшего позитивизму метафизического периода в общечеловеческом мировоззрении. Признать за основу действительности спиритуализм—значит итти назад и стать на реакционную точку зрения.

Материализм имеет некоторые заслуги. Он сыграл значительную роль в эпоху, предшествующую революции в области мысли, т.-е. он в некотором смысле был переходной и подготовительной ступенью на пути к позитивизму. Но в настоящее время, т.-е. в момент появления и разработки позитивизма, он должен смиренно склонить свою голову и подать в отставку. Материализм не может стать основой и методом познания, вследствие двух своих недостатков. Во-первых, «материализм приводит к анархии мышления; во-вторых, материализм всегда стремится унижить самые возвышенные суждения, уподобляя их самым примитивным». Позитивизм возвышается над обоими мировоззрениями, являясь чем-то вроде синтеза. Формулируя синтетический характер позитивизма, Конт говорит: «Удовлетворяя несравненно лучше, чем это раньше было возможно, всему тому, что есть законного в противоположных притязаниях материализма и спиритуализма, позитивизм безвозвратно изгоняет оба направления, одно—как анархическое, другое—как ретроградное».

В чем же спрашивается состоит позитивизм или, иначе говоря, что лежит в основе, так называемой, действительности, изучением которой занимаются все науки вообще и социология, в частности? Позитивизм, гласит гордый ответ, имеет дело с фактами, а факт—это явление. Но что же такое явление? Дело в том, что явление, как предмет опыта, рассматривается различными направлениями позитивизма совершенно различно.

Во первых, под явлением разумеется то, что дано непосредственно в сознании познающего субъекта. Согласно этому взгляду, что нашему познанию лишь доступны явления, предметом изучения и познания могут быть только состояния нашего собственного сознания, в силу чего и весь внешний мир должен быть признан фактом чисто субъективным, психическим. Эта точка зрения составляет основу всех видов и разновидностей субъективного идеализма. Конт не стоял на этой точке зрения. Он не исходит из внутренних процессов чистого субъективного сознания. Психология сводится в его учении к физиологии, т.-е. к биологическому началу. Явления или факты опыта должны, таким образом, составить противоположность метафизической сущности вещей. Но эта последняя опять-таки лишена всякого хотя бы более или менее отчетливого определения. То эти сущности рассматриваются, как пустые и бессодержательные отвлеченности, созданные исключительно нашим мышлением, то они являются причиной или субстратом явления, оставаясь по общему смыслу чем-то совершенно непознаваемым. Одним словом, определенного и ясного ответа на этот существенный, основной вопрос в системе Конта нет, а поскольку он есть, он совершенно не удовлетворителен. Если сущность вещей остается совершенно непознаваемой, тогда явление или, как Конт чаще его называет, факт опыта, сводится к субъективному состоянию. Ясно, что позитивизм этого порядка в конечном счете ничем не отличается от прямого и откровенного субъективного идеализма. А общее и неоспоримое заключение отсюда—это, что все области положительного знания, о достоинстве и значении которых так много говорит Конт, лишены всякой реальной почвы, так как совершенно не определена действительность, изучением которой они должны заниматься. На вопрос, что общего между всеми отраслями знания, расположенными согласно определенным внутренним законам, ответа нет и при такой постановке и решении вопроса быть не может.

Не может быть естественно и речи об объективных законах социологии.

В самом деле, социология представляет собою завершение ряда положительных наук, с которыми она связана общей, необходимой, внутренней связью. Все положительные науки потому именно и науки, что они занимаются исследованием, установлением и формулировкой законов объективной действительности, между тем сама объективная действительность есть не более, как субъективный процесс или абсолютно неизвестная величина.

Эта беспочвенность дает себя чувствовать во всех взглядах Конта решительно на каждом шагу, и, благодаря этой общей беспочвенности, новая наука—социология—висит в воздухе.

Точно так, как всякая область науки предполагает и требует предмета изучения, так, ясное дело, социология нуждается в установлении *сущности* или *материи* общества.

Общество, как таковое, как предмет, который управляется определенными законами, не может быть случайным, механическим собранием человеческих индивидов. А поэтому возникает естественный вопрос, что связывает человеческие индивиды в общество и каковы законы этсго связывающего элемента?

На этот существенный вопрос, от ответа на который зависит признание или непризнание социологии, как науки, Конт вначале отвечал, что семья является *фундаментом*, ячейкой социальных отношений. Семья включает уже в зародыше основные социальные отношения, обусловленные симпатическим инстинктом. Но даже при возникновении более широких общественных союзов, сверх этого, симпатического кровного инстинкта главное значение имеет сотрудничество, кооперация. Кооперация многих частных и различных сил для общей цели вызывает необходимость в едином правительстве. Возникшее правительство выполняет задачу воздействия всего целого на части общества, поддерживая солидарность общественного целого против пагубного в нем стремления к раздроблению и борьбе интересов, чувств и идей.

Главной основой социального целого является, таким образом, семья. Правительство есть нечто вроде надстройки. В наше время эта точка зрения совершенно отвергнута. К этому воззрению нам придется еще вернуться, но в данной связи, в связи с учением Конта, приходится констатировать, что и у самого мыслителя эта точка зрения постепенно исчезает.

На место семейной ячейки выступает чисто моральный момент, как главная основа общества: «Взаимная независимость,—говорит Конт,—различных существ, которые приходится связать в общество, ясно показывает, что первое условие их обычного сотрудничества состоит в их собственном расположении ко всеобщей любви. Нет таких личных расчетов, которые могли бы заменить собою сознательный инстинкт ни по внезапности и обширности внушений, ни по смелости и твердости решений». Мы видим таким образом, что любовь, социальный, альтруистический инстинкт, должен составить основу общественного целого.

К такому решению вопроса вынуждает Конта идея прогресса, которая занимает в его теории первостепенное место. Исходя из того положения, что семья является ячейкой общества, Конт сам чувствует, что на этой основе нет возможности вывести идею прогресса.

А прогресс должен найти свое обоснование во что бы то ни стало. В конечном результате идея прогресса, а тем самым и основа общества получает религиозный характер, выразившийся в учении о позитивной религии человечества.

Идея человечества, как цемент целого, составляет завершение позитивной философии Конта. Сначала в «Курсе позитивной философии» Конт дает этой идее осторожную формулировку, оставаясь на научной, опытной

точке зрения. Человечество, как реальное единство, является идеалом будущего. Только в будущем, по мере осуществления идей братства и гуманизма, человечество все более и более сольется в единое общее. Но чем дальше, тем больше Конт вынуждается общей постановкой вопросов социологии признать отдельного человека пустой абстракцией, а полноту социологической реальности переносить на человечество, которое выступает в качестве организма. Логический ход мысли совершенно понятен. Стоя на социологической почве в формальном смысле, мыслитель рассматривает человеческий индивид, взятый вне общества, как отвлеченное существо, что совершенно справедливо; но, не имея в виду никаких объективных начал, которые поставили бы абстрактные человеческие индивиды в конкретную взаимную связь, Конт превращает человечество, т.-е. собрание индивидов, в органическое целое, которое объединяется и сливается единой душой. Поэтому в «Системе позитивной политики» человечество выступает в качестве божества, высшего начала, которое обладает и внешним единством. Внешнее, или объективное, единство проявляется в органической и бессознательной солидарности живущего на земле человечества, как в его статическом, так и в динамическом существовании, которое определяется общим порядком всех условий внешней мировой действительности. Признание этого порядка и этого внешнего единства, полное ему подчинение, составляет позитивную веру. Внутреннее субъективное единство или душа Великого Существа, т.-е. всего человечества, как такового, образуется посредством единения и любви с ним и между собою всех человеческих индивидов, вернее душ, прошедших, настоящих и будущих. Души и их единения в этом смысле являются элементами истинного общего человечества, так как они не случайное, эмпирическое проявление жизни человека, а представляют собою ту сторону нашего существования, которая была, есть и будет, а потому достойна и составляет часть Великого Существа, т.-е. общего человечества в мироздании.

Беспочвенная социология, естественно, завершается религиозным построением, которое формулируется в стиле блаженного Августина: «Отныне,—гласит общая формула,—все наше существование—индивидуальное и собирательное—будет относиться к этому истинному Великому Существо, которого необходимые члены мы сами, на него должны быть обращены наши размышления,—чтобы познавать его, наши чувства,—чтобы любить его, наши действия,—чтобы служить ему». Таково молитвенное настроение.

Но одним молитвенным настроением не может завершаться ни одна религия. Религия требует культа, который раньше или позже всегда вытекает, как необходимое следствие, из религиозных предпосылок. Есть, как известно, культ и в позитивной религии Конта. Но вопрос о культе не входит в нашу задачу. Отметим лишь в этой связи принцип социальной политики, вытекающий из изложенного воззрения. Главным принципом заключается в следующем: так как связь и единство человечества обуславливается единением любви, вытекающей из неизменной стороны нашего

духовного существа, то руководителями и наставителями должны быть особо призванные служить Высшему Существо, другими словами, духовенство. Должны, следовательно, существовать светская и духовная власть. «Социологический материализм»,—заявляет Конт,—в настоящее время вредит социальному искусству, так как он склонен не признавать самого основного принципа последнего, именно, систематического разделения власти на духовную и светскую, разделения, которое теперь особенно важно сделать ненарушимым, создавая на лучших основаниях удивительное построение средних веков». *«Позитивизм,—заключает мыслитель,—это важное рассуждение,—глубоко противоположен материализму не только по своему философскому характеру, но и по своему политическому значению»* (курсив мой. Л. А.).

Связь между позитивизмом, религией, с одной стороны, и политикой, находящей свое конечное завершение в духовной власти и возвращении к «удивительному построению на лучших основаниях» средневековья, с другой,—признается, как видите, самим Контом.

Но тут же надобно сказать, что когда Конт выступил со своим курсом позитивной философии, этот вывод не был намечен. Напротив, в периоде совместной работы со своим великим учителем Сен-Симоном, Конт резко отклонял религиозные увлечения учителя. Поворот к религии не есть результат специфически-психического состояния, которым объясняли некоторые ученики Конта, не признававшие религиозных построений учителя. Нет, Конт был вполне последователен. Социология, эта новая наука была поставлена на вершину воздвигнутого здания. Ведь она, эта новая наука, является областью знания, охватывающей всю жизнь человечества и, стало быть, она имеет своей задачей объяснить мотивы возникновения и судьбы всех остальных наук. А в то же время эта наука лишена объективного реального базиса. Как всегда в таких случаях, на выручку явилась готовая к услугам, уже и в то время обнищавшая и опустошенная религия только в ином облачении, несколько подрумяненная и назвавшая себя душой всего человечества или Великим Существом. Известно, что голь на выдумки хитра.

Мы видим таким образом, что «строго-научная философия», которая определяется в начале «Курса позитивной философии», как философия, выведенная на основании законов точных наук, приходит к одной из разновидностей религиозной веры. Во-вторых, прогресс, являющийся по общему замыслу контовой социологии главной пружиной всего построения, находит свое конечное завершение в несколько преобразованном, точнее, прикрашенном, средневековьи. В-третьих, провозглашенный *объективный метод, имеющий своей задачей определить отношения человека к внешнему миру на почве науки и позитивной философии и открыть законы человеческого общежития, уступает место субъективному методу, основа которою заложена в глубине человеческой души и который, по тому самому, ведет к установлению высших норм практического поведения, составляющих сущность позитивной религии и политики.*

ЛЕКЦИЯ 4.

АНАЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД В СОЦИОЛОГИИ.

Этот очерк разрешите начать с ответа на обращенный ко мне одним моим читателем вопрос,—почему я не подвергла критическому рассмотрению знаменитый контовский закон трех стадий исторического развития. Отвечаю. Во-первых, мне кажется, что сделанные мною критические замечания обще-методологического характера включают в себя по существу критическую оценку известного закона. Во-вторых, контовский закон трех стадий критически рассмотрен в социологической литературе с многих сторон различными представителями социологической мысли. В-третьих, характеристика и объяснение хода и развития мировой истории сменой мировоззрений,—теологического, метафизического и позитивного, являясь по своему внутреннему содержанию идеалистическим истолкованием истории, будет в общем виде подвергаться критике на всем протяжении моего курса. Вот те мотивы, под влиянием которых я не считала нужным специально останавливаться на так называемом законе трех стадий, который сводится к идеалистической формуле—*бытие определяется сознанием.*

Тем не менее, раз вопрос поставлен, то приходится, естественно, считаться с ним по существу, т.-е. коснуться специально контовского идеалистического истолкования процесса исторического развития.

Как уже отмечено, существует довольно обширная критика, посвященная закону трех стадий. Критика эта, на мой взгляд,—почти что исчерпывающая вопрос. Но наиболее сильными и наиболее попадающими в цель доводами против этого закона являются доводы Вл. Соловьева, на которых и остановимся прежде всего. Сочувствуя Конту в его конечных религиозных выводах, русский философ ехидно указывает на тот интересный факт, что собственное развитие автора «Курса позитивной философии» нашло свое окончательное завершение не в позитивизме, а в религии. Уже один этот факт заслуживает серьезного внимания и может, по мнению Вл. Соловьева, служить одним из внушительных доказательств против контовского философско-исторического обобщения.

Дело в том, что Конт строит эту свою историческую теорию прогресса—по аналогии и в зависимой связи от процесса индивидуального развития. С точки зрения знаменитого позитивиста, путь духовного

роста индивидуума совершается начиная теологическим моментом и, пройдя через метафизически отвлеченное мышление, заканчивается научным, т.-е., по терминологии Конта, позитивистским мировоззрением.

По тому же пути совершается общее развитие мировой истории. Но, как справедливо указывает Вл. Соловьев, процесс духовного развития и духовного совершенствования у самого Конта совершался в обратном порядке. В эпоху его молодости, тогда, когда он работал под непосредственным руководством своего великого учителя С. Симона, знаменитый ученик был решительным, фанатическим позитивистом, резко отвергавшим религиозные тенденции С. Симона. К этому доводу Вл. Соловьева можно прибавить еще и тот несомненный факт, что не один Конт, а значительное количество мыслителей прошедшего и даже настоящего времени совершали и совершают свой путь духовной жизни в противоположном контовской схеме направлении, идя от позитивизма чрез метафизику к религии.

Но этим возражением, как бы сильно и внушительно оно ни было, не исчерпывается критика контовского построения. И этим возражением не ограничивается и Вл. Соловьев. Если допустить, справедливо рассуждает Вл. Соловьев, вместе с Контом полную аналогию между индивидуальным и историческим духовным развитием, то следует заметить, что первоначальное состояние ребенка вовсе не характеризуется преобладанием теологических или фетишистских представлений. Чтобы объяснить явления окружающего мира, как произведение невидимых духовных деятелей, нужно предварительно пройти через очень сложные умственные процессы, которые на высших стадиях развития представляются весьма простыми и элементарными. Состояние ума грудного ребенка подходит более к позитивизму, если определить последний вместе с Контом, как ограничение всего познания областью чувственных фактов. Затем с пробуждением и развитием сознания под влиянием дара слова, следует метафизический период детства, когда мышление ребенка определяется главным образом категориями субстанции, причинности и цели. Всем известны вопросы детей — откуда, почему, зачем, те вопросы, прибавляю я, благодаря которым французы называют ребенка этого возраста «*m-g rouqoi*». А за детской пытливостью нередко наступает отроческая религиозность. Этим, однако, думает Вл. Соловьев, дело не заканчивается. Указанные Контом периоды могут повториться и нередко повторяются и в обратном порядке. Так называемый позитивизм зрелого возраста отличается более практическим характером, нежели теоретическим обоснованием мировоззрения. Переходя далее к истории человечества. Вл. Соловьев справедливо указывает на то, что целый и законченный круг развития метафизики (греческая философия), вместо того, чтобы следовать за окончанием теологической стадии (как того требует закон Конта), напротив, предваряет на много веков эпоху господства теологии средневековья. Только с XV столетия закон трех стадий как будто входит в силу, ибо

за господством теологии следует развитие и господство новой метафизики и сменившей ее положительной науки. Но и на этом цикле историческое развитие мировоззрения отнюдь не заканчивается, так как после периода позитивизма мы снова видим расцвет метафизики и т. д. Все эти соображения русского мыслителя бьют в цель, но к ним, раз уже речь идет о контовском законе, надо прибавить, что и Конт, открывший этот так называемый закон, и контисты, а также противники этого закона, в том числе и Вл. Соловьев, рассуждая об этом законе, имеют дело с высшей, самой квалифицированной интеллигенцией. Мне думается, что мировоззрение народных масс складывается иными путями. И если верно и тонко замечание Вл. Соловьева, что первая стадия развития ребенка может быть определена в духе позитивизма, то дальнейшая ступень развития детей народных масс вряд ли характеризуется метафизическими моментами и сознательной религиозностью. Дети крестьян и рабочих не лишены, конечно, любознательности, но вопросы, с которыми они обращаются к окружающим их взрослым, носят преимущественно практический, конкретный характер. Эти вопросы касаются реальных окружающих вещей и их взаимоотношений. Они, эти вопросы, определяются не категорией субстанции и причинности, а имеют в виду категорию цели в непосредственно утилитарном значении.—*Зачем такое-то действие?* К чему служит тот или другой предмет? и т. д. Вопросы—откуда? почему? и зачем? в их отвлеченном метафизическом значении—вопросы, которые приводят в восторг членов интеллигентской семьи, не встретили бы ни малейшего сочувствия и ни малейшего поощрения в крестьянской и рабочей семье, члены которой постоянно озабочены и подавлены тяжестью реальной действительности, и у которых нет времени вникать в смысл вопроса, лишенного конкретного, практического содержания. Да, в трудовой обстановке они не могут возникнуть в детской голове. Досуг и определенный минимум материального обеспечения культурными ценностями делают возможным развитие и культивирование философской детской любознательности.

Размышления этого порядка и в голову не приходят мыслителям, являющимся идеологами высших, привилегированных классов. Когда у них речь идет о человеческой индивидуальности, то этой индивидуальностью оказывается всегда и неизменно человек, вышедший из привилегированного класса. В таком методологическом подходе чрезвычайно ярко сказывается психология и способ мышления идеолога высших господствующих сословий. Если бы Конт судил о позитивистском характере своей эпохи не по умственному состоянию кружка крупных ученых, которым он читал свой «Курс позитивной философии», а спросил бы себя, какое мировоззрение исповедывало французское крестьянство и большинство рабочих 20-х годов XIX столетия, знаменитая триада потерпела бы полное крушение. Ибо крестьяне и рабочие Франции эпохи Конта в большинстве своем находились, без всякого сомнения, на теологической стадии развития, проникнутой первобытным фетишизмом. В том-то и беда и прямо непостижимое

заблуждение идеалистических толкователей исторического хода развития, что они бессознательно, в силу вкоренившейся привычки, отождествляют количественно ничтожную часть человечества, незначительную группу мировой интеллигенции, со всем человечеством в его великом, безбрежном целом. Это вкоренившееся, неистребимое заблуждение является также основной философско-исторической формулы О. Конта.

Впрочем, необходимо тут же отметить, что сам Конт чувствовал несостоятельность и, если можно так выразиться, тесноту своего объяснения исторического хода вещей. Испытав на себе сильное влияние С. Симона, который, как известно, придавал огромное значение экономическим отношениям и в первую голову промышленности, Конт вынужден был признать, что его теория не совсем применима к периоду, продолжавшемуся от XIV столетия до его времени. В течение этого исторического периода, думает Конт, не только идея, а также промышленность обуславливала собою социальное развитие. Какой же, спрашивается, вес может иметь философско-историческая теория, которая бессильна объяснить не более, не менее, как шесть столетий исторической жизни? Ясно, что, по существу дела,—решительно никакого

На этом покончим наши критические замечания по поводу формулы Конта, повторяя, что подробное рассмотрение влияния идей в историческом процессе развития—впереди.

А теперь перейдем к изложению главных основ социологии продолжателя Конта Герберта Спенсера.

Органическая теория Герберта Спенсера пользуется такой известностью у значительной части читающей публики, что изложение ее принципов может показаться излишним. Но в интересах критики и конечной критической оценки этой господствующей в буржуазной социологии теории такое изложение безусловно необходимо. Думаю также, что старое правило *geretitlo est mater studiorum* всегда сохраняет свое значение. Прибавляю к тому же, что очень часто популярные теории именно благодаря своей популярности *по существу* плохо усвоены.

Во второй части I тома «Оснований социологии» Спенсер старается определить свое отношение к своим предшественникам. Это определение четко выявляет существенные черты органической теории. Остановимся на нем.

