

Основные проблемы теории прогресса (Булгаков)

Основные проблемы теории прогресса

автор Сергей Николаевич Булгаков

Опубл.: 1902. Источник: [az.lib.ru](http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/text_0020.shtml) (http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/text_0020.shtml)

С. Н. Булгаков

Основные проблемы теории прогресса¹

Оригинал здесь — <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html>

Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt'es:
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Gross beginnet, ihr Titanen! Aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk: die lasst gewähren.
Goethe[1]

О. Конт установил т. наз. закон трех состояний (*loi de trois états*), согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному, или научному. Философия Конта ныне уже потеряла кредит, но этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества. Между тем он представляет собой грубое заблуждение, потому что ни религиозная потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы нашего разума и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки. И религия, и метафизическое мышление, и положительное знание отвечают основным духовным потребностям человека, и их развитие может вести только к их взаимному прояснению, отнюдь не уничтожению. Потребности эти являются всеобщими для всех людей и во все времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному. Изменчивы, таким образом, только способы удовлетворения этих потребностей, которые и развиваются в истории, но не самые потребности.

Наиболее понятна и бесспорна всеобщность потребности в положительном научном знании законов внешнего мира. Имея первоначальным источником материальные потребности человека, борьбу за существование, положительная наука в дальнейшем развитии ставит себе и чисто теоретические цели установления закономерности в мире явлений. Мы наблюдаем в настоящее время беспримерное развитие точных знаний, которому, к тому же, не видится конца. Однако, как бы ни развивалось положительное знание, оно всегда останется ограниченным по своему объекту, — оно изучает только

обрывки действительности, которая постоянно расширяется пред глазами ученого. Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача. Она так же обманчива и лжива, как задача прийти к горизонту, постоянно удаляющемуся в бесконечное пространство. Развитие положительной науки бесконечно, но эта бесконечность является и силой и слабостью положительного знания: силой в том смысле, что нет и не может быть указано границ опытной науке в ее поступательном движении, слабостью же в том смысле, что эта бесконечность движения обуславливается именно ее неспособностью окончательно разрешить свою задачу — дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*, собственно *Endlosigkeit*), в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. Геометрически первая может быть иллюстрирована неопределенно продолжающейся в пространстве линией, вторая же — кругом. Так как, рассуждая чисто математически, в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы ни различались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому сказать, что в настоящее время положительная наука нисколько не ближе к задаче дать целостное знание, как была несколько веков тому назад или будет через несколько веков вперед.

Но человеку необходимо иметь целостное представление о мире, он не может согласиться ждать с удовлетворением этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели, ему необходимо также получить ответы и на некоторые вопросы, которые уже совершенно выходят за поле зрения положительной науки и не могут быть ею даже и сознаны. Вместе с тем человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, практически их игнорировать, как это в сущности предлагает сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм, в том числе и неокантианство, особенно позитивного толка. Для человека как разумного существа бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопросов о том, что же представляет собою наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеет ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла и т. д., и т. д. Словом, человек спрашивает и не может не спрашивать не только *как*, но *что*, *почему* и *зачем*. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их и не ставит и не может разрешить. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права наряду с положительной наукой. Компетенция метафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью; выводы положительного знания дают материал, над которым работает метафизическая мысль, поэтому также подлежащая закону развития. Но здесь не место анализировать эти сложные соотношения.

Однако существует целый ряд философских школ, отрицающих права метафизики на существование, как то: позитивизм, материализм, неокантианство и нек. др. Не противоречит ли это высказанному утверждению о всеобщности и необходимости метафизического мышления? Нисколько не противоречит, ибо все эти школы в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических

вопросов, как упразднены с развитием науки вопрос о леших и домовых, или вопрос о жизненном эликсире, или алхимическом изготовлении золота и т. д.

Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим или о сущности вещей (Ding an sich[2]), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не уместящихся в рамки положительного знания. Различие ответов на метафизические вопросы разделяет между собою представителей разных философских школ, но это не уничтожает того общего факта, что все философы суть метафизики по самой природе человеческой мысли.

В наш атеистический век наибольшие недоразумения может возбудить утверждение о том, что религия отвечает столь же основной потребности человеческого духа, как наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную определенную форму религиозных верований, люди часто думают, что они разрушили или упразднили и самую религию. К чести человечества, это мнение совершенно несправедливо. Религиозное чувство остается в человеке, несмотря на перемену религии. В самом деле, было бы наивно близорукостью думать, что человек, теряя в 20-летнем возрасте веру в Бога, следовательно, изменяя свои философские воззрения, вместе с тем теряет и религиозное чувство, а, возвращаясь к этой вере, вновь его восстанавливает. Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники. Религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов. Примером может служить учение О. Конта, который вслед за упразднением христианства и метафизики считает необходимым установить религию человечества, причем объектом ее явилось бы «la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu»[3] (Syst. de polit, posit. I, 106). Разве в наши дни не говорят о религии человечества, религии социализма? Разве не развивает на наших глазах Эд. ф. Гартман свою собственную религию бессознательного, которая находится в самом резком противоречии ко всем деистическим религиям и в особенности к христианству, и не является ли тоже своего рода религиозным культ сверхчеловека у Ницше? В этом словоупотреблении вовсе не пустая игра слов, а глубокий смысл, показывающий, что религиозное чувство, религиозное отношение как формальное начало может соединяться с различным содержанием² и что справедлива в известном смысле старинная мудрость де Сильва: «Не то, *во что*, а *как* мы верим, красит человека».

То, что в метафизике мы познаем как высший смысл и высшее начало мира, как предмет религиозного обожания, становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать определение религии, которое охватило бы все стороны религиозной жизни во всей ее конкретной сложности. Для нас имеет значение здесь лишь разграничить ее от смежных областей деятельности духа. Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого,

определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным.

Основные положения религии являются вместе с тем и конечными выводами метафизики, получившими, следовательно, свое оправдание пред разумом. Но религия как таковая не удовлетворяется этими продуктами рефлексии, дискурсивного мышления. Она имеет свой собственный способ непосредственно, интуитивно получать нужные для нее истины. И этот способ интуитивного знания (если только здесь применимо слово «знание», неразрывно связанное с дискурсивным мышлением и, следовательно, с доказательствами и доказуемостью) называется *верою*. Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, по превосходной характеристике ее у ап. Павла. Бесспорность, несомненность тех положений, которые как предмет доказательства обладают всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанию, составляет отличительные черты всех религиозных истин (независимо от того, с теистической или атеистической религией мы имеем дело), и именно эта непосредственная их очевидность и обуславливает ту живую связь, какая здесь существует между мыслью и волей человека³.

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область собственно и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика раскрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого. (Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева)⁴.

Итак, человек не может удовлетвориться одной точной наукой, какой думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранились из жизни человека. Точное знание, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собою, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени. Интересно теперь посмотреть, как обстоит это дело у позитивистов (понимая этот термин в широком смысле, т. е. группируя здесь все течения мысли, отрицающие метафизику и самостоятельные права религиозной веры).

II

Считается наиболее соответствующим состоянию современной мысли и знаний механическое миропонимание. В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и как, а может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения, — и та и другая суть равно

необходимые следствия равно необходимых причин, нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи. Один из наиболее смелых и последовательных представителей этого воззрения барон Гольбах так говорит о фатальной необходимости (*fatalité*), которая царит в мире: «Фатальная необходимость есть вечный, неизменный, необходимый порядок, установленный в природе, или необходимая связь причин, производящих такие следствия, которые им свойственны. Согласно этому порядку тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются в общество, влияют друг на друга, становятся добрыми или злыми, делают друг друга счастливыми или несчастными, с необходимостью любят или ненавидят друг друга, соответственно тому действию, какое они оказывают друг на друга. Отсюда следует, что необходимость, управляющая движением физического мира, управляет также и движениями нравственного мира, другими словами, все подчинено фатальной необходимости» (*Système de la nature*, I, 221).

Это воззрение, всю разгадку тайны бытия видящее в механической причинности и возводящее ее, таким образом, на степень абсолютного мирового начала (в противоположность воззрению Канта, видящего в ней простое условие опытного знания), является всецело метафизическим, хотя оно и свойственно тем философским школам, которые метафизику в принципе отрицают (агностики, позитивисты, материалисты). В самом деле, универсальное значение закона причинности, какое приписывается ему этим воззрением, не только не было, но и не может быть доказано из опыта, имеющего дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным. Вместе с тем механическое миропонимание есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворительных метафизических систем, ибо оставляет без объяснения целый ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязных вопросов. При этом нет более безотрадного и мертвящего воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Пред леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы, потому что они все-таки освобождают мир от абсолютной случайности, хотя и отдают его в руки злой, а не доброй силы⁵.

Неудивительно, что основные усилия созавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона причинности и его преходящего господства. Все великие философские системы XIX века, вышедшие от Канта, сходятся в признании телеологии наряду с причинностью. Фихте рассматривает мир как царство нравственных целей, образующих в совокупности нравственный миропорядок, Шеллинг считает его, сверх того, произведением искусства (*Kunstwerk*), Гегель — видит в нем развитие абсолютного разума. Признанием верховного принципа телеологии характеризуются метафизические воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. ф. Гартман. Не говорю уже о Вл. Соловьеве, полагавшем абсолютным началом мира любовь и благость Бога.

Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вмести в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью, подобно тому, как это делается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих

собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь с своими собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности, бы узнали уже, что я говорю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть современного механического миропонимания, по крайней мере в его популярной форме.

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

Таким образом, теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя ни играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль. Грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром не из платонического интереса к судьбам этого будущего человечества, но из-за нас же самих, настоящих людей, ибо в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бытия. В Афинах времени ап. Павла, среди храмов многих богов, в которых уже давно не верили, высился алтарь, посвященный «неведомому богу». В этом выразилось неумолкающее искание Бога со стороны утратившего старую веру человечества. И наша теория прогресса, наша религия человечности есть алтарь «неведомому Богу»...

Что придает теории прогресса своеобразный философский интерес и что отличает ее от других религиозно-философских учений — это то, что по основной мысли того метафизического учения, которое создало теорию прогресса, эта философия, вместе с тем являющаяся и религией, строится исключительно средствами позитивного знания, не только не переступая в область сверхопытного, трансцендентного, но принципиально осуждая и отрицая такой переход, не только не прибегая к обычному способу религиозного познания, к вере, но опять-таки сознательно отрицая всякие ее права и всякое ее значение. В теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения. Смелая мысль, заслуживающая во всяком случае внимательного философского рассмотрения! Вместе с тем для современного философствующего разума не может быть предмета более достойного размышления по той важности, какую имеет это учение для теперешнего человечества.

Итак, попытаемся отдать себе отчет, в какой мере позитивная наука оказывается способна сделать ненужными метафизику и веру и дать позитивно научную, т. е. опытную метафизику и религию (такое соединение понятий является *contradictio in adjecto*[4], но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

III

Всякая религия имеет свое *Jenseits*⁵ — верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такое *Jenseits* имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру и сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому как астроном предсказывает лунное затмение или какие-либо другие астрономические явления, которые он может с точностью вычислить за несколько веков вперед. Такое прозрение в будущее приписывается и науке об общественном развитии, социологии, которая получает поэтому совершенно исключительное значение в ряду других наук, становится как бы богословием новой религии. Отсюда понятно необыкновенное развитие общественной науки в XIX веке и необыкновенный, совершенно исключительный интерес к этой науке, играющей в наше время столь же суверенную роль в общественном мнении, как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма. Наибольшую веру в свои силы проявило одно социологическое учение, вызвавшее к себе наибольший энтузиазм и по сие время составляющее вероисповедание многих миллионов людей, — учение Маркса и Энгельса, теория научного социализма. Это учение хотело доказать данными научного опыта неизбежность наступления социалистического способа производства, составляющего вместе с тем и идеал современного человечества; насколько оно касается будущего, это учение представляет очень типичный и наиболее яркий пример научной теодицеи (в выше охарактеризованном смысле).

Вера в достоверность социальных предсказаний так сильно подорвана за последнее время, что с чрезмерной горячностью нападать на предсказания значило бы уже до известной степени ломиться в открытую дверь; вместе с тем надлежащее доказательство положения, что социальная наука по самой своей познавательной природе неспособна к предсказаниям, потребовало бы целого гносеологического исследования. Здесь нам придется ограничиться лишь немногими основными пунктами⁶.

Прежде всего, что значит предсказывать будущее? Это значит *точно* определять наступление будущих событий, в определенном пункте пространства и времени (как и предсказывает астрономия). Всякие иные предсказания суть просто общие места, из приличия называемые иногда в общественной науке латинским словом «тенденция» развития⁷. Так, если кто-нибудь сообщит мне, что тенденция моего развития состоит в том, чтобы некогда умереть, я едва ли сочту это предсказанием, в котором я ожидал бы найти обозначение времени и места моей смерти. Предсказание в этом смысле вполне совпадает с пророчеством, как оно понималось в ветхозаветной истории, или волхованием и гаданием. Способна ли социальная наука к пророчеству или, что то же, к предсказанию?

Есть два способа изучения действительности: в одном случае внимание устремляется на *общее*, в другом на *особенное*. Согласно Риккерт (развивающему здесь идеи Виндельбанда), в одном случае мы имеем естествознание, науку, оперирующую с общими понятиями, в другом — историю, имеющую задачей возможно точное установление действительности с ее индивидуальными особенностями. В применении к социальной науке мы различаем историю в собственном смысле и социологию, науку о законах сосуществования и развития социальных явлений. Относительно способности истории как таковой делать предсказания не может быть, да и не было речи⁸. Все упования в этом отношении возлагались на социологию. В социологии мы имеем систему понятий, абстрагированных от определенной исторической действительности и имеющих целью сделать ее *понятной*, т. е. выразимой в связной сети логических понятий, различные соотношения которых являются социологическими законами. Таким образом, все индивидуальные события, т. е. события в пространстве и времени, погашаются в абстрактных понятиях; социология в этом смысле совсем не имеет дела с событиями, относительно которых можно делать предсказания. При этом нужно еще заметить следующую особенность образования понятий в социологии, в отличие от некоторых отделов естествознания. Общие понятия естествознания получаются выделением известной суммы свойств предмета путем абстракции; но эти свойства сами по себе представляют самостоятельную реальность; наука может пользоваться поэтому своими выводами для практических целей, подвергая эти выводы, конечно, некоторому практическому учету; в этих пределах естествознание становится способно и к предсказанию. Социологические понятия, напротив, не представляют такого выделения общего и повторяющегося во всех индивидуальных случаях, образуются путем слияния целого ряда различных, но между собой связанных событий в понятие, которое и получает до известной степени значение символа, условного обозначения этого ряда явлений (напр., феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т. д.). Первый способ образования понятий может быть уподоблен механическому выделению, второй — химическому соединению, ибо в последнем случае элементы-события теряют свое самостоятельное бытие и соединяются в новом, отличном от каждого из них синтезе.

Из такого характера социологических понятий следует, по моему мнению, что они всецело зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество, вследствие разнообразия материала, создаваемого неисчерпаемым творчеством истории, а также и вследствие различия специальных целей, которые в каждом отдельном случае преследуются исследователем. Социологические понятия отличаются поэтому, так сказать, пассивным, производным характером, они являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Их ценность как инструмента познания никоим образом не может поэтому сравняться с естественнонаучными понятиями. Исторические понятия ничем не увеличивают наших знаний, а лишь наше *понимание* связи событий. Из этого видно, что социология вовсе не способна расширить наш исторический кругозор и раскрыть для нас будущее, раз к этому не способна история, в прямой зависимости от которой она находится.

Как бы то ни было, способность социальной науки к предсказаниям никогда не была достаточно доказана, ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всеми правами юридической презумпции, так что во всяком случае *onus probandi*[6] лежит

на сторонниках этого воззрения⁹. Я думаю, вообще, что видение всех будущих событий принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкусенной жизнь и особенно будущее, которое теперь невозбранно может заполнять фантазия. Едва ли каждый из нас почувствовал бы себя осчастливленным, если бы ему была во всех подробностях раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротив, я думаю, большее несчастье трудно себе представить. Всеведение не под силу человеку.

Однако, во избежание недоразумений, добавлю здесь, что человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представления о нем вводить то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составить себе известного суждения не только о настоящем, но и о ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если называть и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека. Но при этом надлежит не забывать, что это предсказание ничего общего не имеет с точным научным прогнозом, а сводится к своего рода импрессионизму, не столько научному, сколько художественному синтезу, имеющему субъективную убедительность, но с полной наглядностью объективно недоказуемому¹⁰. Действительность, конечно, дает здесь ряд переходов от более или менее трезвых научных заключений до вполне необузданной фантазии.

Большую роль при этом играют обыкновенно суждения *по аналогии*, логическая ценность которых должна быть совершенно ясна наперед из логики (пример суждения по аналогии составляет одно из популярнейших положений марксизма, именно, что более развитая экономически страна показывает другой, более отсталой, картину ее будущего развития).

Но признаем в полной силе справедливость научной теории прогресса. Признаем, что научное предсказание вообще возможно и те научные предсказания, которые уже делались до сих пор, в частности предсказание о закономерно необходимом наступлении будущего социалистического строя, научно неоспоримы. Уступим таким образом теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?

Самые смелые теории прогресса не идут в своих предсказаниях дальше обозримого исторического будущего, а исторический глаз видит недалеко. Пусть нам известны судьбы человечества, положим, в XX веке, но мы уже ровно ничего не знаем о том, что его ждет в XXI, XXII, XXIII и т. д. веке. Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажег в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство обьято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в *абсолютной неизвестности*. Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит, и которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество

и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций, или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе? Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти как окончательном финале в истории человечества, но уже сама по себе перспектива абсолютной случайности, полная непроглядного мрака и неизвестности, не принадлежит к числу бодрящих. И нельзя на это возражать обычным указанием, что будущее человечество лучше нас справится со своими нуждами, ибо ведь речь идет не о будущем человечестве, а о нас самих, о наших представлениях о судьбах его. Едва ли кого-либо действительно удовлетворит такой ответ. Нет, все, что имеет сказать здесь честная позитивная паука, это одно: *ignoramus* и *ignorabimus*. Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель, оставаясь собой, она не может.

