ТКАЧЕВ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Петр Никитич ТКАЧЕВ

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1976



1 Ф
Т 48

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Общая редакция
А. А. ГАЛАКТИОНОВА, В. Ф. ПУСТАРНАКОВА
Б. М. ШАХМАТОВА

Составление, примечания
и библиографическое послесловие
Б. М. ШАХМАТОВА

Т $\frac{10501\text{-}012}{004\,(01)\text{-}76}$ подписное

© Издательство «Мысль». 1976

1874—1880 гг.

ЗАДАЧИ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПРОПАГАНДЫ В РОССИИ

(письмо к редактору журнала «Вперед!»)

НЕБОЛЬШОЕ ЛИЧНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

В конце прошлого года, живя в ссылке, я получил несколько заявлений, частью анонимных, частью с подписями, приглашавших меня оставить ссылку, ехать за границу и принять участие в только что возникшем тогда органе «*русской радикальной революционной партии*» «*Вперед*!»[1]. Мне известно было, в чьих руках находится это издание; я знал, что его первая программа (ходившая по рукам в литографированных листах) возбудила одно лишь негодование во всех честных кружках нашей молодежи и что его вторая программа хотя и произвела более благоприятное впечатление, но мало кого вполне удовлетворила. Я знал также, что первая книжка журнала среди наиболее радикальной молодежи была встречена крайне холодно и что некоторые статьи в ней (например, «Знание и революция») вызвали с ее стороны горячие и резкие протесты[2]. Ввиду этих данных я начинал опасаться за будущее новорожденного органа. Я боялся, что он не в состоянии будет сделаться тем, чем он желал сделаться и чем он должен был сделаться,— литературным представителем, истолкователем истинных потребностей нашей юной радикально-революционной партии; я боялся, что он, вместо объединения этой партии, бросит в нее только новое яблоко раздора, внесет новое разъединение и, таким образом, вместо того чтобы оказать пользу, принесет один лишь вред революционному делу. Хотя я не придаю большого значения журнальной пропаганде, но все же я считаю ее *одним* из средств революционной борьбы, одним из средств, которым нельзя игнорировать, но на которое и не следует тратить слишком много революционных сил.

В особенности этим средством нельзя игнорировать, когда оно употребляется не так, как *следует*. При нецелесообразном употреблении оно приносит несравненно бо́льшую сумму вреда, чем та сумма пользы, которую оно могло бы принести при употреблении целесообразном. В последнем случае все, что оно может сделать,— это натолкнуть несколько юношей на практическую революционную деятельность, разъяснить им пути и способы этой деятельности, вызвать в обществе *сознание* своего недовольства существующим порядком. В первом же случае оно не только может содействовать *притуплению* этого сознания, отвлечению юношей от практической революционной деятельности и т. п., но еще и внести раздор в революционную партию, приучить молодежь к вредному резонерству, к тому, что да позволено мне будет назвать революционным онанизмом. Под влиянием этих соображений и этих опасений я счел своей обязанностью последовать сделанным мне приглашениям: оставить ссылку и войти в непосредственное сношение с редакцией «Вперед!».

Я был, конечно, далек от мысли, что своим участием в журнале могу что-нибудь прибавить к обширным научным знаниям и литературному таланту лица, взявшего на себя ведение дела. Я знал, что лицо, заведующее редакцией, человек весьма сведущий в сфере математических, философских и исторических знаний, но что он весьма мало сведущ в сфере тех практических вопросов, тех насущных интересов, которые занимают и волнуют нашу молодежь.

Он по возрасту человек другого поколения, поколения сороковых годов, поколения отцов; поколения «детей», поколения той *новой молодежи*, которая выработалась под влиянием общественных условий, непосредственно предшествовавших крепостной реформе, и которая с таким шумом выступила на сцену в начале шестидесятых годов,— этого поколения он не знает, а если и знает, то знает, так сказать, теоретически, по слухам и по книжкам. Сам он никогда среди него не вращался, никогда не жил одной с ним жизнью. Он всегда стоял особняком от него [3]. Происходило это частью от общего направления его занятий, слишком отвлеченных и слишком мало гармонировавших тогдашнему настроению нашего общества, и в особенности с настроением нашей молодежи; частью же от того положения, которое он занимал среди наших литературных партий. По какой-то странной случайности он по-

стоянно держался около лагеря журналов с несомненно реакционной окраской, журналов ненавистных и антипатичных молодежи; его специально научные работы помещались в официальных, правительственных изданиях, его философские и исторические этюды печатались рядом с полицейскими инсинуациями ех-жандармов Громеки, фигурировавшего недавно в роли седлецкого палача, «милого мальчика» Альбертини и иных наездников из клики заматорелого в реакционерстве и всякого рода эксплуататорстве старика Краевского[4]. Любимейшие молодежью писатели, представители нашей радикальной журналистики, относились к нему как к человеку враждебной партии, считали его «отсталым», клеймили его страшным в то время прозвищем реакционера[5]. Понятно, что молодежь сторонилась от него, что между ним и ею существовали если не явно враждебные, то, во всяком случае, крайне холодные, натянутые отношения.

Только в конце шестидесятых годов, когда правительственный гнет достиг, казалось (т. е. казалось тогда, теперь нам это не кажется), своего апогея, когда царские палачи, обрызганные кровью мученика Каракозова, потеряли всякий стыд и впали в какое-то полицейское бешенство,— только в эту несчастную эпоху реакционного безумия, эпоху диких сатурналий распоясавшегося деспотизма, холодные и натянутые отношения между теперешним редактором «Вперед!» и молодежью начали несколько изменяться.

Он оказался в числе «пострадавших»; он сделался одною из жертв ослиной реакции[6], и этого для молодежи было довольно.

За одно это молодежь была готова все простить, все забыть. Она стала относиться к нему с некоторым доверием, но тогда он сам уже был оторван от нее. Он был сослан, потом жил за границей, затем очутился во главе «*русского революционного органа*», органа, объявившего себя представителем «*радикально-революционной молодежи*». Где же и когда же он мог узнать эту молодежь? Нигде и никогда.

Этому-то недостатку практического знания молодежи я и приписывал первые не совсем удачные шаги новорожденного органа. Мне казалось, что человек, никогда ни в теории, ни на практике не занимавшийся *революционным делом*, не может быть верным представителем революционной партии, вот почему и журнал, во главе

которого он стоит, не может попасть в унисон с общим направлением этой партии, вот почему между ним и ею (или по крайней мере некоторыми ее фракциями) сейчас же возникли недоразумения, холодные, даже враждебные отношения. Вот почему нашлись в ней люди, которые с первого же раза бросили ему в лицо обвинение в измене и предательстве, а некоторые заподозрили его даже в сношениях с III Отделением[7].

Верно или неверно было мое объяснение, но я находил его тогда вполне правдоподобным и потому думал, что каждый честный человек, признающий пользу журнально-революционной пропаганды и не занятый никакими другими более серьезными работами, что каждый такой человек,— если только он может пополнить пробелы редакции по части знания нашей революционной молодежи,— может и должен это сделать. Я полагал, что я мог, следовательно, и обязан был это сделать.

В течение всей своей литературной деятельности я постоянно вращался среди нашей молодежи, среди наших «детей». Я сам принадлежу к этому поколению, я переживал с ним его увлечения и ошибки, его верования и надежды, его иллюзии и разочарования, и каждый почти удар, который наносила ему свирепая реакция, отражался на мне или непосредственно, или в лице моих близких товарищей и друзей; с гимназической скамьи я не знал другого общества, кроме общества юношей, то увлекавшихся студенческими сходками, то таинственно конспирирующих, то устраивающих воскресные школы и читальни, то заводящих артели и коммуны, то опять хватающихся за народное образование, за идею сближения с народом и опять и опять конспирирующих; я всегда был с ними и среди них — всегда, когда только меня не отделяли от них толстые стены каземата Петропавловской крепости; могу ли я не знать людей, с которыми 10 лет жил одной жизнью, делил пополам и горе, и радость? Мне кажется, что если я хоть в какой-нибудь сфере знаний имею некоторую опытность, то только в этой.

Эту-то опытность я и предложил издателю журнала «Вперед!», ею-то я и думал быть ему полезен.

Меня встретили в Цюрихе с радостью, мои предложения приняли. Мне и на ум тогда не приходило определять какими-нибудь формальными договорами мои отношения к редактору, мое право на контроль и вмешательство в дела журнала, в его *направление*. Однако, чем больше я сбли-

жался с редакцией, тем больше я замечал, что расхожусь с нею по некоторым весьма существенным вопросам, касающимся революционной деятельности молодежи, что я расхожусь с нею во взглядах на самую эту молодежь и на те задачи, которые должен иметь в виду русский революционный журнал.

В то же время, ознакомившись с *организацией* журнала, я увидел — и увидел к немалому моему удивлению,— что в основе ее лежит принцип *единоначалия*, что только одно лицо — полный хозяин дела, только оно одно имеет решающий голос, что все остальные участники могут лишь подавать свои мнения, но не более. Подобная организация, несправедливая вообще, в журнале анонимном становится *возмутительно* несправедливой. В анонимном журнале ответственность за направление его падает в одинаковой мере на всех лиц, принимающих в нем постоянное участие. Она не единична, а коллективна; равная же ответственность естественно предполагает равные права и обязанности. Это ясно, как день.

Но не с одной только теоретической точки зрения я не мог допустить принцип единоначалия; я особенно не могу допустить его с точки зрения чисто практической. Ведь это значило бы предоставить ведение всего дела, дела, близкого каждому революционеру, дела, в успехе которого заинтересована вся молодежь, одному лицу, и притом лицу, по всем своим прецедентам весьма мало внушающему к себе доверие как к революционеру. Я отдаю полную справедливость талантам и знаниям этого лица, и, если бы дело шло о каком-нибудь издании вроде энциклопедического словаря [8], я бы не стал спорить против его единовластия. Но в деле издания революционного журнала я самым положительным образом восстаю против него. Я самым положительным образом отрицаю его компетентность в решении практически революционных вопросов, в определении истинных потребностей и желаний нашей молодежи, в уяснении ее программы и т. п., потому что я знаю, что эти вопросы лежат совершенно вне сферы его обычных умственных занятий, вне сферы его знаний, вне сферы его житейской опытности.

Само собой понятно, что мои отношения к редакции должны были измениться: прежде всего я пожелал определить их точно и ясно.

С этой целью я составил записку, в которой изложил свой взгляд на те общие требования, которым должна

удовлетворять, по моему мнению, программа русского революционного журнала[9]. При словесных объяснениях, возникших у нас по этому поводу, я достиг того, чего желал. Наши разногласия определились.

Оказалось, что мы расходимся в весьма существенных пунктах; однако я думал, что мы все-таки можем вместе работать, если только мы будем нести в журнале одинаковые обязанности и пользоваться равными правами, т. е. если организация журнала изменится. Не желая совсем ставить этого вопроса на чисто личную точку и щадя по возможности самолюбие почтенного редактора, я потребовал просто во имя справедливости, во имя соображений чисто теоретических предоставление каждому постоянному сотруднику, сочувствующему журналу, равенства прав и обязанностей во всем, что касается литературной и экономической стороны издания.

Я поставил эти требования условием sine qua non[10] моего участия в журнале. Мог ли я поступить иначе? Мог ли я взять на себя ответственность за направление журнала, с которым я во многом не согласен и на которое я, однако же, не могу иметь никакого существенного влияния, в котором я не могу делать никаких поправок, никаких изменений? Мог ли я поддерживать орган, претендующий быть представителем всей нашей радикально-революционной партии, когда этот орган находится в единоличном заведовании человека, никогда не принадлежавшего к этой партии, не знающего ее, а если и знающего, то лишь в теории, а не на практике?

Редакция отказалась принять мои условия, я отказался от сотрудничества, этим вполне и окончательно исчерпывался вопрос о наших *личных* отношениях. Но кроме этого *личного* вопроса тут был затронут другой вопрос, вопрос *общий*, вопрос, имеющий, по моему мнению, весьма существенное значение для всей нашей революционной молодежи, вопрос, тесно связанный с некоторыми основными пунктами ее революционной программы. Это — вопрос о задачах и целях русского революционного журнала, т. е. о задачах и целях революционной пропаганды вообще. Около него-то и вертелись все мои объяснения с редакцией; он-то и составляет предмет настоящего моего письма; потому-то я и счел возможным принять предложение некоторых из здешних моих друзей и обнародовать это письмо. Я думаю, что, с одной стороны, оно может послужить к выяснению существенных пунктов нашей ре-

волюционной программы, с другой — бросит некоторый свет на отношение наиболее радикальных кружков нашей революционной молодежи к журналу «Вперед!», оно покажет сторонникам этого журнала, где следует искать истинные причины той холодности, того недовольства, которое проглядывает в этих отношениях. Оно покажет им, что для его объяснения им нечего ссылаться на невежество и легкомыслие русской молодежи, на недобросовестные интриги, на ковы[11] каких-то *враждебных* партий и тому подобные призраки их собственной фантазии.

ПИСЬМО К РЕДАКТОРУ ЖУРНАЛА «ВПЕРЕД!»

I

Я отказался от сотрудничества в вашем журнале, потому что вы отказались предоставить мне наравне с вами право решающего голоса в выборе и помещении статей, право контроля над общим направлением журнала*. Но мне было бы прискорбно, если бы вы и ваши сторонники, основываясь на этом факте, вывели заключение, что я разошелся с вами из-за личного самолюбия, из-за вопроса о первенстве. В общем деле, м. г., в деле, касающемся дорогих для меня интересов русской революционной партии, я никогда еще не руководствовался, никогда не **могу** руководствоваться личными побуждениями; я всегда их приносил и всегда буду приносить в жертву этой партии, этого *общего* всем нам дела, дела русской революции. Я не хочу, чтобы даже *вы* могли превратно истолковать мое поведение, набрасывать тень на руководившие мною мотивы. Поэтому, не довольствуясь нашими личными объяснениями, я вам решаюсь писать. Прочтя это письмо внимательно и обсудив беспристрастно мои аргументы, вы должны будете убедиться, что я поступил так, как обязан был поступить всякий честный человек, дорожащий интересами революционной партии.

Если бы я был во всем согласен с вашим журналом или, наконец, если бы я питал к вам, подобно теперешним вашим сотрудникам, безграничное личное доверие, если бы я видел в вас истинного и настоящего представителя русской революционной мысли, я бы никогда не решился

---

* Я говорю здесь только о себе, потому что другие ваши сотрудники отказались от тех прав, которых я требовал для них и для себя.

поднять вопрос о несправедливости принципа единоначалия. Я бы охотно пожертвовал этим принципом практическому интересу дела; я бы работал у вас; я бы предоставил в полное ваше распоряжение весь тот запас знаний и способностей, которыми я обладаю, и мне на ум бы не приходила мысль спорить о *правах*.

Но вы сами понимаете, что ни я и никто из молодежи шестидесятых годов не мог питать к вам подобного доверия. Мы все знали, *кем* вы были, прежде чем сделались революционером. Мы знали, что вы половину своей жизни служили на службе у русского правительства, получая от него чины и награды; что вы никогда не мешались в «политику», никогда даже в теории не занимались вопросами, имеющими какое-нибудь непосредственное отношение к социальной революции. Вы всегда держались в стороне от всех наших революционных кружков, вели жизнь, выражаясь вашими же словами, «уединенного кабинетного мыслителя», и притом еще такого мыслителя, который вечно или витал в туманных сферах отвлеченной философии, или совершал благонамеренные экскурсы в область физико-математических и исторических наук.

Ваша мысль, постоянно занятая либо математическими формулами, либо метафизикой, либо философским созерцанием прошлого, была чужда живым вопросам дня.

В «медовый месяц» нашего либерализма, когда все общество увлекалось общественными вопросами, когда у всех лихорадочно бился пульс, когда даже философ Страхов сделался политиком[12], вы и одни вы спокойно беседовали о задачах философии[13]. В то время, когда все честные, молодые, живые силы группировались около представителей нашей радикальной журналистики,— вы работали в лагере Краевского, стояли под знаменем, служившим символом рутины.

Имея за собой такое прошлое, вы не могли и не должны были рассчитывать на полное доверие с нашей стороны. Ваши настоящие заявления слишком резко противоречат всей вашей предшествовавшей жизни. Если бы вы были «флюгером», тогда другое дело, но ведь вы человек с твердыми, весьма ясно определившимися убеждениями. Как же это мог случиться с вами такой удивительный переворот? Как это вы вдруг из спокойного философа, из благонамеренного сотрудника старых «Отечественных записок» превратились в красного революционера, в редактора журнала, объявившего себя органом «ради-

кально-революционной партии»? Такие метаморфозы всегда немножко подозрительны.

Не то чтобы я сомневался в вашей искренности, не то чтобы я не верил в действительность вашего превращения (чего на свете не бывает), но, не посетуйте на меня за откровенность, я не верю, я не могу поверить в его прочность. Мне кажется, что от старых привычек, от старых идеалов, вошедших в плоть и в кровь человека, нельзя так же легко отказаться, как от изношенного платья. Рано или поздно они пробьются наружу и смоют новые, навеянные извне убеждения. Личность, постоянно привыкшая работать в одном направлении, не может безнаказанно перескочить в другое, ему противоположное. *Старый человек* помимо его воли скажется в *новом*. И разве он не сказался в той первой программе, которую вы составили для вашего журнала? Мог ли бы действительный революционер сочинить что-нибудь подобное? Стал ли бы он толковать о возможности *революции* при помощи *легализма*?

Правда, вы моментально отказались от своего изобретения, чуть только увидели, что над ним смеются; вы написали другую программу (говорят даже, что была и третья), но и в вашем новом profession de foi[14] сквозь революционные фразы сквозило далеко не революционное содержание. Да, наконец, самая поспешность, с которой вы меняли свои революционные professions de foi, не свидетельствовала ли она о шаткости и неустойчивости ваших революционных убеждений? Скажите же по совести, мог ли, имел ли я право доверять вам.

Правда, вы несколько раз старались убедить меня, что ваши *личные* мнения не могут иметь существенного влияния на мнения редактируемого вами журнала, что хотя по своим *приватным* взглядам вы продолжаете стоять на точке зрения первой программы, но что это нисколько не мешает вам в *качестве редактора* революционного органа проводить в нем самые радикальные, самые революционные идеи. Таким образом, по вашим же собственным словам выходило, что вы изображаете собой некоторого рода *двуипостась*, первое лицо которой — философ, постепеновец, либерал, верующий в прогресс, а второе — красный революционер, редактор органа «радикально-революционной партии». Но кто же мог мне поручиться, что первое лицо когда-нибудь не поглотит второе, что философ не зажмет рта революционеру и не заставит его

плясать по своей дудке? Напротив, судя по двум первым книжкам «Вперед!», мне казалось, что это поглощение революции философией уже факт совершившийся.