Своими предшественниками Спенсер считает Платона, Гоббса и Конта. Но, считая этих мыслителей своими предшественниками, он не разделяет их социологических воззрений в главной их основе. «В «Республике» Платона,—говорит Спенсер,—Сократ утверждает, что государства таковы, каковы люди, ибо в основании их лежат людские характеры». Это утверждение представляется Спенсеру непонятым до сих пор в его настоящем значении. Разделяя вполне эту истину, Спенсер продолжает: «разделение труда описывается в этом сочинении («Республика Платона» А.), како бше-

ственная необходимость, но оно изображается скорее, как порядок, который следует установить, чем устанавливающийся сам собою». Очевидно, следовательно, что, с точки зрения Спенсера, государство не устанавливается сознательным способом, а вырастает, как нечто органическое, естественным путем слагаясь из человеческих характеров. Признавая далее сходство между своей общественной теорией и социальным учением Гоббса, Спенсер подчеркивает решительно свои разногласия и с этим мыслителем. «Подобно Платону,—рассуждает Спенсер,—Гоббс смотрит на общественную организацию, как на искусственную, так как он вводит понятие об общественном договоре, у которого будто бы берут начала правительственные учреждения, который придает верховной власти ее неотъемлемый авторитет». Устанавливаемая Гоббсом аналогия между обществом и организмом принимается Спенсером во внимание, и на основании этой именно аналогии он причисляет себя к последователям Гоббса. Тем не менее Спенсер не солидарен с знаменитым английским материалистом. В чем же сущность их разногласия? Характеристика, которая дается Гоббсом своему учению, заключает в себе ответ на этот вопрос. «Искусством,—рассуждает Гоббс,—сотворен тот великий Левиафан, которого называют обществом, народом (Commonwealth), государством, а по-латыни civitas, и который есть не что иное, как искусственный человек, хотя и превышающий по своим размерам и силе естественного человека, для охранения и защиты которого он придуман. Верховная власть есть его искусственная душа, придающая жизнь и движение всему телу. Судьи и другие чины судебного ведомства суть его искусственные сочленения; награды и наказания, понуждающие к действию и к выполнению своей обязанности каждое сочленение и каждый член, связанный с седалищем верховной власти,—суть нервы, исполняющие ту же самую роль в естественном человеческом теле». Сравнение общества с организмом утверждается, таким образом, с полной сознательной точностью. Органическая теория общества, казалось бы, налицо, но Спенсер принимает учение Гоббса лишь наполовину и, с своей точки зрения, он совершенно прав. «Понятие Гоббса,—рассуждает Спенсер дальше,—только с одной стороны подходит ближе к действительно рациональному представлению». Чего же не хватает Спенсеру в формулировке Гоббса? Его не удовлетворяет учение об искусственном создании государственного устройства. Согласно учению Гоббса, государственное устройство сходствует с человеческим организмом. Тот факт, что именно с человеческим организмом, а не с организмом вообще, придает государству оттенок сознательности, сознательного созидания. По Спенсеру же, дело обстоит несколько иначе. Общество, по существу его учения, определяется сходством не с тем или другим организмом, а с *биологическим организмом вообще, как таковым*. «Общественная организация,—рассуждает Спенсер о только что приведенной характеристике государства у Гоббса,—приравнивается здесь к организации человека, а такая аналогия должна считаться слишком специальной». Половинчатость и неполноту Гоббсовского учения Спенсер объясняет недоста-

точной степенью развития биологии в эпоху великого автора «Левиафана». Но, благодаря крупным успехам биологии периода Конта, последний ближе подошел к пониманию сущности государственного строения. «Принадлежа,— читаем мы в «Основаниях социологии»,—к более новому времени, когда биологи уже открыли и установили до очень значительной степени общие основания всякой организации, и когда было уже признано, что общественное устройство не создается искусственно, но постепенно развивается само собой,—Огюст Конт избег этих ошибок. Он не сравнивал общественного организма с каким-нибудь особенным родом индивидуального организма, но утверждал просто, что основания организации одинаковы в обоих этих случаях. Он смотрел на каждую ступень общественного прогресса, как на следствие предшествовавших ступеней, и признавал, что развитие строения идет от общего к специальному». Значительны и важны в этой выдержке следующие утверждения: во-первых, признание Спенсера, что органическая теория явилась, с одной стороны, следствием развития биологии и, с другой—созревшей мысли об общественном развитии; во-вторых, интересно прямое заявление Спенсера, что он—продолжатель и, по существу дела, ученик Огюста Конта. Пока остановимся на втором положении. Будучи продолжателем и учеником Конта, Спенсер развивает учение, значительно отличное от теории своего учителя. «Он (Конт. А.),—заявляет решительно Спенсер,—не избег вполне старого ошибочного взгляда на учреждения, как на искусственные распорядки, ибо, противореча самому себе, считал возможным для общества реорганизовываться на будущее время согласно с принципами его позитивной философии». Разногласие Спенсера с Контом начинается, таким образом, там, где речь идет о примеси искусственного элемента в государственном строительстве. Конт, стоя на точке зрения эволюции и развивая ту мысль, что социология является продолжением биологии, сравнивая дальше историческое развитие с развитием индивидуума, признавал тем не менее возможность реорганизации общественного устройства соответственно идеалу позитивистской философии. Такая возможность отвергается Спенсером принципиально, т.-е. в том смысле, что реорганизация государственного устройства, в какой бы то ни было форме, представляет собою утопию, противоречащую строго научному определению общества и теории его развития.

Действительно, научный метод в деле общественно-исторического исследования должен, с точки зрения Спенсера, исключить всякую возможность сознательного воздействия на исторический процесс.

Итак, определяемое Спенсером главное отличие его метода исследования от метода исследования его предшественников—Платона, Гоббса и Конта—заключается в том, что последние, сравнивая общество с организмом, допускали возможность общественной реорганизации, между тем, как, по мнению Спенсера, общество, подобно организму, не допускает никаких радикальных изменений путем планомерного сознательного воздействия. Посмотрим теперь, как обосновывает Спенсер свою строго выдержанную

органическую теорию общества. Спенсер начинает свои теоретические исследования с правильно поставленного вопроса,—что такое общество? Этот вопрос должен быть разрешен с самого начала всякого социологического рассмотрения. Общество, как мы уже это видели из сопоставления взглядов Спенсера с воззрениями его предшественников, представляет собою, по мнению первого, организм. Это утверждение нам пока известно в чисто догматической форме. Спрашивается, следовательно, каким образом обосновывает глава органической теории эту последнюю. Начнем с следующей характерной, нашей точки зрения, и нужной для наших последних выводов выдержки: «Решившись,—читаем в «Основаниях социологии»,—смотреть на общество, как на особенный индивидуальный предмет, мы должны спросить себя теперь, что же это за предмет? При внешнем рассмотрении оно кажется не имеющим никакого сходства ни с одним из объектов, известных нам через посредство наших чувств.

Если оно и может иметь какое либо сходство с другими объектами, то сходство это не может быть усмотрено простым восприятием, но может быть открыто только путем рассуждения. Коль скоро общество становится особым, индивидуальным бытием, в силу постоянства отношения между его составными частями, то у нас сейчас же является вопрос—не представляют ли эти отношения между его частями каких-нибудь сходств с постоянными отношениями между частями, замечаемыми нами в каких-либо других бытиях? Единственное мыслимое сходство между обществом и чем-либо другим может заключаться в *параллелизме принципа, управляющего расположением составных частей*».

Здесь утверждаются весьма важные методологические положения. Общество, не являясь чувственно воспринимаемым предметом, не может само по себе стать объектом научного исследования. Для того, чтобы оно стало таковым, оно должно быть сравниваемо с предметом чувственного восприятия, и далее, лишь на основании сравнения постоянства отношений—в обществе и в чувственно воспринимаемых предметах является возможность исследовать общество, как предмет. Метод Спенсера может, таким образом, быть назван методом аналогическим. С каким же предметом, спрашивается, является возможным сравнивать общество? Существуют два большие класса агрегатов, с которыми представляется возможность сравнивать общественный агрегат: класс агрегатов неорганических и класс агрегатов органических. Встает вопрос—представляют ли отличительные свойства общества сходство со свойствами неживого тела, или же эти свойства сходны в каких либо отношениях со свойствами живого организма? Стоит только,—рассуждает Спенсер,—поставить первый из этих вопросов, чтобы немедленно дать на него отрицательный ответ. Общество, состоящее из живых существ, не может по своим общим свойствам походить на неживое тело. Что же касается второго вопроса—о сходстве общества с живым организмом, то нет возможности решить его без тщательного анализа *постоянства* взаимоотношений в обществе и *постоянства* взаимо-

отношений в живом организме. И тот и другой род взаимоотношений должны быть определены и сопоставлены. Лишь на основании этого взаимного сопоставления явится возможность вывести законы общественного развития. Исследованию этой параллели отводится в «Основаниях социологии» вся теоретическая часть. Последуем за Спенсером. Первым важнейшим отличительным свойством как общества, так и живого тела является рост. Это есть главная черта, в силу которой общество сходствует с органическим телом и вследствие которой оно существенно отличается от мира неорганического. Другая отличительная черта и человеческих обществ и живых существ состоит в том, что наряду с увеличением размеров наблюдается увеличение сложности в их строении. Низшие животные или зародыши высшего обладают лишь немногими отличными друг от друга частями. Но, с увеличением общей массы тела, число таких частей увеличивается, при чем в то же время части дифференцируются одна от другой. Тот же самый процесс мы наблюдаем в ходе общественного развития. Вначале различия между разными группами весьма незначительны как количественно, так и качественно. Но, с ростом народонаселения в данном коллективе, общественные разделения и подразделения становятся и более многочисленными и более определенными. Помимо этого как в общественном, так и в индивидуальном организме дальнейший ход дифференциации прекращается только с завершением типа, определяющим собою зрелый возраст. Это важнейшее и существенное сходство,—утверждает Спенсер,—выступает с наибольшей четкостью, если обратить внимание на тот факт, что развитие «структурной дифференциации» сопровождается в обоих случаях растущей дифференциацией в отправлениях. По мере увеличения числа отделов, на которые распадается общая масса тела развивающегося животного, эти отделы становятся все более и более несходными между собою и не без основания, то-есть вполне целесообразно. Разнообразие в их наружных формах, а также во внутреннем строении, обуславливает собой и разнообразие тех действий, которые ими выполняются. Они вырастают в несходные органы, имеющие различные отправления. Пищеварительная система, принимая на себя, в зависимости от ее структурных особенностей, сполна всю функцию всасывания питательных веществ, распадается постепенно на отдельные отличные друг от друга системы. Каждая из них выполняет свою определенную функцию, составляющую часть общей функции всего пищеварительного канала. То же самое можно сказать и о тех частях, на которые распадается общество. Возникающий в нем господствующий класс является не только отличным от остальных, но он исполняет особенную функцию, беря на себя контроль над действиями остальных групп. Когда же этот господствующий класс распадается далее на подклассы, одни из которых обладают большей, а другие меньшей степенью господства, то эти последние опять-таки начинают выполнять каждый совершенно особую часть контроля. В классах подчиненных можно наблюдать то же самое явление. Далее Спенсер развивает и с осо-

бенной силой подчеркивает ту важнейшую мысль, что как в органическом мире, так точно в социально-политическом коллективе процесс разделения на функции совершается, как единое и связанное целое, точнее, что возникающие функции находятся в теснейшей органической связи в обеих областях в совершенно одинаковой степени. «И у тех, и у других (в животных и в общественных организмах. А.),—подчеркивает Спенсер,—развитие вызывает не простое различие, но различия определенно связанные друг с другом, то-есть такие различия, из которых каждое делает возможным остальные». Это важнейшее положение подтверждается на параллелях конкретного характера. Аналогия между организмом и обществом выводится Спенсером не только на основании крупных общих черт их состояний, но также и частных. В отличие от неорганических тел, увеличивающихся только в своем объеме, не изменяя своего общего внутреннего строения (так, например, растут минералы путем последовательной инкрустации), органические тела не только увеличиваются в своем объеме, но параллельно с ростом усложняются, расчлняясь все более и более, стремясь к прогрессивной дифференциации своих органов и функций. Решительно то же самое мы наблюдаем в процессах развития человеческого общества. Прimitивные общества совершенно недифференцированы. Каждый член в них одновременно и воин, и охотник, и рыбак, лекари—вместе с тем прорицатели и заклинатели духов. Совершенно так же и у низших организмов, у которых отсутствуют специальные органы питания, движения, дыхания, и т. д. Затем в процессе развития животного организма приближение к высшим органическим формам определяется появлением новых органов, из которых каждый предназначается к выполнению особой самостоятельной функции. То же самое мы замечаем в переходе человеческого общества от низших к высшим формам, которые определяются образованием специализированных социальных органов, выполняющих особые функции. Создаются, таким образом, специальные органы—питания (земледелие и промышленность), социального кровообращения (торговля), социальной защиты (полиция, правовая охрана, войско, война и т. д.) Но это еще не все. Наиболее отличительной чертой животного организма, обладающего различными специализированными органами, является внутренняя имманентная связь между функциями. Абсолютная зависимость их друг от друга приводит к тому, что прекращение одной функции вызывает с неизбежной необходимостью прекращение многих других. Как только сердце перестает биться—легкие перестают дышать, мозг—мыслить, нервы—вибрировать и т. д. Такая же строго имманентная связь наблюдается между органами общественного коллектива. Когда не хватает, например, каменного угля, может остановиться транспорт, остановка транспорта обуславливает собою в зависимости от места повышения или понижение цен на продукты первой необходимости и прочие продукты вообще. Это же явление связано с целым рядом других явлений, составляющих длинную цепь, другой конец которой может оказаться на весьма большом расстоянии от исходного

пункта. Сам Спенсер, оперируя явлениями капиталистического развития, иллюстрирует это положение такими конкретными примерами: рабочие по железу—говорит Спенсер,—должны прекратить свою деятельность, коль скоро рудокопы перестают снабжать их нужными материалами. Портные не могут заниматься своим делом при отсутствии прядильщиков и ткачей, мануфактурные круги вынуждены приостановить свои работы, коль скоро группа людей, занимающаяся производством и распределением пищи, прекратит свою деятельность, и т. д., и т. д. И подобно тому, как в животном организме общая зависимость, имманентная связь функций тем сильнее и заметнее, чем более развит этот организм, точно так же и в общественном организме, вместе с развитием последнего, растет и крепнет указанная нерасторжимая связь.

Аналогия идет все дальше и дальше. Жизнь животного организма,—продолжает Спенсер,—оставляя в стороне случаи исключительных катастроф, продолжительнее, чем жизнь отдельных его частей. Клеточки разрушаются и вновь производятся, органы возобновляются, а организм продолжает существовать. Точно так же жизнь общественного коллектива продолжительнее его клеточек, т.-е. отдельных людей, из которых он состоит; в то время как поколение за поколением сходит с мировой арены жизни, образуя собою кладбище,—общество, как таковое, живет тысячами и во всяком случае исчезает не ранее, как по прошествии нескольких веков.

Отмечу дальше еще одну весьма отличительную черту для спенсеровой аналогической теории. В животном организме имеются тройкого рода ткани. Первая из них предоставлена непосредственному воздействию внешней среды, имея своим назначением извлекать из воздуха полезные для организма элементы, отделяя вредные; это—внешняя ткань (эктодерма). Вторая воспринимает предназначенные для усвоения элементы, перерабатывает их; это—внутренняя ткань (энтодерма). Между этими двумя тканями расположена третья; это—средняя ткань (мезодерма), состоящая из кровеносных сосудов. В общественном коллективе внешней ткани вполне соответствует класс военных и судей, служащих защитой; внутренней ткани—класс земледельцев и промышленников, доставляющих коллективу питательные средства к существованию, и средний класс—торговый, который занимается распределением. Равным образом, подобно тому, как в животном организме из внешне-покровной системы при дальнейшем развитии образуется нервная система, так и в общественном коллективе из военной касты создается правящий класс. Точно так, как в процессе органического развития внешняя ткань постепенно теряет свое значение сравнительно с обоими остальными, так и в общественном организме значение военного класса постепенно падает в сравнении с классом промышленным и торговым. Человеческое общество совершает, таким образом, свое поступательное движение, идя неуклонно от военного состояния к состоянию промышленному. И по мере того, как общественный коллектив удаляется от форм общегития перво-

бытных, исключительно воинствующих племен, он все более и более приближается к социальной форме, при которой деятельность отдельной личности будет развиваться свободно и беспрепятственно под охраной внешнего мира.

В общих и главных чертах я представила изложение органической теории Спенсера, имея в виду, главным образом, его аналогический метод. Приведенные здесь параллели для иллюстрации аналогического метода мне представляются вполне достаточными. К некоторым положениям нам, вероятно, придется возвращаться при критике, но пока считаю все же нужным прибавить, что Спенсер в развитии и обосновании своего метода углубляется подчас с нестерпимым терпением английского эмпирика в самые мельчайшие подробности. «Чтобы видеть еще яснее,—заявляет мыслитель,—каким образом жизнь целого слагается из комбинации деятельности его составных частей, находящихся в тесной взаимной зависимости, и каким образом отсюда вытекает несомненный параллелизм между национальной жизнью и индивидуальной,—следует обратить внимание на тот факт, что жизнь каждого отдельного организма слагается из жизни крошечных единиц, слишком мелких для того, чтобы быть видимыми невооруженным глазом». Автор органической теории не останавливается перед этим, вооружает глаз и погружается окончательно в микроскопические детали. Результат везде один и тот же: *общество или государство есть организм, не отличающийся в главных основах от животного организма.*

Обычная критика органической теории выдвигала в качестве главного довода против Спенсера два существенных различия между животным организмом и общественным коллективом. Указанная в столь многих отношениях аналогия между индивидуальным и социальным организмом не может уничтожить двух существенных особенностей, которыми эти организмы друг от друга отличаются. Во-первых, животный организм состоит из нераздельно связанных между собой частей, в то время как социальный коллектив является совокупностью самостоятельных, друг от друга отделимых индивидуумов. Клеточка не может отделиться от другой, с которой она неразрывно связана, она не может покинуть свой агрегат, тогда как социальная клеточка—человек—может удалиться от других себе подобных клеточек, от своих сограждан; он имеет возможность переселиться, может быть изгнан из своей страны в другие отдаленные страны, может, наконец, путем самоубийства даже произвольно уничтожить свою индивидуальность. Во-вторых, в животном организме имеются органы, воспринимающие и познающие, и органы, этим качеством не обладающие. В общественном же организме, напротив, не существует никакой монополии восприятия или познания отдельных индивидуумов и общественных групп. Способность эта распределяется между всеми членами общества. Поэтому, в то время как в животном организме способность восприятия и познания концентрируется в специальной, более или менее ограниченной области—в социальном коллективе она рассеянно распространяется на весь коллектив. Эти

с виду вполне веские возражения, которые, повторяю, приводятся большинством критиков органической теории, не вполне основательны по той простой причине, что сам Спенсер указывает на эти различия, считается с ними и все же приходит к окончательному заключению, что по основному существу общество всетаки не отличается от животного организма. Снова заглянем в «Основания социологии». § 220 гласит: «от этих сходств между социальным и индивидуальным организмом мы должны обратиться к рассмотрению тех крайних несходств, которые существуют между ними. Все части животного образуют одно конкретное целое, но части, составляющие общество, образуют такое целое, которое должно считаться раздельным. Живые единицы, составляющие собою животное, тесно связаны между собою и находятся в непосредственном или почти непосредственном соприкосновении друг с другом, тогда как живые единицы, составляющие собою общество, свободны, не находятся в тесном соприкосновении, но рассеяны более или менее далеко друг от друга. Каким же образом можно толковать после этого о каком-либо параллелизме?». Спенсер говорит, следовательно, решительно то же самое, что сказано его критиками. Но, указывая на эти различия, Спенсер старается авансом опровергнуть возможные возражения. Доводы, преодолевающие это различие, следующие. Физически непрерывное тело животного не состоит повсюду из живых единиц, а состоит в значительной степени из обособившихся частей, которые были образованы в начале жизнедеятельности частями, но впоследствии сделались полуживыми или даже стали вовсе безжизненными. Протоплазматический слой, лежащий под кожей, состоит действительно из живых единиц, но образующиеся в нем клетки, переходя в эпителиальные чешуйки, превращаются в инертный охранительный аппарат. Затем Спенсер делает указание на нечувствительные ногти, волосы, рога и зубы, образующиеся из этого слоя. К сказанному можно еще прибавить и то, что, хотя эти образования и суть составные части организма, однако же они едва ли могут быть названы его живыми частями и могут, следовательно, быть отдалены и удалены. Следуя далее по этому же пути, Спенсер замечает, что и во всех других частях организма существуют такие протоплазматические слои, из которых вырастают ткани, слагающиеся в различные органы, что эти слои одни только остаются вполне живыми, между тем как развивающиеся из них аппараты теряют свою жизненность, пропорционально степени своей специализации. В подтверждение этого, Спенсер ссылается на хрящи, связки, соединительную ткань, обнаруживающие весьма заметных образом низкую степень присущей им жизненности. Заключение, вытекающее отсюда, то, что хотя тело животного представляет собою непрерывное целое, тем не менее его существенные единицы, рассматриваемые сами по себе, образуют такое непрерывное целое только там, где мы находим протоплазматические слои. Так обстоит дело относительно имманентной целостности животного организма. К этой аргументации можно было бы еще прибавить, что современные исследования по биологии

могут дать Спенсеру в защиту этого его положения значительное количество фактов. С другой стороны, социальный коллектив, при правильном и более углубленном к нему отношении, представляется несравненно менее «прерывистым» или раздельным, нежели это может казаться на первый взгляд. Аргументация в этой части параллели является наиболее интересной. Спенсер подчеркивает то обстоятельство, что и в общественном коллективе также наблюдается рядом с жизненными составными частями, определяющими собою, главным образом, общественные явления, и менее жизненные элементы, играющие в нем весьма видную роль и оказывающие человечеству большое содействие в его борьбе за существование. К менее жизненным элементам Спенсер относит животных, а также растения. Стоящие ниже в органической цепи как животные, так и растения имеют, конечно, для человеческой жизни значение, не поддающееся даже учету.