Но, конечно, на этом ответе никогда не может успокоиться человеческий дух. Остановиться на таком ответе — это значит стать спиной к самым основным вопросам сознательной жизни, после которых уже не о чем спрашивать¹¹. И человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспаляющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокравшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая свое господство там, где считается призванной царить только наука.

Таким образом, попытка построить научную религию не удалась: вера властно заявила свои права там, где хотела властвовать наука, и наука обманула возлагавшиеся на нее ожидания. Но разве не ошибочна, не утопична была и самая мечта основать религию, имеющую дело с бесконечным и вечным, на том конкретном и всегда ограниченном фундаменте, который дается положительной наукой! Возможно одно из двух: или наука сохранит лишь свое название, но фактически перестанет быть наукой, или же она не сможет стать религией. Случилось первое.

Теперь обратимся к дальнейшему рассмотрению религии прогресса.

IV

Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса, — таковым оно является не только по идее основателей этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особенное значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дела. Почему же обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свойствами божества, прежде всего вечностью или, по крайней мере, бессмертием, совершенством, абсолютностью (ибо лишь при наличии этих свойств и возможно религиозное отношение)?

Человеком руководит при этом нормальная и незаглушимая религиозная потребность. Видеть высшую и последнюю цель бытия в этом преходящем и случайном существовании невыносимо для человека. Но, согласно философии позитивизма, высшего и абсолютного смысла жизни, отрицающего ее ограниченность и ее условность, нельзя искать в области трансцендентного или в области религиозной веры. Его нужно найти в мире опытного, чувственно-осязательного бытия. Человеческой мысли снова ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценою внутренних противоречий и самообмана.

Человек смертен, человечество бессмертно; человек ограничен, человечество обладает способностью к бесконечному развитию. Живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью. Яркое выражение этой мысли дает Гюйо в своем дивно возвышенном рассуждении о бессмертии (в «*Irréligion de l'avenir*»): «Стоицизм был прав, когда, говоря нам о смерти, он убеждал человека стать выше нее. Утешение мы найдем в той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долг, что жизнь будет безостановочно продолжаться и после нас, и, может быть, немножко и благодаря нам; что все, нами любимое, будет жить, что все наши лучшие мысли, без сомнения, осуществляться хотя бы отчасти, что все, что только было неличного (*impersonnel*) в нашем сознании, то, чего мы являлись лишь как бы носителем (*tout ce qui n'a fait que passer à travers vous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составляющее в нас лучшую часть, все оно будет жить, продолжаться, беспрестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир вовсе не представляет собой как бы разбитого зеркала, что вечная непрерывная связь вещей сохраняет свое значение, что вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полного сознания этой непрерывности жизни означает вместе с тем и определить действительное значение этого кажущегося перерыва, смерти личности, которая является, быть может, лишь исчезновением своего рода живой иллюзии. И однако, — второй раз повторяет философ, — во имя разума, который понимает смерть и должен встретить ее как и все понятное, не надо быть трусом (*pas être lâche*)».

Я затруднился бы подыскать для разбираемого воззрения более удачное и возвышенное выражение, нежели то, которое дает французский философ. И все же с чарующей искренностью у него звучит печальный рефрен: *pas être lâche*, не быть трусом пред этим ужасом исчезновения.

Чтобы еще яснее путем контраста охарактеризовать рассматриваемое учение, я приведу здесь воззрение Фихте — плод высокой мысли и не менее возвышенного настроения, питаемого, однако, другими, гораздо более отрадными мыслями (см. «*Bestimmung der Gelehrten*»). Фихте говорит о бесконечных задачах нравственной жизни: «О, это есть самая возвышенная мысль из всех: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду в состоянии никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятие этой задачи составляет действительно мое назначение, я не могу никогда перестать действовать и, следовательно, никогда перестать существовать. То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело; ибо мое дело должно быть совершено, а потому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело поднимаю я голову к грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или к гремящим, в море огня плавающим облакам, и говорю: я — вечен и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы все на меня, ты, небо, и ты, земля, смешайтесь в диком хаосе,

и вы, все элементы, свирепствуйте и бушуйте, и сотрите в дикой борьбе последнюю, лишь в луче солнца заметную пылинку того тела, которое я называю своим, — моя воля с своим твердым планом отважно и спокойно будет витать над развалинами вселенной, ибо я принял на себя определенное мне назначение, и оно продолжительнее, чем вы: оно вечно, потому и я вечен, как и оно».

Вот две веры, из которых одна может быть названа верой в мертвое, другая — в живое бессмертие. Но кто же бессмертен и кто абсолютен в первой из этих вер, если смертен и относителен человек? Мы уже знаем ответ: человечество с его способностью к бесконечному развитию. Но что же такое это *человечество* и отличается ли оно своими свойствами от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем и зерном. То, что позитивизм называет человечеством, — есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества. Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписывает черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятию человечества придает утверждаемая за ним способность бесконечного развития. Но эта бесконечность есть только мнимая или кажущаяся, — плохая бесконечность, по известной уже нам терминологии Гегеля. Она основывается просто на том, что развитию человечества во времени, при данном, по крайней мере, состоянии знаний, не может быть указано конца, а вовсе не на том, что его и не может быть по самому понятию. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую бесконечность, или, лучше сказать, неопределенность, неопределенную продолжительность с идеей бесконечности у Фихте, где она вытекает из абсолютного характера той цели, которой служит бесконечное движение. Но у человечества, согласно воззрению позитивизма, нет абсолютной цели развития, которая могла бы санкционировать эту бесконечность и превратить ее, так сказать, из пассивной в активную, из случайности и неопределенности в разумную необходимость.

Прогресс не является бесконечным и с качественной стороны. Завоеваниям человеческого ума и совести, поскольку они выражаются в объективных установлениях, вообще всякого рода культурных благах, конечно, нет границ. Но эти объективные завоевания всего человечества в целом для каждого данного момента или для каждого поколения составляют лишь отправной пункт, от которого нужно двигаться вперед, ибо данный уровень культуры достается ему не как завоевание, плод борьбы и устремлений, а как готовый результат. Самый прогресс состоит не в этих объективных результатах, — стоит только предположить, что человечество сделалось довольно достигнутым и остановилось в своем развитии, чтобы понять, что это может значить только смерть и полное разложение, — прогресс состоит в неустанном движении вперед.

А единственными реальными носителями этого движения являются люди (а не «человечество»), которые так же неспособны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существование, как и мы теперь. Представление о человечестве как абсолюте и с этой стороны оказывается иллюзией.

Итак, попытка представить человечество в качестве абсолюта приводит к порочному кругу: мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие через нас; вся аргументация держится в воздухе.

Религиозная вера в человечество есть, таким образом, неразумная, слепая вера; по сравнению с верой, в основе которой лежат оправданные пред разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремившийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество — эта святая и заветная вера — унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия.

V

В чем же именно выражается бесконечный прогресс человечества? На этот вопрос давались и даются различные ответы. Самым простым и распространенным ответом является тот, что целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа людей. Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма является этически самой грубой и неспособна ответить запросам мало-мальски развитого сознания. Она основывается, между прочим, на предположении, что может быть найден эвдемонический масштаб и что общее количество удовольствия и неудовольствия в мире может быть точно определено, причем нужно стремиться к тому, чтобы в окончательном итоге плюс превышал минус и все увеличивался на счет минуса до полного исчезновения этого последнего. Социальный эвдемонизм сближается в этом случае с учением Гартмана, который также считает возможным учитывать окончательный баланс мировой радости и горя, но приходит к совершенно противоположным выводам, причем его эвдемонистический пессимизм, своеобразно сочетающийся с эволюционным оптимизмом, находит окончательное утверждение в его метафизике, в учении о бессознательном как абсолютной субстанции мира и абсолютно случайном происхождении мира как бы вследствие ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что в своей этике он является ожесточенным врагом всяких эвдемонистических тенденций.) Уже то одно, что в различных случаях этот мировой баланс подводится различно, то с плюсом, то с минусом, свидетельствует о сомнительности подобной арифметики. Затруднительность подвести точный баланс объясняется невозможностью найти единицу для измерения радости и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим. Сумеет ли даже мы сами сказать о себе, каких ощущений, приятных или неприятных, больше мы получили в течение не только жизни, но дня или года? Кроме того, по меткому замечанию Соловьева (в «Оправдании добра»), баланс этот не представляет собою предмета непосредственного восприятия, каждое удовольствие или неудовольствие воспринимается отдельно, а их алгебраическая сумма есть лишь теоретический итог. Итак, невозможно решить с определенностью, существует или не

существует какой-либо эвдемонистический прогресс в истории, тем более, что рядом с новыми источниками наслаждений человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью истории — есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима.