В самом деле: вникните в сущность распространяемых вашим журналом идей и вы сами убедитесь, что они могут привести к торжеству всего, чего хотите, но только не к торжеству революции.

Да нужно ли еще вам в этом убеждаться? Мне кажется, что вы уж давно в этом убеждены и что *именно потому-то* вы и распространяете их. Не примите это за упрек в лицемерии. Нет, вы совершенно искренно *не верите* в революцию и *не желаете* ей успеха. Точно так же вы искренни и тогда, когда толкуете о необходимости революции, когда выражаете твердую надежду на ее несомненное торжество и т. п. Вы только злоупотребляете словами. То, что вы и ваш журнал называете *революцией*, то совсем не революция, по крайней мере не о такой революции мечтает наша революционная партия, не для такой революции должна готовить себя наша молодежь.

II

Что подразумевает ваш журнал под словом *революция*? Народное движение, направленное к уничтожению существующего порядка вещей, к устранению тех исторически выработавшихся условий экономического быта, которые его давят и порабощают. Это слишком обще. Какое движение? *Осмысленное*, *разумное*, вызванное ясным сознанием принципиальных недостатков диких общественных условий, руководимое верным и отчетливым пониманием как его средств, так и конечных целей. Это сознание и это понимание должны быть присущими всему народу или по крайней мере большинству его,— только тогда, по вашему мнению, совершится истинная народная революция. Всякую другую революцию вы называете искусственным «навязыванием народу революционных идей» (кн. I, «Наша программа»[15]). «Будущий строй русского общества,— гласит ваша программа,— осуществлению которого мы решились содействовать, должен воплотить в дело *потребности большинства*, *им самим сознанные и понятые*» (ib.).

Следовательно, революцию вы понимаете в смысле осуществления в общественной жизни потребностей большинства, им самим *сознанных* и *понятых*. Но разве это

будет революция в смысле насильственного переворота? Разве когда большинство сознáет и поймет как свои потребности, так и те пути и средства, с помощью которых их можно удовлетворить, разве тогда ему нужно будет прибегать к насильственному перевороту? О, поверьте, оно сумеет тогда сделать это, не проливая ни единой капли крови, весьма мирно, любезно и, главное, *постепенно.* Ведь сознание и понимание всех потребностей придет к нему не вдруг. Значит, нет резона думать, будто и осуществлять эти потребности оно примется зараз: сначала оно сознает одну потребность и возможность удовлетворить ее, потом другую, третью и т. д., и, наконец, когда оно дойдет до сознания своей последней потребности, ему уже даже и бороться ни с кем не придется, а уже о насилии и говорить нечего.

Значит, *ваша революция* есть не иное что, как утопический путь *мирного прогресса.* Вы обманываете и себя и читателей, заменяя слово *прогресс* словом *революция.* Ведь это шулерство, ведь это подтасовка!

Неужели вы не понимаете, что революция (в обыденном смысле слова) тем-то и отличается от мирного прогресса, что первую делает меньшинство, а второй — большинство. Оттого первая проходит обыкновенно быстро, бурно, беспорядочно, носит на себе характер урагана, стихийного движения, а второй совершается тихо, медленно, плавно, «с величественной торжественностью», как говорят историки. Насильственная революция тогда только и может иметь место, когда меньшинство не хочет ждать, чтобы большинство само сознало свои потребности, но когда оно решается, так сказать, *навязать* ему это сознание, когда оно старается довести глухое и постоянно присущее народу чувство недовольства своим положением до взрыва.

И затем, когда этот взрыв происходит,— происходит не в силу какого-нибудь ясного *понимания* и *сознания* и т. п., а просто в силу накопившегося чувства недовольства, озлобления, в силу невыносимости гнета,— когда этот взрыв происходит, тогда меньшинство старается только придать ему осмысленный, разумный характер, направляет его к известным целям, облекает его грубую чувственную основу в идеальные принципы. Народ действительной революции — это бурная стихия, все уничтожающая и разрушающая на своем пути, действующая всегда безотчетно и бессознательно. Народ *вашей* рево-

люции — это цивилизованный человек, вполне уяснивший себе свое положение, действующий сознательно и целесообразно, отдающий отчет в своих поступках, хорошо понимающий, *чего* он хочет, понимающий свои истинные потребности и свои права, человек принципов, человек идей.

Но где же видано, чтобы цивилизованные люди делали революции! О, нет, они всегда предпочитают путь мирного и спокойного прогресса, путь *бескровных* протестов, дипломатических компромиссов и реформ — пути насилия, пути крови, убийств и грабежа.

Потому, повторяю опять, когда «большинство народа» дойдет до «ясного понимания и сознания» своих потребностей, тогда *насильственный*, кровавый переворот станет немыслим, тогда наступит та эра «бескровных революций» в немецком вкусе, о которой мечтал Лассаль [16], идея которой лежит в основе современного западноевропейского рабочего движения, в основе немецкой программы Интернационала [17].

Буржуа и философы, палачи и эксплуататоры без особенного страха и трепета созерцают отдаленную возможность наступления подобной эры. При словах *бескровная революция* их волосы не поднимаются дыбом, они только лукаво улыбаются и одобрительно кивают головами. Они знают, что эти «тихие ужасы» начнутся не при них, не при их детях, не при их внуках, даже не при их правнуках, что к тому времени, когда «большинство сознáет и поймет свои потребности», солнце, быть может, давно уже потухнет и на земле наступит царство вечного мрака и холода, царство смерти.

Даже нашему III Отделению, впадающему в умоисступление при одном слове *революция*, *подобная революция — ваша* революция, революция, обусловленная «ясным сознанием и пониманием большинством своих потребностей», не может быть страшной. Напротив, его прямой интерес состоит в том, чтобы пропагандировать ее идеи. С помощью такой пропаганды можно совсем сбить молодежь с толку, представляя ей *действительную революцию* как искусственное навязывание народу несознанных и непрочувствованных им идей, как нечто деспотическое, эфемерное, скоротечное и потому вредное; уверяя ее, что победа народного дела, что радикальный переворот всех существующих общественных отношений зависит от степени сознания народом его прав и потребностей, т. е.

от степени его умственного и нравственного развития, можно незаметно довести ее до убеждения, будто развивать народ и уяснять ему его потребности и т. п. — значит подготовлять не торжество мирного прогресса, а торжество *истинной* революции.

III

Ваш журнал именно и ведет такую пропаганду; он именно и стремится довести молодежь до *такого* убеждения, т. е., сам того не ведая и, вероятно, не желая, он служит целям и интересам III Отделения. Напрасно вы стали бы отрицать тот скрытый смысл, который вы придаете слову *революция*; напрасно вы стали бы уверять, будто вы никогда не защищали в вашем журнале пути мирных реформ, бескровного прогресса. Я знаю, ваш журнал никогда не решится проповедовать открыто *ваших* идей; но они, если можно так выразиться, постоянно присутствуют в нем в *скрытом состоянии*; они придают ему известный цвет, известное направление; они составляют его *дух*. Я знаю — слово *революция* не сходит у вас с языка, но в душе вы ей не верите.

Да, вы не верите в возможность кровавого переворота! В противном случае вы не могли бы поставить его в зависимость от такого условия (сознание и понимание большинством его прав и потребностей), при котором он немыслим. Вы не могли бы сделать одним из *основных* и *неизменных* пунктов программы своего журнала положения: «*Лишь тогда*, когда течение исторических событий укажет само (?!) минуту переворота и готовность к нему народа русского, *можно считать* себя вправе призвать народ к осуществлению этого переворота» (кн. I, стр. 14, «Наша программа»). Кому это «*можно считать себя вправе...*» и т. д.? Вам? Но не нам.

Неужели вы не понимаете, что революционер всегда считает и должен считать себя вправе призывать народ к восстанию; что тем-то он и отличается от философа-филистера, что, не ожидая, пока *течение исторических событий само укажет минуту*, он выбирает ее сам, что он признает народ *всегда* готовым к революции.

Нет, вы это понимаете, и потому-то вы и поспешили включить ваше положение в число основных пунктов программы. Вы хотели этим дать понять, кому следует, что вас нельзя смешивать с *настоящими* революционерами, революционерами-практиками, что хотя вы и толкуете

о революции, но совсем не о той, к которой они стремятся, что *ваша* революция совершенно *особая*, никому никакими опасностями в настоящем не грозящая, что она возможна лишь в отдаленном будущем, «когда течение исторических событий само укажет минуту», когда народ будет приготовлен к ней, т. е. поймет и сознáет свои права и потребности.

Этим-то вашим *неверием* в возможность революции (т. е. революции настоящей, а не той призрачной, которой вы заменяете неблагозвучные слова *мирный прогресс*) объясняются ваши отношения к нашей революционной молодежи, советы, с которыми вы к ней обращаетесь, наконец ваши взгляды на задачи революционного журнала.

Кто не верит в возможность революции в настоящем, тот не верит в народ, не верит в его приготовленность к ней; тот должен искать *вне* народа каких-нибудь сил, каких-нибудь элементов, которые могли бы подготовить его к перевороту. Вы ищете этих сил в среде нашей интеллигентной молодежи. Вы думаете, что эта молодежь должна отправиться в народ и «уяснить ему его потребности, подготовить к самостоятельной и сознательной деятельности для достижения ясно понятых целей» (кн. I, стр. 14). Лишь следуя вашему совету, она, уверяете вы, «может считать себя действительно полезным участником в современной подготовке лучшей будущности России» (ib.).

Всякую другую революционную деятельность, не направленную к «уяснению и подготовлению» народа, вы считаете, таким образом, *бесполезной*. Конечно, с вашей точки зрения, вы правы. Ведь все другие революционные деятельности, до которых так падка наша молодежь, все эти агитации, демонстрации, заговоры и т. п.,— все это имеет своею целью вызвать то, что вы называете «*искусственной* революцией» (стр. 16). Ну, а вы хотите *естественной*, требующей предварительного «уяснения» и «подготовления», наступающей по указанию «течения исторических событий». Гр. Шувалов, если бы он читал ваш журнал*, должен бы был вас поблагодарить за это остроумное

* Судя, однако, по тем преследованиям, которым он подвергает юношей за чтение «Вперед!», можно думать, что сам он его не читает. Или уже он тоже начинает заражаться философией? О, граф, прилично ли жандармскому генералу философствовать, прилично ли ему мучить себя ее призраками? Жандарм может *пользоваться* ее услугами, спору нет, но верить в ее утопии, трепетать перед созданным ею фантомом какой-то «естественной революции»,— это, право, даже неприлично.

разделение революций на естественные и искусственные.

Если вам удастся убедить молодежь в бесполезности последних и в необходимости первых, то III Отделению придется почить на лаврах. Деятели *искусственных революций* только ему и опасны, только с ними оно борется, только они причиняют ему всего больше хлопот и печалей. Ваша же «естественная революция» едва ли его особенно обеспокоит: в ее возможность оно верит, вероятно, ровно столько же, сколько вы верите в возможность революции «искусственной». Притом же ваши дальнейшие советы юношам должны убедить его, что «делатели естественных революций» не будут ему слишком надоедать, что это будут люди солидные и терпеливые, привыкшие «в поте лица своего» подвизаться на поприще «*саморазвития*» и «*самоперевоспитания*», постоянно обогащающие себя «солидными и основательными знаниями». Какой же вред может произойти от таких благонамеренных подвижников?

«Лишь строгой личной и усиленной подготовкой, — говорите вы,— можно выработать в себе *возможность (одну только еще возможность!)* полезной деятельности среди народа».

«Лишь внушив народу доверие к себе, *как к личности* (а то еще как же?), можно создать необходимые условия подобной деятельности».

Оба эти положения вы признаете неизменными членами своего революционного символа веры (ваша программа, кн. I, стр. 16). Затем в статьях «Знание и революция» (кн. I) и «Революционеры из привилегированной среды» (кн. II)[18] ваш журнал подробно развивает, в чем именно должна состоять эта «строгая усиленная подготовка» и это «внушение народу доверия к себе как к личности».

Общий смысл и заключительный вывод обеих статей таков: юноши, если вы хотите быть революционерами (в смысле т. е. «уяснителей» и «подготовителей»), то прежде всего учитесь: «выработайте в себе критическую силу мысли правильными методами» (кн. I, стр. 225), «изучите специально какую-нибудь отрасль науки» (стр. 229), «обогатите свой ум серьезным и основательным знанием» (кн. II, стр. 148), «переделайте и перевоспитайте себя физически и нравственно настолько, чтобы бодро переносить все лишения, не гнуться при всяких невзгодах» (ib.). Вот совет, с которым ваш журнал считает теперь удобным и

своевременным обращаться к молодежи. Я уже несколько раз, м. г., в личных беседах с вами говорил вам, что я думаю о подобных советах. И теперь, когда я опять коснулся их, я не могу удержаться, чтобы не выразить снова и снова того чувства глубокого негодования, которое они всегда возбуждали во мне.

Как! Страдания народа с каждым днем все возрастают и возрастают; с каждым днем цепи деспотизма и произвола все глубже и глубже вливаются в его измученное и наболевшее тело, с каждым днем петля самодержавия все туже и туже затягивается на нашей шее,— а вы говорите: подождите, потерпите, не бросайтесь в борьбу, сначала поучитесь, перевоспитайте себя.

О, боже, неужели это говорит *живой* человек *живым* людям? Ждать! Учиться, перевоспитываться! Да имеем ли мы право ждать? Имеем ли мы право тратить время на перевоспитание? Ведь каждый час, каждая минута, отдаляющая нас от революции, стоит народу тысячи жертв; мало того, она уменьшает самую вероятность успеха переворота. Пока самый сильный и могущественный враг, с которым нам приходится бороться,— это наше правительство с его военными силами, с его громадными материальными средствами. Между ним и народом не существует еще никакой посредствующей силы, которая могла бы на долгое время остановить и удержать народное движение, раз оно началось.

Сословие наших землевладельцев, взятое само по себе, разрозненно, слабо и как по своей численности, так и по своему экономическому положению совершенно ничтожно. Наше tiers état[19] состоит более чем наполовину из пролетариев, из нищих, и только в меньшинстве его начинают вырабатываться настоящие буржуа в западноевропейском смысле этого слова.

Но, конечно, нельзя надеяться на слишком долгое существование этих благоприятных для нас общественных условий; хотя тихо и вяло, но все же мы кое-как подвигаемся по пути экономического развития. А это развитие подчинено тем же законам и совершается в том же направлении, как и экономическое развитие западноевропейских государств.

Община уже начинает разлагаться; правительство употребляет все усилия, чтобы уничтожить и разорить ее вконец; в среде крестьянства вырабатывается класс *кулаков*, покупщиков и съемщиков крестьянских и по-

мещичьих земель — мужицкая аристократия. Свободный переход поземельной собственности из рук в руки с каждым днем встречает все меньше и меньше препятствий, расширение земельного кредита, развитие денежных операций с каждым днем становятся все значительнее. Помещики volens-nolens[20] поставлены в необходимость вводить усовершенствования в системе сельского хозяйства. А прогресс сельского хозяйства идет обыкновенно рука об руку с развитием туземной фабричной промышленности, с развитием городской жизни. Таким образом, у нас уже существуют в данный момент все условия для образования, с одной стороны, весьма сильного консервативного класса крестьян-землевладельцев и фермеров, с другой — денежной, торговой, промышленной, капиталистической буржуазии. А по мере того как классы эти будут образовываться и укрепляться, положение народа неизбежно будет ухудшаться и шансы на успех насильственного переворота становиться все более и более проблематическими.

Вот почему мы не можем ждать. Вот почему мы утверждаем, что революция в России настоятельно необходима и необходима именно в *настоящее время*; мы не допускаем никаких отсрочек, никакого промедления. *Теперь* или очень не скоро, быть может *никогда! Теперь* обстоятельства за нас, через 10, 20 лет они будут против нас. Понимаете ли вы это? Понимаете ли вы истинную причину нашей торопливости, нашего нетерпения?

IV

М. г., я думаю, что вы не можете этого понять, не можете потому, что в вас нет той веры, которая составляет *нашу* силу. Вы не верите в революцию, вы не верите в народ, вы не верите, что он может совершить ее без *предварительной* подготовки. Точно так же вы не верите и в нашу революционную молодежь; вы не верите, что она уже готова к революционной деятельности. И в том, и в другом случае причина вашего неверия одна и та же: постоянное смешение понятия революции с понятием мирного прогресса. Вы думаете, будто революции всегда должно предшествовать, что она всегда должна подготовляться *знанием*, будто *знание* пролог революции.

В нашем народе вы видите полное отсутствие знания, и вы говорите, что народ еще не готов для революции.

Замечая, что и наша молодежь по части *знаний* не особенно сильна, вы находите, что и она еще недостаточно подготовлена к революционной деятельности, вы советуете ей поучиться, а потом заняться обучением народа. И конечно, с вашей скрытой, потаенной точки зрения, той точки, которую вы никогда не решитесь открыто высказать, но с которой вы и ваш журнал никогда не сходят, с точки зрения мирного прогресса,— вы правы, тысячу раз правы. Всякий, кто хочет содействовать *мирному* прогрессу, должен учиться, учиться и учиться, накоплять и распространять знания; они — необходимое условие этого прогресса. Но они — совсем не необходимое условие революции. Они создают прогресс, но не они создают революцию.

Революции делают революционеры, а революционеров создают данные социальные условия окружающей их среды. Всякий народ, задавленный произволом, измученный эксплуататорами, осужденный из века в век поить своею кровью, кормить своим телом праздное поколение тунеядцев, скованный по рукам и по ногам железными цепями экономического рабства,— всякий такой народ (а в таком положении находятся *все* народы) в силу самых условий своей социальной среды есть революционер; он всегда *может*; он всегда *хочет* сделать революцию; он всегда готов к ней. И если он в действительности не делает ее, если он в действительности с ослиным терпением продолжает нести свой мученический крест... то это только потому, что в нем забита всякая внутренняя инициатива, что у него не хватает *духа* самому выйти из своей колеи; но раз какой-нибудь внешний толчок, какое-нибудь неожиданное столкновение выбили его из нее — и он поднимается, как бурный ураган, и он делает революцию.

Наша учащаяся молодежь точно так же в большинстве случаев находится в условиях, благоприятных для выработки в ней революционного настроения. Наши юноши — революционеры не в силу своих знаний, а в силу своего социального положения. Большинство их — дети родителей-пролетариев или людей, весьма недалеко ушедших от пролетариев. Среда, их вырастившая, состоит либо из бедняков, в поте лица своего добывающих хлеб, либо живет на хлебах у государства; на каждом шагу она чувствует свое экономическое бессилие, свою зависимость. А сознание своего бессилия, своей необеспеченности,

чувство зависимости всегда приводят к чувству недовольства, к озлоблению, к протесту.