В защиту этого положения Спенсер указывает на то влияние, которое оказывают низшие классы организмов, сосуществующие с людьми в общественном коллективе. Как животные, так и растения влияют на склад и деятельность общественных групп в различных и важных случаях. Различные, например, особенности пастушеского типа обуславливаются родем воспитываемых животных. В оседлом обществе растения, служащие пищей, материалом для пряжи, тканей и пр., определяют собою те или иные особенности общественного склада, те или иные формы общественной деятельности. Эти мысли весьма замечательны. Чрезвычайно интересен и несомненно справедлив взгляд на животных и растений, служащих средством к существованию, на так называемую человеческую природу. Идя этим путем, Спенсер мог бы с большим успехом указать на значение орудий производства, как на цементирующее начало всего общественного коллектива. Орудия же производства являются не живыми органами, а искусственными. Но такой оборот небезопасен для органической теории, ибо пришлось бы тогда признать, что общественный коллектив покоится на совершенно другом фундаменте, или, точнее, что он имеет фундамент, которого, как мы увидим в дальнейшем изложении, вообще лишена органическая теория. Но не будем забегать вперед. Перейдем к другому возражению

Что касается второго, выше отмеченного возражения, то критики, делая его, ошибаются вдвойне. Спенсер, как и в первом разобранным случае, сам отмечает различие между животным организмом и социальным коллективом. Более того, это различие имеет в его учении особенное, большое и принципиальное значение. Об этом различии Спенсер пишет: «Хотя раздельность социального организма не препятствует разделению отпавшей и взаимной зависимости частей, однако она не позволяет подобной дифференциации дойти до такого предела, чтобы одна часть сделалась органом чувств и мыслей, а остальные части, взамен того, утратили совершенно всякую чувствительность». Но в социальном организме мы видим иное. «Его составные единицы, не находясь в непосредственном

соприкосновении и будучи удерживаемы в своих относительных положениях с меньшей строгостью, не могут дифференцироваться в такой мере, чтобы одни из них стали совсем бесчувственными, а другие монополизировали себе всякое сознание». Как видите, Спенсер сам подчеркивает это основное различие и не только подчеркивает его, но, как уже упомянуто, делает на основании этого различия важное заключение. Из того факта, что чувственное восприятие и сознание в социальном коллективе, в отличие от индивидуального организма, «разлиты по всему организму», что все единицы, составляющие его, способны чувствовать наслаждение и страдания если не в равной мере, то приблизительно одинаково, Спенсер выводит свою теорию государства. Резюмируя результат исследования указанного различия, Спенсер заключает: «Следовательно, тут не существует ничего похожего на какое-либо *«средоточие общественного чувства»* (Social Sensorium), а потому благосостояние агрегата, рассматриваемое независимо от благосостояния составляющих его единиц, никогда не может считаться целью общественных стремлений. *Общество существует для блага своих членов, а не члены его существуют для блага общества* (подчеркнуто мною). Следует всегда помнить, что как бы ни были велики усилия, направленные к благосостоянию политического агрегата, все притязания этого политического агрегата, сами по себе, суть ничто, и что они становятся чем-нибудь лишь в той мере, в какой они воплощают в себе притязания составляющих этот агрегат единиц». С этим важным выводом мы будем иметь дело при критике метода органической теории. Теперь же укажем, что в этом как-раз пункте Спенсер больше всего расходится со своим учителем Контом. С точки зрения Конта, единица общественного коллектива есть абстракция, истинно конкретным является человечество в своем социальном историческом целом; Спенсер же, оставаясь на почве строгого номинализма и позивитизма, считает, напротив, истинно конкретным и действительным лишь единицы, входящие в состав общества. На этом закончим сегодняшнюю лекцию. Следующее чтение будет посвящено общей формулировке задач и законов органической социологии, критике ее метода и общей критической оценке этого учения.

ЛЕКЦИЯ 5.

АНАЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД В СОЦИОЛОГИИ.

Итак, общество сходствует с организмом. Восстановим теперь для целостности общего представления главные моменты этого сходства и различия. Пунктов сходства, которые утверждаются Спенсером, четыре. Во-первых, как живые организмы, так и общества, возникая посредством соединения незначительного числа частей, постепенно так увеличиваются в объеме, что некоторые из них достигают размера в десять тысяч раз более первоначального. Во-вторых, и те и другие развиваются по одному типу, переходя от простого к сложному. В-третьих, и в тех, и в других постепенно развивается, растет и крепнет взаимная зависимость частей, достигая такой степени, что жизнь и деятельность каждой части обуславливается жизнью и деятельностью остальных частей. В четвертых, элементы организма, а также элементы общества рождаются, совершают свое развитие, действуют и умирают каждый сам по себе, между тем, как целое продолжает жить и переживать одно поколение элементов за другим. Эти пункты сходства представляются Спенсеру чрезвычайно важными, тогда как, наоборот, пункты различия не имеют, на его взгляд, серьезного решающего значения. Пунктов различия также четыре. Во-первых, организмы имеют определенные внешние конкретные формы, тогда как общества их лишены. Но это различие сглаживается, с точки зрения Спенсера, как неопределенностью некоторых низших животных, так и тем фактом, более общего характера, что внешние формы как организмов, так и обществ «зависят от окружающих условий». (Не лишнее будет заметить, что этот факт уж слишком общий, выходящий за пределы данного сравнения, так как внешняя форма и неорганических тел точно так же зависит от окружающих условий). Во-вторых, живые элементы общества не образуют такой сплошной массы, какой является живая ткань организма. Но это различие стирается и собственно не существует, потому что как организмы развиваются из неорганизованного вещества, в котором рассеяны организованные точки, так члены общественно-политического тела физически отделены друг от друга промежутками не пустого мертвого пространства, а занимаемого фауной и флорой, т.-е. живыми элементами низшего разряда. а эта низшая форма жизни должна быть включена в понятие социального организма, так как от нее зависит существование человечества. Далее, живые элементы организма большей частью неподвижны, в то время как элементы социального организма способны к

передвижению. И это различие лишь поверхностное,—утверждает Спенсер. Ибо, как социологические единицы, выполняющие определенную функцию, люди, собственно говоря, также неподвижны. Сельский хозяин, мануфактурист и т. д. прикреплены, по существу, к тому определенному месту, где они функционируют, а если отлучаются временно или навсегда, то находится заместитель. Так что, с точки зрения социальной, указанное различие совершенно исчезает. Ведь ясно, что все равно Петр или Иван выполняет данную определенную функцию, прикрепленную к данному определенному месту. Наиболее значительным является, как мы это видели в предыдущем очерке, четвертый пункт различия, гласящий, что «в теле животного только известный род тканей одарен чувствительностью, в обществе же все члены одарены ею». Но и этот пункт различия Спенсер старается сгладить, с одной стороны, тем, что в некоторых низших животных, не имеющих нервной системы, обладаемая ими чувствительность распределяется одинаково на все части, а, с другой стороны, указанием на парламент, как на высшее чувствительное общественно-политическое тело. Несмотря, однако, на стремление смягчить и это различие, Спенсер считает его важным и значительным и, в конце концов, сам строит на нем свой буржуазный индивидуализм.

Означенные четыре пункта сходства общества с живым телом делают возможным для Спенсера установление законов общественно-исторического развития.

Подобно тому, как в области органической жизни, в жизни социально-политической, или, как Спенсер ее называет, надорганической, действуют законы дифференциации и интеграции. Общественно-историческое развитие совершало свой путь, переходя от простого и однородного к все более и более сложному и разнородному. Как первый, так и второй закон Спенсер устанавливает на основании огромного количества фактов, тщательно собранных из жизни всех эпох, народов и различных областей. Большой этнологический материал свидетельствует о простоте, несложности и однородности жизни первобытных человеческих групп. Дифференциация и разветвление первоначального однородного состояния обусловливается преимущественно процессом разделения труда.

Рядом и в теснейшей зависимости от процесса дифференциации совершается противоположный процесс интеграции. В дифференцированном обществе мы видим постоянное суммирование определенных функций общественных групп, социальных и государственных функций, создание и развитие научных областей, имеющих своей основой объединение и группировку однородных предметов, развитие языка, которое сопровождается сокращением слов и т. д. и т. д. «История науки,—заявляет Спенсер в «Основных началах»,—представляет на каждом шагу факты, имеющие подобное же значение. Действительно, можно сказать, что интеграция групп одинаковых существ и одинаковых отношений составляет самую выдающуюся часть научного прогресса. Самый беглый взгляд на классифицирую-

щие науки показывает нам, что смутные, бессвязные агрегации, которые возникают у необразованных людей относительно предметов природы, постепенно становятся все более и более полными и связанными, а в пределах групп соединяются в подгруппы». То же самое явление мы замечаем и в определении сходства и различий взаимоотношений предметов между собой. Одним словом, процесс и совпадающий с ним, по мнению Спенсера, прогресс науки во всех областях совершался путем дифференциации и интеграции, при чем обе эти формы представляют собою, повидимому, две стороны одного и того же процесса движения вперед. Приведем еще одну весьма интересную выдержку, характеризующую процесс интеграции в области промышленности и искусства: «Промышленные и эстетические искусства,—гласит § 114 «Основных начал»,— дают нам столь же доказательные примеры интеграции. Прогресс, проявившийся в замене грубых, незначительных по размеру и простых по конструкции орудий совершенными, весьма сложными и большими машинами, является прогрессом интеграции. В отделе так называемых механических двигателей переход от рычага к вороту является прогрессом в смысле перехода от простой действующей силы к сложной действующей силе, представляющей из себя совокупность нескольких простых сил. Сравнивая ворот или какую-нибудь иную из машин, употреблявшихся в древние времена, с современными машинами, мы видим, что в состав каждой из наших машин входят несколько первобытных машин. Современный прядильный или ткацкий станок, чулочная или кружевовязальная машина состоит не только из рычага, наклонной плоскости, винта и ворота, соединенных вместе, но из нескольких подобных машин, составляющих в совокупности одно целое. Вместе с тем, в древние времена, когда пользовались исключительно лишь лошадиной и человеческой силами, двигатель не был нераздельно соединен с инструментом, который он приводил в движение; в настоящее же время во многих случаях двигатель и машина слиты вместе. Топка и котел в локомотиве соединены с тем механизмом, который приводится в действие паром. Еще более экстенсивную интеграцию мы видим на любой фабрике. Здесь мы встречаем большое число сложных машин, все они соединены движущимися валами одной и той же паровой машины, так что все это вместе образует один огромный механизм.»

Эти выдержки очень характерны в двойном отношении. В первой из них весьма интересным является строгий эмпиризм, согласно которому весь прогресс науки происходит на почве обобщения данных эмпирических фактов, их классификации и суммирования их взаимоотношений, образующих впоследствии то, что является законом. Во второй выдержке заслуживает особого внимания справедливый взгляд на прогресс техники, как на совершенствование и усложнение орудий производства; важно отметить также и то значение, которое Спенсером придается техническому прогрессу.

Итак, на основании обследования почти всех главных областей науки, искусства и социально-экономической жизни, Спенсер устанавливает выше-названные законы дифференциации и интеграции.

Эти законы сводятся в последнем счете к принципам механики— устойчивого и неустойчивого равновесия. Однородное,— рассуждает Спенсер,— на основании всех собранных и указанных данных отличается своей неустойчивостью. Наоборот, разнородное в агрегате обладает максимальной устойчивостью. В общественной жизни наивысшая степень дифференциации и интеграции достигается в общественном классовом делении. Чем обширнее данные классы внутри общества, тем крепче их внутренняя связь и тем сильнее социальная устойчивость всего агрегата.

«Общий закон,—говорит Спенсер,—обнаруживается не только в этих внешних соединениях одних групп с другими (под внешними соединениями Спенсер понимает объединение групп и областей, как следствие завоевания. А.). Он обнаруживается также и в тех объединениях, которые происходят внутри групп, по мере того, как эти группы приобретают более высокую организацию. Таких объединений существует два разряда, которые можно ясно различить один от другого, а именно разряд правящих классов и разряд рабочих классов».

Развитие капиталистического общества, которое, по мнению Спенсера, делится в общем и целом на правящие и рабочие классы, должно отличаться наибольшей степенью устойчивости, по той причине, что каждый из этих разрядов представляет собою сплоченный, крепко спаянный агрегат, объединенный широкими, насущными общими интересами.

Вот в общем все главные принципы и вся основная аргументация органической теории Спенсера.

Перейдем теперь к их критическому рассмотрению.

В предыдущем очерке были отмечены обычные ходячие возражения, встречающиеся в буржуазной социологической литературе. Сейчас остановимся на критике наиболее для нас интересной, так как она ведется с точки зрения критики буржуазной идеологии. Я имею в виду работу Михайловского, специально посвященную критическому анализу социологических воззрений нашего мыслителя.

В блестящем этюде «Что такое прогресс?» Михайловский ведет бурную войну против органической теории Спенсера. Михайловский ясно видит, что Спенсер является ярким выразителем и горячим защитником капиталистического буржуазного порядка, но, в качестве утопического социалиста-народника, он не в состоянии вскрыть, в чем сущность заблуждения и буржуазной односторонности автора органической социологии.

Несостоятельность социологических воззрений Спенсера заключается, с точки зрения Михайловского, в стремлении к научному объективизму. Спенсер рассматривает социально-историческое развитие под углом при-

чины и следствия, не принимая в расчет нравственных оценок. По Спенсеру, историческая эволюция, совершая свой путь от однородного к разнородному, является в то же время и прогрессом. Объективный ход вещей совпадает с субъективными стремлениями чужеземца, или, выражаясь философским языком, историческое бытие не составляет противоречия нравственному долженствованию. С точки зрения же Михайловского такого совпадения нет и утверждать такое совпадение может только защитник существующего порядка. В однородном, недифференцированном обществе личность, по мнению Михайловского, полнее, гармоничнее и, благодаря выполнению ею разнородных функций, она, в известном смысле, богаче и содержательнее. В дифференцированном обществе, т.-е. в обществе, основанном на принципе разделения труда, личность урезывается, беднеет, становится односторонней. Для подтверждения и образного пояснения своей основной мысли Михайловский цитирует знаменитые строки Шиллера: «Вечно работая над каким-нибудь ничтожным отрывком из целого, человек и сам делается чем-то вроде отрывка; вечно слыша однозвучный шум только того колеса, которое вертит он сам, человек никогда не в состоянии развить гармонию в своем существе, и вместо того, чтобы запечатлеть человечество в своей натуре, он делается только отпечатком занятий своей наукой». Процесс дифференциации, отождествляемый Спенсером с прогрессом, способствовал выработке нецелостных личностей, явился неисчерпаемым источником патологических явлений в области индивидуальной и в сфере социальной.

Рядом и в зависимости от сужения личности разделение труда было причиной искажения истинно-научной мысли. Наука, по своему существенному содержанию, возникла под влиянием материальных причин и преследовала чисто утилитарные цели. Но по мере того, как совершалась общественная дифференциация, научная мысль отрывалась от своего базиса, от практической жизни, становилась самоцелью и, развиваясь в качестве самоцели все дальше и дальше, породила противоположную ей метафизику. Пресловутая спенсеровская дифференциация,—рассуждает дальше Михайловский,—породила философский психологический дуализм. «Мы видим,—читаем мы в названном трактате,—что так или иначе практическое распадение труда на физический и умственный всегда и везде сопровождается и теоретическим распадением души и тела, т.-е. дуализмом». Продолжая эту мысль далее, Михайловский высказывает целый ряд дельных, тонко подмеченных моментов в историческом развитии, интересных и с точки зрения исторического материализма. Тем не менее дело критики аналогического метода Спенсера ни на йоту не подвигается вперед. Ибо указания на отрицательные стороны исторического процесса на основании нравственной оценки, исходящей из социалистического идеала XIX ст., бьют мимо цели. Сам Михайловский часто чувствует и, как мыслящий философски писатель, не может не сознавать шаткости своей позиции. Сознвая ее, он спрашивает: «Но не значит ли это обругать вековую историю? Не дал

ли нам именно этот процесс истории науку, искусство, промышленность? Конечно, дал. Но некоторая часть всего этого добыта простым сотрудничеством, а остальное куплено и покупается, может быть, слишком дорогою ценою. Будущий историк напишет приходно-расходную книгу цивилизации и сведет эти счета». Каким же методом должен будет руководствоваться будущий историк для того, чтобы осуществить означенную задачу? Ответ на этот вопрос гласит ясно и отчетливо. Историк, в отличие от естествоиспытателя, должен руководиться не законом причинности, но брать за исходную методологическую точку идею целесообразности. Другими словами, когда речь идет об установлении критерия прогресса, необходимо сделать пунктом отправления нравственный идеал, т.-е. общественную цель. Но, спрашивается дальше, какого содержания должен быть этот идеал и какая цель может послужить истинным критерием прогресса? Цель ли немецких юнкеров, французских роялистов, английской палаты лордов, или цели социалистов? Михайловский отвечает, конечно, в последнем смысле. И, отвечая в этом именно смысле, знаменитый русский писатель, властитель дум своего поколения, определяет свой метод, как метод субъективный. Спрашивается далее, есть ли возможность с точки зрения субъективного метода подвергнуть критике какие бы то ни было общественные стремления или идеалы? При беспристрастном отношении к вопросу должно быть ясно для всякого, что такой логической возможности нет. Перед лицом субъективного метода все социальные воззрения одинаково обоснованы, или, точнее, в одинаковой степени необоснованы. Спенсер мог с полным логическим правом, став на точку зрения Михайловского, заявить, что и он сделал своей исходной точкой идею цели или нравственную оценку современного капиталистического горячка и что, руководствуясь этой именно оценкой, он пришел к заключению, что ход развития от однородного к разнородному знаменует собою прогресс в мировой истории. Короче, субъективный метод не может быть признан, как метод исследования. Следуя положениям так называемого субъективного метода, Михайловский оказался совершенно бессильным перед Спенсером. Трактат «Что такое прогресс?», являясь во многих отношениях блестящим произведением и содержа отдельно взятые интересные мысли, представляет в общем сплошное и странное недоразумение. Спенсеру ставится, главным образом, в упрек его объективизм, его стремление рассматривать социально-исторические явления под углом причины и следствия, т.-е. строго научно, а с другой стороны, тому же Спенсеру вменяется в тяжкую вину его субъективизм, т.-е. его желание всеми силами и средствами доказать прогрессивный характер и устойчивость буржуазно-капиталистического порядка. В результате всех рассуждений Михайловского выходит, что Спенсер субъективен именно потому, что объективен, что благодаря его буржуазному субъективизму, он строит невозможную по существу объективную теорию прогресса. Словом, в результате всей критики получается чистокровный nonsens,

выражаясь по русски—полная бессмыслица. Михайловский, повторяем, часто сам чувствует безысходную беспомощность, но, с другой стороны, он смутно сознает ошибочность построения органической теории.

Тем не менее критика Михайловского представляет, как уже упомянуто выше, значительный интерес. Она интересна в том отношении, что четко обнаруживает полное бессилие утопического или субъективного социализма вести борьбу с буржуазной идеологией. В самом деле, Михайловский сделал своей исходной точкой критики социалистический идеал. Сущность социалистической общественной организации,—справедливо думает знаменитый критик Спенсера,—заключается в социальном равенстве ее членов. С этой точки зрения, общественный агрегат должен явить собой нечто однородное. С другой стороны, в однородном социалистическом обществе личность, наоборот, станет разнороднее, богаче по своему внутреннему содержанию. Отсюда следовала формулировка прогресса, гласящая: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми». Из этой формулы прогресса вытекало для Михайловского, что однородный, хотя бы даже примитивный агрегат общественных групп на низшей ступени исторической лестницы стоял в известном смысле выше, нежели капиталистическое общество с присущим ему разделением труда, дифференциацией, признаваемые Спенсером как явления исторического прогресса.

А отсюда же вытекало почти что сплошное осуждение исторического хода развития, сопровождавшегося разделением труда. Рассматривая русскую поземельную общину, как ячейку будущего социалистического общественного порядка, Михайловский и, прежде, его учитель П. Л. Лавров нашли философское, методологическое обоснование своим общественным стремлениям в философско-исторической телеологии Канта в нормативно-нравственных оценках. Со свойственным Михайловскому подъемом и гражданским красноречием он пишет: «Нас гонят нужды настоящего, нас душит страх за будущее, и мы все тщательнее и внимательнее ищем такого пункта, с которого было бы всего удобнее осмотреть всю расстилающуюся за нами историю, чтобы по ней определить наше будущее». Этим искомым пунктом явилось не объективное научное исследование, а формула прогресса, служившая критерием исторического развития. С ней, с этой формулой, фактически сравнивал Михайловский стадии исторического развития. Все то, что в какой бы ни было форме и степени соответствовало ей, то признавалось прогрессивным, все то, наоборот, не равнялось этой формуле, то подвергалось строгому осуждению. Поэтому Михайловский по существу дела руководствовался в критике Спенсера тем же аналогическим методом, что и Спенсер. Разница в том, что Спенсер, на основании аналогии общества с животным телом, стал апологетом капиталистического общества,—Михайловский же, исходя из аналогии идеала будущего социалистического общества со всеми стадиями исторического развития и в

частности с волновавшим его капиталистическим порядком, вынес последнему обвинительный вердикт. Но как вооруженный всеми областями познания тяжеловесный адвокат дьявола Спенсер, так и его блестящий обвинитель,—оба в одинаковой степени остались в стороне от существа дела, ибо обоим недоставало диалектического рассмотрения хода исторического развития.