Социальный эвдемонизм, в сущности тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастье есть естественное стремление человека (хотя оно и не зависит от его воли), но нравственным является лишь то счастье, которое есть попутный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру. Если же поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения и чудовищного порока, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения могло бы явиться обращение человечества в животное состояние, как сопровождающееся минимальным количеством страданий. Это учение совершенно неспособно оценить возвышающее значение страдания, его этическое значение. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу как существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, известные формы страдания всегда останутся неустранимы. «Крест» есть символ страдания и освящения. Стремление облегчить или устранить страдание других людей составляет одну из основных форм нравственной жизни и деятельной любви, а сострадание одну из основных добродетелей (Шопенгауэр хотел видеть в нем даже единственную). Поэтому может показаться, что устранение страданий как таковых и есть руководящая цель всей нравственной деятельности. Но неверность этого суждения станет ясна для нас, как только мы обратим внимание на то, что не всякое страдание заслуживает нашего сочувствия, не то, которое имеет корнем безнравственные стремления данного лица, и не то, которое не калечит, а нравственно возвышает человека. Мы не захотим облегчать страдания ростовщика, который лишился возможности брать ростовщический процент, и сочтем безумием желание облегчить страдания Фауста так, как Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь. Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, порабощением, всем, что стоит на пути духовному развитию народа. Отсюда выясняется, что сострадание само стоит под контролем высшего нравственного начала, и то, что является добром в нравственном смысле, должно цениться нами выше страданий как наших, так и чужих. Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной¹².

Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовольствий от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможностей их удовлетворения. Один из наиболее решительных в этом смысле экономистов Зомбарт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschenwerden». Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежит нравственной оценке, и лишь

эта последняя может предохранить от впадения в грубый материализм. Рост материальных потребностей и их удовлетворения является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни. В известной мере этот рост потребностей и экономический прогресс составляет необходимое предшествующее и духовного развития, иногда пробуждения личности (этим, по моему пониманию, характеризуется теперешний момент экономического развития России). Но рост нравственных и чувственных потребностей может отставать друг от друга и друг от друга отделяться. В таком случае рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса иногда забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной¹³.

Эвдемонистический идеал прогресса как масштаб при оценке исторического развития приводит к прямо противонравственным выводам и в другом отношении. Страдания одних поколений представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями «унавозить будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова. Но почему же Иван должен жертвовать собою будущему счастью Петра и не имеет ли Иван как человеческий индивид, с этой точки зрения, таких же прав на счастье, как будущий Петр? Не является ли поэтому вполне логичным и согласным эвдемонистической теории желание Ивана поменяться ролями с будущим Петром и сделать своим уделом счастье, а его — страдание? Не представляется ли доказуемой из принципов эвдемонизма, наряду с теорией прогресса, и теория *aprus nous le déluge*[7], т. е. полного эгоизма?!

С другой стороны, какую этическую ценность представляет это будущее счастье, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастья? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастье на несчастьи других во всяком случае безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличие страдания с эвдемонистической точки зрения есть абсолютное зло, и этим абсолютным злом не может и не должно быть куплено будущее счастье. Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы в нем жить уважающему себя человеку. Ему остается «почтительнейше возвратить билет». Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов¹⁴.

VI

Справедливость требует признать, что, хотя некоторую окраску эвдемонизма имеют все версии теории прогресса, но ни в одной из них он не проводится последовательно в качестве исчерпывающего принципа. Так, рядом с счастьем целью прогресса ставится и усовершенствование человечества. «Позитивизм считает, — говорит Конт, — постоянной целью нашего существования, личного и общественного, всеобщее усовершенствование (*perfectionnement*) сначала нашего внешнего положения, а затем

и нашей внутренней природы» (Syst. de pol. pos., I, 106). Безграничное усовершенствование является содержанием прогресса и для Кондорсе, в его юношески восторженном «Progrès de l'esprit humain».

Нет спора, что этот идеал является гораздо возвышеннее предыдущего, но попытка его обоснования с точки зрения позитивизма ведет к еще большим трудностям. Для того, чтобы говорить об усовершенствовании как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно потому, что это усовершенствование мыслится как бесконечное, следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совершенства не может быть получено индуктивно, из опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны, не вмещается в рамки относительного опыта, другими словами, он абсолютен, с другой стороны, этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыте, очевидно, может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения. Позитивизм еще раз делает сверхсчетное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся к последней и самой возвышенной формуле прогресса, согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности. Эта формула, наряду с более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой он обязан своим знакомством с философией Гегеля. Она представляет собой, таким образом, прямое позаимствование у метафизики, но оно сделано таким же внешним, механическим образом, каким и вообще совершена «перестановка вверх ногами» философии Гегеля у Маркса. Из живой формулы, стоявшей в связи с целым мировоззрением и органически из него проистекавшей, получилась мертвая схема, в которой был умерщвлен ее философский смысл, именно учение о развитии духа к свободе, т. е. самосознанию. Трудно быть высокого мнения о всей этой философской операции, но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы, о «Vorgeschichte», вслед за которой лишь начнется Geschichte[8]¹⁵.

Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла. Воля не является теперь самозаконной в том смысле, что всякий гнет, политический, экономический, социальный, оказывая влияние на личность, стремится примешать свое преходящее и мертвящее влияние, поставить чужую и властную волю туда, где должна царить и свободно выбирать между добром и злом одна самозаконная воля. Освобождение личности есть поэтому создание условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома придает аксиоматическую непреложность, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии, дает им

этическую санкцию, поднимает поэтому от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона¹⁶.

Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (потому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика). Нужно иметь незыблемое убеждение относительно того, что Фихте называл «призванием человека», определенное представление об его нравственной природе, чтобы выставить такое, само по себе чисто отрицательное требование, как свободное развитие личности. Положительный характер этому отрицательному требованию придается, таким образом, его метафизическим содержанием. Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессодержательно.

Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носителем абсолютных задач, наделенною определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического развития, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству я. Но в таком случае, что же может значить формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики...

Остается, наконец, еще область, где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории, ее неспособность разрешить самые основные проблемы мирозерцания. Согласно основной идее теории прогресса, в чем бы ни состояло содержание этого последнего, будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле. Мы наталкиваемся здесь на основную антитезу сознания, на противоположность между бытием и долженствованием, и требуется не много слов, чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой.

Прежде всего очевидно, что из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования. Каким образом из того, что данное событие фактически наступит, может следовать, чтобы я должен был стремиться к нему как должному? Почему из ряда своих прошлых поступков, имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним не согласные, причем за них мучит меня совесть, хотя я не могу их изменить и уничтожить? Все изощрения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее всем другим естественным потребностям, как то: голода, полового размножения и т. д.) касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но они предполагают самый факт существования нравственности, без чего были бы невозможны и самые эти исследования. (Так, атеисты, с чем большим пылом доказывают небытие Бога, тем наглядней обнаруживают, какую роль в их сознании играет эта проблема и насколько в нем присутствует Бог, хотя бы как предмет отрицания.) Долженствование — сверхопытного происхождения, а так как долженствованием проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоит из постоянного сочетания опытного и сверхопытного начала.

Проблема долженствования есть лишь общее обозначение целого ряда проблем, и перед всеми ими безмолвствует позитивная теория прогресса.

Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немислимо без свободы воли. В то же время все поступки мотивированы, т. е. подчинены закону причинности. Философии предстоит сочетать эту возможность соединения свободы воли и детерминизма. Детерминизм должен почтительно посторониться, чтобы дать место нравственному деянию, но он должен держать постоянно сомкнутым ряд причинной связи, ибо всякий перерыв ее уничтожает опыт. Обращенная к будущему, свобода воли видит лишь долженствование, но опыт видит в этом будущем только причины и следствия. Есть ли какая-нибудь связь между причинностью и долженствованием и соответствующими им принципами необходимости и свободы, и какой из них является первоначальным? Вот вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могут быть разрешимы только путем метафизического синтеза. И действительно, все эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всех времен; в частности, вопрос о свободе и необходимости есть основная проблема философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

С полной ясностью проблема эта поставлена лишь тем, кто раз навсегда показал относительность опытного знания и условные права науки и наряду с необходимостью, царящей в мире опыта, показал возможность трансцендентной, интеллигибельной свободы. Это различие Шопенгауэр справедливо считает одним из величайших завоеваний человеческого ума и бессмертной заслугой Канта в философии. Но Кант дуалистически противопоставил опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому все усилия послекантовской философии направились к тому, чтобы преодолеть этот дуализм и показать конечное торжество свободы. Такова тема и основное содержание философии Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, мы пересмотрели все основные проблемы теории прогресса и пришли к тому общему выводу, что все эти проблемы превышают силы позитивной науки и или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустранимым противоречиям, или же разрешаются помощью контрабанды, т. е. внесением под флагом позитивной науки элементов, ей чуждых. Благодаря такому смешению ставится в двусмысленное положение позитивная наука и вместе с тем грубо попираются права метафизики и религиозной веры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграничение различных элементов и проблем, которые смешаны в теории прогресса. Необходимо кесарю возвратит кесарево, а Богу — Божье. Правильная постановка теории прогресса должна показать, какими средствами разрешимы ставимые ею проблемы, к каким более общим проблемам необходимо ведут эти решения, она должна, следовательно, разграничить и в данной области восстановить в своих правах науку, метафизику и религию.

Попытке сделать это разграничение и дать надлежащую постановку проблемам теории прогресса и будет посвящено дальнейшее изложение.