Правда, в положении этой среды есть и другие условия, парализующие действие экономической нищеты и политической зависимости; условия, до известной степени примиряющие с жизнью потому, что они дают возможность эксплуатировать чужой труд; условия, заглушающие недовольство, забивающие протест, развивающие в людях тот узкий, скотский эгоизм, который не видит ничего дальше своего носа, который приводит к рабству и тупому консерватизму. Но юноши, еще не охваченные губительным влиянием условий второго рода, еще не втянувшиеся в будничную практику пошлой жизни, не успевшие присосаться ни к одному из легализированных способов грабежа и эксплуатации, юноши, не видящие ничего в будущем, кроме необеспеченности и зависимости, вынесшие из прошлого безотрадные воспоминания о всякого рода унижениях и страданиях, которым зависимость и нищета подвергают человека,— эти юноши, едва они начинают сознательно мыслить, невольно, неизбежно приходят к мысли о необходимости революции, невольно, неизбежно становятся революционерами. В революции они видят единственную возможность выйти из того положения, в которое втиснули их данные экономические и политические условия нашей социальной жизни *.

Вот почему почти вся наша революционная партия слагается из одной учащейся молодежи, вот почему никакие гонения, никакие ухищрения III Отделения, никакие Голицыны, Муравьевы, Шуваловы и Левашевы, ни тюрьмы, ни крепости, ни ссылки, ни каторга, ни виселицы, ни расстреливания — ничто и никто не может выкурить из нее *революционного духа*, этого «*корня всех зол*».

---

* Может быть, для вас, м. г., для вас, не знающих молодежи, не понимающих ни ее стремлений, ни ее идеалов, чуждых ее духу,— может быть, для вас, говорю я, все эти мои соображения покажутся недостаточно убедительными. В таком случае позвольте мне сослаться на слова одного из типических представителей нашей современной молодежи. Вы можете видеть *конкретное* «подтверждение моих отвлеченных, *абстрактных* умозаключений».

«Кто мы и чего должны мы хотеть в силу самой необходимости?» — вот вопрос, который поставил Нечаев в первом номере «Общины» [21], и вот как он отвечал на него:

«Мы, дети голодных, задавленных лишением отцов, доведенных до отупения и идиотизма матерей».

Напрасно царские опричники с каким-то диким бешенством топчут и давят молодые силы, напрасно пускают они в ход все возможные и невозможные средства, чтобы устрашить, запугать или хоть развратить молодежь, напрасно восстановляют они против нее общественное мнение, бросают в нее грязью и инсинуациями, напрасно: ни их угрозы, ни их ласки, ни их кары, ни их преследования, ни их клеветы — ничто не может одолеть ее. Десятки, сотни юношей ежегодно гибнут в этой неравной борьбе, но на месте погибших борцов сейчас же являются новые, и борьба продолжается почти без отдыха, без перерывов.

Это точно какая-то сказочная тысячеголовая гидра: отрубят одну голову, на ее месте вырастает другая сейчас же! И ни в одном царском арсенале нет такого орудия, которым можно бы было ее убить. Чтобы ее убить, нужно изменить социальные условия той среды, из которой выходит наша учащаяся молодежь, нужно перестроить заново все здание нашей общественной жизни, т. е. деспотическое государство должно убить прежде всего само себя. В этой-то *неуничтожимости* (при данных, разумеется, условиях), в этой, так сказать, *бессмертности* нашей революционной молодежи и заключается один из основных элементов ее *силы*. На сознании этой силы она основывает свою *веру* в свое революционное призвание. И эта вера, одушевляя и вдохновляя юношей, дает им смелость мужественно поддерживать неравную борьбу с их страшным врагом, укрепляет их энергию, поощряет их на отважные подвиги, делает из них героев.

«Мы, взросшие среди грязи и невежества, среди оскорблений и унижений; с колыбели презираемые и угнетаемые всевозможными негодяями, счастливо живущими при существующем порядке».

«Мы, для которых семья была преддверием каторги, для которых лучшая пора юности прошла в борьбе с нищетой и голодом, пора любви, пора увлечений — в суровой погоне за куском хлеба».

«Мы, у которых все прошлое переполнено горечью и страданиями, в будущем тот же ряд унижений, оскорблений, голодных дней, бессонных ночей, а в конце концов суды, остроги, тюрьмы, рудники или виселица».

«Мы находимся в положении невыносимом и так или иначе хотим выйти из него».

«Вот почему в *изменении существующего порядка общественных отношений заключаются все наши желанные стремления, все заветные цели*».

«Мы можем хотеть только народной революции».

«Мы хотим ее и произведем ее» («Община», № 1, стр. 3).

Согласитесь, м. г., что вера для них необходима, что без нее они превратятся в пустых, холодных резонеров, что она верный залог и неизбежное условие их успеха. Если вы согласитесь с этим, вы должны будете согласиться и с обратным положением. Вы должны будете согласиться, что каждый человек, который старается разрушить, убить эту веру, который подкапывается под ее основание, что такой человек действует во вред революционной партии, что он деморализует революционную молодежь, парализует ее деятельность, что он враг революции!

Не так ли?

V

А между тем, м. г., вы именно и действуете в этом смысле. Не имея в себе той веры, которая нас одушевляет, вы хотите отнять ее у молодежи. «Мы утверждаем,— говорит ваш журнал,— что тип молодежи русской вовсе не революционный; что если и выходят из этой среды искренние и горячие борцы за народное освобождение, то эти борцы представляют собою каплю в море, случайное исключение...» (кн. II, стр. 128, «Революционеры из привилегированной среды»). По мнению вашего журнала и, если я не ошибаюсь, вашему собственному, тип нашей молодежи чисто буржуазный, все ее стремления, все ее идеалы вращаются около вопросов личного благополучия, она насквозь пропитана узким эгоизмом, ее истинные интересы состоят не в том, чтобы разрушать, а, напротив, в том, чтобы поддерживать и защищать существующий порядок потому, будто бы, что этот порядок выгоден для нее, для молодежи; она нравственно испорчена, она отличается «типичной поверхностностью мысли и чувства»; она невежественная, легкомысленная и т. д. Вы составляете против нее целый обвинительный акт, более строгий и резкий, чем те обвинительные акты, которые под диктовку III Отделения писались и пишутся гг. Авенариусами, Стебницкими, Писемскими и Крестовскими с братией[22].

Конечно, я далек от мысли предполагать, будто у вас и у этих господ одни и те же руководящие мотивы, одни и те же цели. Нет; наемные писаки инсинуировали на молодежь для того, чтобы дискредитировать ее во мнении общества; вы же обличаете ее для того, чтобы дискредитировать ее веру в ее силы, ее веру в ее революционное призвание. Наемные писаки хотели отвратить общество

от его революционной молодежи; вы же хотите отвратить молодежь от ее революционной деятельности.

Вот существенная разница между вами и ими; я ее не отвергаю. Но я утверждаю, что с точки зрения интересов революционной партии ваша *радикально-революционная* пропаганда гораздо вреднее реакционно-полицейской пропаганды наших литературных сыщиков. Их грязные сплетни не могли оказать никакого деморализующего влияния на нашу молодежь, не могли ослабить и разредить и нашу революционную армию.

Ваши же обличения могут это сделать, могут потому, что они подрывают у большинства молодежи веру в возможность для нее непосредственной практической революционной деятельности. Вы ставите между нею и этой *возможностью* высокую стену, которая называется на вашем языке «строгой, усиленной личной подготовкой»; только те, у кого хватит силы перелезть через нее, у кого хватит выносливости, времени и способностей благополучно пройти проектируемый вами *воспитательный искус* (кн. II, стр. 148, «Революционеры привилегированной среды»), только для этих счастливцев и открывается возможность полезной деятельности на пользу народа. Остальные — ненужные трутни, им нет места в рядах революционной партии, для них нет прибора за революционной трапезой, им не дано причаститься из той святой чаши, которая, по словам покойного Добролюбова, не должна миновать никого из нас, «кто сам ее не оттолкнет»* [23].

Может быть, вы скажете, что люди, не желающие или не могущие подвергаться вашему воспитательному искусу, что они сами отталкивают от себя *святую чашу*. О, нет, м. г., не они ее отталкивают: к ней они жадно простирают свои руки; но зачем же вместо этой чаши вы суете им некоторый другой сосуд, совсем не привлекательный ни по своему внешнему виду, ни по своему содержанию?

---

* Я не забыл, что при личных разговорах со мною об этом предмете вы, м. г., сделали мне весьма важную уступку. Вы согласились со мной, что революционная деятельность ни для кого не должна быть закрыта, что всякий, кто только *желает*, тот и может, тот и должен ею заниматься.

Это было очень любезно с вашей стороны. Но, извините меня, я и тогда не верил в искренность вашей уступки, я не верю ей и теперь. Ведь она находится в прямом противоречии с тем пунктом вашей программы, который приведен у меня выше в тексте и который вы считаете одним из «основных и неизменных пунктов».

Конечно, со своей точки зрения, вы вполне правы, поступая таким образом, и я вас не обвиняю, я хочу лишь раскрыть перед вами практические последствия вашей пропаганды, тот вред, который она может нанести интересам вашей революционной партии.

До сих пор я рассматривал значение этой пропаганды со стороны ее влияния на революционную молодежь.

С этой стороны я признаю ее вредной в четырех отношениях. Она вредна, во-первых, потому, что вы спутываете понятия молодежи, подтасовывая идею революции идеей мирного прогресса; беря на себя роль защитника первой, вы в сущности защищаете лишь вторую, и, нападая на попытки вызвать революцию *искусственно*, вы этим самым дискредитируете в глазах наших юношей революцию вообще.

Во-вторых, она вредна потому, что тот путь, на который вы указываете молодежи как на единственный полезный в деле подготовления революции, совсем не единственный, и, идя по нему, она будет не приближаться, а скорее удаляться от возможности осуществления насильственного переворота в ближайшем будущем; она будет работать не для торжества революции в *настоящем*, а для торжества мирного прогресса в *будущем*.

В-третьих, ваша пропаганда вредна потому, что вместо того, чтобы возбуждать и подстрекать молодежь к непосредственной практической революционной деятельности, она отвлекает от нее, проповедуя революционерам не столько необходимость, настоятельную необходимость этой деятельности, сколько необходимость «строгой и усиленной подготовки к ней». Притом же ваши советы насчет «самообразования» и «самовоспитания» не соответствуют ни социальному положению нашей революционной среды, ни господствующему среди нее настроению и резко противоречат с теми святыми обязанностями, которые страдания народа налагают на каждого революционера.

В-четвертых, она вредна потому, что подрывает в молодежи веру в ее силы, в возможность для нее непосредственной революционной деятельности, в возможность самой революции в ближайшем будущем.

VI

Отношения журнала к молодежи и революционной партии в значительной, разумеется, степени определяют основной характер его направления и его взгляд на задачи жур-

нально-революционной пропаганды вообще. Однако же одними этими отношениями еще не исчерпывается вполне весь тот вред или вся та польза, которую он может принести нашей революционной партии.

На органе этой партии лежат две обязанности: с одной стороны, он должен возбуждать партию к деятельности, разъяснять ей пути этой деятельности, развивать и защищать ее программу, содействовать ее объединению и ее организации, с другой — он должен служить в ее руках практическим орудием борьбы ее с установленным порядком, средством революционной агитации.

Я показал вам, м. г., что ваш журнал не удовлетворяет первой задаче, что он, указывая на слишком исключительные пути революционной деятельности и устраняя все другие (путь непосредственной народной агитации, путь заговоров) как бесполезные и даже вредные *, вносит в партию разъединение, дезорганизует ее наличные силы и извращает ее программу; подрывая в ней веру в свои силы и в возможность революции в ближайшем будущем, уверяя ее в недостаточной подготовленности к ней народа

---

* Во время наших личных объяснений по этому поводу вы в принципе согласились со мною, что для осуществления революции недостаточно одного только уяснения народу его прав и потребностей, недостаточно одной только *пропаганды*, нужна и непосредственная агитация (т. е. непосредственный призыв народа к бунту, непосредственное возбуждение в нем революционных страстей), и государственный заговор. Но ваша уступка, как всякая *вынужденная* уступка, была уступкой только наполовину. Да, вы согласились вместе со мною признавать полезность и необходимость заговора и народной агитации, но вы все-таки остались при том убеждении, что оба эти средства — как средства, непосредственно вызывающие переворот,— могут быть применяемы в практике лишь тогда только, когда «мы будем считать себя вправе призвать народ к осуществлению этого переворота» (основной пункт вашей программы). А право это, опять-таки говорю вашими же словами, мы получим «лишь тогда, когда течение исторических событий укажет само минуту переворота и готовность к нему народа русского» (кн. I, стр. 14). Пока же этого *указания* еще не воспоследовало, пока народ еще *не подготовлен* к перевороту, т. е. пока «он не уяснил себе своих прав, обязанностей и потребностей», до тех пор вы признаете только один путь — идти в народ, только одну деятельность — пропаганду народу разумных социальных идей — возможной и полезной. На все другие пути и деятельности вы смотрите или по крайней мере должны смотреть с точки зрения вашей программы как на попытки *искусственно вызвать* революцию, а такие попытки, говорите (кн. I, стр. 16), «едва ли могут быть оправданы в глазах того, кто знает, как тяжело ложатся всякие общественные потрясения на самое бедное большинство...».

и т. д., он ослабляет и парализует ее энергию, направленную к непосредственному осуществлению насильственного переворота.

Удовлетворяет ли он по крайней мере второй своей задаче — служит ли он средством практической революционной агитации?

Вы помните, м. г., что именно около этого вопроса вертелись самые жаркие, самые долгие наши споры. В этих спорах вполне выяснился и определился ваш взгляд и взгляд вашего журнала на задачи современной революционной пропаганды. Вы и ваши сотрудники, ваши alter ego [24], прямо и категорически заявили мне, что времена «герценовской» (т. е. практически-революционной) агитации прошли безвозвратно, что теперь нужно не агитировать общество, а разъяснять ему разумные рационально-экономические идеи.

В программе своей вы говорите: «Для нас (т. е. для вас) в настоящую минуту существуют две общечеловеческие цели, две борьбы, в которых *должен участвовать всякий мыслящий человек, становясь на сторону прогресса или реакции*... это, во-первых, борьба реального миросозерцания против миросозерцания богословского... это, во-вторых, борьба труда против праздного пользования благами жизни, борьба полной равноправности личности против монополии во всех ее формах и проявлениях... короче говоря, борьба за реализацию справедливейшего строя общества» (стр. 3). Да, конечно, в этой двоякой борьбе должен принимать участие всякий не только мыслящий, но просто даже честный человек, становясь или на сторону *реакции*, или *прогресса*, потому что эта борьба есть борьба между реакцией и прогрессом.

Заметьте, м. г., между *прогрессом*, а совсем не революцией. Оттого-то и участвовать в ней должен всякий, как друг *мирного* и враг прогресса *бурного*, революционного, так и тот, который отрицает мирный прогресс и стоит за бурный.

Следовательно, поднимая знамя этой и *только этой* борьбы, вы боретесь за прогресс вообще, а не за революцию в частности. Широкое знамя прогресса весьма легко и удобно прикрывает всевозможные философско-филистерские измышления всевозможных постепеновцев; под ним могут сойтись все оттенки прогрессивной партии, начиная от буржуа-либерала до социалиста-революционера. Оно для нас не годится; нам нужно знамя, которое бы с боль-

шей точностью, ясностью и определенностью выражало наши совершенно точные, ясные и определенные стремления и идеалы — стремления и идеалы русской революционной партии. Потому *ваше знамя не есть знамя этой партии*[25].

Я не отвергаю, м. г., что и под этим знаменем можно работать на пользу русской революции; но оно не дает никакой гарантии, что борцы, собравшиеся около него, будут работать именно в *этом* смысле. Нисколько не изменяя ему, они могут работать против насильственного переворота, во вред практическим интересам революционной партии. Тут все зависит от того, *как* они поведут свою борьбу.

Есть, м. г., два метода, два способа борьбы (я говорю здесь, конечно, только о борьбе литературной, *чернильной*, о борьбе «*перышками* и *книжками*») с данным, исторически выработавшимся строем общественных отношений. Можно бороться с ним, доказывая нелепость, нелогичность и несправедливость общих, т. е. экономических, принципов, лежащих в его основе. Можно бороться с ним, восставая преимущественно на те конкретные формы, экономические, юридические, политические и т. д., в которых эти принципы воплощаются. Иными словами, главным центром нападений можно сделать или *общие принципы*, или их *практические последствия*. Борьбу с точки зрения общих принципов можно назвать борьбой преимущественно *научной*, *философской*; борьба же с точки зрения конкретных последствий всегда имеет характер по преимуществу *практический*, *агитаторский*.

Борьба первого рода, имея постоянное дело с отвлеченными принципами, абстрагируя к ним единичные факты, отнимает от этих фактов их индивидуальный образ, их живую конкретность. Борьба второго рода, наоборот, все свое внимание сосредоточивает на частных, единичных явлениях и, не углубляясь в отыскание их отдаленнейших причин, старается только представить все их безобразие во всей его реальной наготе.

Отсюда те, которые желают воздействовать известным образом на *умы* своих современников, на их *сознание*, предпочитают первый способ борьбы; те же, которые хотят влиять известным образом на их *практическую деятельность*,— второй *. Одни развивают мысль в критиче

* Может быть, вы заметите мне на это, что все, что влияет на ум, на сознание человека, тем самым влияет и на его практическую деятельность. Но это неверно. Внушить человеку разумные, нрав-

ском направлении, другие возбуждают аффекты. Из суммы этих аффектов, правда, подчас довольно мелких и скоропреходящих, слагается то общее чувство недовольства существующим порядком, то общее желание поскорее освободиться от него, которое в практической жизни часто служит более могущественным стимулом для борьбы, чем ясное и вполне отчетливое понимание *принципиальных* недостатков этого порядка.

Из различного характера этих двух видов борьбы вытекает и различное отношение борцов к фактам окружающей их реальной жизни. Борцы-философы, теоретики останавливают свое исключительное внимание лишь на тех фактах, которые имеют наиболее близкое отношение к общим экономическим принципам существующего порядка, на тех фактах, в которых эти общие принципы выражаются всего резче, всего нагляднее. Борцы-агитаторы, практики, напротив, с особенной силой напирают только на те факты, которые всего резче бьют в глаза, с которыми чаще всего сталкиваются данные слои общества, от которых они всего сильнее страдают, которые всего более поражают своей внешней грубостью и безобразием. При этом они нисколько не заботятся о том, какое отношение имеют эти факты к общим принципам; при выборе их они соображаются лишь с условиями и потребностями той среды, в которой они действуют. Действуя, например, в среде рабочих, они будут выдвигать на первый план факты хозяйской эксплуатации и грабежа, действуя в среде образованных, буржуазных классов — факты гнетущеог их политического произвола и т. п.