Далее Михайловским, также и другими критиками, в том числе Гескли, ставилось Спенсеру на вид: во-первых, аморализм, якобы неизбежно присущий эволюционной теории, во-вторых, ее безнадежный фатализм. Как первый, так и второй упрек Спенсер отразил с полной основательностью. В своем сочинении: «Основания этики» Спенсер, подобно Дарвину, рассматривает альтруизм, как необходимый продукт эволюции. В этом своем сочинении он приходит к такому результату: «вместе с развитием высшей жизни наступит такое состояние, при котором между эгоизмом и альтруизмом настанет примирение, так что один сольется с другим», Это—вывод отнюдь не случайного характера, напротив, Спенсер старательно обосновывает его не только в «Основаниях этики», но и в «Социальной статике», вышедшей в свет в 1850 г., т.-е. еще тогда, когда по собственному признанию самого нашего автора его эволюционная теория еще не была выработана в ее универсальной, законченной форме. Об аморализме теории Спенсера в том виде, как она выявляется в его произведениях, а не в крайне индивидуалистических теориях его последователей, не может быть и речи. Наоборот, альтруизм утверждается и признается как совершенно естественное следствие эволюции и как необходимый фактор в общественной жизни.

Перейдем теперь ко второму возражению. Критики учения об объективно-исторической закономерности утверждают, что признать объективную закономерность в социальной жизни значит притти к пассивному фатализму. Это возражение делалось не только Спенсеру, но оно служило, и до сих пор служит, главным критическим оружием и против материалистического понимания истории. Этим оружием сражался Михайловский не только против Спенсера, но направил его впоследствии, главным образом, против русского марксизма. Это самое оружие было пущено в ход нашими легальными марксистами в период их критики и отступления.

Это пресловутое возражение было сформулировано в известной книге Штаммлера: «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung» (эта книга, кстати будь сказано, оказала огромное влияние как на немецкий ревизионизм, так и на наших легальных марксистов П. Струве, Бердяева, Булгакова), в которой Штаммлер утверждал, что главная отличительная черта исторического материализма заключается в том, что он отказывается от «неумолимой альтернативы остановиться исключительно или на каузально-понимающем познании, или на воле, ставящей себе цели». Постулируя естественно-необходимый ход социального развития, материа-

листическое понимание истории считает в то же время возможным его поощрять, ускорять, ему содействовать и т. д. Штаммлер усматривал в этом непреодолимое противоречие: «Раз,—говорит он,—научно познано, что известное событие необходимо произойдет совершенно определенным способом, бессмысленно еще желать содействовать именно этому определенному способу его наступления. Нельзя основать партию, которая хотела сознательно содействовать точно вычисленному лунному затмению». Это же самое мнимое противоречие ставилось на вид Спенсеру. Это выражение Спенсер отразил с полной основательностью и большим остроумием. А так как спенсеровское опровержение этого ходячего и часто повторяющегося софизма совпадает с нашими взглядами, то разрешите привести довольно обширную, но весьма содержательную выдержку из краткой заметки, посланной нашим мыслителем в 1893 году на происходивший в Чикаго конгресс эволюционистов. Эта заметка посвящена исключительно ответу противникам, утверждавшим, что учение о социальной эволюции исключает активную деятельность человека.

«Предполагается,—рассуждает там Спенсер,—что общество также развивается стихийно, независимо от всякой сознательной деятельности: из этого заключают, что соответственно эволюционной теории, индивидам нечего заботиться о прогрессе, так как он совершается сам по себе. Отсюда следует утверждение, что «эволюция, возведенная в высший закон человеческой морали и общественной жизни, превращается в парализующий и общественный фатализм. Но в этом-то и ошибка. Всякий может убедиться в том, что в низших стадиях эволюции процесс совершается только благодаря тому, что различные участвующие в нем неделимые—в одних случаях молекулы материи, в других—отдельные особи видов—соответственным образом проявляют свою природу. Было бы нелепо думать, что неограниченная эволюция могла бы совершаться, если бы молекулы перестали притягивать друг друга и вступать в соединение, но также нелепо было бы предполагать, что органическая эволюция могла бы продолжаться, если бы инстинкты и аппетиты индивидов исчезли окончательно, или хотя бы отчасти». Сравнение блестящее. Исключить из общественного хода развития активную деятельность людей—это все равно, что устранить из физических или органических процессов те или другие основные двигательные силы. И Спенсер продолжает: «Не менее нелепо думать, что социальная эволюция может совершаться независимо от нормальной физической и духовной деятельности индивидов, составляющих общество, независимо от их потребностей, чувств и вызванных ими действий. Конечно, верно, что в значительной степени социальная эволюция достигается помимо всякого намерения граждан достигать, и они даже не сознают, что они достигают ее. Вся промышленная организация, во всей ее удивительной многосложности, возникла благодаря тому, что каждый индивид преследовал свои собственные интересы, подлежащие известным ограничениям, налагаемым организованным государством».

С содержанием этой, как и предыдущей, выдержки согласится последователь исторического материализма. Более того, рассуждения Спенсера до такой степени напоминают своим содержанием мысли Маркса и Энгельса о согласовании объективного и субъективного момента в истории, что легко предположить влияние последних на первого. И, конечно, такая возможность не исключается, так как автор органической теории внимательно следил за социальным движением своей эпохи. В связи с затронутым вопросом, не могу дальше отказать себе в удовольствии привести еще одно великолепное сравнение, как будто нарочно приготовленное для отражения знаменитой аналогии Штаммлера между партией марксистов с партией, ставящей себе целью ускорение срока затмения луны. Все в той же вышеозначенной заметке Спенсер пишет: «Для пояснения предмета приведем еще одну аналогию. Все признают, что нам присущи известные потребности, обеспечивающие сохранение рода, что инстинкты, побуждающие к брачным, а впоследствии и родительским отношениям, служат гарантией того, что без всякого насилия или принуждения каждое поколение породит следующее новое поколение. Теперь допустим, что кто-нибудь стал бы доказывать, что если продолжение рода обеспечено законом природы, то нет никакой нужды содействовать этому процессу путем вступления в брак. Что бы вы подумали о его логике, как бы вы отнеслись к его предположению, что следствие может наступить и при исчезновении причин?» Поистине замечательная отповедь. Все, которые указывали Спенсеру, как и представителям исторического материализма, на противоречивый характер объективной социологии, руководствовались как раз той логикой, о которой говорит Спенсер в приведенной острой выдержке.

Преобладающая часть критики теории Спенсера нападала преимущественно на последовательный социологический объективизм. Но как раз эта сторона органической теории—самая сильная сторона, а потому Спенсеру не составляло особенного труда справиться со своими противниками. Указание далее на то или иное несоответствие между животным телом и общественным целым также не имеет существенного значения. Во-первых, общество действительно представляет собой нечто крепко спаянное и неразрывное целое, связанное видимыми и невидимыми нитями; во-вторых, указание на то или иное несоответствие общества с животным телом не может служить серьезным возражением против широкого обобщения, охватывающего большое количество фактов. Короче, критика органической теории должна вестись в совершенно другой плоскости. Этой плоскостью является аналогический метод как таковой. Раскрытием шаткости и несостоятельности метода мы и займемся.

В предыдущей лекции было указано, что Спенсер, приступая к предмету социологии, ставит прежде всего вопрос: что такое общество? Вопрос естественный, законный, требующий ответа. Необходимо определить предмет исследования. Общество, справедливо полагает Спенсер, не есть простое

механическое собрание индивидов. Поясняя эту свою верную мысль, Спенсер пользуется метким примером. «Всякая цельная масса,—читаем мы в «Основаниях социологии»,—разбившись на куски, перестает быть особым индивидуальным предметом; и наоборот,—камни, кирпичи, куски дерева и т. п., не имевшие вначале ничего общего между собой, будучи связаны друг с другом известным образом, становятся особым индивидуальным предметом, называемым домом». Совершенно справедливо. Общество может, следовательно, стать предметом и предметом научного исследования лишь при том необходимом условии, когда «куски», из которых оно состоит, т. е. личности, входящие в его состав, связаны подобно дому каким-то общим началом. Ясно, стало быть, с самой постановки проблемы социологии, что прежде всего должно быть найдено и определено это именно связующее начало. Но Спенсер, правильно поставив вопрос, затушевывает его и поворачивает на другой путь.

Общество, не являясь конкретным воспринимаемым предметом, не может, по мнению нашего автора, стать само по себе, как таковое, предметом исследования. Но, с другой стороны, в общественно-исторической жизни наблюдается постоянство взаимоотношений, делающее возможным научный анализ общественных явлений. Отсюда выводится заключение, что необходимо найти такой конкретный предмет, взаимоотношения частей которого сходились бы с взаимоотношениями частей в общественном коллективе. Ибо, «единственное мыслимое сходство между обществом и чем-либо другим может заключаться в параллелизме принципа, управляющего расположением составных частей» (подчеркнуто Спенсером). Это «что-либо другое» оказалось животное тело. Принципами же, «управляющими расположениями частей» как в животном теле, так и в общественном коллективе, являются принципы дифференциации и интеграции, то есть процесс развития от простого к сложному, и затем интеграция, суммирование дифференцированных областей свойственны как животному телу, так и общественному коллективу. Эти два принципа в свою очередь сводятся далее к «управляющим принципам»: к устойчивому и неустойчивому равновесию. Однородное отличается неустойчивым равновесием, наоборот, интегрированные части в дифференцированном агрегате отличаются наибольшей степенью устойчивости.

Так, все это построение и проведенная параллель «принципов, управляющих расположением составных частей», кажется и убедительным, и вполне логичным до тех пор, пока забываешь вместе со Спенсером, что общество, как предмет исследования, все же отсутствует. В социальном агрегате происходит дифференциация и интеграция тот-в-точь, как в животном организме. Спрашивается, под каким влиянием происходят эти процессы, чем они обуславливаются в общественном развитии? Для того, чтобы в первобытной группе человеческих индивидуумов начался процесс дифференциации, должна существовать какая-то связь между этими индивидуальностями, другими словами, должен быть элемент, которым опре-

деляются взаимоотношения индивидуумов, но о таком связующем начале и помину нет. Когда Спенсер развертывает процесс эволюции в неорганическом и органическом мире, он, подобно всем позитивистам, оставляет в стороне свою позитивистскую гносеологию и становится на материалистическую почву. Материя и движение являются в конечном итоге основными началами всего доступного нашему пониманию мирового процесса, т.-е. всей эволюции, поскольку мы в состоянии ее познать. Материей и движением обуславливается конкретный характер как предметов восприятий, так и их взаимоотношений. Общее мировоззрение Спенсера, его учение о непознаваемом, составляющем предмет метафизики и религии, его утверждение относительно абсолютных границ нашего познания остается совершенно в стороне, когда дело идет о научном исследовании в области естествознания. Рассматривая учение Спенсера с чисто философской точки зрения, его нельзя ни в коем случае причислить к материалистическим учениям. Наоборот, в общем Спенсер дуалист и стоит на точке зрения двойственной истины в духе философии Канта и преобладающего большинства кантианцев.

Непознаваемое, подобно кантовой вещи в себе, может быть лишь объектом веры. Оно является бесконечной таинственной силой, лежащей в основе всего мирового целого, составляя главное начало как материальных, так и духовных явлений. Не будучи познаваемо нашим разумом, оно, это начало, дается или раскрывается нашему чувству. Мы непосредственно ощущаем, что за пределами познаваемого мира явлений существует мир сущего, являющийся причиной всей мировой действительности. С этой общей философской точки зрения, материя и движения вовсе не являются коренными основами космической эволюции.

Но как всегда и во всех дуалистических философских учениях, так в философии Спенсера между религией и его главным предметом непознаваемым и наукой устанавливается благополучный компромисс. Религия должна отказаться от претензии сделать понятным разуму высшее начало, так как все определения, доступные нашему пониманию, заимствованы из нашего мира явлений и, следовательно, бессильны уяснить общее начало. Наука же в свою очередь, понимая непознаваемость абсолютного, должна тем не менее признавать факт его существования, как абсолютную первопричину всего сущего. А далее,—далее наука идет своим путем. Хотя в высшем метафизическом смысле, т.-е., согласно требованиям религии, понятие о материи исполнено противоречий, но с точки зрения требований науки она представляет собой необходимую предпосылку. И идя путем своих предшественников и учителей, английских эмпириков, главным образом Юма и Милля, Спенсер мирно, без всяких драматических потрясений расстается с непознаваемым абсолютном, забывая об антиномическом характере понятия материи и становится со спокойной и чистой совестью на твердую почву материализма; так обстоит дело, когда он занимается объяснением и описанием эволюции в области

природы. Но философская мысль и метод исследования принимают совершенно другой оборот, когда вопрос идет о социальном коллективе. Тут, в социологии, мыслитель остается на почве позитивизма. И, оставаясь на этой почве, он совершенно лишен возможности найти какой-либо общий, единый фундамент общественно-исторической действительности. С другой же стороны, Спенсер—крупный мыслитель и серьезный ученый, а потому ясно понимает и отчетливо сознает, что социология только может стать наукой, когда будут открыты принципы, «управляющие» социальными явлениями. Из этого, по существу дела безвыходного, положения опять выручил компромисс. Таким компромиссом оказался аналогический метод. Законы эволюции были перенесены из области биологии на социологию самым произвольным и механическим образом. Так называемые Спенсером законы дифференциации и интеграции представляют собой не что иное, как простое описание процессов без всякой попытки объяснения их причин. На основании самого по себе взятого факта распада и усложнения первобытных общественных групп, делается совершенно произвольный, ничем не обоснованный вывод, что вообще всякое социальное однородное общество лишено устойчивости и должно обязательно вступить на путь дифференциации. Несостоятельность этого вывода очевидна. Ибо, для того, чтобы факт дифференциации всех или большинства первобытных обществ был возведен в закон, необходимо было обнаружить общественные причины, вызвавшие дифференциацию, а затем, на основании этих причин, показать неустойчивость всякого однородного общественного агрегата, какого содержания он бы ни был; иными словами, необходимо было обнаружить, что однородность, при всех мыслимых условиях или, что одно и то же в учении Спенсера, социальное равенство вообще скрывает в себе такое основное начало, которое ведет с неумолимой необходимостью к распадению и дифференциации. Но от такого научного обоснования так называемого закона дифференциации нет и следа. То же самое относится к утверждению другого так называемого закона об устойчивом состоянии дифференцированного общества, в котором другой процесс, процесс интеграции, достигает высокой степени своего развития. короче,—к закону об устойчивом состоянии капиталистического общества. Как в первом, так и во втором случае мы видим простое описание фактов, где на место закона выступает аналогия общественного коллектива с животным телом.

Повидимому, совершенно бессознательно вводятся Спенсером определения из механики устойчивого и неустойчивого равновесия, которые в применении к общественным явлениям лишены всякого смысла и не имеют ни малейшего положительного значения.

В области механики законы устойчивого и неустойчивого равновесия вытекают, как это и подобает истинному закону, из самой сущности вещи, которой и определяется данный закон. Всякий знает, кто бессознательно, из прямого непосредственного опыта, а кто на основании опыта.

обобщенного, т.-е. из элементарной механики, что под устойчивым равновесием следует понимать стремление тела, слегка выведенного из равновесия, снова вернуться в прежнее состояние. Наоборот, неустойчивым равновесием мы называем положение тела, выведенного из состояния равновесия и удаляющегося все более от прежнего своего положения. Знание положений устойчивого и неустойчивого равновесия, вытекающее, повторяем, из сущности тел и их взаимоотношений, делает возможным обратное действие на тела, согласно нашей определенной цели, т.-е. дает возможность в зависимости от нашего желания привести тела в устойчивое и неустойчивое равновесие. Но какое, спрашивается, значение имеют и могут иметь эти принципы механики в применении к общественным явлениям, отличающимся по существу от физических тел, и их взаимоотношения? Кроме образной иллюстрации решительно никакого. Наоборот, когда эти принципы механики провозглашаются в качестве законов общественных явлений, они теряют характер поясняющей иллюстрации, а лишь затемняют сложную и своеобразную, совершенно отличную от механики природы сущность общественно-исторического движения. Если кто-нибудь из вас станет на каком-нибудь собрании совершенно справедливо утверждать, что современная Европа вышла из состояния устойчивого равновесия и к этой общей абстрактной характеристике больше ничего не прибавит, то это утверждение останется образным выражением и не больше. Интересующийся, внимательный слушатель пришлет вам записку с вопросом, почему Европа находится в положении неустойчивого равновесия, какими силами определялось ее прежнее состояние, и какие силы, какие факты и какие явления вывели ее из прежнего, более устойчивого состояния? А если слушатель захочет быть едким—а это бывает,—то он к тому же заметит, что западная Европа не конус, который сохраняет устойчивое равновесие, когда стоит на своем основании, и приходит в состояние неустойчивого равновесия, когда поставлен на острие. Это значит, что законы из области естествознания, в частности законы механики, перенесенные на область общественных явлений, совершенно бессильны что бы то ни было объяснить. А раз нельзя при помощи этих законов объяснить общественные явления, то этим самым исключается всякая возможность обратного, сознательного воздействия на общественно-исторический ход вещей. Социология же, как совершенно справедливо рассуждает Спенсер, ставит определенные практические задачи. Ее задача, как и всякой отрасли науки,—это возможность руководствоваться в социальной практической жизни определенными законами. А для осуществления этой цели законы должны быть выведены на основании тех явлений, на которые данные законы должны оказать свое обратное действие.

Понятия—дифференциация, интеграция и сведение этих понятий к устойчивому и неустойчивому равновесию есть не более как результат чистого описания определенных групп общественных явлений, названных терминами из математики и механики. Сказать, что общество первобыт-

ных групп перешло от однородного состояния к разнородному, это решительно все равно, что сказать, что оно дифференцировалась или что оно оказалось неустойчивым. Все три понятия однозначны и ни одно из них не объясняет причины распада однородного. То же самое относится и к другому утверждению Спенсера, будто капиталистическое общество, где восторжествовали законы дифференциации и интеграции, отличается наибольшей степенью устойчивости. И в данном случае Спенсер остается все на той же почве чистого описания, ибо аналогия с животным телом, конечно, и в этом обороте не есть закон развития капиталистического общества.

Итак, в своей органической теории общества Спенсер никак их общественных законов не открывает и он не может их открыть при общей постановке проблемы. Для того, чтобы открыть законы, управляющие общественной жизнью, должен быть дан ответ на поставленный Спенсером вопрос: «Что такое общество?» Что объединяет и связывает человеческие индивиды в коллективное целое, какими элементами обуславливаются различные общественные группировки, другими словами, что служит материей общества? Без ответа на эти вопросы вообще не мыслима социология как предмет науки, ее просто не существует. На эти вопросы у Спенсера ответа нет, а потому нельзя считать органическую теорию общества социологией.

Когда силой логического развития темы Спенсеру навязывается необходимость определить цемент общества, тогда он оставляет свою аналогию с животным телом и становится на эклектическую точку зрения. Человеческое общество оказывается тогда связанным и спаянным языком, религией, обычаями, нравами, искусством, политическими учреждениями и т. д. При данном обороте мысли, Спенсер, ясное дело, оставляет в стороне свой аналогический метод, ибо при всей тщательности исследования животного тела нельзя утверждать, что животное тело связывает язык, религия, искусство, экономика и т. д. Спенсер чувствует неудовлетворительность эклектической точки зрения и, чувствуя это, переходит обратно к своей аналогии, воображая подчас, что сравнение общества с организмом ведет к монизму, т. е. к общему, объединяющему началу как природы, так и истории.

Заканчивая критику основой аналогического метода, считаю необходимым, во-первых, отметить и указать еще на некоторые положительные элементы в социологических взглядах нашего мыслителя, во-вторых, подвести некоторый общий итог.

Одной из главных положительных основ в учении Спенсера является его стремление к объективному методу в области социологии.

В своем очень интересном, на мой взгляд, сочинении «Социология как предмет изучения», которому, кстати сказать, дается совершенно

неправильная оценка проф. Кареевым, наш мыслитель старается доказать и с большим успехом доказывает, что социология должна и может стать положительной наукой.

Поистине убедительными и блестящими являются те страницы этого сочинения, на которых автор объясняет причины культа деяний отдельных личностей, заслонивших действительные причины социально-исторического процесса. Господствовавшее и до сих пор далеко не умершее убеждение, что история человечества есть в сущности история великих людей, действующих в ней, Спенсер объясняет всем ходом нашего уродливого развития.

Начало этого ошибочного понятия мыслитель видит в воззрениях дикарей. Вот как рисует Спенсер начало этого заблуждения. «Собравшись вокруг своего лагеря, дикари пересказывают друг другу свои охотничьи приключения последнего дня, и тот из них, кто выказал особенную ловкость или искусство, получает заслуженные похвалы. По окончании войны проникательность вождя и сила или храбрость того или другого из воинов составляют самые интересные темы разговора. Когда окончившийся день или близкое прошлое не представляют никаких замечательных происшествий, то предметом рассказов становятся подвиги какого-нибудь знаменитого вождя, недавно умершего, или известного по преданиям родоначальника племени; иногда эти рассказы сопровождаются пляской, драматически изображающей те победы, о которых поется в песне. Подобные рассказы, касаясь благосостояния племени и самого существования его, возбуждают живейший интерес, и в них-то мы находим общий корень музыки, драмы, поэзии, биографии, истории и вообще литературы». Идя дальше от культа личности, Спенсер касается рассказов библей, греческой мифологии, воспитывающих и внушающих ложный индивидуалистический взгляд на историю человечества, и заключает: «Самое достоинство знания оценивается таким образом,—что ошибка в перечислении любовных походов Зевса считается постыдной, незнание имен предводителей в Марафонской битве непохвальным, а не знать социальных условий времени до Ликурга или происхождение и обязанности ареопага считается извинительным». Взгляд на всеобщую историю, как результат деятельности выдающихся личностей, свидетельствует о наивности и примитивности обладателя такого взгляда на этот важный предмет.