Первая и основная задача, которую ставит себе теория прогресса, состоит в том, чтобы показать, что история имеет смысл, и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Она доказывает, следовательно, конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности, является в этом смысле, как мы уже сказали, теодицеей. Она ставит себе, таким образом, целью раскрытие высшего разума, который является одновременно и трансцендентен и имманентен истории, раскрытие плана истории, ее цели, движения к этой цели и форм движения¹⁷.

Мы видели уже, что целиком эта задача оказывается непосильна позитивной науке и вообще неразрешима средствами одного опыта. Но самая задача поставлена совершенно правильно, и она неизбежно является философствующему уму, ищущему постоянного, неизменного бытия в потоке преходящих событий и не согласному видеть в истории лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и ответ на нее может дать спекулятивная дисциплина, которая носила до сих пор название философии истории, но которую, может быть, правильнее и точнее было бы называть *метафизикой истории*.

Метафизика истории, конечно, не имеет самостоятельного, независимого характера, она есть лишь часть или отдел общей метафизической системы, частное приложение общих метафизических начал к исторической жизни человечества. Поэтому и по содержанию своему метафизика истории определяется общими метафизическими воззрениями того или другого философа, и она будет одна у Гегеля, иная у Шопенгауэра, иная у бл. Августина, иная, наконец, у В. С. Соловьева. Классическим и вместе ослепительным примером метафизики истории является историческая философия Гегеля (конечно, этим вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современного научного сознания).

Метафизика истории является раскрытием абсолютного в относительном; она стремится увидеть, как вечное сияние абсолюта отражается в ограниченной рамке пространства и времени. Для ее содержания является поэтому существенным не только то, как понимается абсолют, но и то, насколько широки эти рамки, т. е. как обширно историческое изучение в пространстве и во времени, а также насколько оно глубоко. Этим утверждается неразрывная связь между метафизикой истории и положительным содержанием последней; метафизика не должна не только игнорировать положительного прогресса исторической науки, но обязана постоянно считаться с ним, расширяя таким образом свои задачи истолкования смысла этого исторического материала. Естественно при этом, что плоха та метафизика истории, которая игнорирует или стоит в противоречии с данными исторической науки изучаемого момента. Тот, кто хочет создать метафизику истории науки, должен быть в такой же мере философом, как и историком.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики истории неустранимы из нашего сознания, и не нужно думать, чтобы они когда-нибудь устранились вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, причем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали трансцендентный смысл

истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.

Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, признать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. Как говорит Гегель, «всякое развитие имеет содержание и представляет интерес... Все, что, взятое само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (Moment der Idee). В этом смысле получает свое полное значение вещное слово Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно». Но это положение, у Гегеля являющееся последним выводом его гениальной системы и окончательным продуктом гигантского труда, в ней заключенного, составляет вместе с тем и основную тему метафизики истории, основную проблему, которую она должна разрешить. Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо включает эту проблему, ту самую, которую с такой решительностью ставит Ив. Карамазов (см. статью «Иван Карамазов как философский тип»).

Этот карамазовский вопрос есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (как покойный Соловьев формулировал эту же самую проблему), которое является вместе с тем и объяснением существования зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философии здесь ставится задача найти такую точку зрения, при которой существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие.

Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже принимаем, что в истории не царит лишь мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории в этом смысле получает значение служебного средства для целей абсолюта.

С другой стороны, тем самым мы принимаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши свободные стремления и поступки в известном смысле оказываются средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (List der Vernunft). «Разум настолько же лукав, как и могуч. Лукавство состоит вообще в посредствующей деятельности, которая, заставляя объекты действовать соответственно своей собственной натуре друг на друга и не вмешиваясь непосредственно в этот процесс, приводит в выполнение лишь собственные цели разума. В этом смысле можно сказать, что Божие провидение относится к мировому процессу и миру как абсолютное лукавство (als die absolute List). Бог позволяет людям действовать на основании их собственных интересов и страстей, но то, что оказывается в результате этого, представляет выполнение Его намерений, которые отличаются от непосредственных намерений тех лиц, которыми Он при этом пользуется».

Позитивная наука тоже знает лукавство истории. Нельзя судить об индивиде по тому, что он сам о себе думает, — говорит Маркс (в известном предисловии к «Zur Kritik der pol. Oekon.»); нужно спросить об этом экономический базис. Это представление о лукавстве экономического базиса или вообще мертвой исторической закономерности способно убить всякую энергию и всякий нравственный энтузиазм, ибо оставляет в полной неизвестности, отдает на волю абсолютной случайности конечный исход наших личных намерений. Правда, с этим предлагают бороться, постигая эту закономерность и ею управляя, но до сих пор эта закономерность не была (да и не будет) так постигнута, чтобы дать вполне благонадежное указание индивидуальной деятельности. При этом деятельность превращается в нравственную лотерею: я, будучи воодушевлен добрыми намерениями, рискую послужить в конце концов злу, а служители зла окажутся благодетелями человечества.

Однако, как бы ни были мы убеждены в том, что история представляет раскрытие абсолютного разума, и как бы добросовестно ни стремились понять этот разум, наши искания всегда останутся несовершенными, и этот разум более или менее сокрытым от наших слабых глаз. Знать разум всего сущего, понимать одинаково «и в поле каждую былинку и в небе каждую звезду» доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны, и с этой иррациональностью действительности, представляющей борьбу добра и зла, нам и приходится считаться в своей деятельности. Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма?

¹⁸ Или же существует средний путь, на котором метафизика истории все-таки становится возможной? Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы; во-первых, проблему теодицеи в узком смысле, т. е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории, или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством. По отношению к этой задаче, при существовании борьбы добра и зла в истории, все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем, отходят вправо или влево; история является с этой точки зрения постепенным, хотя и зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий. Метафизика истории в этой своей части по характеру проблем вполне совпадает с теорией прогресса в общепринятом смысле, с той существенной разницей, что основные критерии прогресса избираются не произвольно, при помощи «субъективного метода», но подвергаются критическому испытанию и получают предварительное оправдание в метафизике.

Однако при таком понимании метафизики истории возникает новый вопрос. Если мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями, то чем же мы должны руководствоваться в своей непосредственной деятельности? Но абсолютное постоянно руководит нас в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого в философии показан совершенно бесспорно Кантом.

Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей (как это справедливо указывает проф. Siebeck в своей превосходной речи «Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit»¹⁹, не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, в этом смысле прогресс бесконечен²⁰.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории. С эвдемонистической точки зрения представляет, конечно, большую разницу, тяжела или легка эта борьба, ведет она к победе или к поражению, требует героического напряжения сил и отваги или же довольствуется скромной повседневной работой, но это ничего не изменяет в абсолютном характере нравственного веления, раз оно создано как таковое пред лицом собственной совести, — его можно нарушить, но не изменить. Предположим на минуту, что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10-летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли отсюда, что они перестали быть обязательными? никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен, таков нравственный закон. Страшна эта формула, и мало героев, которые ни пред чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех.

Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра²¹. Но для этого нужно иное убеждение, именно в том, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства, другими словами, убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, в котором найдет свое место и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этического пантеизма, по меткому выражению Виндельбанда) наиболее полное развитие нашла в учении И. Г. Фихте. Для Фихте является «самым верным, даже основанием всякой верности то, что существует нравственный миропорядок, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое доброе деяние удастся, дурное терпит неудачу» и т. д. В известном смысле в системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие Бога, все доказывается из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. (Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия.)

Итак, основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало. Все эти положения в своей совокупности входят как неустраняемая часть в философию теизма, именно христианского теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпывают всего ее содержания). Следовательно, основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина. Мы видели уже, что позитивно-атеистическая теория прогресса роковым образом основывается только на вере, хотя и прикрываемой наукообразным облачением. По своему объективному содержанию вера эта есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм²², но, не понимая своего действительного генезиса и опоры и благодаря неудаче попыток опереться на науку, основываясь на одной вере, позитивная теория прогресса является недоказуемой, иррациональной и потому ненаучной. Вопрос состоит теперь в том, должна ли теория прогресса всегда оставаться на таком уровне или же она, будучи приведена в связь со своими действительными философскими основами, может сделаться рациональной, доказуемой аргументами разума теорией? И если теория прогресса входит как часть в философию христианского теизма, то вопрос сводится к тому, представляет ли учение христианского теизма (а в нем и теория прогресса) исключительный объект веры или же оно может быть, кроме того, сделано предметом философского исследования и рационального доказательства (с той, разумеется, степенью убедительности, какой вообще могут обладать философские положения, недоступные эмпирической проверке и опирающиеся лишь на одну логическую аргументацию)? Я держусь последнего мнения и нахожу наиболее удачное философское обоснование христианского теизма (а в нем и теории прогресса) в философии В. Соловьева. Во всяком случае, решение всех этих проблем (и притом не только положительное, но и отрицательное) уводит нас за пределы опытной науки, т. е. в метафизику.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер своих велений, осуществляется только в конкретных целях. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному, установить различие между добром и злом в конкретной жизни. Здесь приходит на помощь положительная наука. Она является тем арсеналом, в котором избирает свое оружие нравственная воля. В частности, что касается общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, то они в наше время являются как бы специально призванными к тому, чтобы ориентировать в действительности и освещать добро и зло в социальной жизни. Как и во всем относительном, разум идет здесь шатким путем: понятия добра и зла в конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь самое понятие добра и зла, объединяющее всех людей. Человек, в меру того понимания действительности, которого ему удалось достигнуть (и в котором не последнюю роль играет наука), из безбрежного моря зла выбирает именно то, что может и должно быть устранено теперь же и его