Мне кажется, милостивый государь, на этом я могу остановиться в определении характеристических особенностей и практических требований того и другого способа борьбы.

ственные принципы еще не значит сделать его нравственным во всех его действиях и поступках. Убедить человека в несправедливости и нелепости основ исторического общества еще не значит сделать его революционером. Только очень немногие люди живут «по принципам», у большинства же практическая деятельность не находится ни в какой непосредственной зависимости от теоретического миросозерцания; нередко даже первое прямо противоположно второму. Конечно, это весьма печально, но тем не менее это факт, факт, который не решится отрицать ни один человек, живущий среди живых людей, а не бесплотных призраков собственной фантазии. Я знаю, м. г., что философы часто его игнорируют и, увлекаясь предметом своих постоянных занятий, приписывают знанию гораздо большее влияние на ход человеческих дел, чем это бывает в действительности. Но тем хуже для философов.

Продолжать же сопоставления едва ли не излишне: наиболее существенные черты различия выяснены с достаточной полнотой. Теперь я спрашиваю вас, какого рода борьбу ведете вы с существующим порядком вещей в России, какого рода борьбу вы и ваш журнал считаете в настоящее время наиболее полезной и необходимой: борьбу ли первого рода, борьбу философскую, или борьбу второго рода, борьбу агитаторскую?

Ваши слова, цитированные мною выше, ваша программа, состав вышедших книг вашего журнала, господствующий в нем дух — все дает мне право отвечать на этот вопрос самым положительным образом. Ваш журнал решительный противник борьбы агитационной, он признает лишь одну борьбу — борьбу философскую, борьбу с точки зрения общих принципов. В своей программе (стр. 6) вы говорите, что для вас всего важнее вопрос социальный, т. е. те общие экономические принципы, которые лежат в основе исторического общества, и что внимание вашего журнала исключительно будет обращаться на факты, имеющие наиболее тесную, прямую связь с этими принципами, следовательно, на факты из экономической жизни народа; факты же, в которых экономические принципы воплощаются лишь косвенно, *посредственно*, будут интересовать вас только в слабой степени, вы отодвинете их на задний план.

Политический вопрос, т. е. тот политический вопрос, который всех нас давит, безумный деспотизм самодержавия, возмутительный произвол хищнического правительства, наше общее бесправие, наше постыдное рабство — все это для вас вопросы второстепенные. Вы слишком заняты созерцанием *коренных причин* зла, чтобы обращать внимание на такие *мелочи*. Но *коренные причины* зла одинаковы как для России, так и для всей З[ападной] Европы, только в З[ападной] Европе благодаря более высокому развитию экономической жизни они проявляются в более резких, более рельефных формах и их влияние на все прочие сферы жизни, и в особенности на сферу политическую, осязательнее, нагляднее.

Отсюда, в интересах разъяснения фальшивости и несправедливости общих *экономических принципов* гораздо практичнее обращаться за фактами к Европе, а не к России. Ее жизнь представляет если и не более обильный, то во всяком случае более разработанный материал для подобного разъяснения, чем наша. Вы это понимаете, и по-

тому ваш журнал гораздо пристальнее следит за рабочим движением в Западной Европе, чем за внутренней жизнью России; вопросам общеевропейского интереса он уделяет столько же, если не больше, места, как и вопросам, имеющим специально русский интерес.

И это, м. г., не простая случайность, это логическое, необходимое следствие той общей точки зрения, на которой стоит ваш журнал; и если вы вздумаете, не изменяя этой точки зрения, вздумаете изменить состав ваших книжек, если вы станете заниматься Россией больше, чем Европой, русским рабочим больше, чем, например, английским, немецким и прочими, вы поступите крайне непоследовательно, крайне непрактично и нецелесообразно.

Не подумайте, пожалуйста, что я все это говорю в виде упрека вашему журналу. О, нет, я нисколько не отрицаю пользу научной борьбы, пользу распространения и разъяснения разумных социальных идей, пользу научной критики принципов, лежащих в основе исторически выработавшихся форм человеческого общежития; я утверждаю только, что хотя это «распространение и уяснение» и эта «критика» вещи сами по себе хорошие, но с точки зрения истинных потребностей и насущных интересов нашей революционной партии они весьма мало полезны и, быть может, даже вредны.

Вам это, конечно, трудно понять. Не веря в возможность революции в близком будущем, отодвигая ее в неопределенное далекое будущее, в такое будущее, когда она, в смысле насильственного переворота, сделается совершенно невозможной, вы полагаете, что ее следует подготовлять тихо и постепенно, не горячась и не волнуясь, с истинно философским спокойствием и стоическим терпением; потому изо всех путей, ведущих к ней, вы выбираете не тот, который всего короче, а тот, который всего *комфортабельнее*. Вам дела нет, что этот комфортабельный путь самый длинный, что, идя по нему, можно никогда не дойти до цели. Вас это не беспокоит; что за важность! У вас так много времени впереди! Вы уже примирились с мыслью, что нужно ждать, пока «течение исторических событий *само укажет* минуту», пока «свет знания и понимание своих прав и потребностей» не пробьется сквозь толстую, непроницаемую стену народного невежества. Ну что же, ждите и философствуйте!

Но мы не можем и не хотим ждать!

В наших жилах, жилах революционеров, м. г., течет не та кровь, что в жилах философа-филистера. Когда мы думаем — а мы всегда об этом только и думаем,— когда мы думаем о постыдном бесправии нашей родины, о ее кровожадных тиранах, бездушных палачах, о тех страданиях, о том позоре, тех унижениях, которым они ее подвергают, когда наши взоры обращаются к Голгофе народного мученичества — а не в нашей воле отвратить их от этого зрелища,— когда мы видим перед собою этот несчастный народ, облитый кровью, в терновом венке, пригвожденным к кресту рабства,— о, тогда мы не в силах сохранять спокойствие, приличное философам.

Мы не хотим рассуждать о тех отдаленных причинах, которые привели его на крест, мы не говорим ему, подобно разбойнику: «Спасавший других, спаси себя, сойди с креста!» Мы не хотим ждать, пока распятый мученик «поймет и ясно сознает», *почему* неудобно висеть на кресте, *почему* колются тернии, *из чего* сделаны те гвозди, которыми прибиты его руки и ноги, и *почему* они причиняют ему такие страдания. Нет, мы хотим только *во что бы ни стало* и как *можно скорее* свалить крест и снять с него страдальца.

Вот потому-то истинно революционная партия ставит своей главной, своей первостепенной задачей не подготовление революции вообще, в отдаленном будущем, а осуществление ее в возможно ближайшем настоящем. Ее орган должен быть и органом этой идеи; мало того, он должен служить одним из практических средств, *непосредственно* содействующих скорейшему наступлению насильственного переворота. Иными словами, он должен не столько заботиться о теоретическом *уяснении* и философском *понимании принципиальных* несовершенств данного порядка вещей, сколько о возбуждении к нему отвращения и ненависти, о накоплении и распространении во всех слоях общества чувств недовольства, озлобления, страстного желания *перемены*.

Следовательно, хотя интересы революционной партии и не исключают теоретической, *научной* борьбы, но они требуют, чтобы борьба практическая, агитаторская была выдвинута на первый план. Они требуют этого не только ввиду настоятельной неотложности революции, но также и ввиду других не лишенных значения соображений. Наша молодежь, наше интеллигентное меньшинство страдает не столько недостатком ясного понимания несостоятельно-

сти общих экономических принципов, лежащих в основе нашего быта, сколько недостатком сильных аффективных импульсов, толкающих людей на практическую революционную деятельность. Следовательно, развитие этих импульсов (что и составляет одну из главных задач революционной агитации) в высокой степени необходимо в интересах более усиленного комплектования кадров революционной армии.

Что же касается до нашего так называемого образованного большинства, то действовать непосредственно на его аффективные импульсы потому представляется наиболее полезным, что оно совершенно не способно увлекаться импульсами интеллектуальными. По своему умственному невежеству, по своей крайней неразвитости оно не может еще возвыситься до понимания коренных причин зла, до абстрактного мышления об основных принципах окружающей его социальной жизни.

Занимая малоразвитых, умственно неподготовленных людей созерцанием отдаленнейших, наиболее общих причин зла, вы достигнете только одного результата: вы примирите их с тем непосредственным злом, которое их давит, отнимете у них единственный доступный им стимул для борьбы, не заменяя его никаким другим. Безобразные факты гнетущей их действительности, абстрагированные от своей конкретной реальности, возведенные к своей *чистой* идее, разложенные на свои простейшие основные элементы, продистиллированные *общими принципами*, теряют для них все свое возбуждающее значение. Они начинают относиться к ним индифферентно, они говорят: «Из-за чего тут горячиться: ведь все это безобразие — необходимое, логическое последствие известных нам общих причин. И не то удивительно, что оно существует, а удивительно то, что есть дураки, которые этим возмущаются!»

Они не будут этими дураками; они постараются *возвыситься* до того философского стоицизма, который спокойно преклоняется перед фактом *существующим*, потому только, что этот факт логически обусловлен целым рядом фактов *предшествующих*. Дальше этого они не поднимутся. Понимание и сознание фальшивости и несправедливости *общих принципов* окружающих их явлений не в состоянии будут оказать на них настолько сильного влияния, чтобы заставить их восстать против этих явлений *во имя идей*, чтобы подвигнуть их на борьбу с самими принципами.

Для этого одного понимания и сознания еще недостаточно; для этого требуется еще и некоторая *привычка*, привычка постоянно соображать свои поступки с своими идеями, привычка подчинять свою практическую деятельность теоретическому миросозерцанию, привычка всегда и во всем руководствоваться *преимущественно* одними умственными импульсами. Но подобная привычка может выработаться лишь у людей, стоящих на весьма высокой ступени умственного и нравственного развития, на той ступени, до которой достигает лишь самое ничтожное меньшинство нашей так называемой образованной, привилегированной среды.

Вот почему, м. г., я сказал выше и повторяю опять, *ваша* философская война, та чисто теоретическая, научная пропаганда, которой задается ваш журнал, — что такая война, такая пропаганда с точки зрения интересов революционной партии не только не полезна, но даже вредна. Распространяться об этом больше нечего. Я старался быть настолько ясным и точным, что не понять меня может только тот, кто *не хочет* понять. А я не думаю, не хочу думать, чтобы именно вы, м. г., могли *не захотеть* меня понимать.

VII

После всего мною сказанного я, как мне кажется, имею некоторое право утверждать, что с точки зрения насущных интересов русской революционной партии задачи ее революционной пропаганды могут быть формулированы следующим образом.

1. *По отношению к образованному большинству*, по отношению к привилегированной среде, равно как и *по отношению к народу*, она должна преследовать главнейшим образом цели *агитаторские*. Она должна возбуждать в обществе чувство недовольства и озлобления существующим порядком, останавливая его внимание главным образом на тех именно фактах, которые всего более способны вызвать и разжечь это чувство. При выборе этих фактов она должна соображаться не столько с тем, в какой мере в них воплощаются общие принципы данного порядка, сколько с тем, в какой мере они причиняют *действительные*, осязательные страдания людям той или другой среды.

2. *По отношению к революционной молодежи, к своей партии* она должна преследовать цели по преимуществу *организационные*. Убеждая ее в настоятельной необходи-

мости непосредственной, практической революционной деятельности, она должна выяснить ей, что главное условие успеха этой деятельности зависит от прочной организации ее революционных сил, от объединения частных, единичных попыток в одно общее, дисциплинированное, стройное целое. Наша революционная практика выработала несколько путей революционной деятельности: путь государственного политического заговора, путь народной пропаганды (именно то, что ваш журнал называет «развитием в народе сознания его прав и потребностей»), путь непосредственной народной агитации (т. е. непосредственного подстрекательства народа к бунту). Не время теперь спорить, какая из этих деятельностей полезнее, какой путь целесообразнее.

Все три пути *одинаково* целесообразны, все три деятельности *одинаково* необходимы для скорейшего осуществления народной революции*. Пусть каждый выбирает себе тот путь, к которому он чувствует наиболее склонности, ту деятельность, условиям которой он всего легче может удовлетворить; кто чувствует себя в состоянии работать на всех трех поприщах одновременно, тот пусть и работает. Тем для него лучше. А кто этого не чувствует, тот должен ограничиться доступной ему сферой революционной деятельности, не насилуя себя, не тратя дорогого времени на предварительное самообразование и перевоспитание...

---

* Доказать несомненную истинность этого положения очень нетрудно. Ни одна из этих трех революционных деятельностей, взятая в отдельности, взятая сама по себе, не может привести к *скорому осуществлению народной революции*. Достигнуть этой цели возможно лишь при одновременном применении всех их.

В самом деле, если мы, следуя вашим, м. г., советам, ограничимся одним лишь развитием в народе сознания, сознания его прав и потребностей, то революции мы никогда не дождемся. Но если, с другой стороны, мы ограничимся одним лишь непосредственным подстрекательством к бунту, то хотя мы и будем иметь большую вероятность добиться бунта, но зато не будем иметь никаких гарантий, что этот бунт оставит после себя какие-нибудь прочные результаты, что он не будет очень скоро подавлен, что он разрастется в *действительную* революцию.

Наконец, если мы ограничимся одним лишь государственным заговором, то хотя с помощью этого средства произвести переворот весьма легко и удобно, но переворот этот будет иметь характер государственный, а не народный; он не проникнет в недра народной жизни, он не подымет и не взволнует низших слоев общества, он взбаламутит лишь одну его поверхность, короче говоря, это совсем не будет народной революцией.

Теперь не до длинных сборов, не до вечных приготовлений,— пусть каждый наскоро соберет свои пожитки и спешит отправиться в путь. Вопрос *что делать?* нас не должен больше занимать. Он уже давно решен. *Делать революцию.* Как? Как кто может и умеет. При разумной организации ни одна частная попытка, ни одно единичное усилие не пропадут даром. Следовательно, вопрос об организации есть самый существенный вопрос революционной пропаганды по отношению к нашей революционной молодежи. Ввиду его чрезвычайной важности она не может придавать слишком большого значения тем вопросам, которые, не имея никакого прямого отношения к практической революционной деятельности в *настоящем*, касаясь исключительно *будущего*, вносят тем не менее раздоры и разъединение в кружки нашей революционной молодежи.

Я здесь имею в виду вопросы, касающиеся устройства возможно наилучшего порядка вещей в будущем и практических средств применить его в жизни *после* того, как революция совершит свою разрушительную миссию. *Настоящее* должно теперь приковывать к себе все наше внимание; нам некогда, нам не до того, чтобы вперять свои взоры в будущее и развлекать себя созерцанием его красот.

Мы знаем только, что, каково бы ни было это будущее, оно не может быть хуже настоящего. Когда человека душат, единственная мысль, которая его занимает,— это: как бы поскорее освободиться от своего душителя; что он потом станет делать, что он на себя наденет, какую пищу себе потребует и т. п.,—обо всем этом ему и на ум не приходит. Мы находимся в таком же точно положении: нас душат; избавиться от разбойничьей руки, сжавшей нам горло,— вот единственный насущный вопрос, который должен поглощать все наше внимание. Перед этим вопросом *вопросы будущего* стушевываются, отходят на задний план. Я не хочу этим сказать, что мы должны совсем отказаться от их разрешения. Это было бы нелепо.

Но мы не должны раздувать их важность настолько, чтобы делать из них барьер, разделяющий революционную партию *настоящего*. Мы не должны никогда забывать, что все, что нас разделяет, все, что вносит в среду нашу рознь и раздор,— все это усиливает нашего общего врага, ослабляет и парализует нашу революционную деятельность. Потому на знамени революционной партии, *партии действия*, а не партии резонерства, могут быть написаны только следующие слова: *борьба с правитель-*

ством, борьба с установившимся порядком вещей, борьба до последней капли крови, до последнего издыхания.

Только это знамя способно соединять, а не разъединять нашу партию, следовательно, только оно одно и соответствует ее реальным, ее истинным интересам.

VIII

Вот, м. г., каковы должны быть в общих, конечно, чертах,— подробностей я не мог здесь касаться,— каковы должны быть, по моему мнению, главные цели и задачи революционной пропаганды, вот знамя, под которым она с успехом может действовать.

Понятно ли вам теперь, почему я не мог работать в вашем журнале в качестве простого сотрудника, почему я добивался прав самостоятельного редактора? Я надеюсь, что вы не станете объяснять теперь моего поведения какими-нибудь личными мотивами, самолюбием, тщеславием и т. д. Однако это еще не все, на что я надеюсь. Я бы никогда не позволил себе так долго утруждать ваше внимание, так долго отвлекать вас от ваших серьезных занятий из-за вопроса чисто личного.

Но, пиша вам это письмо, я кроме чисто личной цели имел в виду еще и другую цель. Я хотел вам разъяснить насущные потребности, желания и стремления тех из наших наиболее радикальных и последовательных революционных кружков, к которым по преимуществу может быть применено название *партии действия*. Я хотел указать вам *истинную* причину той сдержанности и той холодности, с которой они встретили ваш журнал и которую вы склонны объяснять какими-то интригами будто бы враждебной вам партии.

Если мне удалось хотя отчасти достигнуть этой цели, я не стану укорять себя в том, что отнял у вас столько драгоценного времени; я смею думать, что и вы тогда меня не упрекнете. Но вот за что вы можете меня упрекнуть и за что я заранее прошу вас великодушно извинить меня: затрагивая в настоящем письме вопросы, имеющие существенную важность для разъяснения нашей революционной программы, я, при всем моем желании, часто отступал от той холодной сдержанности, того философского спокойствия, которые вы бы, вероятно, всегда сумели сохранить в подобном случае. Вследствие этого я иногда слишком резко нападал на направление вашего журнала. Не вините

меня за то строго, я не в силах был относиться равнодушно и бесстрастно к тому, что я считаю не только не полезным, но даже вредным, не только не согласным, но даже враждебным истинным интересам русской революционной партии.

Затем, обращаясь к вам не как к революционеру и общественному деятелю, а как к частному человеку, я покорнейше прошу вас, м. г., принять уверения в моих дружеских чувствах к вам и считать меня всегда готовым к вашим услугам.