Далее чрезвычайно интересна аргументация Спенсера в защиту необходимости социологии как утилитарной практической отрасли науки, в существовании которой должна быть заинтересована каждая социальная единица, каждый член общества. Отвергать возможность социальных законов, значит, по справедливому мнению Спенсера, закрывать глаза на действительность. Ибо в действительной жизни всякий фактически руководствуется теми или другими правилами, полученными на основании социального опыта. «Всякий,—говорит Спенсер в упомянутом сочинении,—кто выражает политические мнения, кто говорит, что та или другая

общественная мера будет благодетельна или вредна, тот невольно признает этим самым социальную науку, потому, что из его слов следует, что между социальными действиями существует естественная последовательность, и так как эта последовательность естественна, то результаты возможно предвидеть». Читатель-марксист поймет без всяких пояснений, почему мы остановились с особенным вниманием на этих взглядах Спенсера и почему сочли полезным привести здесь соответствующие выдержки. Читателю же не-марксисту скажем, что цитированные строки совершенно совпадают с теми взглядами представителя марксизма, против которых с наибольшей свирепостью обрушивалась критика, исходившая из лагеря мелко-буржуазной и вообще буржуазной идеологии.

В общем и целом Спенсер является ярким представителем и упорным защитником английской национальной буржуазии. Его органическая теория продиктована ходом социально-исторического развития английского капитализма.

В странах раннего капиталистического развития социальное движение совершалось путем наибольших компромиссов. Англия представляет собою классический пример такого именно типа развития как в социальном, так и соответственно в политическом отношении. А потому с изумительной яркостью отразился этот компромисс в идеологии всех, почти без всякого исключения, английских мыслителей, которые, кстати сказать, в противоположность мыслителям других стран, всегда стояли близко к практической жизни. Спенсер же, как мыслитель консервативного периода буржуазии, возвел капиталистический порядок на степень устойчивого равновесия, что в сущности также является продолжением идеи естественного права, которая признавалась предшественниками автора органической теории.

Весьма замечательна в изложении учения об эволюции характеристика момента перехода количества в качество. Везде, там, где речь идет о таком переходе, т.-е. скачке, Спенсер определяет этот последний словами «чуть, чуть», «едва заметно» и тому подобными робкими выражениями, характеризующими ползучий эмпиризм.

Если на учение о диалектике Фихте и Гегеля оказала несомненное влияние Великая Французская революция, бурные и грандиозные события которой их увлекали, то учение об эволюции Спенсера является отчетливым отражением исторического развития Англии, не знавшей таких потрясающих драматических катастроф (это, конечно, не значит, что история Англии совершала путь своего развития не по законам диалектики).

В заключение еще два слова: читатель-марксист, без сомнения, поставит нам в упрек, почему мы не подвергли критике понятие эволюции в теории Спенсера с точки зрения диалектики. Изложение принципов диалектического метода впереди, и тогда же будет подвергнуто критическому разбору понятие эволюции. На все свое время и свое место.

ЛЕКЦИЯ 6.

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ РИККЕРТА.

В области социологии и философии истории, господствующими в настоящее время можно считать три направления: материалистическое, биологическое и неокантианство.

Главным основателем биологического направления является, как известно, Герберт Спенсер. Многочисленные последователи органической теории общества обогатили ее теми или другими, не лишены интереса, соображениями, но по существу никаких значительных изменений в учение своего первоучителя не внесли. Они и не могли этого сделать. Не могли по той основной причине, что аналогия, как это показано в предыдущем очерке, не признана служить в качестве метода исследования. Иначе говоря, механическое перенесение законов, заимствованных из естествознания, в область общественной науки—создает видимость научности, несколько не затрагивая своеобразного и сложного содержания общественно-исторической действительности. Поэтому, в целях критического сопоставления материалистического понимания истории с органической теорией, считаю вполне достаточным сделанное в предыдущих двух очерках критическое изложение основных принципов биологической социологии, как они выразились в произведениях Герберта Спенсера. Отдельные же мысли того или другого из современных сторонников органической теории будут нами привлечены в процессе изложения материалистического понимания истории.

На очереди стоит, таким образом, другое господствующее направление—неокантианское. В неокантианской школе замечаются и проявляют себя разные оттенки философско-исторической и социологической мысли. Но главное и существенное содержание философии истории неокритицизма сосредоточено и с исчерпывающей полнотой в учении Виндельбанда-Риккерта. Критическому рассмотрению философско-исторического воззрения означенных мыслителей посвящается этот очерк.

1-го мая 1894 года Виндельбанд при вступлении в должность ректора Страсбургского университета произнес многозначительную речь, известную под заглавием «История и естествознание»¹⁾. Эта речь посвящена установлению различия методов исследования естествознания и истории. Различие методов определяется, с точки зрения Виндельбанда, различием содержания естествознания, с одной стороны, и истории—с другой.

Все естествознание, учит Виндельбанд, проникнуто одним и тем же методом исследования. Как бы ни различались между собой отдельные дисциплины, метод исследования каждой из них, цель и результат этого

¹⁾ См. «Прелюдии» Виндельбанда. Перевед. на рус. язык.

исследования принципиально одни и те же. Все дело сводится к установлению общих законов. Конечно, благодаря различию предмета исследования. отдельные способы установления фактов, приемы их группировки, пользование ими, и формулы, к которым удается свести найденные законы, могут быть и часто бывают весьма различного характера. И все-таки отличия психологии от химии в методологическом отношении вряд ли более велико, чем, например, разница между механикой и биологией. Но наиболее важное значение имеет тот факт, что по своему содержанию эти различия совершенно сглаживаются перед логическим равенством всех этих дисциплин с точки зрения формального характера их познавательных задач. Идет ли речь об исследовании движения тел или вопрос касается изменений материалистического состава или развития органической жизни или же, наконец, дело идет о процессе восприятия, чувствования или представления—всегда целью исследования является отыскание и установление общих законов совершающегося. Иначе обстоит дело с областью исторических наук. В противоположность естествознанию, большинство эмпирических наук, относящихся к области истории, стремятся по своему существу дать полное и исчерпывающее описание отдельного более или менее широкого события, и с однократной, определенной и ограниченной во времени, реальностью. Виндельбанд говорит: «В этой области (исторических наук. Л. А.) объекты и отдельные приемы, удостоверяющие наличность последних, также крайне разнообразны. Дело идет здесь об отдельном происшествии или о связанном ряде деяний и судеб, о характере и жизни отдельного человека или целого народа, об особенностях и развитии определенного языка, религии, правопорядка или литературного, художественного, научного произведения; и каждый из этих предметов требует приемов исследования, соответствующих его особенностям. Но всегда цель познания состоит в конкретном воспроизведении и постижении отдельного явления человеческой жизни, которое один раз осуществилось в действительности. Ясно, что мы имеем в виду всю область исторических дисциплин»¹. Четко и с решительной определенностью утверждается здесь коренное различие методов и результатов исследования в полной зависимости от различия содержания обеих областей.

Эти взгляды Виндельбанда представляют собою возрождение принципов Канта. По существу уже Кант устанавливал различие между естествознанием и моральной философией, под которой и следует подразумевать всю практическую и историческую деятельность или же, как выражал это самое понятие Кант, «практическое законодательство разума по понятию свободы». Эти две области—естествознание и практическая деятельность в кантовском широком смысле—требуют строжайшего разграничения. И, следовательно, всякого рода смешения методов их исследования приводят с точки зрения Канта к нелепому результату²). Родоначальником этого

¹) «Прелюдии», стр. 319—320 рус. перев. С. Франка. Подчеркнуто мною. Л. А.

²) «Критика способности суждения» (Kritik d. Urteilskraft).

свойства дуализма является таким образом Кант. Виндельбанд этого, конечно, не скрывает, ссылаясь там и тут на авторитет своего великого учителя. Риккерт, являясь непосредственным учеником Виндельбанда, сосредоточил всю свою философскую мысль на разработке, развитии и логическом обосновании различия естествознания и исторических наук. Что он следует за Виндельбандом, Риккерт заявляет сам, и с определенностью, исключаяющей всякое сомнение. «Самое лучшее,—пишет Риккерт,—из того, что было сказано о противоположности между естествознанием и исторической наукой, как нам кажется, принадлежит Виндельбанду. Уже его изложение философских понятий и проблем в их развитии от греков и до настоящего времени заканчивается противоположением природы и истории. и недавно он сделал эту тему предметом особого исследования (Риккерт имеет здесь в виду выше упомянутую речь Л. А.). Он хочет отказаться от обычного разделения наук на естественные и науки о духе, главным образом, потому, что невозможно отвести в нем место психологии. Его должно заменить различие между науками, «занимающимися событиями» (Ereigniswissenschaften), и науками, формулирующими законы (Gesetzwissenschaften), при чем этот метод одних должен называться «идиографическим», а метод других—«номозитическим»¹⁾. Несмотря, однако, на это признание Риккерта и несмотря также на то, что последний к взглядам Виндельбанда ничего существенно нового не прибавил, эта критическая философия истории, возрожденная и преображенная Виндельбандом, известна в настоящее время в широких кругах историков и социологов под названием исторической теории Риккерта. Причины этого объясняются тем, что, как уже упомянуто, Риккерт сделал эту проблему центром своей философской исследовательской работы. Мы поэтому, как в изложении, так и в критике, будем иметь дело с развитием мысли.

Прежде чем приступить к изложению, считаю нелишним сделать следующее замечание обще-формального характера. Несмотря на то, что Риккерт обладает большой логической изощренностью, что его анализ отличается тонкостью, подчас даже мастерским расчленением понятий, его работы в общем и целом лишены строгой выдержанной и систематической последовательности. Развитие одного положения никогда не доводится до конца, без того, чтобы в это развитие не врезалось клином другое положение, а вслед затем и третье и т. д. Кроме того, бывает и так, что один и тот же термин имеет в разных местах различное содержание, на что совершенно справедливо было указано М. Н. Покровским²⁾. Все вместе взятое сильно затрудняет точное выяснение всего хода аргументации Риккерта. Это обстоятельство давало повод риккертникам обвинять критиков философско-исторической теории в непонимании этой последней. Постараемся, однако, в общих и кратких чертах передать главное содер-

¹⁾ «Границы естественно-научного образования понятий.» Стр. 261—262. Русский перевод. А. Бодена. Мы везде будем цитировать по этому переводу.

²⁾ «Идеализм и законы истории». «Правда», февраль и март 1904 г.

жание этой теории, которая, как уже было показано, вполне намечена была у Виндельбанда, и преимущественно ту аргументацию, при помощи которой Риккерт старается ее обосновать. Главная цель Риккерта, в области философии истории—это доказать, что историческая действительность отличается по существу от действительности природы и что, поэтому, естественно-научный метод исследования не применим к исследованию исторических явлений.

Исходной точкой в обосновании этой мысли является бесконечность явлений окружающей природы в экстенсивном и интенсивном отношении. Эта бесконечность делает невозможным познание, описание, изображение природы в ее индивидуальных проявлениях. Необходимо было найти такое средство, или такой метод, при помощи которого оказалось бы возможным преодоление этого могучего препятствия. Таким методом является образование общих отвлеченных понятий, составляющихся на основании общих свойств и взаимоотношений вещей и которые обобщаются и становятся известными под определенным словом. Зачатки подобного образования понятий проявляются и четко выступают в языке, в котором то или другое слово обозначает собою сумму общих признаков, принадлежащих определенной группе предметов. Окончательное завершение этого процесса достигается в научной обработке общих отвлеченных понятий. И поскольку суммируются общие свойства, присущие данным группам вещей, постольку, с точки зрения Риккерта, этот процесс получает естественно-научное значение, и ровно постольку же отбрасываются индивидуальные и преходящие свойства последних. Из этих отброшенных и постоянно накаплиющихся специальных признаков образуется как бы новая лестница новых понятий, при чем ни самое высшее понятие, ни самое низшее не отражают в себе всех индивидуальных признаков. И совершенно естественно полагает Риккерт, что чем выше и общее понятие, тем меньше в нем отражается конкретное содержание обобщенных им вещей. Индивидуальное и конкретное являются поэтому абсолютной границей в процессе естественно-научных понятий. Кроме того, что интенсивная и экстенсивная бесконечность действительности навязывает нам этот способ приспособления к ней, мы в области естествознания и не заинтересованы в том, чтобы охватить бесконечное многообразие специально-индивидуальных свойств. Естествознание по своей природе и всей тенденции стремится к все большему и большему обобщениям, возвышаясь до той ступени, когда это обобщение становится законом природы. Только при таком достижении преодолевается бесконечное многообразие мировой действительности. Процесс образования естественно-научных понятий стремится со всей неудержимой силой от частного к общему, отбрасывая в своем стремительном движении все индивидуальные признаки. Этот метод образования понятий Риккерт называет методом генерализирующим. Вот как формулирует наш мыслитель сущность этого метода: «Что касается генерализирующего рассмотрения объектов, то не только его практическое, но и его теорети-

ческое значение для науки не подлежит никакому сомнению. Метод многих наук состоит именно в подведении частного под общее, в образовании общих родовых понятий, по отношению к которым объекты являются экземплярами. Понятия, возникающие таким образом, обладают, конечно, самыми различными степенями общности, смотря по тому, для какой области (менее или более обширной) они образованы. Но как бы даже ни был мал их объем и как бы ни было специально их содержание,—познавать в таком случае всегда означает понимать неизвестное, как частный случай известного; наука при этом отвлекается от всего индивидуального и своеобразного, останавливаясь исключительно на общем. Высшая цель этого рода познания заключается в том, чтобы всю данную действительность подвести под общие понятия, заключить ее в единую цельную систему взаимно подчиненных, все более и более общих понятий, во главе которой должны стоять понятия с безусловно общим содержанием, имеющим значение для всех объектов, подлежащих исследованию. Где цель эта достигнута, там найдено то, что мы называем законами действительности»¹⁾.

Картина природы, отраженная естествознанием, не передает, следовательно, надлежащей действительности. Этой именно точки зрения придерживается Риккерт, заявляя о ней категорически. Мы читаем: «Мнение, согласно которому естественно-научная теория не достигает своей цели, коль скоро ей не удастся изображение самой действительности, может возникнуть лишь при предположении одного совершенно определенного понятия о познании, а именно при предположении, что задача познания состоит в том, чтобы о т о б р а ж а т ь (abbilden) действительность. Само собой разумеется, что копия тем более совершенна, чем более она воспроизводит оригинал, как он есть. Но может ли научное познание быть приравняемо к отображению? На этот вопрос приходится дать категорически отрицательный ответ»²⁾. Несоответствие подлинной действительности картине природы, как она выражается в естествознании, вытекает для Риккерта не из того, что за пределами являющегося нам внешнего мира стоит Кантовский мир непознаваемых вещей. Нет. Риккерт категорически заявляет, что его философская теория рассматривает действительность так, как она дана нашему сознанию. «Для нас совершенно достаточно,—утверждает он,—того факта, что всякому известен и дан телесный мир, как простирающаяся в пространстве и времени действительность, которой присущи воззрительные формы, и что наука о телах знает в качестве объекта ее исследований только одну эту действительность. И с этой точки зрения, подчеркивает автор Границ, совершенно безразлично, является ли этот мир заранее необходимым данным, находящимся за пределами сознания, или же содержанием сознания»³⁾. Таким

¹⁾ «Философия истории», стр. 22, перев. с немецкого С. Гессена. Петербург, 1908 г. Курсив Риккерта.

²⁾ «Границы естественно-научного образования понятий», стр. 215. Перев. с немецк. А. Бодена. Петербург, 1904 г.

³⁾ Там же, стр. 32.

образом, пределом естествознания является воззрительная индивидуальная действительность.

Изложенный нами до сих пор логический анализ образования понятий в области естествознания не является главной целью работы Риккерта. Этот анализ представляет собою, как гласит подзаголовок главного труда нашего мыслителя, логическое введение в исторические науки. Главная цель, следовательно, заключается в критическом рассмотрении предмета и методов исторических наук. Если в области естествознания границей оказывается все индивидуальное, то в исторических науках, наоборот, их границу составляет общее, или же, как это формулирует сам Риккерт, там, где прекращается естествознание, там начинается история.

Что же собственно можно назвать историческим? Согласно воззрению Риккерта, специфически-историческим могут считаться и, по его мнению, в действительности считаются такие события и такие личности, которые представляют собою нечто исключительное, из ряда вон выходящее и не поддающееся отвлеченному обобщению, другими словами, индивидуальное. Прясним это основное положение на следующих примерах. Великая Французская революция будет рассматриваться Риккертом, как индивидуальное, единичное событие в истории человечества. То обстоятельство, что в ней участвовали люди, не составляет специфического исторического элемента, т. к. люди принимают участие во всех событиях. Деятельность людей, как таковая, обуславливает собою общее понятие, ничем не отличающееся по своему логическому содержанию от понятия естественно-научного. Далее, тот факт, что в Великой Французской революции люди вели между собою борьбу, так же не может рассматриваться, как нечто исключительное, характеризующее собой эту эпоху в истории Франции и в мировой истории вообще. В этом отношении Великая Французская революция решительно ничем не отличается от греко-персидских войн, от Пелопоннесской войны, от реформации и т. д. Борьба людей между собою может также быть подведена под общее отвлеченное понятие. То же самое относится к рассмотрению исторических личностей; Александр Македонский, Юлий Цезарь, Наполеон, Бисмарк (излюбленный герой истории Риккерта), являясь объектами природы, входят бесконечно многими своими сторонами в естественно-научные понятия. В чем же состоит исторический характер Великой Французской революции и перечисленных исторических личностей? Исторической сущностью Великой Французской революции является не та совокупность черт и признаков, которые свойственны всем историческим событиям, а, наоборот, исторично в ней то, что отличает ее от всех событий. То же самое имеет место и относительно перечисленных исторических личностей. Не то в них исторично, что их объединяет со всем человеческим родом, а историческим является как раз то, что их отличает от всех остальных людей. Спрашивается далее, что именно, какие черты и какие признаки, отличающие событие или личность, должны рассматриваться как исторические? Если, предположим, было бы сделано исследование всех собственных имен за весь

период Великой Французской революции, а также за весь предшествовавший ей период, и если бы в результате такого исследования оказалось, что в эпоху Великой Французской революции имена Павел и Мария были бы во много раз больше, чем в предшествовавшем периоде,—принадлежал бы этот индивидуальный факт к исторической категории? Или же может ли известный безумный поступок Герострата считаться историческим явлением? Конечно, нет.—отвечает на эти вопросы теория Риккерта. Следовательно, историческим является не вообще индивидуальное, не индивидуальное, как таковое. А для того, чтобы индивидуальное могло быть признано, как нечто историческое, оно должно иметь какое-то иное, особое значение. Это значение данное индивидуальное событие получает благодаря его связи и благодаря его отношению к определенной ценности.

Таким образом, согласно теории Риккерта, исторические обобщения существуют, но эти обобщения слагаются не как в естествознании на основе сходных признаков в явлениях природы, но они образуются вследствие их отношения к какой-нибудь общей ценности. Событие или явление становится историческим индивидуумом, в силу того, что это событие или это явление рассматривается как неотделимое единство по отношению к какой-нибудь общеобязательной ценности. Историческая действительность, точно так же, как и природа, являет нам бесконечное количество фактов. Для того, чтобы иметь возможность ориентироваться в этой бесконечности, необходимо устанавливать различие между существенным и несущественным с точки зрения исторической. В то время, как в естествознании такое преодоление бесконечного количества фактов совершается при помощи отбрасывания индивидуального и восхождения к общему, в истории, наоборот, оставляется в стороне общее и подчеркивается индивидуальное. Что, например, Конвент составлял собой собрание людей, или же, что Робеспьер и Дантон были рождены женщинами и принадлежали к человеческому роду, являются такими обобщениями, которые для характеристики Французской революции не имеют ни малейшего значения. Конвент, Робеспьер и Дантон только тогда обнаружат свое специфически историческое значение, когда их деятельность будет рассматриваться под углом определенной ценности. Пусть этой ценностью будет гражданская и политическая свобода, которая являлась одной из целей Великой Французской революции, тогда деятельность Дантона и Робеспьера, рассматриваемая с точки зрения этой общей ценности, получит историческое значение постольку, поскольку она являлась необходимым средством в процессе достижения этой цели, иначе говоря, поскольку она находилась в неразрывной связи с общей ценностью. Вот как формулирует Риккерт специфический характер исторических явлений: «История есть наука, имеющая дело с действительностью, поскольку она имеет дело с однократными, индивидуальными действительностями, как таковыми, она есть наука, имеющая дело с действительностью, поскольку она становится на общеобязательную для всех точку зрения рассмотрения и поэтому делает объектом своего трактования лишь имеющие значение, благодаря отне-

сению их и к некоторой общей ценности, индивидуальные действительности или исторические индивидуумы»¹⁾). Дальше. История человечества помимо того, что она являет собой ряды отличных друг от друга событий во времени, в процессе ее деятельности и развития входят определенные коллективные индивидуальности. Такими конкретными индивидуальностями являются исторические нации. С точки зрения естественно-научного понятия, немцы ничем не отличаются от французов, греков или европейцев вообще. «Итак, — рассуждает Риккерт, — разумеет ли мы под греческим или немецким то, что мы находим у всех греков или немцев? Вряд ли кто-либо будет склонен дать на этот вопрос утвердительный ответ. Устанавливать природу немцев в том смысле, в каком оптика исследует природу света, значило бы игнорировать то, что мы имеем в виду выразить словом «немецкое». И греки или немцы столь же мало допускают естественно-научное трактование, как и единичные личности»²⁾). Итак, согласно воззрению Риккерта, национальность представляет собою конкретную воззрительную индивидуальность, которая подводится под общую категорию ценности.