именно силами, на чем ему в данный момент следует сосредоточить борьбу. При этом человек не может, конечно, обойтись и без того, чтобы не определять вероятия того или иного хода вещей, не заглядывать в будущее, не предсказывать. Из совокупности всех этих данных и мнений проистекает сознание того, что называется историческою задачей. Каждый век, каждая эпоха имеет какую-нибудь свою историческую задачу, определяемую объективным ходом вещей. Таким образом, хотя нравственный закон абсолютен, его веления имеют значение и *sub specie aeterni*^[9], но его содержание всегда дано историей. Быть сыном своего времени, отзываться на все его призывы, понимать все его задачи и бороться за их разрешение в первых рядах — таковы обязанности, которые налагает нравственный закон. Вне такого содержания закон этот есть кимвал звенящий, он подвинет не на подвиг, а лишь на фарисейство и лицемерие. Жалок поэтому тот, кто в наше время не способен видеть сияние абсолютного нравственного идеала в сердцах людей, отдающих себя на помощь пролетариату в его борьбе за свое человеческое достоинство, умеющих жить и умирать за дело свободы, кто не усмотрит его в скучных и прозаических параграфах фабричного закона или в уставе рабочего союза и т. д. Ригористическая этика Фихте хочет всю жизнь до малейших мелочей подчинить контролю нравственного закона. Может быть, такое возвышенное понимание этики не под силу провести в жизнь среднему человеку, но бесспорно, что не существует ничего нравственно безразличного там, где только действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и к человеческим установлениям (прежде всего праву), которые ведь представляют собой только вошедшее в правило повторение известного ряда поступков. Поэтому подлежит нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городская реформа, и цензурный и университетский уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и социология (понимая первую как конкретную историю, вторую как систему абстрактных понятий) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности, представляющей арену нравственной деятельности. Группа общественных наук имеет огромное этическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом, социальная наука имеет совершенно определенное и притом огромное практическое значение, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua*^[10] нравственного деяния²³. Разумеется, я никоим образом не хочу этим сказать, чтобы ценность и значение социальной науки исчерпывалось этим утилитарным ее приложением. Интересы чистого знания представляют для современного человечества слишком высокую самостоятельную ценность, чтобы возможно было всецело подчинить какую бы то ни было науку одним утилитарным соображениям²⁴.

Мы уже знаем, что неустранимое и совершенно самостоятельное значение в человеческой жизни имеет вера. Только она делает несомненным то, что является сомнительным, как и всякий предмет человеческого знания, только она холодное теоретическое знание согревает жаром сердца и делает основой поведения, не только внешнего, но и внутреннего, не только поступков, но и чувств. Вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом знания и мысли, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, куда не хватает наука. В этом смысле можно верить, напр., в свое призвание, в свою идею, в свою задачу;

можно верить в близкое осуществление известных целей, хотя бы относительно этого молчала наука. Без веры невозможно религиозное отношение к учению, как бы возвышенно оно ни было.

Религия — какова бы она ни была — по самой идее своей проникает всю деятельную жизнь сознательного человека. Все нравственные цели, которые он себе ставит, должны являться вместе с тем и предписаниями его религии. Эту мысль выражает Кант, когда дает такое определение религии: «Религия (в субъективном смысле) есть признание всех наших обязанностей велениями Бога» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). Каждый человек поэтому должен в своей жизни разрешить тяжелую задачу: сочетать абсолютное с относительным, определить свою деятельность таким образом, чтобы она отвечала требованиям его религии, проникнуться сознанием, что эти именно дела и эти именно обязанности есть то, чего хочет от нас наш Бог. Решение этого вопроса практической религии, знаменитого вопроса «что делать», необыкновенно трудно и открывает полный простор безграничным и бесконечным сомнениям. Положить им конец, нравственно поставить на ноги и утвердить человека и здесь может только вера. Без нее не может, таким образом, шагу ступить человек в самых основных вопросах жизни.

Вера есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не в одинаковой степени распределена между людьми. Есть талант и гений веры, подобно тому как есть философский или научный гений. Если справедливы слова Гегеля о том, что ничто в истории не совершалось без великой страсти, то справедливы они в том именно смысле, что ничто великое не совершается без страстной веры в себя и в свой подвиг; это она вела мучеников идеи и на костер, и на пытку, и в темницу, и в изгнание, и на смерть. Но как знание постоянно предполагает незнание и есть, в сущности, переход от незнания к знанию, так и вера предполагает сомнения и борьбу с неверием, и в этом заключается жизнь веры. Классической формулой психологии веры в этом смысле являются слова евангельского рассказа: верую, Господи, помоги моему неверию! Нельзя верить во что-нибудь очевидное, напр., что дважды два четыре, — здесь нет места вере, которая всегда имеет дело с тем, что допускает сомнение. Нам отказано поэтому в твердой поддержке извне, силу веры нужно находить в себе, самая вера есть нравственная задача. Вера в добро никогда не оскудевала в человечестве, какую бы форму она ни принимала, но есть эпохи истории, отмеченные упадком веры или ее подъемом. Никакое развитие знаний и блеск материальной культуры не может возместить упадка веры; можно допустить, что человечество лишится своей науки, своей цивилизации, как оно и жило без них в течение веков. Но полная потеря веры в добро означала бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие ухищрения цивилизации.

VIII

Я позволю себе в заключение высказать несколько замечаний относительно задач современной философии. Гегель справедливо указал, что «как каждый индивидуум является сыном своего времени, так и философия выражает в мысли данную эпоху» (ist ihre Zeit in Gedanken erfasst), и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее». Каковы же особенности нашего времени, с которыми должна считаться его философия?

Известны основные черты истории философской мысли в XIX веке. В начале века философия пережила почти небывалый расцвет, когда на протяжении менее чем полувека Германия выставила четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля (не считая еще Шопенгауэра). В Гегеле достигнута была вершина философской спекуляции, и его философия царила, хотя и кратковременно, во всех важнейших отраслях мысли. Затем последовало крушение метафизики. Оправдались пророческие слова Гегеля, в предисловии к «Логике» писавшего: «Если наука соединится с здравым смыслом (к которому Гегель всегда относился с презрительной иронией) для того, чтобы вызвать гибель метафизики, по-видимому, может получиться странное зрелище: станет возможно видеть образованный народ без метафизики, подобный разнообразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (ohne Allerheiligstes)». То, что Гегель считал маловероятной возможностью, стало действительностью вскоре после его смерти, и более полувека можно было видеть это «странное зрелище». Сила научной мысли в это время ушла в положительную науку, человечество опьянено было успехами естествознания и основанной на нем техники. Высшие потребности духа удовлетворялись, как мы уже знаем, позитивной теорией прогресса и религией человечества. Но, конечно, такое состояние не могло продолжаться вечно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенции естествознания и вообще позитивной науки, которая уже утратила смелость отрицания метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени ошеломлена была расцветом позитивных наук и до такой степени утратила живую философскую традицию, что пошла в своем развитии круглым путем, взяв исходным его пунктом не Гегеля, а Канта, и притом не подлинного, исторического Канта, а Канта лишь «Критики чистого разума», играющей в общей системе философских воззрений Канта не первостепенную роль, но имеющей лишь, так сказать, пропедевтическое значение. Центральной проблемой философии нового времени сделалась поэтому гносеологическая; разработка теории познания составляет специальную заслугу новейшей философской мысли. Но на теории познания не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно обратиться и к самому познанию; другими словами, признав подлинного Канта, идти и к его преемникам. Таким путем восстановлена будет философская традиция; современная философия, вопреки мнению неокантианцев, не должна быть лишь развитием «критической» философии, она должна дать творческий синтез всех новейших философских систем или, по крайней мере, посчитаться с ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наследство, но она должна считаться и с приобретениями того времени, когда это наследство было на положении *hereditas jacens*[11], без наследника. Она должна ввести и переработать все конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философии такой трудной задачи, как сейчас, но наше время полно философских предчувствий и, верю, наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики. Формально указанным требованиям из новейших философских систем наиболее удовлетворяют системы Эд. ф. Гартмана и В. С. Соловьева; философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез.