Петр Ткачев

РОЛЬ МЫСЛИ В ИСТОРИИ

(«Опыт истории мысли», т. I, изд. журнала «Знание»)

I

Нас, русских, очень часто обвиняют в верхоглядстве и легкомыслии, говорят, будто мы совсем не способны к усидчивому труду, к терпеливой кропотливости, к солидной основательности, будто мы рубим все с плеча, до всего хотим дойти вдруг, а потому больше полагаемся на собственный разум, на якобы прирожденную нам сметку, чем на чужой опыт, на чужой авторитет, что мы, одним словом, и в науке, как и в жизни, всегда являемся (или чувствуем склонность являться) истыми ташкентцами[1], беспшабашными наездниками. И, нечего греха таить, у нас есть немало ученых, украшенных учеными дипломами, достигших высших степеней (не токмо по ученой, но и по иным частям), много публицистов, журналистов и прочих, которые вполне оправдывают это нелестное о нас мнение врагов наших.

Однако хотя я не принадлежу к числу защитников «русской мудрости», «русского духа» и «русской почвы вообще», хотя я не питаю симпатий к гг. Страховым и Данилевским с К°, но все же по чувству беспристрастия я никак не могу согласиться с нашими воилами[1а]. Они чересчур односторонни, и их взгляд насчет отсутствия у нас солидности и основательности показывает только, что у них у самих эти почтенные качества развиты в слишком умеренной степени. Правда, если судить о русском человеке по тому, что иногда болтает его язык, то действительно может показаться, что он, т. е. не язык, а русский человек, весьма и весьма легкомыслен. Но ведь зато у нас и пословицы есть: «язык мягок, без костей», «языком болтай — рукам воли не давай». В этих мудрых пословицах

выражается наш ультрасолидный и основательный взгляд на наш язык. Мы глубоко убеждены и ни минуты в этом не сомневаемся, что у нас от слова до дела, от «болтанья языком» до «воли рук» всегда лежит дистанция огромнейших размеров. Язык, «слово» во всей нашей жизни играет такую ничтожную роль, что, право, мы были бы очень легкомысленны и очень наивны, если бы стали придавать ему какое-нибудь серьезное значение. Что же удивительного, если в те редкие минуты, когда нам приходится пользоваться этим «орудием человеческой мысли», мы позволяем себе городить такие вещи, которых у нас и в мыслях-то никогда не было. Ведь мы знаем, что мы никогда не сделаем и не захотим даже сделать того, что говорим, так отчего же и не поговорить. Я знаю, что наши враги (правда, они прикидываются друзьями, но «старого воробья на мякине не проведешь», а мы все — старые воробьи) обвиняют нас за это в лицемерии, в торговле словом и убеждением, в циническом индифферентизме, в малодушной апатии и во многих других прегрешениях. Но какое же тут лицемерие, когда и сам говорящий, и тот, кому он говорит, отлично знают, что «язык мягок, без костей» и что слово «на вороту не виснет». А что касается до какой-то торговли «словом и убеждением», то как возможно торговать вещами, которые у нас и ценности-то никакой не имеют, да и не спрашиваются никем. Опять-таки, что такое эта апатия и этот индифферентизм? Ведь в них-то именно и выражаются наша солидность и основательность. Легкомысленные на словах, мы очень тяжеловесны в действиях. Недаром у нас и пословица есть: «десять раз примерь, а один отрежь». Верные этому мудрому правилу, мы все примеряем да примеряем, а отрезать-то и забываем. Говорят, будто это происходит от трусости и нерешительности — пусть так, но разве эта трусость и нерешительность не есть последствие нашей утрированной основательности и солидности? Мы, подобно известному английскому судье-юристу (юристу не в меру основательному), не можем решить ни одного дела, потому что на каждое pro[2] у нас сейчас же является contra[3], а на contra опять pro. Наше знаменитое: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя, с другой — нужно признаться» — разве оно не выражает нашей солидности? Наша любовь к «золотой середине», наше постоянное желание так поступать, чтобы и волки были сыты, и овцы целы,— разве это не доказывает нашей основательности?

Нет, что бы ни говорили наши зоилы, но основательность и солидность — это одна из наших неотъемлемых добродетелей. Чтобы убедиться в этом, стоит только вглядеться в мирное течение жизни. Могла ли бы она, в самом деле, течь так мирно и спокойно, если бы мы отличались хотя бы даже малой дозой той ветрености и легкомыслия, в которой нас иногда упрекают.

А так как литература есть отражение жизни, то было бы весьма странно предполагать, будто в первой нет того, что есть в последней. Если в практической действительности мы блистаем «солидными добродетелями»[4], то понятно, что и в области теории нам от них не отделаться. Понятно также, что основная сущность этих добродетелей и там и здесь должна быть одинакова, хотя она и выражается в различных формах. В жизни она заставляет нас топтаться на одном месте, делая при этом вид, будто мы куда-то идем. В теории мы с успехом достигаем того же результата, спутывая и затемняя всякую резкую мысль, *втискивая каждое положение в неизменную формулу:* с одной стороны, нельзя не согласиться, а с другой — нужно сознаться... В жизни мы десять раз примеряем, обдумываем, соображаем, справляемся, собираем сведения и в конце концов все же ни на что не решаемся. В теории, в области отвлеченного мышления, с нами случается сплошь и рядом то же самое, мы обкладываемся книгами, заручаемся материалами, обдумываем, соображаем, пыжимся, копаемся, потеем — и в конце концов или ничего не производим, или разрешаемся целыми томами печатной бумаги,— томами, преисполненными глубочайшей основательности и фундаментальнейшей солидности. Тут что ни слово — то цитата, что ни мысль — то заимствование с указанием источника. Тут каждый вопрос разбирается так всесторонне, что в большинстве случаев оказывается неразрешимым или разрешение его окутывается таким туманом, в котором все видимые предметы сливаются в безразличное и бесформенное «нечто».

Я знаю, что наши зоилы и в этом несомненном проявлении нашей основательности видят совсем не основательность, а лишь постыдную трусость и умственное убожество. Но, разумеется, они это видят только потому, что они зоилы. Будь они людьми благомыслящими, они не преминули бы понять, что то, что им угодно называть «трусостью», совсем не трусость, а только благоразумная неуверенность в здравости и истинности наших собственных

измышлений, похвальное и всякого поощрения достойное смиренномудрие. Мы не решаемся открыто высказать самую простую и ординарную мысль — вроде, например, той, что без пищи жить человеку трудно,— если эта мысль не находится под защитой какого-нибудь ученого авторитета и если мы не можем подтвердить ее двумя или тремя дюжинами цитат. Что же тут предосудительного? Жизнь на каждом шагу разочаровывает нас в истине самых непреложных, по-видимому, истин, на каждом шагу она учит нас, что на свой ум полагаться не следует, что собственному разуму доверять опасно. Мы на него и не полагаемся, мы ему и не доверяем,— разве это не доказывает нашей основательности?

Что же касается до обвинения нас в умственном убожестве, в вороньем желании наряжаться в чужие перья и казаться не тем, что мы есть, то, во-первых, если бы даже обвинения эти были и верны, если бы мы действительно были небогаты умом и чувствовали некоторое пристрастие к павлиньим перьям,— все-таки это еще ничего не говорит против нашей основательности, напротив, скорее ее подтверждает, во-вторых... Да, впрочем, что тут рассуждать: зоилов лучше всего побивать фактами (может быть, не мешало бы и камнями). Мы умственно убоги, говорят они. Умственно убоги! А Страхов, а Данилевский, а Симоненко, а Стронин, а Владиславлев, а Соловьев (философ), а целая клика московских, харьковских, казанских, одесских, ярославских и иных профессоров? Неужели ввиду этого полчища патентованных и непатентованных ученых можно сомневаться в богатстве и обширности наших научных познаний? Пожалуй, впрочем, зоилы и в этом усомнятся,— они ведь во всем сомневаются: они и Циона отрицают, и над Бутлеровым смеются, и в Березине не видят энциклопедиста [5]. Ну, хорошо, так вот же перед нами лежит книга, которая должна их устыдить и в авторе которой они не могут не признать если не учености, то по крайней мере большой начитанности. Я говорю об «Опыте истории мысли». Уж это ли не солидная и не основательная книга? Любой немецкий гелертер [6] (а уж немецкие гелертеры на что основательные люди!) с удовольствием подписал бы под нею свое имя. А между тем ее автора нельзя, по-видимому, упрекнуть ни в одном из этих проступков, в которых зоилы обвиняют наших патентованных ученых, следовательно, между нашею основательностью, с одной стороны, и вышеозначенными проступками — с другой,

не имеется никакой неизбежно необходимой связи, следовательно, наши зоилы... «Постойте, однако,— прервут меня, пожалуй, зоилы,— да ведь прежде чем делать относительно нас какие-нибудь выводы, вы должны доказать, во-первых, что «основательность» «Опыта истории мысли» действительно принадлежит к разряду тех «основательностей», которыми обыкновенно отличаются наши доморощенные истории, философии, психологии, юриспруденции, социологии и пр., и, во-вторых, что эта основательность, без особых натяжек, может быть объяснена одними теми свойствами русского характера, на которые вы указывали». О, доказать это очень нетрудно! Знаете ли, если бы я даже не знал, что книга эта написана по-русски, если бы я читал ее по-английски или по-французски, я все-таки, ни минуты не колеблясь, сказал бы вам, что она составлена моим соотечественником, что этот соотечественник принадлежит к такому-то классу нашего общества и т. п.,— до такой степени «Опыт истории мысли» запечатлен «российским духом», с такой рельефностью отражаются в нем основные свойства нашего национального характера, т. е. наших национальных добродетелей.

II

Кому, например, неизвестно, что русский человек, задумав что-нибудь сделать, никогда не приступает к делу сразу: он начинает сперва готовиться, и готовится он так долго, что нередко за приготовлением забывает и самое дело. В научной его деятельности эта любовь к приготовлениям выражается обыкновенно в том, что автор, прежде чем подойдет к главному предмету своих исследований, считает своею обязанностью протомить и себя и читателей длиннейшими приступами, предисловиями и введениями. Он нарочно отходит как можно дальше от своей цели и затем приближается к ней тихо, постепенно, шаг за шагом. Конечно, это большая добродетель,— добродетель, столько же приятная, сколько и полезная, ибо, во-первых, всем известно, что наибольшую сумму удовольствий человек получает не тогда, когда цель достигнута, а тогда, когда она только еще достигается, во-вторых, если бы мы всего хотели скоро достигнуть, то запас достижимых для нас предметов истощился бы весьма быстро. Лучше потихоньку, да помаленьку, да издалека: оно и надежнее и безопаснее. Да, это великая добродетель! Правда, благо-

даря ей нам очень редко, т. е. почти никогда, не удается кончать начатого, ну, да это беда небольшая: лучше совсем не кончать, чем кончать скоро,— таков наш девиз.

Верный этому девизу, глубоко проникнутый нашей национальной добродетелью, автор «Опыта истории мысли» начинает свою историю, подобно благочестивым хроникерам средних веков, подобно нашим монахам-летописцам, ни дальше ни ближе, как с мироздания. Зачем, почему?.. Автор хочет оправдать этот отдаленный приступ некоторыми логическими соображениями, но его логические соображения ровно ничего не оправдывают, очевидно, тут дело совсем не в логике, а в натуре человека, в свойствах его характера...

Мы знаем, что каждое звено той бесконечной цепи явлений, которые составляют в целом то, что мы называем космосом, было подготовлено предшествующим ему звеном, и все эти звенья находятся между собою в причинной связи. Но что из этого следует? Обязаны ли мы, исследуя какое-нибудь одно данное звено цепи, перебирать всю цепь сначала? Очевидно, что подобная обязанность никоим образом не может вытекать из несомненно существующей зависимости данных явлений. Положим, вам нужно определить природу явления A, относительно которого вам известно, что оно обусловливается другим явлением B, B в свою очередь обусловливается C, C—D, D—E и т. д. Если вы захотите изучить B столь же всесторонне, как вы изучаете A, тогда, конечно, вам придется обратиться к C, а если вы и с C пожелаете ознакомиться так же досконально, как ознакомились с A и B, вы должны будете взяться за D и т. д., ваша любознательность никогда не встретит себе предела, но вы совершенно выйдете из условий своей первоначальной задачи. Первоначально вы задались мыслью изучить лишь A, а не B, не C, не D и т. д.,— следовательно, для вас могло быть важно только то, что непосредственно произвело A, и лишь настолько важно, насколько оно участвовало в этом произведении. Без сомнения, причина, непосредственно произведшая A, явилась не как deus ex machina[7], она была вызвана и подготовлена целым рядом других причин, но нам нет и не может быть до этого никакого дела. Вы берете B как продукт уже готовый и ограничиваетесь только исследованием его отношений к занимающему вас продукту A. Так поступает всякий исследователь, ясно и точно определивший цель своего исследования, и, только таким образом ограничи-

вая поле своих изысканий, он может рассчитывать на удовлетворительное решение своей задачи. Положим, что кто-нибудь захотел написать вашу биографию или, лучше сказать, историю вашей мысли. Ваша мысль есть продукт двух факторов: во-первых, предрасположений, унаследованных от родителей, а в некоторых случаях и от других родственников по восходящей линии, во-вторых, той обстановки, той общественной среды, в которой вы росли и развивались. Вашему биографу, следовательно, необходимо прежде всего остановиться на этих факторах и проанализировать их влияние как на возникновение в вас известного настроения, так и его дальнейшую историю. Если он этого не сделает, он не в состоянии будет выполнить свою задачу, он не даст нам полной картины вашей умственной жизни. Но в состоянии ли он будет выполнить свою задачу, если он сделает более этого? Представьте себе, что он, подобно автору «Опыта истории мысли», будет рассуждать таким образом: общество, в котором вы живете, и ваши родственники подготовлены людьми, населявшими землю в доисторический период, жизнь их обусловливалась явлениями в органическом мире вообще и т. д.; рассуждая подобно автору «Истории мысли», он дойдет наконец до геологических и космических переворотов. Следовательно, скажет он, прежде чем я возьмусь за историю вашей мысли, я должен проследить все те космические, астрономические, геологические, органические и социально-исторические процессы, которые обусловили и породили ту общественную и семейную среду, в которой вы росли и развивались.

И вот он начинает вашу биографию с исследования самых общих законов материи, опишет затем возникновение нашей солнечной системы, обособление в ней нашей планеты, расскажет ее историю, проследит развитие органической жизни и, дойдя, наконец, до человека, займется изучением истории последовательной смены общественных форм и т. д. Как вы думаете, скоро он доберется до вас и до истории вашей мысли? Тут, конечно, могут иметь место два случая: если он, т. е. ваш биограф, человек добросовестный, если он захочет серьезно и сколько-нибудь основательно проследить всю длинную цепь факторов, подготовивших ваше появление на божий свет, он никогда до вас не дойдет. Если же он человек недобросовестный, если он будет пользоваться астрономией, геологией, химией, биологией и пр. только для того, чтобы напустить

читателю пыль в глаза, то, разумеется, он может добраться до вас довольно скоро. Но, спрашивается, какой смысл будет иметь тогда этот обзор «с птичьего полета» бесконечной цепи мировых процессов?

Вы скажете, что я привел неудачный пример, что историю мысли единичной личности невозможно сравнивать с историей мысли всего человечества.

Почему же нельзя? Вся разница только в том, что в подготовке мысли человечества участвовало большее число звеньев цепи, чем в подготовлении вашей единичной мысли. И, конечно, никто не станет сомневаться, что та естественная географическая, климатическая и т. п. обстановка, среди которой рос и развивался человек, упала не с неба, без сомнения, ее подготовил целый ряд космических, астрономических, геологических и иных процессов, но разве, внеся исследование этих процессов в историю мысли человечества, историк поступает разумнее и фактичнее того биографа, который вздумал бы приклеить их к вашей личной биографии?

Конечно, второму пришлось бы перебрать меньшее количество звеньев, чем первому. Но ведь тут дело не в числе остающихся звеньев, а в том, уместно или неуместно вообще-то их разбирать: будь их хоть мало, хоть много — все равно. Серьезный исследователь никогда не станет смешивать своего предмета исследований (своего звена) с предметами исследований (другими звеньями) своих товарищей; напротив, он всегда постарается разграничиться с ними как можно определеннее и как можно яснее, он понимает, что раз эта граница сотрется, раз смешиваются в одну кучу и история, и геология, и зоология и т. п., ему уже трудно, т. е. говоря правильнее, почти невозможно будет ограничиться пределами своей задачи. Он, быть может, создаст какую-нибудь новую всеобъединяющую философскую систему, но он не даст нам «истории мысли человечества».

«Так что же это: вы утверждаете, что, чем резче разграничены различные отрасли знаний, обособленнее одна наука от другой, тем успешнее каждая из них будет разрабатываться? Но ведь все же науки, как и все явления познаваемого нами мира, так тесно связаны между собою, что в действительности прогресс в одной какой-нибудь отрасли знаний неизбежно влечет за собою прогресс и во всех остальных. Зачем же воздвигать между ними китайские стены? Обособляя науку, вы ее обессиливаете...»

Все это совершенно верно. Но ведь единство и взаимная зависимость наук не есть еще их смешение. Без сомнения, успехи истории или социологии находятся в связи с успехами наук биологических, успехи наук биологических — с успехами химии и физики и т. д. Без сомнения, исследователь, изучающий явления высшего порядка, т. е. явления более сложные (например, биологические), обязан быть знакомым с науками, изучающими явления низшего порядка, т. е. явлениями менее сложными. Но отсюда совсем не следует, чтобы историк, биолог и т. п. предпосылали своим историческим, биологическим и т. п. работам астрономические, геологические и иные обзоры. Очень может быть, что и астрономические, и геологические сведения оказали бы ему много помощи в его исторических и биологических исследованиях, но это нисколько не даст ему права вводить эти сведения в его специальные труды по биологии и истории. Пусть они остаются в черновых тетрадках, читателям его специальных трактатов до них нет никакого дела.