Мы видим, таким образом, что как исторический материал, рассматриваемый в пространстве, т.-е. в смысле его элементов различия действующих в истории национальностей, так и различие событий, развертывающихся во времени, представляют собою строго очерченные индивидуальности. Отсюда, а также из всего выше сказанного, следует общий вывод, что метод рассмотрения истории есть метод индивидуализирующий.

Сделанное нами до сих пор сжатое, но думается нам, полное изложение различия между образованием естественно-научных понятий при помощи генерализирующего метода и индивидуализирующим историческим методом, которым, кстати сказать, обычно удовлетворялась историческая и социологическая критика теории Риккерта, не исчерпывает исторической теории нашего мыслителя. Ибо встает вопрос, и самый существенный вопрос, о понятии развития и о применении этого понятия к историческому движению.

Историческое течение событий обыкновенно характеризуется как процесс развития, и задачей исторической науки является изображение развития ее объектов или событий. Но и с другой стороны теория развития проникает собою все современное естествознание. Спрашивается, не сглаживается ли различие между естествознанием и историей, благодаря тому важнейшему факту, что и само современное естествознание стоит на исторической точке зрения? Исходя из этих важных соображений, Риккерт останавливается на анализе самого понятия «развитие». «Выражение «развитие», — пишет Риккерт, — принадлежит к числу излюбленных лозунгов нашего времени, и уже это обстоятельство наводит на подозрение, что в его значении наиразличнейшие и даже взаимно исключающие друг друга понятия смешиваются в неясное единство. В особенности же оно играет значительную роль

¹⁾ «Границы естественно-научного образования понятий», стр. 317.

²⁾ Там же, стр. 257.

в естествознании нашего времени, поэтому для того, чтобы знать, что надлежит разуметь под «историческим развитием», требуется, во-первых, указать все различные понятия развития, чтобы затем тщательно ограничить то понятие, которое единственно имеет значение для нас, от других, обозначаемых тем же наименованием понятий»¹⁾.

Прежде всего следует под развитием понимать процесс или становление в противоположность покоящемуся или постоянному бытию, и тогда история, как наука, имеющая своим предметом сменяющие друг друга события, всегда имеет дело с каким-нибудь процессом развития. Всякая часть ее не только возникла, но и находится в процессе становления. Случается, совершенно справедливо думает Риккерт, что этот процесс происходит настолько медленно, что он нас не затрагивает, или что он не имеет вообще значения. То же самое имеет место и в области естествознания. Предметы исследования всех его областей также не представляют собою застывшего, неподвижного бытия и тут происходит постоянный процесс становления. «Понятие развития,—пишет Риккерт,—в его простейшем и мыслимо наиболее обширном значении принадлежит главным образом как естествознанию, так и истории»²⁾.

Встает поэтому новый вопрос: можно ли назвать развитием любое становление, любой процесс? На этот вопрос наш мыслитель отвечает решительным отрицанием. Понятие развития имеет второе и более узкое значение. Под развитием в специальном смысле всегда мы подразумеваем ряд изменений, и история во всяком случае всегда имеет дело со становлением, как рядом изменений. Но подобного же рода изменения мы видим также в предмете естествознания. Так, например, в каждом году за зиму следует весна, а за нею наступает лето, после осени опять наступает зима, и каждый ряд начинается снова и постоянно повторяется. Тут мы имеем дело с повторяющимися рядами. Строго говоря, ни одно течение года не оказывалось и никогда не окажется совершенно одинаковым с другим течением. Обращение земли вокруг солнца не есть такой процесс, который оказался бы точным повторением. «Если мы будем рассматривать полные реальности,—рассуждает Риккерт,—то оказывается, что всякий год новая земля движется вокруг нового солнца»³⁾. Но естествознание игнорирует различие, выделяя повторяемые ряды изменений со стороны того, что им обще. Поэтому естествознание образует общие понятия о рядах изменения, рассматривая в то же время отдельный ряд, как однократный процесс, отличая этот последний от всех остальных рядов. На этом основании составляются законы изменения, обнаруживающие необходимую последовательность определенного ряда, т.-е. можно установить, что всюду, где имело место событие, определяемое общим понятием *A*, за ним последует второе событие *B* и т. д. Мы видим, таким образом, что этого рода законы устанавли-

¹⁾ Там же, стр. 372.

²⁾ Там же, стр. 374.

³⁾ Там же, стр. 375.

ливаются на основании *повторяемости рядов изменения*. Стало быть, несмотря на то, что в области природы мы всегда видим становление и ряды изменений, но благодаря тому, что эти ряды часто повторяются, образуя собою круговращение, является возможность на основании этих повторений устанавливать общие законы.

Обследуя далее проблему со всех сторон и предвидя всевозможные возражения, Риккерт останавливается далее на астрономии. Астрономия есть наука историческая, даже в риккертском смысле, так как она имеет дело с единичными индивидуумами, называя их даже собственными именами. И, несмотря на это, она руководствуется строго установленными общими законами, которые, как известно, являются образцовыми примерами понятий безусловно общего закона природы. Следовательно, действительно оказывается возможным устанавливать законы природы для однократных индивидуальных процессов, как, например, следующих друг за другом индивидуальных стадий однократного рядоизменения солнечной системы. Ведь, исходя из индивидуального состояния каждой стадии, можно ретроспективно проследить и заранее вычислить дальнейшее индивидуальное развитие. Почему же это невозможно в области исторической науки? Риккерт и в этом случае отвечает на вопрос отрицательно, подчеркивая разницу между астрономией и историей. Дело в том, что с его точки зрения астрономия образует свои законы на основании количественных отношений и количественных определений. Все же качественное в однократных индивидуальных рядах стадий развития, все особенности остаются совершенно необъяснимыми и более того, совершенно непонятными с естественно-научной точки зрения. «То обстоятельство,—рассуждает наш автор,—что кольца имеются у Сатурна, случайно, раз случай противопоставляется закону, и равным образом мы должны сказать: что именно у Юпитера есть спутники или что индивидуум Марс иного цвета, чем индивидуум Венера, это факты, которые можно лишь констатировать, но никогда не вывести, как необходимое, из понятия законов»¹⁾. Ясно следовательно, что по Риккерту и в астрономической науке, несмотря на то, что она имеет дело с однократными стадиями развития, руководствуются тем же генерализирующим методом. Как же обстоит дело с понятием «развитие»? Как определить это понятие в отношении астрономии? На этот специальный вопрос мы ответим ниже, в связи с развитием другой мысли. Теперь же перейдем, наконец, к общей формулировке узкого специфического понятия «развитие», которое дается Риккертом и которое имеет в его системе философских взглядов решающее значение. Вот что он говорит об этом важном вопросе: «И фактически ведь всякий, слыша слово «развитие», уже соединяет с ним значение, которое нельзя свести к понятию простого только ряда изменений». «Ведь, когда мы говорим, что нечто «развивается», то при этом заранее имеем в виду или конец или совокупность соответственного процесса и относим к первому или к последней различные стадии таким образом, как будто

¹⁾ Там же, стр. 379.

эни приводили к некоторой цели» ¹⁾. Вполне очевидно, что, с точки зрения нашего автора, специфическое понятие «развития», отличающееся от понятия простого становления, характеризуется тем, что оно включает в себе момент цели. Понятие цели приобретает таким образом решающее значение и в этой отрасли естествознания, где дело идет о живых организмах. Так, например, согласно убеждению Риккерта, биология не может обойтись без телеологического принципа. Развитие организма, являя собой восхождение от низшего к высшему, определяется целью. «Итак,—заключает свои рассуждения Риккерт,—органическое развитие необходимо есть телеологическое развитие и поэтому наука о нем никогда не может отвлечься от всякой телеологии» ²⁾.

Вернемся теперь к истории. В области истории, где генерализирующий метод не может иметь применения, где все слагающиеся элементы представляют собою индивидуальности, принципом, объединяющим эти индивидуальности, является, как было выше, ценность. Рассмотрение исторических периодов, под углом ценности, значит квалифицировать их, беря за общий критерий объединяющую их всех определенную цель. В последнем счете методом исследования исторической действительности служит метод телеологический, т.-е. связь между историческими явлениями устанавливается не на основании причины и следствия, а согласно взаимоотношению средства и цели. В действительности, уверяет нас Риккерт, все философско-исторические теории пользуются в выборе исторических фактов ценностями как руководящими принципами, часто не отдавая себе отчета в этом. Как на один из наиболее ярких примеров бессознательного пользования теорией ценности, Риккерт указывает на материалистическое понимание истории. Ввиду особой важности этого вопроса, я позволю себе привести обширную выдержку, в которой Риккерт характеризует материалистическое понимание истории с указанной стороны. «Особенно характерным в этом отношении является так называемое материалистическое понимание истории, и притом в своем первоначальном виде, в том виде, в каком оно вылилось в «Коммунистическом манифесте», и поскольку оно совершенно независимо от теоретического или метафизического материализма ограничивается истолкованием эмпирической исторической жизни. Уже то обстоятельство, что по происхождению своему оно тесно связано с определенной политической программой, составной частью которого оно является, указывает нам, где мы должны искать для него руководящие точки зрения ценности. Для того чтобы понять его, необходимо иметь ввиду, что интересы его творцов вращались исключительно вокруг борьбы пролетариата с буржуазией и что победа пролетариата была центральной абсолютной ценностью. И если в настоящую эпоху существенным по отношению к этой ценности

¹⁾ Там же, стр. 382.

²⁾ Там же стр. 387.

является взаимная борьба двух классов, то и вся история, согласно материалистическому пониманию, есть не что иное, как история классовой борьбы, что и сообщает ей ценность и единство. Имена борющихся партий меняются: свободные и рабы, патриции и плебеи, феодал и крепостной, цеховой мастер и подмастерье являются враждующими классами. Но наиболее существенным и собственно важным—опять-таки по отношению к руководящей точке зрения ценности—является то, что повсюду на всех различных ступенях исторического развития притесняемые борются с притеснителями, эксплуатируемые с эксплуататорами. Таким путем материалистическое понимание истории находит общие принципы исторической жизни, но точно так же и всю теорию со всеми подробностями вполне определяет абсолютная ценность, ожидаемая победа пролетариата. В настоящей борьбе самым главным моментом, вследствие его решающего значения, представляется борьба за экономические блага. Ввиду того, в истории повсюду самая главная роль отводится экономической жизни, а поэтому также разделение истории на эпохи должно соответствовать различным формам хозяйства. Отсюда и возникает «материалистическое», т.-е. экономическое понимание истории¹⁾. Материалистическое понимание истории является, как в этом убежден Риккерт, всецело и насквозь проникнутым теорией ценности и в конечном итоге принципам и цели, так как основным критерием всего исторического процесса служит «абсолютная ценность, ожидаемая победа пролетариата». Мы сейчас не станем подвергать критике изображение Риккертом исторического материализма. Это будет сделано ниже и в другой связи, а сейчас пойдем дальше до окончательного выяснения общего и конечного критерия теории ценности в философии всемирной истории. Общим верховным критерием философии истории служит, согласно окончательным выводам Риккерта, категория прогресса. Только на основании определения содержания прогресса является возможность сделать отбор в сфере накопленных исторических фактов и подвести их под общее понятие ценности. Без такого критерия, думает наш мыслитель, всякое историческое воззрение лишено возможности сделать какие бы то ни было обобщения. Без точки зрения ценности сравнение одной эпохи с другой совершенно невозможно. Исторические периоды представляли бы собою ничем не связанные между собой индивидуальности. Историческая наука должна рядом с расчленением исторического содержания, т.-е. рядом с анализом и группировкой исторических фактов, оценить различные стадии единичного прогресса развития в отношении того, что каждая из этих стадий сделала для осуществления данной ценности. Если, например, высшая ценность, которую реализовала Великая Французская революция, была победа третьего сословия над господствующими до него дворянством и духовенством, то все стадии Французской революции должны рассматриваться с точки зрения того, что каждая стадия сделала для осуществления этой ценности. Рассматривая

¹⁾ Философия истории. Стр. 103—104, перев. с немецк. С. Гес. Курсив Риккерта.

тот или другой процесс исторической действительности с точки зрения ценности, историк волей-неволей становится на почву нравственного долженствования. «Философия истории,—утверждает Риккерт,—должна не только устанавливать связь между прошедшим, настоящим и будущим, но прямо-таки судить его (прошедшее. Л. А), т.-е. мерить его ценность с точки зрения своего идеала» ¹⁾. В действительности, уверяет Риккерт, все философско-исторические точки зрения, как бы они ни открещивались от применения теории ценности к исторической науке, как бы они ни стремились построить философию истории на основе естественно-научного метода, все они скрытым образом руководствуются теми или другими оценками. «Что философское трактование,—пишет он,—исторического универсума по существу своему носит систематический характер и вместе с тем необходимо связано с оценкой,—это может остаться неясным лишь для тех, кто, как это часто случается, не в состоянии различать между бытием и долженствованием, между действительностью и ценностью» ²⁾. Мы пришли, таким образом, к самой вершине, или, если угодно, к самому основанию философии истории Риккерта,—к трансцендентному нравственному долженствованию. Главным, точнее единственным и решающим критерием исторической действительности служит учение Канта о чистом, формальном идеале, о долженствовании в себе. Исторические индивидуумы, т.-е. индивидуальные и непохожие друг на друга исторические события, объединяются в определенные группы и рассматриваются как связанные между собою стадии развития при помощи нравственного долженствования, тождественного с категорией прогресса. В конечном итоге четко выделяется в этой философско-исторической доктрине гносеологический и метафизический дуализм Канта. В естествознании наши познавательные формы, наш рассудок действует дискурсивно, объединяя и упорядочивая чувственные данные по их сходству и различию, образуя таким путем общие отвлеченные понятия. Тут, в этой сфере, имеет место полное равнодушие и бездушный механизм, необходимые для достижения строгой теоретической истины. В истории же, напротив того, обобщающим и объединяющим началом служит практический разум, творческая нравственная воля, которая придает цену и смысл исторической действительности. Риккерт придал этой Кантовой теории более современный характер.

Совершенно сходную с исторической теорией Риккерта точку зрения на общественно-исторический процесс проводили у нас, в России, представители субъективной социологической школы П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский. В знаменитых «Исторических письмах» Миртова, их автор Миртов, т.-е. П. Л. Лавров, защищает и проводит совершенно тот же взгляд на историю, разработкой которого так усердно и с такой тщательностью зани-

¹⁾ Философия истории. Стр. 124.

²⁾ Там же, стр. 123, курсив наш.

маётся Риккерт. Основные положения и аргументация сходятся у Лаврова и Риккерта до поразительности, до самых тонких оборотов мысли.

Лавров, также, как и Риккерт, берет за исходное положение различие исторического материала от естественно-научного, устанавливая на основании этого различия разницу в методах исследования обеих областей.

Так как эта параллель интересна во многих отношениях, то мы для защиты ее правильности и в интересах читателя приведем некоторые выдержки из названного произведения.

Подвергая рассмотрению сущность законов естествознания, метод выведения этих законов и сопоставляя этот метод с историческим методом, Лавров говорит: «Во всех прочих процессах (природы. Л. А.) исследователь ищет закона, охватывающего явление во всех его повторениях,—только в историческом процессе представляет интерес не закон повторяющегося явления, а совершившееся изменение само по себе. Формы данного кристалла интересуют лишь наблюдателя—профана; минералог возводит уродливые искаженные формы к неизменным типам, подчиненным строгим геометрическим законам. Данная анатомическая аномалия есть лишь повод для анатома установить закон, который показал бы между какими пределами отклонения колеблется нормальное устройство того или другого органа»¹⁾. Совершенно очевидно, что для Лаврова, как и для Риккерта, индивидуальные особенности в области естествознания лишь постольку имеют значение, поскольку они могут служить указателем для нахождения повторяемости явлений, лежащей в основе закона природы. Другое дело, рассуждает Лавров, возможность определить признаки исторического явления. Следующие строки поясняют полностью мысль Лаврова, его взгляд на различие между явлениями естествознания и фактами истории. В упомянутом произведении мы читаем: «Каспар Гаузер внезапно явился на улицах Нюрнберга и через 5 лет был зарезан. Кеплер нашел законы движения планет. Северо-Американское междуусобие вызвало странную потерю людей и денег в Америке и отозвалось экономическим кризисом в Европе. Что изучаем мы в этих событиях?»

«Для психолога Каспар Гаузер представляет интерес редкого экземпляра личности, вступившей взрослою в общество, экземпляра, на котором удобнее исследовать некоторые общие законы психических явлений, чем на других личностях. Для биографа и для историка Каспар Гаузер представляет обособленное явление данной эпохи, результат странной совокупности однажды встретившихся обстоятельств, вследствие которых это загадочное существо было до 17 лет выделено из всех общественных сношений, а через 5 лет погибло от руки убийцы. Когда Ансельм Фейербах предполагал в нем последнего представителя дома Циринген, он исследовал не повторяющееся, а единственное историческое явление.»

¹⁾ «Исторические письма», стр. 21—22. 2-е изд. ред. журн. «Русское Богатство». Петербург, 1900 г.

«Точно так же для логика процесс открытий Кеплера есть не более, как пример общих законов научного мышления. Милль и Юэль (Whewell) могли спорить о том, представляет ли этот процесс образец истинной индукции или нет. Но для историка эти открытия суть однажды совершившееся событие, не имеющее возможности повториться»¹⁾.

Внимательный анализ приведенных только что строк и сопоставление содержащейся в них мысли с определением, которое дается Риккертом, историческому явлению, четко обнаружит полное сходство исторического метода Лаврова с методом Риккерта. Как для Лаврова, точно также и для Риккерта каждое явление, составляющее элемент естественно-научного закона, есть «средний экземпляр», между тем как исторический факт представляет собою своеобразное неповторяющееся единство. И далее, как согласно историческому воззрению Риккерта, так и с точки зрения Лаврова, исторические явления группируются в некоторое единство при помощи нравственных оценок. О способе обобщения исторического материала Лавров говорит вот что: «Итак, волей-неволей приходится прилагать к процессу истории субъективную оценку, т.-е. усвоив по степени своего нравственного развития тот или другой нравственный идеал, расположить все факты истории в перспективе, по которой они содействовали или противодействовали этому идеалу, и на первый план выставить по важности те факты, в которых это содействие или противодействие проявилось с наибольшею яркостью»²⁾.

То же самое положение мы привели выше из Риккерта, положение, высказанное почти что в тех же выражениях.

Подобно Риккерт, и Лавров не останавливается на субъективной нравственной оценке. Высшим и конечным критерием исторической действительности служит, с его точки зрения, как и по Риккерт, обще-значимое понятие прогресса, совпадающее с нравственным долженствованием.

В более талантливой и яркой форме, чем П. Л. Лавров, развивал те же идеи другой представитель нашей субъективной социологической школы Н. К. Михайловский. И этот русский мыслитель вел защиту народнического утопического социализма, опираясь теоретически на различие между механическим методом исследования, вполне уместным в области естествознания, и методом субъективно-нравственного долженствования, единственно пригодным, когда дело касается общественно-исторической деятельности человека. Этот род дуализма проходит красной нитью через все произведения Михайловского, получив свою краткую формулировку в его известном положении «правда—истина» и «правда—справедливость». «Правда—истина», выражая собою сущее, бытие—есть предмет механического естествознания. «Правда—справедливость»—есть нравственная формула прогресса, при помощи которой совершается оценка исторического движения человека.

¹⁾ Там же, стр. 22—24. Везде подчеркнуто автором.

²⁾ Там же, стр. 37.

Несмотря, однако, на очевидное сходство исторических теорий кан-тианцев, Виндельбанда—Риккерта с представителями русской субъективной социологии, между этими направлениями есть огромная разница в смысле практических задач. Теория нравственных ценностей у Лаврова и Михайловского вытекала из их стремления дать обоснование социалистическому идеалу. Виндельбанд же и Риккерт, наоборот, ведут при помощи теории нравственных ценностей энергичную борьбу против социализма. Михайловский, подвергая страстной критике материалистическое понимание истории, исходил из нравственного долженствования во имя защиты социализма. Риккерт, наоборот, стремится при помощи того же метода наносить удары материалистическому пониманию истории, отнюдь не сомневаясь в том, что теория Маркса—Энгельса есть социалистическая теория, угрожающая капиталистической культуре.

ЛЕКЦИЯ 7.

КРИТИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РИККЕРТА.

Философия истории Риккерта находится в тесной логической связи с его теорией познания и вытекает из этой последней с полной необходимостью.

Каковы же главные принципы теории познания нашего мыслителя? В общем Риккерт повторяет, конечно, главные идеи критицизма Канта. В частности же, заметны некоторые видоизменения, которые подсказываются, с одной стороны, настоящей необходимостью уступок современному уровню знания, а с другой—стремлением дать гносеологическое обоснование современному буржуазному индивидуализму. Невозможность согласования критической философии с современной наукой создает множество противоречий, являющихся причиной недочетов, бросающихся в глаза провалов в логическом развитии мысли нашего автора.

Это, конечно, затрудняет изложение, лишая возможности представить философские убеждения Риккерта в строго систематическом виде. Впрочем, те принципы системы нашего мыслителя, на которых непосредственно покоится его философия истории, выявлены с наибольшей отчетливостью. Они же, эти принципы, составляют фундамент его гносеологии. Сущность этой последней сводится к следующим положениям. Подобно всем представителям современных идеалистических течений, Риккерт исходит из того убеждения, что необходимо положить раз навсегда конец старой догматической метафизике. Победу над метафизикой он так же, как и все представители идеалистического направления, видит в устранении «трансцендентного» бытия, т.-е., по его мысли, в отрицании предметов опыта, существующих вне и независимо от сознания. Следуя общему построению системы Канта, Риккерт считает необходимым условием критики и преодоления метафизики строгое определение компетенции и значения наших познавательных форм, говоря словами Канта, трансцендентальных условий опыта. Исходный пункт теории познания есть, таким образом, субъект.