Но философия должна стоять на высоте своего времени и в другом смысле, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и так или иначе отвечать на них. Ни один великий философ не становился спиной к действительности и ее задачам; классическая немецкая философия дала идеал

философа-гражданина в лице Фихте. Пульс могучей мысли Гегеля и до сих пор бьется в марксизме. И современная философия должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться от жизни в кабинете, чем грешит современная немецкая философия, — буржуазные симпатии представителей которой, к сожалению, не остаются без влияния на их социальные воззрения. Благодаря этому между философией и жизнью образовалось странное недоразумение, в котором утратилось сознание, насколько жизнь необходима для философии и философия необходима для жизни. А философия необходима для жизни теперь более, чем когда-либо, благодаря некоторым особенностям переживаемого нами исторического момента. Всем известно, какой кризис переживает теперь рабочее движение, своим вероисповеданием считающее учение Маркса. Кризис этот не экономического и политического характера, напротив, самая его возможность обусловлена растущей мощью движения, но морального, скажу даже — религиозного характера. Мы уже знаем, что марксизм представляет собой самую яркую версию теории или религии прогресса; он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Отброшенное теперь, как утопическое, учение о социальной катастрофе (*Zusammenbruchstheorie*) и о «прыжке» в царство свободы являлось центральным нервом прежнего марксизма, его эсхатологией. Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться или, по крайней мере, ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь становилось все больше практических задач, заслонявших конечные цели. На смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. Современное развитие отличается, таким образом, двусторонним характером: с одной стороны усиливаются практические завоевания рабочего сословия, с другой — утериваются и убиваются прежние религиозно-восторженные верования; в полумрак святилища вносится дневной прозаический свет. Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение, лишить его души, несмотря на все практические победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святотатственная работа. Но вместе с тем я считаю ее неизбежной и исторически необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый и более надежный источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение. Речь идет, очевидно, не о том, чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм. В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический материализм и классовый интерес — это оно может отлично оставить своим противникам, — а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непререкаемо обоснованы его требования. Пусть, наконец, действительно осуществляются известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем. Связь эта существует и должна быть сделана достоянием общественного сознания.

Современная социальная борьба с этой точки зрения представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога.

Человечество возвратит тогда утерянную гармонию различных сфер деятельности духа, и религия займет подобающее ей центральное место, станет основой мысли и деятельности людей. Когда Учителя любви спросили, в чем состоит главное содержание закона, Он выразил его в двух заповедях, причем первая заповедь была о любви к Богу, а вторая, производная, о любви к ближнему. Он указал этим правильное нормальное соотношение между религиозным и общественным интересом и, не умаляя в его значении последнего, отвел ему, однако, второе место. В теперешнем человечестве утрачено это правильное соотношение, и современная доктрина признает только вторую заповедь, подчинив или заменив ею первую. Мы видели, какими логическими противоречиями страдает эта доктрина и как мало может она удовлетворить вдумчивого адепта. На долю этой доктрины выпало, таким образом, отрицательно подтвердить истину, показавши всю невозможность ее отрицания. И в этом состоит положительное значение теории прогресса, ибо для полного раскрытия истины необходимо не только ее утверждение и положительное развитие, но и последовательное ее отрицание.

Post-scriptum. — То место предыдущей статьи, где формулирована проблема метафизики истории, вызвало значительные недоразумения. Я счел наиболее удобным идею планомерного исторического развития выразить известной формулой великого представителя объективного идеализма и диалектического, или эволюционного, метода — Гегеля: «все действительное разумно», т. е. подчинено разумному плану, имеет разумную цель. (При этом была сделана, конечно, оговорка о том, что, не разделяя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему.)

Формула «все действительное разумно» имеет целую историю, причем на нее опирались и правые, и левые гегельянцы, и консерваторы, и революционеры; я полагал, что старые и грубые недоразумения относительно нее теперь уже невозможны, и потому употребил ее спокойно, не опасаясь кривотолкований, без лишних, как мне тогда казалось, оговорок и пояснений, но, к сожалению, я ошибся в своих расчетах. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотел этим сказать.

Идея разумности всемирно-исторического плана и «лукавства разума» (*List der Vernunft*) возмущает многих прежде всего тем, что ею будто бы отрицается человеческая свобода, и личность превращается в игрушку абсолюта с его лукавством или в нуль²⁵. Но кто же, однако, предъявляет такой упрек и берет на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической метафизики и учения о субстанциальности души? Ничуть не бывало. Упрек этот исходит из уст позитивистов, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках. Признание абсолютного господства закона причинности и отрицание существования или, по крайней мере, познаваемости всякого бытия, помимо чувственно-феноменального, чистый феноменизм, — таков их философский катехизис. Где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической

причинности? Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее преддетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, вполне иллюзорное, только всего²⁶. И в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология²⁷. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[12] — эта формула (некогда употребленная мной для характеристики «неумолимого объективизма» материалистического понимания истории) безупречно выражает сущность позитивного детерминизма, и я очень прошу тех, кто будет это отрицать и снова обращать ко мне упреки в фатализме, показать мне возможность иного решения, иного выхода из антиномии свободы и необходимости на почве позитивного мировоззрения. А пока я буду утешаться той мыслью, что если бы я действительно был повинен в фатализме, то разделял бы эту вину со своими обвинителями. Но точно ли метафизический или провиденциальный детерминизм может быть только фатализмом, каким неизбежно, на мой взгляд, является детерминизм позитивный? Конечно, по этому вопросу мнения расходятся, и, как известно, существуют метафизические и богословские доктрины, в которых свобода воли совершенно отрицается²⁸. Тем не менее, если она так или иначе и может быть вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, т. е. метафизически. Во всяком случае, в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода как его основное и необходимое условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или божественного начала, процессом *богочеловеческим*, и так как человеческое сердце открыто для всеведения абсолютного разума (а следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной²⁹.

Лишь такое решение вопроса, при котором сочетаются и свобода и необходимость, может удовлетворить запросы непосредственного сознания или практического разума. Нет нужды доказывать всю важность признания свободы: ведь недаром же ведутся нескончаемые споры о роли личности в истории и о свободе воли, которая есть слишком дорогое благо, чтобы человечество могло с легким сердцем от него хотя бы теоретически отказаться³⁰. Потому-то обвинение в фатализме звучит тяжелым упреком в устах даже тех, кто философски стоит на почве фатализма, хотя этого и не сознает. Столь же трудно, как с голым фатализмом, мирится наше сознание и с свободой, лишенной всякой связи с необходимостью или закономерностью и представляющей собой чистейший окказионализм, при котором результаты человеческой деятельности зависят от неуловимой случайности³¹. Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но так как человек, будучи свободен желать чего угодно,

не чувствует себя всемогущим для выполнения своих желаний и подчинен необходимости внешнего мира, то он стремится опереться на объективную его закономерность, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. В этом и коренится психологическая причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития, а также и того обаяния, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм, обещающий — и притом в столь определенной и наукообразной форме — для свободных идеальных стремлений поддержку объективного хода вещей. Подобное же значение в метафизическом мирозерцании имеет идея нравственного миропорядка, которая состоит в том, что наши свободные нравственные стремления и поступки предусмотрены в мировом плане и для него необходимы, а потому рано или поздно принесут благие плоды.

Итак, для жизни равно дороги и необходимы идеи и свободы и необходимости, и ни от той, ни от другой наше практическое сознание не может отказаться без существенного ущерба. И именно их философское сочетание я и выставил в качестве одной из «основных проблем» теории прогресса.

Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, уж совершенно неожиданное для меня недоразумение: она была истолкована в том смысле, что все действительное нравственно, т. е. в смысле полного отрицания всякого различия между добром и злом или проповеди самого преступного нравственного индифферентизма (как ни противоречит это дикое истолкование всему содержанию моей статьи). Формула «все действительное разумно» никоим образом не может означать, что в действительности не существует ни зла, ни страдания; в ней выражена лишь та мысль, что мировой и исторический процесс является выполнением благого и разумного плана и направляется к разумной цели. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теории прогресса, которая, рисуя будущий рай на земле как цель усилий теперешнего человечества, также предполагает известную целесообразность в истории, хотя и считает ее не делом высшего разума, а результатом игры причин и следствий. Специфическая трудность, возникающая здесь для теистического мирозерцания, состоит в проблеме теодицеи: можно ли примирить существование зла и страдания с признанием разумного, благого и мощного начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла в мире? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопрос всего теистического мировоззрения. Но как бы мы его ни разрешали, уже самая его постановка предполагает совершенно ясное различие между добром и злом, — высшая правда никоим образом не отменяет нашей земной правды, и с признанием разумности общего плана истории мы несколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом³².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Впервые: В сборнике «Проблемы идеализма». Москва, 1902 г.

² Ср. для примера рассуждения об атеистической религии у Геккеля: Die Welträthsels. Volksausgabe. 1903. Th. 4.

³ Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между верою и знанием составляет так называемое убеждение. Убеждение есть субъективно наиболее ценная для нас часть наших мнений, но вместе с тем убежденным можно быть лишь в том, что не имеет характера логической бесспорности, а в большей или меньшей степени поддерживается верой. Нельзя быть убежденным, напр., в том, что сегодня такое-то число.

⁴ Как видит читатель, здесь констатируется лишь факт психологической неустрашимости веры из нашего сознания, который далее подтверждается и анализом теории прогресса. Но констатированием этого факта, конечно, еще не разрешается вопрос о гносеологических правах веры (см. об этом статью о философии Соловьева).

⁵ Сущность механического миропонимания художественно выражена Тургеневым в «стихотворении в прозе» под заглавием «Природа». Аналогичным настроением продиктован и «Разговор».