Ну подумайте, в самом деле, какое может быть дело человеку, желающему ознакомиться с историей человеческой мысли, с историей человеческой цивилизации, до ваших сведений о том, как образовалась земля, какие на этот счет существуют гипотезы, каким геологическим переворотам она подвергалась до появления человека и т. п. Да и притом какие сведения можете вы ему об этом сообщить, вы, который занимаетесь специально не астрономией, геологией, биологией и т. п., а общественной историей? Конечно, только самые поверхностные заимствования из популярных книжек. К чему они ему могут пригодиться? Может быть, они годились вам при ваших работах, но вы ведь *сами* делали ваши астрономические, геологические и иные выдержки, вы сами прочитывали книги, из которых вы их извлекали, а ему вы предлагаете довольствоваться чужими выписками из книг, которых он, может быть, и не читал совсем. А если он их читал, то тем хуже для вас: он тогда и просматривать не захочет ваших компиляций. Вы будете утверждать, что вы даете совсем не компиляции, а «популярный очерк космических процессов, подготовлявших историю мысли». Ошибаетесь, жестоко ошибаетесь. Чтобы дать действительно популярный и в то же время научный очерк тех «космических процессов, которые подготовили историю мысли», для этого нужно быть основательно знакомым с науками, изучающими эти

процессы. А вы ведь только дилетант в этих науках, ваша специальность (если у вас есть какая-нибудь специальность) — история. Дилетант же всего менее способен составлять популярные очерки, все, что он может,— это компилировать популярные книжки. Оставьте же компиляции, сохраните их про себя, но не приплетайте их, ни к селу, ни к городу, к вашему «Опыту истории мысли». Не говоря уже о неуместности и бесполезности этого «приплетения», оно имеет еще и очень дурной вид: вы как будто хотите похвастать перед вашими читателями, что вы, мол, человек отменно образованный: и о Прокторе знаете, и Котта читали, и с Бэром знакомы. Конечно, вам делает честь, что вы не брезгаете Котта, Бэром, Проктором и др., но только нам-то что до этого?

Автор «Опыта истории мысли», в оправдание чересчур отдаленного «подхождения» к цели своих специальных исследований, ссылается еще кроме разобранного выше аргумента на авторитет Гердера, Бэра, Ог. Конта и Котта... По мнению Гердера, цитированному и нашим автором, «в горных хребтах, которые природа провела, как и в реках, течение которых она направила, она набросала грубый, но твердый очерк всей человеческой истории и ее переворотов». Бэр формулирует ту же мысль, говоря: «В физических свойствах обитаемой страны как бы предначертана судьба народов...», «поэтому познание разнообразной поверхности земли есть необходимая основа изучения всемирной истории». То же говорит и Риттер, и многие другие. Разумеется, в этом взгляде есть своя доля преувеличения: история человеческого развития бесспорно в значительной степени зависит от тех физических условий, среди которых живет человек, но эта зависимость совсем не так фатальна, как утверждает Гердер и отчасти Бэр. Но если бы даже она была еще фатальнее, чем полагают эти мыслители, что же из этого следует? Только то, что при изучении истории данного народа или данных народов не до́лжно игнорировать физические условия той местности, которую народы эти заселяют. Отсюда еще очень далеко до признания необходимости начинать историю с астрономии и геологии. Правда, в одном месте своих «Ideen zur Geschichte»[8] Гердер говорит, что «философская история человеческого рода должна начинаться небом»; правда, и Конт утверждает, будто «невозможно понимать действительную историю человечества отдельно от реальной истории земного шара...» («Cours de ph. pos.»[9], т. V).

Но, очевидно, что тут оба автора смешивают геологические и астрономические факторы, более или менее влияющие на развитие человечества, с историей этих факторов. Если верно, что нельзя вполне понять историю, исключив из нее анализ их влияния, то также верно и то, что знание истории их образования ничего не может прибавить существенного, по крайней мере в настоящее время, к нашему пониманию человеческой истории.

Я говорю: «по крайней мере в настоящее время», имея в виду данное состояние наших знаний. Можем ли мы, в самом деле, говорить о влиянии различных геологических переворотов на историю мысли первобытных людей, когда мы даже с точностью не знаем, в какой геологический период появился человек, когда наши сведения о быте доисторического человечества отличаются отрывочностью, неопределенностью и весьма проблематической достоверностью.

Но довольно об этом. Посмотрим теперь на другие свойства российской основательности, насколько эти свойства обнаруживаются в «Опыте истории мысли».

III

Я говорил уже, и, конечно, никто не станет меня в этом оспаривать, что одно из отличительнейших свойств русского характера той среды, которая называется по преимуществу русским обществом, это — нерешительность. Мы постоянно колеблемся не только тогда, когда приходится от слов перейти к делу, когда приходится выбирать тот или другой образ действий, но даже и тогда, когда приходится выбирать между тем или другим образом мыслей. Поэтому в наших головах весьма мирно и спокойно уживаются обрывки самых, по-видимому, противоположных миросозерцаний. Чтобы избежать тяжелой для нас необходимости выбирать, мы всегда стараемся примирить. И наша литература, особенно литература последних лет, является в большинстве случаев верной выразительницей и решительной потворщицей этого господствующего настроения нашей общественной среды. «Опыт истории мысли» не составляет в этом отношении исключения, а так как в нем затрагиваются существеннейшие пункты миросозерцания всякого мыслящего человека и по каждому пункту получается в конце концов примирительно-уклончивый ответ, то на него можно смотреть как на типический об-

разчик нашей современной мысли или, лучше сказать, тех наших умственных свойств, которые определяются нашей излюбленной формулой: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя — с другой, нужно сознаться...»

Чтоб читатель мог нагляднее в этом убедиться, я покажу ему, как решает автор один из основных вопросов, определяющих отношение автора к предмету его исследования.

Какую роль играют в истории элемент «личный» и элемент «необходимости»,— разрешению этого мудреного вопроса автор посвящает целую главу. Вам, пожалуй, покажется, читатель, что это совсем и не вопрос; что элемент личный (т. е. влияние личностей на ход исторического развития) и элемент «необходимости» (понимая под необходимостью логически неизбежную связь исторических событий) не суть понятия враждебные или даже прямо противоположные. Разве личность, разве личный элемент не есть продукт необходимости?

По-видимому, это так, но автор не забыл, что в средние века велись длинные препирательства насчет так называемого «детерминизма» и свободы воли. В основе спора лежало простое недоразумение, недоразумение, основанное на метафизическом понимании того психического феномена, который принято называть свободой воли. Предполагалось, будто эта свобода есть не что иное, как некоторая способность человека действовать самопроизвольно, не подчиняясь повсюду господствующему закону причинности. Правда, метафизическая теория свободной, т. е. беспричинной, воли не могла все-таки окончательно устранить из своей концепции понятие о причине: так, она допускала, что «свободные» действия человека имеют в конце концов свою необходимую причину и что причиной является человеческое *я*. Но это *я* они представляли себе в виде какой-то метафизической сущности, ни от кого и ни от чего не зависящей, безусловно самостоятельной, безусловно свободной. Понятно, что в наше время подобное представление немыслимо, теперь мы не в состоянии даже представить себе, как могли наши прадеды понять, не только что утверждать и признавать подобный абсурд. Мы знаем, что человеческое *я* есть продукт длинного ряда причин, что оно вполне зависит от среды, в которой живет, что оно связано неразрывными узами со множеством других человеческих *я*, как предшествовавших, так и современных ему, что ими оно определяется к действиям, что оно есть, одним словом, лишь одно из маленьких звеньев в

бесконечной цепи причин и следствий,— иными словами, одно из проявлений той необходимости, которую в былое время противополагали «свободе».

Сознание «свободы действий», сознание, которое многие считают как бы присущим человеку, нимало не противоречит этому господствующему в настоящее время взгляду на зависимость человеческого *я* от условий времени, места, обстоятельств и т. п. Сознавая себя свободными в своих мыслях и поступках, мы сознаем не более как только то, что все наши мысли и поступки зависят и определяются нашим *я*, т. е. совокупностью тех разнообразных физических и психических причин, тех наших аффективных и интеллектуальных состояний, которые мы согласились называть нашим *я*, нашим «характером», нашей «волей» и т. п.

Но автор «Опыта истории мысли» непременно хочет отыскать противоречия там, где они не существуют, и, отыскав или, лучше сказать, создав их, старается во что бы то ни стало их примирить.

«В наше время,— рассуждает он,— основное положение детерминистов: «все имеет свою необходимую причину и свое неизбежное следствие» — есть аксиома естествознания (почему одного естествознания, а не всех наук вообще?), не допускающая исключений. В то же самое время вся наша практическая жизнь, частная и общественная, все наши сношения, все наши суждения о людях опираются на столь же основное положение противников детерминизма: каждый человек ставит и должен ставить себе цели, подвергает, может и должен подвергать эти цели критике, подлежит и должен подлежать оценке, смотря по свойству целей, им поставленных, и средств, им употребляемых для достижения этих целей» (стр. 13, 15).

Между этими двумя основными положениями детерминистов и их противников наш автор усматривает непримиримое противоречие. Он полагает, что если верно положение детерминистов, то этика невозможна, ответственность человека за его поступки уничтожается, «вся ваша практическая жизнь становится сознательно-бессмысленной совокупностью действий». Люди лишаются способности сознательно «ставить себе цели и подвергать эти цели критике», нравственный суд над ними превращается в субъективную иллюзию и становится «нелепостью» и т. д.

Стоит, однако, только вспомнить, что в основе всех наших теорий о нравственной и юридической вменяемо-

сти человеческих действий, в основе всех наших воспитательных и исправительных учреждений, в основе нашей этики, юриспруденции, политики и даже политической экономии лежит именно тот самый принцип детерминистов — «все имеет свою необходимую причину и свое неизбежное следствие», который, по уверениям автора, должен вконец разрушить нашу этику, упразднить вменяемость, перевернуть вверх дном всю нашу частную и общественную жизнь,— стоит, говорю я, все это вспомнить, и все его уверения падают сами собою. Мало того, если бы когда-нибудь этот «основной принцип детерминистов», или, выражаясь точнее, эта аксиома всех аксиом, этот неустранимый постулат всякого человеческого мышления, если бы он когда-нибудь был устранен из нашей этики, юриспруденции и пр., если бы мы хоть на минуту могли вообразить себя существами абсолютно и безусловно свободными, то, спрашивается, какой бы практический смысл могли иметь все наши суждения о людях, наша нравственная оценка их поступков, наши порицания и наши похвалы, какой бы практический смысл мог иметь принцип возмездия,— принцип, на котором зиждутся на практике все наши частные и общественные отношения?

Однако как бы то ни было, наш автор признает, что «аксиома естествознания» противоречит требованиям человеческой нравственности и что, раз мы внесем ее в практические отношения нашей частной и общественной жизни, мы сделаем эту жизнь «нравственно-невозможной», превратим ее «в сознательно-бессмысленную (?) совокупность действий».

Но, рассуждает он, «если, с одной стороны, нельзя не согласиться», что принцип детерминистов должен иметь столь вредные последствия в сфере нравственно-практических отношений, то, «с другой стороны, нужно сознаться», что отрицание этого принципа может повести к последствиям едва ли даже не более вредным.

«Если же мы принимаем только положение противников детерминизма,— читаем мы все на той же 15-й стр. «Опыта»,— то где может остановиться влияние человеческого произвола в выборе целей и средств? Неразрывная цепь причин и следствий, связывающая все сущее, превращается в ничто, если мы разорвем в ней одно самое маленькое звено. Когда мы можем «изменить» хоть на сколько-нибудь течение истории, то нет причины, почему, при достаточном знании и достаточной предусмотрительности,

мы не могли бы изменить и всего хода истории, а затем почему же не изменить силой воли и законов физики? Дайте самую малую долю влияния произволу личности — и настоящее естествознание не существует; не существует и ни одного неизменного закона, а следовательно, и никакой науки».

Вот так задача!.. Как же тут быть? Принимаете вы положение детерминистов — вы тем самым разрушаете весь строй наших житейских отношений, перевертываете вверх дном всю нашу практическую жизнь, уничтожаете всякую нравственность. Принимаете вы положение противника детерминизма — вы совершаете нечто еще ужаснее: вы разрушаете все «законы физики», все законы вообще, вы уничтожаете все науки.

Нельзя же, однако, признать, что и детерминисты, и их противники одинаково правы или не правы; что, с одной стороны, «все имеет свою необходимую причину», с другой — что не все имеет свою причину,— как выйти из этого противоречия?

По мнению автора, существующие учения этой «антиномии» не разрешают и разрешить не могут. «Позитивисты и материалисты столь же бессильны в этом случае,— утверждает он,— как и защитники свободной воли и юристы, возлагающие на личность полную ответственность за ее действия» (стр. 15). Но чего не могут разрешить ни позитивисты, ни материалисты, ни юристы, ни метафизики, то сам наш автор разрешает с поразительной легкостью и простотой,— с такой легкостью и простотой, что остается только удивляться, как это до сих пор никому не приходило в голову подобного решения.

Однако как ни просто это решение, но, чтобы понять его, нам нужно предварительно разъяснить один из основных пунктов авторского миросозерцания,— пункт, имеющий весьма важное значение для определения точки зрения автора на историю мысли или человеческой цивилизации вообще.

Автор признает, что есть два метода для отыскания истины: субъективный и объективный. Сообразно этим двум методам существуют и два разряда истин: истины объективные и истины субъективные. В последнее время в нашей литературе много толковалось о субъективизме и объективизме, однако я смею думать, что большинству читателей все эти толки мало что выяснили. Защитники субъективизма, оттого ли, что они сами себя плохо понимают, или по ка-

ким-нибудь другим причинам, нигде и никогда точно и ясно не определили, что́ именно они подразумевают под своим субъективным методом, субъективной истиной. Поэтому, не разбирая этого вопроса à fond [10] (что завело бы нас слишком далеко), ограничимся только теми объяснениями, которые дает нам автор по этому поводу в своем «Опыте»

«Объективная истина,— говорит он (стр. 16),— составляет содержание нашего познания объективного мира вообще и науки о природе в ее целом. Для этой науки вне объективной реальности нет ничего и вне объективного метода познаний нет средств знать истину. Субъективная истина составляет содержание нашего эстетического вкуса, нашего нравственного убеждения и тех наук, в которых эстетическая и нравственная оценка входит как реальный факт, подлежащий исследованию, критике, соревнованию и т. д.».

Судя по этому определению субъективной и объективной истины, можно предполагать, что все различие между ними заключается в следующем: первая выражает собою не более как известное состояние чувств человека, его психических аффектов и т. п., вторая выражает известное состояние человеческого интеллекта,— состояние, обусловливаемое не нашими чувствами и аффектами, а нашим познанием. Когда я говорю: «это вкусно», «это приятно», «это желательно», «мне холодно», «мне тепло», «мне больно» и т. п., я высказываю истины субъективные. Напротив, когда я утверждаю: «дважды два — четыре», «кислород и водород, соединенные в определенных пропорциях, дают воду», «колебание воздушной волны с известной скоростью производит ощущение звука» и т. п., я возвещаю истины объективные, подлежащие логическому доказательству и опытной проверке

Следовательно, исследовать предмет по субъективному методу — значит разбирать, анализировать, обсуждать и т. п. предмет с точки зрения данного состояния моих чувств (того, что мне приятно или неприятно, что для меня желательно или нежелательно и пр.); исследовать предмет по методу объективному — значит исследовать его так, как он есть (т. е. как он представляется моему уму), без всякого отношения к состоянию моих чувств.

Таким образом, как критерии обоих методов различны, так и вопросы, разрешаемые с их помощью, не имеют между собою ничего общего. Невозможно один и тот же воп-

рос разрешать и с точки зрения объективного, и с точки зрения субъективного метода. Например, если нам дан вопрос: «все ли имеет свою необходимую причину?», то мы можем решить его только объективно; напротив, если нас спрашивают: «желательно ли для нас, или чувствуем ли мы, что все имеет свою необходимую причину?», то, разумеется, разрешить его мы можем не иначе, как взяв за критерий состояние наших чувств, т. е. субъективно.

Но автор «Опыта» полагает, что обоими этими методами следует пользоваться для разрешения одного и того же вопроса. Понятно, что он открывает себе таким образом возможность примирить всевозможные — и действительные, и призрачные — противоречия, и притом примирить, не прибегая к слишком вульгарной формуле: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя, с другой — нужно сознаться». Он заменяет ее другой формулой, по-видимому, несравненно более научной и основательной: «С объективной точки зрения,— говорит он,— нельзя не согласиться, хотя с субъективной должно сознаться» и т. д.

Эту двойственную, всепримиряющую точку зрения автор почему-то называет «антропологической» и утверждает, что только она одна и может устранить «антиномию» во взглядах детерминистов и их противников. «Объективно мы не можем,— рассуждает он,— иначе понимать частную и общественную деятельность человека, мы не можем понимать всю природу в ее целом, как в смысле необходимой механической системы» (стр. 16). Субъективно же мы должны признать, что человек имеет свободу, т. е. свободу, понимаемую в метафизическом смысле (выбирать себе цели, подвергать их критике, воплощать в жизнь и пр.) (там же).

Таким образом, оказывается, что и детерминисты правы, и их противники правы. «Основное положение» первых истинно с объективной точки зрения, основное положение вторых истинно с субъективной точки. А так как «с антропологической точки зрения» субъективные истины настолько же реальны, насколько реальны истины объективные, и так как всякая реальная истина для нас обязательна, то и выходит, что мы должны в одно и то же время и признавать, и отрицать нашу метафизическую свободу.

Ну, скажите, какой ум, кроме русского ума, склонного ко всевозможным и даже совершенно невозможным при-

мирениям, мог бы додуматься до подобного решения одного из основнейших вопросов человеческого миросозерцания?

Покончив с этим вопросом, наш автор еще с большей легкостью решает и другой вопрос, настолько же важный для историка, насколько первый важен для этика.

Зависит ли исторический процесс развития общественной жизни от влияния личностей, или, наоборот, личности суть не более как слепые орудия этого процесса? Он ли их создает, или они его? Одни решают этот вопрос положительно, другие — отрицательно, но вы наперед догадываетесь, как решает его наш автор. С одной стороны, т. е. объективно, правы первые, с другой стороны, т. е. субъективно, правы вторые.

Объективно, т. е. «как естественный процесс, рассматриваемый в его целости, история есть процесс, вполне необходимый во всех малейших частностях, личности не могут быть рассматриваемы как элемент, видоизменяющий процесс,— как бы мало ни допускали мы это изменение и как бы много научности, разумности и предусмотрительности ни допускали в личностях, он совершается, увлекая их и делая их только своими орудиями» (стр. 19).

Субъективно, т. е. «в сознании личностей (?), участвующих в процессе истории, она есть результат мысли и воли личности, при условиях возможности, определяемых природой и общественной средой,— соображаясь с этими условиями, личности обязаны направлять историю в смысле своих нравственных убеждений, подверженных тщательной критике» (стр. 20).

Итак, когда личности сознают историю «как естественный процесс, рассматриваемый в его целости» и пр., они должны прийти к убеждению, что они, личности, ни на одну йоту не могут изменить этот процесс, что он постоянно «увлекает их за собою и делает своими орудиями». Но в то же время, когда личности «участвуют в процессе истории» (т. е. всегда), они должны сознавать, что история есть результат их воли, их мысли и что они не только могут, но и обязаны видоизменять ее сообразно своим нравственным идеалам.