Последователь и страстный догматический защитник Риккерта, М. Рубинштейн справедливо заявляет: «Риккерт с первого шага вполне сознательно становится на антропоморфическую теоретико-познавательную точку зрения, ибо все знание достигнуто человеком и человеческими силами и средствами, ибо это единственно возможная и плодотворная точка зрения» ¹⁾. Единственная ли эта «возможная и плодотворная»

¹⁾ «Вопросы философии и психологии», стр. 5, январь-февраль 1907 г. Подчеркнуто автором.

точка зрения, это другой вопрос, но что Риккерт сделал исходной точкой своей гносеологии антропоморфизм, в этом М. Рубинштейн совершенно прав. Теория познания, делающая пунктом отправления сознание человека, должна, однако, по мнению Риккерта, строго отмежевываться от психологии, которая также имеет дело с человеческим духовным миром, подвергая научному анализу его переживания. Следует также четко различать между психологией и логикой. Черты отличия этих областей друг от друга следующие.—Психология имеет своим предметом исследования нашу духовную жизнь, со всеми нашими переживаниями. С точки зрения психологии и психолога совершенно безразлично, какого характера в смысле ценности эти духовные содержания. Ложны или истинны представления, подлежащие исследованию, соответствуют они какой-нибудь действительности или не соответствуют, нравственны ли они или безнравственны—все эти оценочные различия не интересуют психолога. Психология относится к естествознанию и, подобно всем отраслям этого последнего, она рассматривает свой предмет с чисто механической точки зрения. Иначе поступает логика и теория познания. Задача логики заключается как раз в том, чтобы устанавливать различия между верными, истинными суждениями. Она является поэтому по существу наукой нормативной. То же самое, и еще в большей степени относится к теории познания. Теория познания, как метод изыскания истины, имеет своей основной задачей по возможности точно определить как содержание, так и форму нашего познания действительности. Но что же такое действительность с точки зрения Риккерта? Ведь совершенно ясно,—заявляет наш автор,—что самое познание только тогда имеет смысл, когда есть предмет, который существует независимо от познающего субъекта. Каково же содержание этого познаваемого объекта и что представляет собою познающий субъект?

С наивно-реалистической точки зрения,—рассуждает Риккерт,—мы видим субъект в нашем «я», понимая под ним человека таким, как он представляется нам в обыкновенной жизни. т.-е. как существо, состоящее из тела и духа, из физического и духовного элементов. Познающему субъекту противостоит, таким образом, в качестве познаваемого предмета, внешний мир, т.-е. все то, что лежит вне тела субъекта. Но это примитивная точка зрения, на которой критическая мысль успокоиться не может. Вполне очевидно,—рассуждает дальше Риккерт,—что с наименьшим правом мы можем отнести к числу объектов наше тело и, таким образом, от познающего субъекта вычитывается все физическое и в результате получается субъект, который, как психическое существо, противопоставляется физическому. Но критический познавательный анализ не может задержаться и на этом этапе. Дело в том, что в потоке наших душевных переживаний мы четко отличаем или, по крайней мере, должны отличать наше «я», как таковое, от его содержания, т.-е. от его представлений, чувствований, переживаний и т. д. Эти содержания также относятся и к объекту. Остающиеся, за вычетом всех перечисленных элементов, инди-

видуальное «я» не является еще субъектом познания, ибо и оно может быть отнесено к объекту. Настоящим, действительным субъектом должно считаться только то, что ни в коем случае не может быть объектом. Поэтому все психическое содержание, а также индивидуальное «я» не является последним завершающим пунктом, ибо как вполне возможные объекты познания они относятся к области объектов. Что же остается после всего этого последовательного отвлечения или, проще, после того, как Риккерт вычел по существу всего субъекта? Остается,—полагает наш мыслитель,—общее сознание, как таковое, сознание вообще. Это сознание вообще не может быть объектом, и потому оно является настоящим субъектом нашего познания. Оно не представляет собою реальности, ибо действительно только содержание сознания. Оно, как его определяет Риккерт, есть: «Общее, безымянное, безразличное, сознание»—единственное, что не может быть объектом. Теперь мы знаем, что, согласно теории Риккерта, является действительностью. Действительность, это не что иное, как содержание «общего безымянного безличного сознания». Какой же смысл и какое значение имеет это общее сознание? Очень большое, ответственное и решающее. Во-первых, при помощи его устраняется объективный или, по терминологии Риккерта, трансцендентный мир догматической метафизики, главным образом, «метафизики материалистической». Устраняется, благодаря тому, что объектом познания служит содержание сознания, а последнее является его формой. Вследствие этого нет никакой нужды предполагать еще новый объект, находящийся за пределами этих двух факторов. Во-вторых, это же общее сознание, лишенное всякой конкретности, является, по существу, главным источником обще-обязательной истины. Все наше конкретное содержание сознания состоит из представления. Представления же сами по себе лежат как бы по ту сторону истины, они не могут считаться ни истинными, ни ложными, являясь просто фактами. Наше, например, непосредственное представление о том, что земля находится в покое, остается нашим представлением, которое научная мысль о противоположном не может уничтожить. Критерием, на основании которого устанавливается различие между ложными и действительными представлениями, является общее сознание, порождающее суждение. Основой научной мысли оказывается, таким образом, суждение. Если представление, лежащее по ту сторону истины, образует собою безразличное бытие, то суждение, сущность которого состоит в том, что оно отличает истину от лжи, заключает в себе момент долженствования, т.-е. того, что должно быть. Суждение, устанавливая различие между представлениями, по признаку их истинности, утверждает или отрицает, одобряет или отвергает. Одобрение или неодобрение предполагает ценность. Таким образом, мы дошли до верховной инстанции риккертовского гносеологического построения, которое, как мы видели выше, служит истинным критерием в деле исторического обобщения. Следует, однако, сделать несколько разъяснений, которые, быть может, необходимы

для читателя, не совсем посвященного во все тайны риккертовской, по существу, схоластической мысли. Нужно строго различать между оценкой и ценностью. Оценка есть субъективный, индивидуальный или групповой акт. Оценка того или другого явления с эстетической или нравственной точки зрения есть эмпирическое, субъективное, отношение и потому оно является фактом психологии. Другое дело ценность. Ценность представляет собою ту общую норму, которой субъект руководствуется, когда дает ту или другую оценку данному определенному явлению. Но сама норма не есть проявление субъекта. Ценность, хотя и всегда относима к действительности, тем не менее, не является частью этой последней. Послушаем самого Риккерта, как он характеризует это свое главное до чрезвычайности отвлеченное понятие:

«Иные объекты обладают ценностью или, говоря точнее, в иных объектах обнаруживаются ценности. Такие объекты тоже обыкновенно называют ценностями. Произведения искусства являются, например, такого рода действительными объектами. Но нетрудно показать, что ценность обнаруживающаяся в такого рода действительности, отнюдь не совпадает с самой их действительностью. Все, что составляет действительность какой-нибудь картины: полотно, краски, лак—не относится к ценностям, с ними связанным. Поэтому мы будем называть такие, с ценностью связанные, реальные или действительные объекты «благами» (Güter), чтобы отличить их, таким образом, от обнаруживающихся в них ценностей. В таком случае, например, и хозяйственные «ценности», о которых говорит политическая экономия, будут не «ценностями», а «благами». Точно так же и в других случаях не трудно будет провести различие блага и ценности»¹⁾. Итак, благо рассматривается, как часть действительности. То или другое отношение субъекта к этому благу есть оценка, и эта оценка, как таковая, есть «часть психологии». Ценность же находится в связи с тем и с другим, т.-е. с частью действительности, составляющей благо, и с субъективной оценкой блага. Но сама по себе она—ценность—ни то, ни другое. «Она образует совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта». Ценность является, таким образом, трансцендентным началом. Сущность этого начала заключается в его абсолютном характере. В то время, как оценка относится к тому или другому явлению бытия, ценность—общезначима. Ею определяется не только то, что есть, но и то, что должно быть, как в области научной истины, так и в практической действительности истории. Вот в общих, но и, думается нам, в существенных чертах главные принципы гносеологии Риккерта.

Мы не станем подвергать здесь обстоятельной критике эту гносеологию, как таковую. В связи с нашей специальной темой, нас интересуют те ее основы, которые касаются непосредственно философии истории.

¹⁾ «Логос», кн. первая. Москва, 1910 г., изд. «Мусагет», стр. 31—32.

С этой точки зрения самыми важными из этих основ являются понятие действительности и, прежде всего, понятие ценности. Считаем, тем не менее, не лишним отметить тот интересный и многозначительный результат, к которому приходит Риккерт после всех своих гносеологических изысканий. Весь анализ субъекта производится с целью критически преодолеть «догматическое» признание объективной независимой от субъекта материальной действительности. Эта последняя объявляется метафизическим трансцендентным началом, которое недопустимо с точки зрения критической философии. А в результате всех манипуляций получается трансцендентная ценность, которая, по собственному определению Риккерта, «образует собою совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта». Истинное содержание или, точнее, истинная бессодержательность этого царства будет нами постепенно обнаружена, хотя, как нам кажется, до известной степени она уже должна быть ясна из самого изложения.

Перейдем теперь к коренной проблеме Риккерта, к философии истории. Метод обобщения исторической науки отличается, как мы знаем, от метода исследования в естествознании. В области естествознания процесс образования понятий совершается на основании равнодушного механического констатирования сходства и различия общих признаков. Спрашивается, правильно ли это с точки зрения самого Риккерта? Верно ли, что в области естествознания отсутствует оценка, которая, как учит Риккерт, стоит в связи с ценностью? Более или менее внимательный анализ приводит к отрицательному ответу на поставленный вопрос. Как мы видели выше, сама риккертовская гносеология устанавливает принципиальные различия между представлениями и суждениями. Суждение отличается тем, что оно призвано вскрыть истину в отличие от ложных представлений. Отсюда совершенно ясно, что естествознание, устанавливающее общеобязательные законы, представляющие собою истину, в отличие от суеверия, предрассудков и, вообще, от всякого рода ложных представлений, должно быть по Риккерту же подведено под категорию ценности. В действительности процесс образования естественно-научного понятия сопровождается оценкой и оценкой с точки зрения общей цели. Естествоиспытатель, который в своем исследовании устанавливает общие понятия, на основании сходства признаков данных индивидуумов, действует вовсе не равнодушно, а кровным образом заинтересован в том, чтобы достичь поставленной им цели, т.-е. найти искомое общее в окружающем его бесконечном разнообразии. Его стремление к достижению истины в своей области может быть и бывает одушевлено таким же пафосом, как и защита любого нравственного идеала. И недаром же естествознание имеет своих мучеников, таких же самоотверженных мучеников, как и религия. Без оценки в смысле отношения субъекта к объекту не происходит ни одно человеческое действие. Выходит, следовательно, что даже согласно воззрения Риккерта нет ни малейшего основания для утверждения различия между методом в области естествознания и методом в исторической науке. Ибо, повторяем, идеал или долженствование

участвуют в обеих дисциплинах. Утверждение этого различия представляется на первый взгляд вполне убедительным по той причине, что значение законов естествознания получило в настоящее время всеобщее и объективное признание. Между тем, как представители буржуазной мысли, исходя сознательно или бессознательно из чисто классовых соображений, оспаривают возможность исторической закономерности. Далее, Риккерт старается убедить нас в том, что в процессе образования понятия в области естествознания стирается индивидуальность. Иначе говоря, естественно-научное понятие по мере приближения к своему познавательному идеалу, т.-е. к высшему обобщению, заключает в себе все менее и менее элементов действительности. Идеальной целью такого познания оказывается полное отвлечение от качественного бытия. «В содержании,—формулирует Риккерт свою мысль,—естественно-научных понятий не оказывается следов того воззрения, которое непосредственно представляется нам в опыте». «Или—раз образовано понятие—из него исчезло все действительное».

Это совершенно ошибочное положение, имеющее в учении Риккерта главное решающее значение и фигурирующее, кстати сказать, в учебниках логики, как неопровержимая истина,—имеет своим источником кантовский гносеологический дуализм, т.-е. полный отрыв познавательных форм от материи опыта. При некотором размышлении не трудно заметить, что понятие, якобы потерявшее все конкретное содержание, на основании которого оно образовалось, есть не более, как пустая и бессодержательная кантовская форма. Мы тут встречаем старую знакомую трансцендентальную апперцепцию, которая констатирует, как известно, тождество восприятия на основании тождества формального субъекта. Высшее понятие в его завершенной форме в виде общего закона является с этой кантовской точки зрения ничем иным, как законом нашего рассудка. Каждый закон природы, сформулированный в естествознании, есть не более, как полученный нами обратно закон нашего мышления. Это центральное положение критической гносеологии, повторяемое Риккертом, представляет собою полнейшее заблуждение ¹⁾.

Полная несостоятельность отрыва формы от содержания опыта доказана в философской литературе представителями различных направлений монистической мысли, раньше Фихте, а затем, главным образом, Гегелем. Аргументации этих мыслителей мы здесь приводить не станем. Конечно, изображение действительности в той или другой системе общих понятий не может быть полной, т.-е. вся конкретность во всем целом не охватывается отвлеченным понятием. Если бы это было в действительности так, то не имело бы никакого смысла образовывать отвлеченные понятия, ибо цель этих последних состоит в преодолении бесконечности индивидуальных форм. Тем не менее общее понятие потому именно, что оно общее, богаче своим содержанием отдельного, конкретного индивидуума. В противном

¹⁾ См. Аксельрод-Ортодокс. Философские очерки. Изд. 4. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2010.

случае, общее понятие было бы лишено для нас всякого значения. Значительное количество повторения свойств индивидуумов одного и того же вида или рода делает возможным узнавание каждого из них. Понятие, например, льва не включает в себе исчерпывающим образом всех признаков и свойств этого вида, но в нем мыслится, в противоположность мнению Риккерта, несомненно, большее количество признаков львиной породы, нежели их содержит в себе отдельный экземпляр. Когда в общеречи говорится, вот это настоящий лев, то тут подчеркивается, и справедливо подчеркивается, большая сумма признаков этого животного вида, чем содержит отдельный средний экземпляр. Кроме того, следует заметить и особенно сильно подчеркнуть, что восхождение к все более и более общим понятиям отнюдь не является целью естествознания, как это совершенно ошибочно толкует Риккерт, а средством для изучения всех взаимоотношений конкретной действительности. Наоборот, задачу естествознания составляет все больше и больше охватить по возможности всю конкретность и представить картину мира с той полнотой, которая доступна уровню знания данной эпохи. Количество остающихся индивидуальных необъяснимых явлений должно идти в убывающем порядке по мере роста и развития положительной науки. Но такой именно диалектический подход чужд Риккерту, который если и прибегает к диалектике, то в чисто идеалистическом направлении, почему она и вырождается у него в чистейшую софистику. Именно благодаря отсутствию конкретной материалистической диалектики. Риккерт отрывает содержание от формы, превращает эту последнюю в самостоятельную категорию, а вслед затем утверждает, что конкретность, т.-е. индивидуальность, составляет границу этой же искусственно оторванной формы. На этом анализе закончим наши критические замечания, касающиеся вопроса образования общих понятий в естествознании, и перейдем к философии истории нашего мыслителя.

Как нам уже известно из предыдущего очерка по Риккерту, в историческом образовании отвлеченных понятий представляется невозможным. С его точки зрения, история имеет дело с индивидуальными, неповторяемыми, только раз совершившимися, явлениями. Тем не менее, исторические обобщения допускаются нашим философом. Но обобщающую силу составляет трансцендентная ценность. Мы видели что такое ценность. Мы знаем, что эта категория трансцендентна, что она стоит по ту сторону опыта, что она не является обобщающим единством психологических оценок. Если, например, историк группирует факты исторической действительности, беря за критерий тот или другой идеал, то Риккерт объявляет такой критерий субъективным и не научным. Где же объективный критерий, вытекающий из учения о трансцендентной ценности? Таким критерием служит, в конечном итоге, нравственное должествование или, что одно и то же, кантовский категорический императив.

Категорический императив в достаточной мере критически рассмотрен и с полным основанием отвергнут значительным количеством мыслителей различных направлений. Но Виндельбанд, Риккерт и представители Марбургской школы сделали из этого метафизического постулата критерий исторического прогресса. Согласно учению о категорическом императиве, факты исторической жизни группируются не сообразно тому, что в действительности есть, а на основании того, что должно быть. Само же должествование, как это следует из учения о категорическом императиве, не только ничего общего не имеет с действительным бытием, но оно ему противоположно ¹⁾. Оно, как сказано, трансцендентно, т.-е. сверхпсихологично, сверхиндивидуально, сверхсоциально, сверхисторично. И именно потому, что оно стоит по ту сторону исторической действительности, оно может служить объективным, обобщающим началом, благодаря которому хаотический материал истории получает единство и смысл. Чем же, спрашивается, можно обосновать действительность такой высшей верховной ценности, призванной служить историческим критерием, на каком основании она может вообще быть применима к чуждым ей явлениям исторического опыта? Логически, научным путем дать обоснование этой ценности, конечно, невозможно. В интересной и обстоятельной работе Б. Шмейдлера, посвященной критике исторической теории Риккерта, автор этой работы совершенно справедливо говорит: «Каким образом получает Риккерт объективные, безусловно общезначимые ценности, на основании чего получает он уверенность в их существовании? Критическая логика устанавливает для мышления те нормы, согласно которым должно мыслить, если мышление претендует на истинность и правильность (auf Wahrheit und Richtigkeit erhebt). Риккерт находит это сверхлогическое оправдание логики в самом факте осознанной долгом воле (des pflichtbewussten Willens), в категорическом императиве, который властвует над человеком, выявляя безусловную значимость ценности правильного мышления, как абсолютной ценности в самой себе. Он полагает логическим путем обосновать сверхлогическую необходимость правильного мышления, ему представляется, что ему удалось этим же путем вывести абсолютную ценность. Ясно, что эта мнимая, долгом осознанная воля есть не что иное, как вылущенный и представленный факт психологического состояния» ²⁾. Шмейдлер совершенно прав в своем утверждении, что сознание долга вовсе не является чем-то сверхпсихологическим, а есть, поскольку оно действительно существует, психологический факт, который к тому же проявляется в различных формах и имеет различное подчас противоположное содержание в различных группах и различных индивидуумах. Далее, тот же Шмейдлер делает общее заключение в следующих выражениях: «Безусловно необходимое признание абсолютных общезначимых ценностей, которые приписываются каждому

¹⁾ См. Аксельрод-Ортодокс. «О проблемах идеализма» в сборнике «Против идеализма».

²⁾ Annalen der Naturphilosophie, herausgegeben von Wilhelm Ostwald, Leipzig 1904, стр. 29.

человеку, сводятся к признанию того факта, что жизнь, как таковая, есть стремление, целеполагание, оценивание и движение по пути достижения ценности, что понятие жизни без такого определения не мыслимо. Более определенной по своему содержанию и в этой определенности, безусловно необходимой, общезначимой ценности, Риккерт не обнаружил из этого факта (человеческих стремлений. А.) вывести не может¹⁾.

В третьей главе, уже цитированной нами статьи «Философия истории», Риккерт всячески старается оградить себя от обычной традиционной «метафизики бытия» и защитить свою теорию ценности от обвинений в метафизике. Он сам чувствует, что дело не совсем ладно и что защита слаба. Трансцендентная ценность имеет своей последней задачей объединить все индивидуальное в общей жизни человечества, то индивидуальное, которое он определяет, как историческое, в одно единое целое и которое является с его точки зрения и по его терминологии историческим универсумом. С этой целью философия истории должна отбросить некоторые культурные ценности и выделить лишь те из них, которые отличаются абсолютной и безусловной значимостью. Отсюда приходит Риккерт к дальнейшему выводу, что философия истории имеет своей задачей создать науку «с весьма своеобразной логической структурой, именно к понятию систематической науки о культуре»²⁾. Выходит, что необходимо создать систему культурных ценностей, но система предполагает образование отвлеченных понятий и, следовательно, необходимость применения генерализирующего метода к историеведению. Но Риккерт, сказав о необходимости «систематической науки, о культуре», тут же спешит оговориться: «Несмотря на свой систематический характер, она не представляет из себя генерализирующей науки, т.-е. она не имеет целью построить систему более или менее общих понятий, так как она ведь всегда имеет дело с исторической культурной жизнью, но она пытается, посредством индивидуализирующего метода, связать вместе понятия об исторических частичных индивидуальностях (Teilindividualität), сомкнуть их в законченное единое целое, понятие индивидуальности исторического универсума (Universalindividualität). Такое понятие не содержит в себе никакого противоречия. Система ценностей делает возможным систематизирование, а отнесение к системе ценностей позволяет применить индивидуализирующий метод»³⁾. В высказанных здесь мыслях стоит и необходимо разобраться.

¹⁾ Там же, стр. 31.

Весьма любопытно, что тот же Шмейдлер, подвергая резкой и решительной критике категорический императив, подчеркивая его абсолютный метафизический характер, делающий его совершенно непригодным в качестве критерия истории, сам сводит общественно-исторические явления к человеческой природе, как к коренной, объективной основе исторического процесса. Человеческая природа, конечно, реальная величина, но когда речь идет об объяснении ее законами исторического развития, она так же абстрактна и так же мало может служить объясняющим принципом, как и метафизический категорический императив.

²⁾ Философия истории, стр. 120.