⁶ Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование: Heinrich Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite Hälfte. Tübingen und Leipzig, 1902. (Готовится русский перевод А. М. Водена.) Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются вполне излишними. Отсылая читателя к книге Риккерта (общих гносеологических воззрений которого я, впрочем, совершенно не разделяю), я оставляю без изменения настоящий параграф, хотя и вполне сознаю его недостаточность и неполноту.

⁷ Слово «тенденция», хотя и принадлежит к часто употребляемым (и злоупотребляемым) выражениям, вовсе не представляет собой сколько-нибудь определенного термина. Чаще всего оно употребляется по отношению не к будущему, а к настоящему, причем им обозначается просто обобщающий итог изучения отдельных фактов. Напр., если на основании анализа статистических данных мы приходим к выводу, что тенденция современного развития состоит в концентрации производства, в таком случае это есть просто наиболее общая формула, выражающая смысл до сих пор протекшего развития и его резюмирующая. Но лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего в будущее, эта тенденция превращается тотчас же в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения. Ср. статью «Задачи политической экономии».

⁸ Причиной принципиальной невозможности исторических предсказаний, помимо того, что история имеет дело с индивидуальными событиями, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще и то, что ход истории обуславливается не только известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но и деятельностью личностей. Между тем каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению. Конечно, то влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неуловимо мало, хотя у великих людей оно достигает весьма осязательных размеров. Но самая возможность появления тех или других индивидуальностей в разные моменты истории превращает ее

в уравнение с неопределенным числом неизвестных. В отличие от естествознания, которому приходится иметь дело с определенным числом элементов и с определенными силами природы, история имеет дело с неопределенным числом постоянно появляющихся и уничтожающихся элементов, так что закон постоянства энергии здесь неприменим. В этом смысле можно сказать, что сотворение мира, т. е. его сил и элементов, не только не может считаться закончившимся, но непрерывно продолжается, и духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и регрессом, но и просто с рождением и смертью каждой человеческой личности.

⁹ О гносеологической противоречивости последовательного детерминизма и вытекающей отсюда невозможности социальных предсказаний см. в статье «О социальном идеале».

¹⁰ В заключительной главе своей книги «Капитализм и земледелие» я высказался в смысле социального агностицизма, в различных же местах ее я не отказывался судить и о ближайшем будущем развития (по преимуществу же о задачах социальной политики), насколько об этом я умел составить себе суждение. При этом я не считал нужным разъяснять и оговаривать отличие этих суждений, имеющих характер личного убеждения, от точного прогноза относительно всего общественного развития, возможность которого я принципиально отрицаю. К моему удивлению, мнимое противоречие сделалось как бы *locus minoris resistentiae* место наименьшего сопротивления (*лат.*). для возражений на мою книгу.

¹¹ Заключая свою книгу «Капитализм и земледелие» выражением убеждения *ignorabimus* не узнаем (*лат.*) в области позитивной науки, я, конечно, никоим образом не допускал, что позитивной наукой и этим *ignorabimus* все дело и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и тогда, и ее философское восполнение являлось только вопросом времени.

¹² Конечно, я не проповедую здесь ни самобичевания, ни всяческого средневекового изуверства и уж тем более не санкционирую бедности, бесправия, голодовок и т. п., как истолковывали это место некоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страдание действует возвышающе, напротив, многие страдания, особенно физические, могут только унижать и деморализовать человека (об отрицательном гедонизме см. в статье «Об экономическом идеале»). Но если мы отрицаем гедонистическую мораль, которая решает вопрос просто и определенно, считая удовольствие как таковое благом, а страдание злом, то мы должны поставить особо принципиальный вопрос об этической ценности страдания. Этот вопрос был поставлен еще отцом автономной морали Кантом (в «*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*»), где он разрешается в связи с учением Канта о «радикальном зле в человеческой природе». Благодаря последнему, «переход из состояния испорченности к добродетели есть сам по себе уже самопожертвование и начало длинного ряда жизненных бедствий... которым человек подвергается добровольно ради добра».

¹³ Вопрос об этом подробнее рассматривается в статье «Об экономическом идеале».

¹⁴ Ср. статью «Иван Карамазов как философский тип».

¹⁵ Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты видят в этом, напротив, достоинство; по их мнению, Марксом удержаны все преимущества гегелевской философии, например диалектический метод. Мы же не можем не выразить сожаления, что связь гегелевской философии и учения Маркса отличается внешним, механическим характером (вплоть до ненужной имитации гегелевской терминологии), а не является плодом органической переработки и дальнейшего развития этой философии.

¹⁶ Подробнее вопрос этот рассматривается в статье «О социальном идеале».

¹⁷ «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (В. Соловьев. Понятие о Боге. «Вопросы философии и психологии», кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многих кантианцев совмещение трансцендентности и имманентности покажется гносеологическим противоречием. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др. я здесь противоречия не вижу. Аргументы Риккерта (цит. соч.) против метафизики истории всецело связаны с его гносеологическими построениями и вне их теряют убедительную силу.

¹⁸ Это рекомендует, между прочим, Паульсен (в «Einleitung in die Philosophie»), что не мешает ему, однако, ввести подобие теодицеи с заднего крыльца по ведомству «веры».

¹⁹ Эта речь вышла в русском переводе (под моей редакцией) под заглавием: проф. Зибек. Прогресс как нравственная задача. Киев, 1903.

²⁰ Об абсолютности и потому недостижимости социального идеала в границах истории ср. в статьях «Душевная драма Герцена», глава I, и «О социальном идеале».

²¹ О недостаточности этой эсхатологии и вообще об эсхатологической проблеме см. в статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?»

²² Последовательный атеизм приводит поэтому к совершенному отрицанию теории прогресса; такую последовательность мы находим, между прочим, у Герцена (см. «Душевная драма Герцена», гл. II).

²³ Специально о политической экономии см. в статье «Задачи политической экономии».

²⁴ Некоторые критики поняли эту статью таким образом, что я стремлюсь в ней подорвать или умалить права науки, заменив ее фантазиями метафизики или подчинив ее слепой вере и авторитету, и на этом основании выступили в смешной поход в защиту науки, очевидно, полагая, что наука нуждается в их защите. Я отвечу им так, как было некогда отвечено тому греку, который начал усердно восхвалять Платона: а разве кто-нибудь его бранит? Права науки и научного позитивизма остаются вне всякого спора и выше всякого сомнения. Здесь был поставлен вопрос не о правах науки в границах научного исследования, а о самых этих границах: разрешаются ли все вопросы, неизбежно возникающие у мыслящего человека, в области науки и научного позитивизма, или же существуют вопросы, которые необходимо выводят за ее границы? И наоборот: не навязываются ли науке такие задачи и проблемы, которые заведомо

превышают ее компетенцию, и этим преувеличением ее не нарушаются ли действительные права науки, как это было в теории прогресса?

²⁵ Этот упрек можно встретить, между прочим, и у Герцена, который с иронией говорит о «провиденциальной шараде» и не желает быть «куклою», предназначенной воплотить «какую-то бездомную идею». (См. «Душевная драма Герцена», глава III.)

²⁶ Это совершенно справедливо было указано мною в первой статье о Штаммлере. Вообще в обеих статьях, написанных по поводу его книги, вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т. е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт всего моего тогдашнего миросозерцания.

²⁷ Правда, постулаты такого последовательного детерминизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке, ибо они приходят в противоречие с нашим непосредственным сознанием свободы (см. статью «О социальном идеале»). Но эта фактическая невозможность, имеющая решительное значение для социальной науки, не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности.

²⁸ Короткий очерк истории вопроса о свободе воли (до Канта) читатель найдет в статье Вл. Соловьева «Свобода воли» в Энцикл. словаре. К сожалению, в числе статей настоящего сборника, возникавших большей частью по какому-нибудь внешнему поводу, нет статьи, специально посвященной этому вопросу, и хотя я чувствую этот пробел, но не в состоянии сейчас его восполнить.

²⁹ Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя. (Ср. статью «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?»)

³⁰ Я напомним, в качестве художественной иллюстрации, превосходный роман Бурже «Ученик». Вопрос о свободе воли является центральной темой всего этого романа.

³¹ Такое определение принимает обыкновенно свобода воли у Герцена: ср. вторая и третья цитаты статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха».

³² Я, вслед за Соловьевым, разрешаю этот вопрос в связи с учением о свободе (и свободном выборе добра и зла) как основном условии мирового процесса.

[1] Что желаемо — то знаете вы, долу,
Что давать — то знаем мы, на горних.
Начинают доблестно титаны,
Но вести к прекрасному, к благому --
То богов лишь дело. Им доверься.
(Гёте, *пер. С. Шервинского*)

- [2] Вещь в себе (*нем.*).
- [3] Великая идея Человечества, которая бесповоротно устранит мысль о Боге (*фр.*).
- [4] Противоречие в определении (*лат.*).
- [5] Потустороннее (*нем.*).
- [6] Бремя доказательств (*лат.*).
- [7] После нас хоть потоп (*фр.*).
- [8] «Предыстория» ... История (*нем.*).
- [9] С точки зрения вечности (*лат.*).
- [10] Необходимое <условие> (*лат.*).
- [11] Лежащее наследство (*лат.*).
- [12] Желаящего судьба ведет, нежелающего тащит (*лат.*).