Боже мой, что же это такая за удивительная штука наша личность? Сознавая, что она процесс истории изменить не может, она, однако ж, должна считать себя обязанной изменить его. Возможно ли, чтобы человек мог быть объективно убежденным в одном, а субъективно в другом, совершенно противоположном? О, русский человек, человек

«интеллигентного меньшинства», зачем ты делаешь свою природу, больную, извращенную природу, мерилом и критериумом человеческой природы вообще? Если дуалистическое миросозерцание, если диалектические софизмы могут тебя успокоить и удовлетворить, то зачем ты воображаешь, будто они могут успокоить и удовлетворить и всякого другого человека, не изощрившего своего ума, подобно тебе, в искусстве примирять непримиримое и обнимать необъятное? И зачем, наконец, ты сам, желая постоянно колебаться и балансировать, отыскиваешь противоречия и «антиномии» там, где их совсем и не существует?

История есть ряд необходимых причин и следствий, и с какой бы точки зрения личность не смотрела на исторический процесс, с субъективной или объективной, она неизбежно приходит к убеждению, что понимать этот процесс иначе невозможно, невозможно психически и логически. Но такое понимание процесса истории нисколько не противоречит, а, напротив, вполне подтверждается другим убеждением личности,— убеждением, что она, личность, как необходимый продукт известных причин, есть главный деятель этого процесса. Являясь, с одной стороны, последствием предшествующих звеньев в мировой цепи причин и следствий, она, с другой стороны, играет роль причины для звеньев последующих. При этом так как наша личность определяется не только событиями и условиями предшествующей ей общественной истории, но и многими другими событиями и условиями, не входящими в область «общественной истории», то очевидно, что ее деятельность в этой области нередко порождает такие последствия, которые одними лишь фактами и условиями предшествующей истории объяснены быть не могут. Отсюда личность постоянно вносит в процесс развития общественной жизни много такого, что не только не обусловливается, но подчас даже решительно противоречит как предшествующим историческим посылкам, так и данным условиям общественности. На этом-то чисто объективном факте и основывается наше субъективное сознание, что мы, личности, можем влиять на ход и развитие исторического процесса, что мы являемся в этом процессе совсем не слепыми, страдательными орудиями, а, напротив, активными и самостоятельными деятелями.

Таким образом, наше субъективное «сознание» ничем не противоречит нашему объективному «познанию». Соз-

навая себя и с субъективной, и с объективной точки зрения самостоятельными историческими деятелями, сознавая в себе способность влиять на течение истории, мы в то же время сознаем — опять-таки и объективно, и субъективно,— что история есть ряд неизбежных необходимостей, неразрывная цепь причин и следствий.

Никогда никакие объективные исследования, никакое объективное понимание истории не могут привести личность к убеждению (как это утверждает автор), будто она, личность, не играет в историческом процессе никакой активной роли. Точно так же никогда никакое субъективное сознание не может заставить сколько-нибудь развитую личность вообразить себе, будто она не есть продукт породивших ее условий, будто она находится вне закона причин и следствий.

Следовательно, между пониманием истории «как естественного процесса, рассматриваемого в его целом», и пониманием истории, как она отражается «в сознании личностей, участвующих в ее процессе», не существует не только никакого противоречия, но даже и никакой разницы.

Но если автор непременно хочет, чтобы тут было какое-нибудь противоречие, то очевидно, что это противоречие ему не устранить никакими «антропологическими» точками зрения. В самом деле, если, с одной стороны, правда, что с точки зрения объективного понимания истории она «есть процесс вполне необходимый» и личности не могут быть рассматриваемы как элемент, видоизменяющий процесс, а с другой стороны, правда и то, «что в сознании личностей она есть результат их мысли и воли» и они «обязаны направлять (а следовательно, и видоизменять) историю», то очевидно, что или наше объективное понимание истории неверно, или сознание личностей ошибочно. В первом случае мы обязаны лучше и глубже изучить и понять объективный процесс истории, во втором — мы должны стараться исправить наше неверное сознание. Но ни в каком случае мы не можем успокоиться на признании обоих этих друг другу противоречащих фактов одинаково «истинными» и одинаково «обязательными» для мыслящих людей.

Задача разумного миросозерцания должна состоять не в том, чтобы разъединять и противополагать, а в том, напротив, чтобы гармонически объединять объективное понимание познаваемого нами мира с фактами нашего внутреннего сознания. Только такое миросозерцание и

может удовлетворять потребностям мыслящего человека только оно одно и предохраняет его от вечного и мучительного разлада с самим собой.

Из противоположения двух способов отношения к историческому процессу — отношения чисто объективного и чисто субъективного автор выводит еще третий способ — «отношение отчасти объективное, отчасти субъективное».

«Объективное» настолько, насколько история есть «процесс естественнонеобходимый», «субъективное» — насколько «нравственные идеалы» личностей являются «обусловливающим элементом» этого процесса (стр. 20).

Эта объективно-субъективная точка зрения на историю должна быть, по мнению автора, присуща пониманию «историка». «В понимании историка,— говорит он,— история есть процесс, весь интерес которого заключается в сознательном приближении человечества к нравственному идеалу историка или в сознательном отдалении от этого идеала» (там же).

Историк не может видеть в истории только «естественный процесс, вполне необходимый во всех малейших частностях...» и т. д., он не может относиться к ней вполне объективно, не может потому, что он не только наблюдает исторический процесс, но и принимает в нем участие, ergo [11] «в его сознании история есть результат мысли и воли личностей, обязанных направлять историю в смысле своих нравственных убеждений...» и т. д.

Такова точка зрения автора на задачи и обязанности историка. Она составляет один из основнейших пунктов его миросозерцания, ею определяется не только его исторический метод, но и главное содержание его исторической философии, его воззрения на роль и значение идей, «мысли» в историческом процессе. Поэтому, прежде чем мы перейдем к анализу этих воззрений, мы должны остановиться на ней несколько подробнее.

IV

Было время, и не слишком даже давно, когда зоологи, ботаники, астрономы, физики и вообще ученые жрецы тех наук, которые теперь принято называть опытными, считали своей священной обязанностью относиться к изучаемым ими явлениям природы — явлениям внешнего, объективного мира — с нравственно-телеологической точки зрения. Астрономические, биологические и физические

факты имели для них значение только настолько, насколько они подтверждали или противоречили тому или другому заранее составленному идеалу исследователя. В этот идеал всегда входило представление о цели. Вся природа казалась одушевленной какой-нибудь целью. Иногда эту цель видели в удовлетворении потребностям человеческого организма, его субъективным желаниям и стремлениям, иногда в осуществлении высших, недоступных пониманию человека предначертаний провидения. Человеческие потребности или высшие предначертания провидения служили, таким образом, основным критериумом, с точки зрения которого рассматривалось и обсуждалось и развитие организмов, и движение планет, и вообще всякая метаморфоза в физическом мире.

Понятно, что при господстве подобного миросозерцания явления природы исследовались с точки зрения чисто субъективной. Исследователь хлопотал не столько о том, чтобы открыть и выяснить действительную связь, существующую между ними, изучить управляющие ими реальные законы, сколько о том, чтобы подтянуть их под свою субъективную мерку, под ту или другую метафизическую доктрину. При оценке их имелся в виду не критерий «истинного» и «ложного», а критерий «нравственного» и «безнравственного», «хорошего» и «дурного», «желательного» и «нежелательного». Наука, по рукам и ногам связанная разными этическими и теологическими соображениями, погрязшая в тине субъективизма, с трудом могла подвигаться вперед. Ее прогрессивное развитие было обусловлено развитием и совершенствованием нравственных понятий, нравственных идеалов человечества. А последние, как известно, развиваются необыкновенно медленно и туго. Поэтому нередко случалось, что драгоценные научные открытия, что гениальные научные обобщения умирали в самом зародыше, насильственно устранялись из области научного исследования, надолго вычеркивались из сознания современников, потому что они или шли вразрез с общепринятыми воззрениями, или не совпадали с известными идеалами, и представители этих воззрений, этих идеалов обрушивались на них со всею необузданностью возмущенного нравственного чувства и с позором и бичеванием изгоняли «истину» из храма науки. Таким образом, благодаря этой близорукости и постоянной оппозиции католической клики средние века представляют такую обширную и бесплодную почву, на которой не могло

развиться ничего нового и оригинального в интеллектуальном отношении. Всякая попытка прогрессивной мысли считалась ересью и преследовалась как религиозная ересь.

Вспоминая теперь об этом мрачном времени, когда католическое духовенство и иезуиты держали науку в осадном положении, когда они совали нос всюду — и в вычисления астронома, и в анализ химика, и даже в невинные изыскания ботаника,— мы не находим достаточно сильных слов для выражения нашего негодования, мы восторгаемся освобождением человеческой мысли из-под католического гнета, мы ругаем и проклинаем инквизицию... Как и всегда, мы обрушиваем громы нашего гнева на следствия и совсем упускаем из вида породившие их причины.

В самом деле, все эти иезуиты, эта страшная инквизиция, пославшая на костер Джордано Бруно, заточившая Галилея, предававшая анафеме всякий проблеск свободной мысли,— разве все это не было лишь логическим, неизбежным последствием господствовавшего тогда субъективного отношения к явлениям природы, субъективного метода? Судьи, осудившие Бруно и Галилея, были лишь последовательными проводниками и выразителями этого метода. В нем их полное оправдание.

Глубоко проникнутые сознанием, что каждое научное исследование всегда преследует и всегда должно преследовать какой-нибудь нравственный идеал, какую-нибудь определенную доктрину, эти люди ни на минуту не допускали мысли, чтобы Бруно и Галилей могли относиться объективно к интересующим их астрономическим вопросам. В их математических вычислениях, в их астрономических гипотезах они видели — и, с точки зрения господствующего субъективного метода, должны были видеть — некоторую нравственно-оппозиционную тенденцию. По их мнению, совершенно основательному, эта тенденция находилась в полнейшем противоречии с общепринятыми воззрениями, с общеустановленной догмой католического авторитета. И за нее-то он их осудил. Он их осудил не только как заблуждающихся ученых, но и как испорченных, безнравственных людей. Это было совершенно логично, хотя теперь нам это кажется возмутительным.

Этот страшный авторитет, эта ретроградная сила, опирающаяся на невежество массы, и до сих пор дает себя чувствовать, и мы вовсе не так далеко ушли от мировоззрения судей Бруно и Галилея. Правда, в той области ис-

следования, которой они занимались, мы более или менее окончательно отрешились от прежней субъективной и традиционной точки зрения. Теперь для нас совершенно даже непонятно, как может быть безнравственна астрономия, как может быть преследуема химия или физиология. Мы все убеждены, что к данным этих наук этические критерии неприменимы, мы ищем в них не того, что нам желательно или нежелательно, субъективно приятно или неприятно, что, с нашей точки зрения, нравственно или безнравственно,— а того, что объективно истинно. Естествоиспытатель, исследуя отношения, существующие между данными явлениями, может обнаруживать факты, весьма мало сообразные с установившимися понятиями массы, с мировоззрением того или другого авторитета, и ни одному здравомыслящему человеку не придет, однако, в голову заподозрить его нравственную чистоту, если только обнаруженные им факты действительны, если они не плод его досужей фантазии. Напротив, всякое тенденциозное направление в этом отношении, всякая фальсификация фактов, окрашиваемых цветом известной предвзятой идеи, хотя бы это было совершенно в духе господствующей доктрины, роняет в наших глазах значение науки и ее неподкупное беспристрастие.

Таким образом, теперь мы предъявляем ученому требования, прямо противоположные тем, которые ему предъявлялись во времена Галилея. Тогда ему говорили: «Проводи во что бы то ни стало, защищай всеми средствами известный нравственный идеал, известную догму, и все, что ты ни скажешь, все, что ты ни откроешь и ни придумаешь, будет истиной». Теперь, напротив, мы говорим: «Ищи одну лишь объективную истину и ни о каких идеалах и догматах не заботься. Не первая должна сообразоваться с последними, а последние с первой».

Однако всем ли ученым мы предъявляем подобные требования?

Вот в том-то и беда, что нет.

Объективного отношения к исследуемому предмету мы требуем только от той сравнительно небольшой группы ученых, которых принято называть естествоиспытателями. К ученым же, изучающим не явления природы (в тесном смысле этого слова), а явления общественной и психической жизни людей, мы и до сих пор обращаемся с теми же требованиями, с какими обращался средневековый авторитет к Бруно и Галилею. Мы хотим непременно, чтобы они

вносили в свои исследования какие-нибудь нравственные и иные чисто субъективные идеалы, чтобы они оценивали и взвешивали анализируемые ими факты с точки зрения своих личных ощущений и вкусов, чтобы они рассматривали их сквозь призму «приятного и неприятного», «желательного и нежелательного», «дурного и хорошего». Короче говоря, мы хотим оставить общественные науки в той субъективной рутине, от которой освободились мало-помалу науки естественные. И подобно тому как современники Галилея не допускали мысли, чтобы человек, открывающий новые астрономические факты, идущие вразрез с общепринятыми теологическими воззрениями, мог быть человеком религиозным и, следовательно (с точки зрения тогдашней морали), нравственным, так точно и теперь мы не хотим верить, чтобы можно было иметь какие-нибудь нравственные идеалы и не подводить под них изучаемые явления общественной жизни. Отсюда само собою понятно, почему все наши так называемые общественные науки пропитаны до мозга костей метафизико-идеалистическим направлением. Они идеалистичны, потому что суют свои идеалы всюду, потому что все под них подводят и все ими объясняют. Они метафизичны, потому что идеал является у них не как отвлеченный критерий, а как некая сущность, воплощением которой они почти исключительно только и занимаются. В подтверждение этой мысли я мог бы привести бесчисленное множество примеров из области так называемой политической экономии, из области государственных и юридических наук и т.п., но это завлекло бы нас слишком далеко. Укажем здесь лишь на одну из общественных наук — на историю. Трудно себе представить какую-нибудь другую отрасль человеческого знания, которая находилась бы в более печальном, хаотическом состоянии, чем она. Кто-то не без основания сравнил ее с легкомысленной женщиной, услугами которой всякий пользуется по своему выбору и вкусу. В истории, как в обширном музее, без труда можно отыскать орудие для борьбы с кем и с чем угодно.

Какой бы ограниченный период времени вы ни взяли, но если изучением его занимались несколько историков, то вы наверное можете сказать, что каждый из них придет к выводам, противоречащим выводам его сотоварищей. Еще Бейль сказал: «У нас столько историй, сколько историков». А почему? Потому, что каждый историк не только в комбинировании и известном освещении фактов, но и в самом

выборе их постоянно руководится своими субъективными ощущениями, своими личными вкусами и воззрениями. Каждый старается провести свою идейку, оправдать свой идеал, нисколько не заботясь о реальной связи исторических явлений, о действительном, объективном соотношении изучаемых фактов.

Очевидно, что при таком антинаучном методе исследования история никогда не выбьется из колеи рутинного эмпиризма, она никогда не сделается наукой в точном смысле этого слова, никогда не выйдет из младенческого своего развития. Сами историки начинают это сознавать: наиболее талантливые, наиболее гениальные из них (вроде, например, Бокля) делают даже попытку — или по крайней мере открыто заявляют о своем желании сделать ее,— попытку изучить историю общества с тем же объективным беспристрастием, с каким геологи изучают историю нашей планеты. Правда, до сих пор эта попытка ни разу еще не увенчалась успехом. Современному историку, очевидно, так же трудно отрешиться от своего субъективного метода, как это было трудно средневековому астроному. Однако важно и то, что явилась уже потребность в новом методе. Пока она еще сознается очень немногими, но придет время — и ее сознает большинство мыслящих людей. Прогресс истории, как науки, обеспечен, она станет тогда на действительно твердую почву и отрешится мало-помалу от своих метафизических бредней.

Автор «Опыта истории мысли» не принадлежит к этому меньшинству. Он не имеет ни малейшего представления о рациональном историческом методе и, вместе с толпой подобных ему историков-метафизиков, видит в истории не науку о законах, управляющих развитием обществ, а искусство нанизывания исторических фактов на нитки субъективных идеалов. «Формы общества, события истории,— говорит он (стр. 18),— сами по себе не представляют интереса...» Они интересны лишь настолько, насколько они служат «пособием или противодействием тому нравственному идеалу, который выработался в убеждениях исследователя...» (стр. 14). Задача историка состоит совсем не в том, чтобы изучить и определить необходимую связь и внутреннюю логику исторических фактов, последовательность и сосуществование вырабатываемых историей общественных состояний, нет,— по мнению автора, этот вопрос не только неважен для историка, но он даже не должен входить в круг его исследований. Вместо того он предлагает

ему заняться разрешением таких вопросов: «Представляют ли исторические события сознательное стремление к тому прогрессу, который сознан историком как цель человеческого развития? Которая из борющихся партий стремилась к нему и понимала его яснее? Которая противодействовала ему наиболее сознательно? Какие обстоятельства способствовали торжеству или поражению представителей прогресса в данную эпоху, подготовляли и вызвали окончательно это торжество или поражение? Как постепенно уяснялось и затемнялось в истории сознание нравственного идеала, который развился в убеждении историка?» (ib.).

Автор полагает, что вопросы эти вполне научны и что история, отвечающая на них, будет вполне «научной историей».

О, святая наивность! Скажите же, бога ради, какое дело науке до того, что у некоего *X* или *Z* сложился такой-то нравственный или общественный идеал, такое-то субъективное представление о человеческом прогрессе? Может быть, этот идеал прекрасен, это представление возвышенно, но раз историк навязывает их всему человечеству, раз он ищет в исторической жизни народа только то, что имеет к ним непосредственное отношение, раз он выбирает, освещает и комбинирует исторические факты не по их действительной объективной важности, а по тому, насколько они содействовали «уяснению и затемнению сознания» его, т. е. историка, «нравственного идеала»,— он делается моралистом, публицистом, метафизиком, философом, всем, чем хотите, но он перестает быть историком. Это так же бесспорно и очевидно, как и то, что человек, изучающий астрономию или биологию с непременной целью доказать истинность какой-нибудь теологической догмы, может быть прекрасным теологом, искусным проповедником, но никогда не будет и не может быть ни порядочным астрономом, ни сносным биологом.

Сущность каждой науки, будет ли то астрономия, биология или история, одна и та же: она всегда имеет дело лишь с законами данных явлений, т. е. с постоянными соотношениями их последовательностей и сосуществований. Она допускает, конечно, некоторые гипотезы, некоторые априорные теории, но это совсем не значит, что она может произвольно выбирать и комбинировать факты в угоду известного идеала, известной доктрины. В первом случае теория только комментирует факты, во втором, наоборот,

факты берутся лишь для того, чтобы иллюстрировать теорию.