³⁾ Там же, страница та же.

Все историческое построение приводит нашего автора к идеям о необходимости создания науки о культуре. Эта наука имеет своей задачей устанавливать различия между культурными ценностями, имеющими историческое значение, и такими культурными ценностями, которые его лишены. Как установление этого различия, так и приведение в систему культурных ценностей, возможно при помощи категории общезначимой ценности. Но спрашивается еще раз, что же собственно означает общезначимая ценность, совершенно освобожденная от всякого конкретного и исторического содержания? И каким образом можно на основании этой отвлеченной ценности устанавливать различия между истинными и неистинными культурными ценностями? При вдумчивом и внимательном отношении становится совершенно очевидным, что Риккерт в этих своих главных рассуждениях вращается в странном заколдованном кругу. Скрытым образом предполагается, повидимому, различие между истинно и не истинно культурными ценностями, на основании тех или других эмпирических действительных признаков и свойств в совершившихся событиях, а затем утверждается обратно, что эти конкретные различия установлены на основании трансцендентного начала. Короче, форма отрывается от содержания, гипостазирована в самостоятельную сущность, которая объявляется абсолютным объективным началом на том единственном исключительном основании, что оно лишено всякого действительного содержания. Одним словом, с какой стороны ни подойти к исторической теории Риккерта, вывод один и тот же. Исторической теории, с точки зрения трансцендентной ценности, построить невозможно. Индивидуализирующий метод, который провозглашается Риккертом, как единственный верный метод для понимания исторической действительности и для раскрытия ее истинного смысла, представляет собою, мягко выражаясь, сплошное недоразумение, так как нет ни малейшей возможности фиксировать общезначимой ценности в конкретной исторической среде.

Переходим теперь к другому главному вопросу, к вопросу о применении методов образования отвлеченных понятий к теоретическим явлениям, или, выражаясь термином Риккерта, о значении генерализирующего метода для историеведения. Возьмем для примера события английской истории XVII столетия. Историк, поставив себе целью изучение английской революции, приступает, например, к изучению прежде всего с точки зрения происходившей борьбы между аристократией, связанной с монархией, королем, с одной стороны, и окрепшей буржуазией—с другой. Республика была выступлением новых классов, которые вели борьбу за политическую власть. Каким методом, спрашивается, понимая метод в данном случае в чисто формально-логическом смысле, будет руководствоваться историк, приступая к своему делу? Думается нам, что он будет группировать те факты, которые входят в общие понятия политики. Затем, идя дальше в своих исследованиях, он, по всей вероятности, придет к мысли, что борьба за политическую власть определяется экономическими отношениями, ему, следовательно, придется объединять факты хозяйственной жизни также в

общие понятия. И еще дальше—борьба в парламенте, происходившая между представителями революционной буржуазии Кромвелем, Мильтоном и т. д. и защитниками короля и аристократии, с другой стороны, историк может натолкнуться на необходимость образования общего понятия социального класса. Кроме того, английская революция ярко выявила различие в религиозных течениях. Придется, следовательно, рассмотреть все факты, относящиеся к общему, отвлеченному понятию, известному под общим словом религия. Среди религиозной мысли Англии того времени играл большую роль пуританизм, который является идеологией борющейся революционной буржуазии. Надобно будет, следовательно, выявить содержание общего понятия сектантства вообще, а затем содержания пуританизма, в особенности, необходимо будет также установить различие между пуританизмом, с одной стороны, и официальной, господствовавшей так называемой «высокой церковью»—с другой. От религии, политики, хозяйства, историку, если он будет разносторонним, придется обратиться к исследованию литературы, искусства, философии, научной мысли той эпохи, для того, чтобы составить себе более или менее полное представление о том ряде событий, которые известны в истории под названием английской революции. Не трудно видеть, что и литература, и искусство, и философия, и наука суть общие, отвлеченные понятия, полученные на основании генерализирующего метода. Но Риккерт, следуя своей теории, может возразить, что вся сумма перечисленных здесь культурных факторов, которыми определялась английская революция, являют собою, по существу, нечто индивидуальное, только раз совершившееся. Например, политика английского парламента эпохи революции отличается от политики Генриха VIII в такой мере, что политическая деятельность того и другого периода до такой степени отличаются друг от друга, что подведение их под общее понятие не может привести к общему закону. То же самое относится, разумеется, ко всем перечисленным нами факторам.

Такое возражение, несмотря на заключающиеся в нем доли истины, во всем своем целом, глубоко ошибочно. Во-первых, несмотря на различие содержания фактов, относящихся к той отрасли, которую мы называем политической жизнью страны, эти факты отличаются такими признаками, благодаря которым мы их суммируем в общее понятие политики. И именно, благодаря такому общему понятию, является возможность исследовать историю политических учреждений на протяжении истории человечества со времени возникновения государственной жизни до наших дней. Совершенно также ясно, что вследствие группировки однородных фактов другого порядка, отличных от фактов политической жизни и относящихся к тому роду творчества, которое мы подводим под общее понятие литературы, получается возможность научной обработки данной отрасли, известной под названием истории литературы и т. д.

Несмотря на отличие содержания политики одной эпохи от политики другой эпохи, общее понятие, политика, сохраняет свое полное основание.

Во-первых, потому, что те факты, обобщением которых оно служит, отличаются, например, от тех явлений, которые входят в понятие «литература», или от тех фактов, на основании которых образуется понятие «религия», и т. д. Во-вторых, несмотря на развитие и изменения, происходящие в исторической жизни, это развитие и изменение не так уже безусловно и абсолютно, как это изображает Риккерт, превращая историзм в всякого рода метафизический абсолют. Согласно его учению, дело представляется так, что исторический процесс являет собою совокупность следующих друг за другом стадий, не состоящих ни в какой взаимной связи и являющихся совершенно самостоятельными индивидуальностями. На самом деле все это далеко не так. В процессе исторического развития, мы, в действительности, замечаем, наряду с постоянной сменой форм общественно-исторической жизни, также и нечто постоянное, то постоянное, благодаря чему явления, относящиеся к понятию политики, отличаются от явлений, входящих в понятие литературы, понятие литературы от понятия религии и т. д. Поэтому, несмотря на точку зрения развития и исторической смены форм, образование отвлеченных понятий составляет для нас точно такое же необходимое орудие для нашего ориентирования в социально-исторической жизни, каким оно служит в области естествознания.

В своем упорном и напряженном стремлении дать обоснование своей исторической доктрине, Риккерт совершает точно такую же операцию над историей, какую производит над субъектом, когда строит свою субъективную гносеологию. Он берет, например, эпоху Возрождения и для того, чтобы доказать ее абсолютную индивидуальность, радикально отличающую ее от всех других эпох, он вычитывает из нее все социальное содержание, объявляя их лишенными исторического значения, на том основании, что такое же содержание и такие же события по существу присущи всем эпохам. Борьба, например, за политическую власть, за экономическое господство или борьба религиозных течений, которую мы видим в эпоху Возрождения, несколько не отличает эту эпоху от всех других стадий исторического развития. Те же явления встречаются в любом историческом периоде. После такого последовательного вычитания из эпохи Возрождения всего ее реального содержания, получается в результате одна пустая форма или, точнее, одно пустое слово, которое провозглашается истинной, абсолютной, неповторяющейся индивидуальностью, постигаемой лишь посредством трансцендентной ценности.

Эпоха Возрождения, конечно, отличается от эпохи падения Западной Римской империи, или от нашей современности, но это отличие определяется конкретными, реальными условиями, а не мистическим началом, которым в скрытой форме руководствуется Риккерт, когда после вчета из данной эпохи всю реальную сущность объявляет равной нулю, остаток — подлинной, исторической индивидуальностью. Истинно исторический характер носит, учат вас Виндельбанд и Риккерт, лишь такие эпохи и такие

события, которые воспринимаются нами «воззрительно», а воззрительно может быть воспринято лишь индивидуальное, или конкретное, так как конкретность или индивидуальность отождествляются нашими мыслителями. Но естественно встает снова вопрос, что это означает воспринимать событие «воззрительно»? Каким это образом может историк воспринять эпоху Возрождения или империалистическую войну 1914 г. со следовавшими за нею революциями «воззрительно»? Совершенно очевидно, что, рассуждая с научной точки зрения, на которую и Виндельбанд и Риккерт, разумеется, претендуют, такого рода утверждение есть не более, как чистейший абсурд. Виндельбанд предвидит этот вопрос и дает на него весьма любопытный ответ. Он отвечает на поставленный вопрос следующими рассуждением: «В мышлении естествознания преобладает склонность к абстракции, в историческом мышлении, напротив—склонность к воззрительной наглядности (*Anschaulichkeit*). Это утверждение покажется неожиданным только тому, кто привык материалистически ограничивать понятие воззрения (*Anschauung*) психическим восприятием чувственно данного и кто забывает, что для духовного взора также возможна воззрительная наглядность, т.-е. индивидуальная жизненность идеально данного»¹⁾. Так, исторические события воспринимаются не чувственно, как это утверждается «грубым материализмом», а они, события, открываются «духовному взору», как воззрительная индивидуальная жизненность идеально данного». Другими словами, истинно исторические явления постигаются сверхчувственным порядком, при помощи чистого интеллектуального созерцания, или, выражая эту же мысль в более распространенной форме, путем откровения. Тут, конечно, логическому анализу, о котором говорят так много Виндельбанд и Риккерт, нет места. Тут можно лишь сказать: «В новизне твоей нам наша старина слышится».

Но возникает новый вопрос, вопрос о том, как возможно согласно такому взгляду историческое развитие? Если исторический процесс представляет собою ряд ничем не связанных между собою, замкнутых в себе исторических индивидуумов, постигаемых лишь путем чисто интеллектуального, т.-е. мистического, созерцания, то что же собственно развивается, и на каком основании возможно, с точки зрения такого метафизического индивидуализма, говорить об историческом развитии, о котором так пространно рассуждает Риккерт? Совершенно ясно для всякого, даже непосвященного в тайны гнесеологического, трансцендентального идеализма, что о развитии при таком воззрении на историческую действительность не может быть и речи. А между тем принцип играет огромную, если не решающую, роль в исторической теории наших мыслителей. Становление, рассуждает Риккерт, имеет место и в природе. Все течет, все подвержено непрерывному изменению, но в области природы, исследованием которой занимается естествознание, мы не говорим о прогрессе. Естествознание ограничивается тем, и в этом его истинная задача, что констатирует

¹⁾ Прелюдии, стр. 325, русск. пер. С Франка.

факты, избегая всяких оценок. Другое дело становление или развитие в исторической области, где оценки неизбежны и необходимы и где они совершаются на основании ценности, т.-е. трансцендентных норм. Идея прогресса имеет, следовательно, своим источником трансцендентную ценность поскольку, поскольку последняя служит масштабом для сравнения исторических стадий между собою и для их квалификации. Итак, идея прогресса трансцендентна, т.-е. сверхопытна, но для того, чтобы она получила возможность применения, должен быть налицо процесс становления, т.-е. развитие. А отсюда следует с неоспоримой необходимостью, что там, где невозможно развитие, т.-е. становление, там не может и быть речи о прогрессе. С другой стороны, развитие, согласно индивидуализирующему методу, представляется, как мы только что видели, абсолютной, безусловной невозможностью,

Не выдерживает ни малейшей логической критики также взгляд Риккерта на роль личности в истории. Выдвигая крупную личность, как самую высшую ценность и приписывая ей могучее, даже господствующее значение, он в то же время это приписываемое ей значение не объясняет и, исходя из своей доктрины, объяснить не в состоянии. Ибо что означает влияние выдающейся личности на историю и как это влияние возможно? Влияние личности означает проникновение в окружающую историческую среду творчества этой личности, будь это теоретического характера или практического свойства. Возможным это влияние представляется лишь при том необходимом условии, если между окружающей исторической средой или, выражаясь конкретнее, массой существует такая общая связь, которая делает восприятие творчества личности осуществимым. У Риккерта же эта действительная связь отсутствует совершенно. Во-первых, потому что все исторические события и действия представляют собою обособленные и замкнутые индивидуальности; во-вторых, масса, на которую личность должна воздействовать, выбрасывается Риккертом фактически за борт истории, являясь в его глазах совокупностью средних экземпляров, лишенных индивидуальности и по тому самому исторического смысла.

Весьма интересны рассуждения нашего автора о требовании некоторых историков изображать типичное из исторической жизни. Типичное, — думает он, — должно рассматриваться, не как нечто среднее, а, наоборот, как исключительное и образцовое. Если, например, Гете и Бисмарк являются типичными немцами, то, разумеется, не потому, что они равняются каждому среднему немцу, а, напротив, вследствие того, что они отличаются от всех немцев, представляя собою образец немецкой национальности ¹⁾. Отсюда следует, что вся немецкая масса во всем ее целом есть совокупность средних экземпляров, среди которых выделяются лишь некоторые индивидуумы, представляющие собою исторический интерес и заслуживающие внимания историков. Правда, бывают случаи, когда то или другое

¹⁾ См. Границы. стр. 310-311.

исключительное действие масс может стать историческим индивидуумом, как, например, крестовые походы, крестьянские войны и тому подобные массовые выступления. Но в таком же смысле может стать историческим индивидуумом то или другое место земного шара, благодаря происходящему на нем событию, как, например, Седан, Бородино и т. п. Короче, деятельность масс, ее жизнь, ее творчество в ее повседневности исключается по существу из области истинно-исторического царства. В конечном счете Риккерт, после всего своего subtilного и хрупкого анализа, после всех гносеологических экскурсий и после всех логических расчленений, пришел к старому, архи-старому воззрению на историю и соответственно этому воззрению на задачу историка.

Как для наивных историков далекого прошедшего, так и для Риккерта истинно историческими явлениями, заслуживающими внимания историка, оказываются явления, которые бросаются в глаза каждому обывателю, как, например, та или другая «благодетельная» реформа божьей милостью короля, подвиг полководца, ловкий ход дипломата или, наконец, творчество крупной личности. Мы знаем, что в этом смысле и согласно такому воззрению на исторический характер того или другого события истолковывалась и писалась история подавляющим большинством историков с момента ее возникновения до начала XIX столетия. Как уже было разъяснено Энгельсом и Плехановым и как это упомянуто выше, только историки реставрации взглянули иначе на свое дело. Под влиянием массовых движений, завершившихся победой третьего сословия, историки реставрации выдвинули новое воззрение, более глубокое и уже по этому самому более верное, на истинно движущие силы исторического процесса. Центр тяжести был перенесен с поверхности на дно исторической жизни, труд, борьбу и движение народных масс. Большой, широкий охват предмета исследования, т.-е. деятельности народных масс, классовой группировки, различных форм проявления классовой борьбы—все это богатство разнообразия и однообразия форм проявления социально-исторической действительности выявило существующую закономерность социально-исторического бытия. Наряду с вечной сменой форм социально-исторических явлений обнаруживается также постоянство взаимоотношений. В массовой жизни четко выявляется, благодаря большому масштабу, повторение явлений общественной жизни и их причинной связи, обуславливающиеся собою возможность выведения социально-исторических законов.

В то время, как действия отдельных личностей, облеченных властью или одаренных природой, могут казаться случайными проявлениями каприза или следствием творческой индивидуальной интуиции, деятельность масс, при более или менее внимательном отношении, ярко и неизбежно обнаруживает железную и необходимую закономерность. Поэтому историки, устремившие свой взор на жизнь народных масс и признавшие возможным открыть исторические законы, поставили предмет изучения истории на истинно-научную почву. Историческая же теория Риккерта, выбрасывающая

массовую жизнь за борт истории и отрицающая всякую историческую закономерность, является громадным шагом назад, не только в отношении исторического материализма, но и по отношению всех духовных предков самого Риккерта. Уже Платон, как это было замечено во второй лекции, видел закономерность государственной жизни, когда отчетливо и сознательно сравнивал государство с организмом. Придавая единственное, исключительное значение лишь индивидуальному в истории, теория Риккерта представляет собою по внутреннему содержанию резкий протест и злую реакцию против современного движения пролетарских масс, строящих жизнь будущего человечества на основании строгой исторической закономерности.

С подобными выводами разбираемой нами теории ее автор, разумеется, не согласится. Более того, узнав об отношении к ней русских марксистов, Риккерт счел себя глубоко непонятым. В предисловии к русскому изданию «Философии истории», он категорически заявляет: «Я все же хотел бы здесь самым резким образом заявить, что видящий в моих взглядах политическую тенденцию рискует совершенно не понять их. Меня прозвали философом буржуазии. Почему? Потому, что, между прочим, оспариваю, так называемое, материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса? Но я ведь оспариваю его не из политических, но из чисто логических соображений. Я пытаюсь показать, что политическая программа социализма выведена не на основании исторического материализма, но что, наоборот, материалистическое понимание истории обязано своим существованием политическим точкам зрения ценности. Это говорит, правда, против чисто теоретической ценности марксистской философии истории, но решительно ничего не говорит против или за политические идеалы социализма. Не существует ни буржуазной, ни пролетарской логики».

Исходя из доктрины трансцендентных ценностей, Риккерт не может, по видимому, понять, каким образом возможна оценка той или другой теории на основании исключительно теоретического научного анализа, не касаясь субъективных намерений автора. Известно, что материалистическое понимание истории учит нас не принимать на веру ту оценку, которую автор дает своей доктрине, а требовать критического рассмотрения данной теории по ее существу. Мы отнюдь не допускаем мысли о том, что профессор Риккерт, проведший всю свою жизнь в напряженной умственной деятельности, является любителем биржи и обожателем представителей финансового капитала. Но одно дело теория и другое дело субъективные намерения ее защитника. Далее, следует заметить, что логическому анализу материалистическое понимание истории по его существу не подвергалось ни Виндельбандом, ни Риккертом. В действительности и Виндельбанд и Риккерт делали лишь попутные вылазки против марксизма, никогда не касаясь его истинного внутреннего содержания и обвиняя его в том, что фактически и марксизм руководствуется не теоретическими соображениями, а исходит из теории ценности. Это, что называется, с

больной головы да на здоровую. Материалистическое понимание истории признает, конечно, оценки и не отвергает объективных норм, но и те и другие выводятся им из действительного исторического бытия, часть которого они составляют ¹⁾.

В общем и целом можно сказать, что теория Виндельбанда-Риккерта являет собою тонкую, изощренную, софистическую и весьма путанную защиту буржуазного индивидуализма и буржуазных культурных ценностей, которые освящаются и окропляются святой водой категорического императива.



¹⁾ Подробным рассмотрением этой проблемы мы займемся при изложении исторического материализма.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Предисловие	5
Лекция 1.	
Возможны ли исторические законы	7
Лекция 2.	
Краткий очерк развития философско-исторической мысли	16
Лекция 3.	
Методологические основы социологии в их развитии	28
Лекция 4.	
Аналогический метод в социологии	42
Лекция 5.	
Аналогический метод в социологии (продолжение)	56
Лекция 6.	
Философско-историческая теория Риккерта	73
Лекция 7.	
Критика исторической теории Риккерта	89



Любовь Исааковна АКСЕЛЬРОД
(литературный псевдоним ОРТОДОКС)
(1868—1946)

Известный философ и литературовед, видный деятель революционного движения в России, теоретик марксизма. Родилась в местечке Тушинском Владимирской губернии, в семье раввина. С 1884 г. примкнула к нелегальному революционному движению. В 1887—1906 гг., после неудачного покушения на цесаревича на императора Александра III, жила в эмиграции, где в 1892 г. вошла в марксистскую группу «Освобождение труда». В 1900 г. окончила Бернский университет со степенью доктора философии и вскоре стала одним из основных авторов статей на философские темы в социал-демократических газетах «Искра» и «Заря».

В 1906 г. вернулась по амнистии в Россию, продолжила работать в РСДРП. В начале революции 1917 г. состояла членом ЦК партии меньшевиков. В 1920 г. была избрана профессором I Московского государственного университета. В 1921—1923 гг. преподавала в Институте красной профессуры, позднее работала в Институте научной философии России, Ассоциации научно-исследовательских институтов АН СССР (РАНИОН) и в Государственной академии художественных наук.

В период революции 1905 г. Л. И. Аксельрод была одним из наиболее ярких представителей ортодоксального крыла русской социал-демократии в борьбе против философского ревизионизма. В этом отношении значительную роль сыграли ее блестяще написанные «Философские очерки» (1906), в которых подверглись критике эвемарксисты Н. А. Бердяев, П. Б. Струве и др. В этой же работе давалась оригинальная критика Кинта. Все эти статьи являются прекрасным образцом применения марксистского метода в деле борьбы с идеализмом и пропаганды марксизма как мировоззрения. Той же цели служили статьи Ортодокс против эмпириокритиков и А. А. Богданова, собранные в вышедшем после революции сборнике «Против идеализма» (1922). В работе «Критика основ буржуазного обществоведения и материалистическое понимание истории» (1925) она критиковала буржуазную социологию и методологию общественных наук О. Кинта, Г. Шенкера и Г. Ризкертта. Кроме этого, Л. И. Аксельрод известна и в качестве литературного критика-мигранта своими работами о Л. Н. Толстом и О. Уайльде.

Наше издательство предлагает следующие книги:



9408 ID 117442



9 785397 015608 >

Любые отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги в нашем интернет-магазине <http://URSS.ru>



URSS

E-mail: URSS@URSS.ru

Каталог изданий в Интернете:

<http://URSS.ru>

URSS НАШИ НОВЫЕ
КОординАТЫ

ТЕЛЕФОН / ФАКС (МНОГОКАНАЛЬНЫЙ) +7(499)724-25-45
117292, Москва, Нахимовский пр-т, 56