В этом-то и заключается разница между человеком «науки», с одной стороны, и метафизиком — с другой. Человек науки изучает действительно существующую связь и порядок явлений. Метафизик, отвергая эту связь и этот порядок, старается создать его из собственной головы, сообразуясь не с реальными фактами, а со своими чисто субъективными идеалами и представлениями.

Так именно и поступает автор «Опыта истории мысли». Предоставив историку классифицировать исторические события сообразно его представлению о сущности человеческого прогресса, автор тем самым отрицает существование между ними необходимой связи — связи, так сказать, «объективной», не зависящей от «субъективных» воззрений исследователя. Действительно, он прямо говорит, что история не имеет никаких таких законов, исследованием и раскрытием которых занимаются другие науки. Всякая наука ставит своей задачей «свести явления (подлежащие ее исследованию) на возможно меньшее число таких общих формул, которые находят себе приложение всегда и везде в этой области, так, чтобы сквозь пеструю ткань «разнообразных» явлений мысль ученого постоянно усматривала повторение одних и тех же основных начал...» (стр. 12). Эти общие формулы и называются «законами». И, очевидно, пока наука не открыла еще этих законов, она не может ни вполне понять, ни правильно классифицировать изучаемые ею явления, она будет находиться в «эмпирическом» состоянии и по необходимости станет прибегать во всех затруднительных случаях к помощи метафизики,— иными словами, она не будет «наукой» в точном смысле этого слова. Но в истории, по мнению автора, таких законов нет, «и то, что представляет нечто подобное в течение исторических событий, есть закон не истории, а социологии, феноменологии духа, физики земли» и т. д. Следовательно, история с этой точки зрения никогда и не может быть наукой.

Если это так, в таком случае субъективно-метафизический метод автора вполне понятен и вполне законен.

Но так ли это?

На чем он основывает свой решительный приговор, обрекающий историю или на вечное прозябание в тине грубого эмпиризма, или на бессмысленное блуждание по высотам туманной метафизики?

На том единственном факте, что будто бы в истории группы явлений не повторяются, «вечно возникают в ней новые комбинации предшествующих обстоятельств, которые приводят к событиям, лишь однажды совершающимся» (стр. 10). Прежде всего самый этот факт весьма недостоверен. Конечно, тождественных явлений ни в истории, да и ни в какой другой области фактов, доступных нашему наблюдению, мы никогда не встречаем. Однако исторические события, отличаясь в своих деталях весьма значительным разнообразием, по своему общему характеру, по своей основной сущности далеко не представляют той «неповторяющейся новизны», которую приписывает им автор. Напротив, многие историки, философы, вглядываясь пристальнее в историческую жизнь народов, были до такой степени поражены их утомительным однообразием, что создали даже целую теорию исторического круговорота — теорию, в свое время весьма популярную и почти общепризнанную между современниками Вико. Наконец, у всех и всюду укоренившаяся привычка искать и находить аналогию между тем, что было, и тем, что есть, едва ли могла бы иметь место, если бы действительно эта аналогия не имела под собой какой-нибудь реальной почвы, если бы она была плодом беспардонной фантазии метафизиков и поэтов.

Но, кроме того, повторяемость одних и тех же явлений не показывает еще, что и «отношения» между ними не могут повторяться. Экономическая, политическая, юридическая, умственная и нравственно-религиозная жизнь известного народа может не представлять ни малейшей аналогии с экономической, политической, юридической и т. д. жизнью другого народа или даже одного и того же народа в различные периоды его исторического развития. Тем не менее, однако, между всеми этими различными сторонами общественного быта могут существовать у всех народов во все периоды их развития одни и те же постоянные, необходимые отношения. Исследование этих-то отношений и должно составлять задачу историка. И раз они выяснены, иными словами, раз историку удалось открыть известную необходимую связь в последовательной смене и сосуществовании общественных состояний, он тем самым открывает исторический закон,— закон, настолько же всеобщий и непреложный, как и любой из законов химии, биологии и т. д.

Автор скажет, пожалуй, что это будет не закон истории, а закон социологии. Но как же и может быть иначе? Ведь

история есть развитие данного социального организма, следовательно, законы первого должны по необходимости быть законами второго, и наоборот. Точно так же как закон развития человека есть в то же время и закон его организма, социология, принимаемая как общественная статика и как общественная динамика, относится к истории как целое к своей части. Из законов, управляющих этой частью, можно заключить и о законах, управляющих целым.

V

Отказываясь искать в истории те социологические законы, которые управляют и предопределяют течение исторических событий, автор вынужден искать в собственном своем разуме, в своих субъективных представлениях о «сущности прогресса» какую-нибудь руководящую идею, какую-нибудь определенную норму для оценки и классификации исторического материала. Он поступает в этом случае совершенно так же, как поступали до него и как, вероятно, будут поступать долго и после него заурядные историки-метафизики. Они обыкновенно определяют себе заранее, определяют a priori то, что, по их мнению, должно составлять «существенное содержание истории», и затем уже с бо́льшим или меньшим искусством подбирают факты, непосредственно относящиеся к этому существенному содержанию; все же остальное как не имеющее прямого отношения к «существенному» оставляется в тени или проходится полнейшим молчанием. Прием, как видите, весьма и весьма научный; беда только в том, что они никак не могут между собой согласиться насчет определения «существенного». Существенное для одного нередко оказывается нисколько несущественным для другого, и, наоборот, что кажется одному непреложно истинным, то для другого представляется вопиющей ложью. И между этими двумя крайностями остается широкая арена только для диалектической эквилибристики, для словопрения и софизмов.

И это весьма понятно. Для каждого из них существенно то, с чем он лучше всего знаком, что больше всего его интересует. Если историк — дипломат, если он состоит, например, attaché при каком-нибудь посольстве, если он занимает какую-нибудь государственную должность, если он привык вращаться в тех сферах, которые зани-

маются de la haute politique[12], то, разумеется, для него самым существенным содержанием истории будут дипломатические интриги, политические комбинации, государственное управление и т. п. Если он воин или по крайней мере вращается в тех кружках, где на первом плане стоят военные интересы, то он склонен будет в истории отдавать этим интересам предпочтение пред всеми другими. Если он принадлежит к духовной среде, в особенности если он занимает какое-нибудь видное или вообще духовное местечко в церковной иерархии, то нет сомнения, что в истории человечества он будет видеть только историю церкви, историю своей иерархии. Наконец, если он человек ученый, кабинетный, привыкший возиться с отвлеченными идеями, ушедший в книги, живущий, если можно так выразиться, одним мышлением, то понятно, что для такого историка существенное содержание истории будет заключаться в прогрессе человеческого интеллекта, в развитии человеческой мысли, насколько она проявляется в творчестве, в науке, в философии.

Было время, когда историография составляла как бы монополию тех классов общества, которые можно назвать по преимуществу государственными, так как из них выходило большинство людей, занимавших высшие государственные, дипломатические, военные, духовные и т. п. должности. Разумеется, под их искусными перьями история превращалась в утомительные сказания о нескончаемых войнах, дипломатических передрягах, церковных интригах,— одним словом, в историю церкви, государства, дипломатии.

Время это прошло, и теперь историю уже пишут не хитроумные дипломаты, не государственные «дельцы», не благочестивые патеры, а разные «разночинцы», люди книжные, вся жизнь, все мысли, вся деятельность которых почти исключительно сосредоточиваются на одних лишь умственных интересах. Отсюда само собою понятно, что именно эти интересы и должны были в новейших историях выдвинуться на первый план.

Действительно, все сколько-нибудь замечательные представители новейшей философской истории, начиная с О. Конта[13] и кончая каким-нибудь Генне-ам-Рином, видят в истории общественного развития не более как историю человеческой мысли. «В истории общества,— говорит Конт,— господствующее значение имеет история человеческого ума». «История мира есть в конце концов лишь история раз-

вития мысли»,— восклицает Лоран [14]. Дрэпер свой очерк истории Европы озаглавливает: «История умственного развития Европы». Бокль в накоплении и распространении знаний признает главный и самый существенный фактор исторического развития (по крайней мере Европы) [15]. Лазарус и Шафгаузен видят в «идеях», в «непрестанной работе человеческой мысли» основную сущность истории. Почти то же самое утверждает и Курно. По мнению Генне-ам-Рина, «вся цивилизация состоит в обработке трех идей: идеи истины, идеи красоты и идеи добра».

Наш автор, как и подобает философу, повторяет то же; и для него история человечества сводится к «истории мысли», и преимущественно «мысли критической». «Задачу истории,— говорит он,— можно выразить так: показать, как критическая мысль личностей перерабатывала культуру обществ» (стр. 6).

Как прежде в подвигах дипломатов, воинов и прочих видели «существенное содержание» истории, так теперь его видят в подвигах критической мысли, вносящей будто бы в цивилизацию «истину и справедливость».

Критическая мысль — это, нужно отдать автору справедливость, его собственное изобретение,— изобретение, которым он, по-видимому, весьма дорожит [16]. Да и есть за что: оно если не более, то во всяком случае не менее остроумно, чем изобретенный тем же автором «субъективно-объективный» или «антропологический» метод.

По-видимому, всякая мысль, если только она направлена на критику данного явления, к какой бы сфере она ни относилась и в какой бы форме она ни проявлялась,— эта мысль должна называться критической мыслью. Критическая мысль — это не есть какая-то особая, специальная высшая способность человеческого интеллекта. Это не есть даже высшая стадия развития человеческой мысли. Едва только мозговая деятельность человека начинает выходить из состояния безотчетного инстинкта и становиться сознательным мышлением, как уже является критика. Кто мыслит сознательно, тот мыслит критически. И действительно, в самых младенческих формах проявления мысли (в формах, например, религиозного творчества, которое наш автор считает одной из самых низших ступеней развития мысли) мы уже находим несомненные следы критического отношения к явлениям, окружающим человека. Разумеется, критика эта становится тем последовательнее, тем глубже и разумнее, чем шире раздвигаются гори-

зонты мысли, чем более она обогащается опытом, чем более совершенствуются методы ее исследования. Сила критики растет с силой мысли. Но тем не менее первая никогда не составляет какой-то специфической формы последней; напротив, она присуща в большей или меньшей степени всем ее формам, всем ее проявлениям.

Отрицать эти элементарные психологические истины — значит не отдавать себе ясного отчета в самом процессе сознательного мышления. Сознательно мыслить — значит сопоставлять, сравнивать, различать, обобщать и на основании этих сопоставлений, сравнений, различений и обобщений приходить к какому-нибудь выводу. Но когда вы сопоставляете, сравниваете, различаете и т. д., разве вы не критикуете? Возможно ли же после этого утверждать, будто сознательная мысль не всегда бывает критической, будто рядом с мыслью критической есть еще какая-то другая мысль, не критическая?

Наш автор считает это возможным (стр. 8, 9 и др.). Очевидно, под термином «критическая мысль» он понимает не совсем то, что под ним обыкновенно понимается. Для него это не известное проявление человеческой мысли вообще, а известная специфическая форма мысли. В чем же, по его мнению, заключается особенность этой формы?

Критическая мысль, говорит он, возникает тогда лишь, «когда является первое сознательное стремление удалить аффект из процесса теоретической мысли, получить результат размышления не таким, каким мы желаем для нашей пользы ввиду нашего верования, но таким, каков он есть сам по себе» (стр. 8); следовательно, критическая мысль есть мысль, если можно так выразиться, по преимуществу объективная, мысль, очищенная от всяких субъективных аффектов, исследующая и оценивающая всякий данный предмет по его внутренней реальной сущности, а не по тому приятному или неприятному впечатлению, которое он на вас производит. Говоря проще: вполне беспристрастное (т. е. неаффектированное), вполне объективное отношение к явлениям окружающего нас мира есть, по мнению автора, отношение критическое.

Обыкновенно подобное отношение принято называть научным; автору угодно его называть критическим. Что же, из-за слов спорить нечего! Но только вот в чем беда: выше мы видели, что с точки зрения «антропологической» или «субъективно-объективной» (т. е. с точки зрения самого автора) невозможно относиться вполне объективно,

следовательно, критически к явлениям общественной жизни, не только современным нам, но и давно минувшим; что при изучении и оценке этих явлений мы должны руководствоваться не столько их реальной сущностью, сколько нашими собственными нравственными идеалами, нашими чисто субъективными чувствами приятного и неприятного, желательного и нежелательного и т. п.

Таким образом оказывается, что все те вопросы, все те интересы, все те явления, которые всего ближе касаются нас, простых смертных, не изощренных в философских тонкостях,— что все они недоступны критической мысли; что заниматься ими может лишь мысль некритическая, т. е. мысль, из которой не удален еще аффект, которая еще не освободилась от утилитарных соображений, от субъективных ощущений приятного и неприятного, желательного и нежелательного.

Но если это так, если критическая мысль имеет дело лишь с такими явлениями, к которым мы можем относиться совершенно объективно, т. е. с явлениями, лежащими, по мнению автора, вне сферы общественной жизни, то какой же интерес она может иметь для историка этой жизни?

Автор утверждает, однако, будто именно эта-то беспристрастная, объективно-отвлеченная мысль постоянно перерабатывает культуру и развивает «справедливость» в общественных формах. Как же это так? Во-первых, «справедливость» — понятие утилитарное и в высшей степени субъективное: какое же отношение к ней может иметь мысль, чуждая всякой субъективности и утилитарности? Во-вторых, переработка культуры, т. е. данных, от предков унаследованных общественных форм, всегда предполагает некоторое страстное отношение к ним: ее не могут осуществить люди, удалившие из своего мышления всякие аффекты, всякие соображения о том, что им полезно или вредно, неприятно или приятно. А между тем таковы-то именно и должны быть, по вышеприведенному определению автора, носители критической мысли.

Как объяснить всю эту очевиднейшую путаницу понятий, всю эту массу непримиримых, по-видимому, противоречий?

Не бойтесь, очень легко: вспомните только опять те общие свойства «российского человека» интеллигентной среды, о которых я говорил в начале статьи, и вы увидите, что ларчик авторской мудрости открывается весьма просто.

«Российский человек» очень любит, как всем известно, служить в одно и то же время двум господам: и богу — свечкой, и черту — кочергой. Недаром он пользуется репутацией «продувного малого». Воистину продувной! К несчастью, почти всегда случается так, что прежде всего и больше всего он сам себя обманывает. Он воображает, например, что когда он ставит богу свечку, то все мы сейчас же и поверим его благочестию, что мы умилимся, расплачемся, осыплем его всяческими похвалами и поощрениями. И действительно, мы настолько добродушны, что поддерживаем его в этом заблуждении, мы умиляемся, восторгаемся и в то же время мы думаем про себя: «Шалишь, так вот и надул, знаем мы тебя: небось дома-то кочерга для черта уже готова!»

Впрочем, так как все мы страдаем этой слабостью двустороннего служения, то мы относимся к ней весьма снисходительно. Мы убеждены даже, что она если не добродетель, то во всяком случае такое качество, без которого жить нам на свете было бы весьма трудно и от которого никаких дурных последствий ни для кого произойти не может, ибо, без сомнения, никто нашему двуличному служению не поверит.

Так, по всей вероятности, рассуждает и наш автор,— и рассуждает, по-моему, весьма основательно. По крайней мере только с точки зрения этих объяснений я и могу объяснить себе его противоречия.

С одной стороны, видите ли, он желает показать нам себя человеком живым, страстным и притом преисполненным благороднейшими чувствованиями. Понятно, в качестве человека живого и благороднейшими чувствованиями преисполненного, он не может допустить того бесстрастного, того строго объективного отношения к фактам истории, которое считает для себя обязательным естествоиспытатель.

Явления внешней природы, говорит он, не то что явления жизни общественной. Изучая первые, мы ищем и раскрываем лишь ту реальную связь, которая их объединяет, те общие законы, которым они подчиняются. Изучая вторые, мы ищем и раскрываем те отношения, в которых они стоят к нашим нравственным идеалам, мы хотим знать, оказывают ли они им «противодействие или пособие». Если противодействие, то мы должны призывать общество к борьбе с ними, если пособие — к охранению и развитию их (стр. 19).

Слушая эти прекрасные речи, вы только восклицаете: «Вот сейчас видно, что живой человек, а не сухой педант!»

Не так ли? Конечно, в глубине души своей вы, быть может, подумаете совсем другое, вам, как русскому человеку,—человеку, всегда склонному к недоверию и скептицизму,— вам покажется, пожалуй, немножко странным, зачем это автору попадобилось совать в историю свои нравственные идеалы, зачем он, искренно желая призывать общество к борьбе против общественных форм или к охранению их, стыдливо прикрывается историческими ширмами? Зачем, одним словом, он старается казаться не тем, чем он хочет быть, зачем он одевает моралиста и публициста в ученую хламиду историка? Понятно, что вы, по свойственной вам деликатности, ни одного из ваших сомнений автору не выскажете. Он останется в полной уверенности, что свечка, поставленная богу, произвела свое впечатление и вы умилены и растроганы.

Но, поставив свечку, он все-таки не может забыть и о кочерге.

И кочерга выступает на сцену. Она также служит, как и свеча,— и в этом я не могу не заметить отличительного свойства русского интеллигентного человека, человека, вечно корпящего над книгами, постоянно витающего в беспечальной области теоретических вопросов и абстрактных идей, утратившего всякую способность и всякую охоту к аффективной деятельности, к живому, страстному отношению к явлениям окружающей его практической жизни. Понятно, что человек, одаренный такой природой, особенно если он уже успел втянуться в свою книжную мудрость, если он специально посвятил себя так называемому умственному труду, если он сделал из теоретического резонерства свою профессию, свое ремесло,— понятно, говорю я, такой человек всегда будет чувствовать некоторую склонность через меру преувеличивать важность и значение чисто абстрактного мышления, так как оно-то именно и составляет самую важную, самую выдающуюся сторону его умственной жизни. Что у кого болит, тот о том и говорит.

Вот почему и наш автор, требуя, с одной стороны, субъективного отношения к явлениям общественной жизни, с другой — утверждает, что изменить эти явления, пересоздать историческую культуру может лишь такая «теоретическая мысль», которая будет относиться к ним объективно, т. е. из которой будет удален всякий аффект. «И это

потому,— говорит автор,— что аффекты временны, цели их частны и узки, а изменчивость их не ограничена ничем. Борьба, направленная против культурного застоя во имя аффектов, лишена всякой последовательности и может мешать развитию сложной культуры, но не может сообщить существующей культуре развитие в определенном направлении» (стр. 37)*.

Спаси же нас боже, от аффектов! Не нужно аффектов. Забудем все, что говорил автор о задачах историка, отрешимся от всякого субъективизма и станем развивать в себе одну только холодную, беспристрастную, ко всему объективно относящуюся критическую мысль. Все наше спасение в ней. Она создает прогресс, открывает истину в теории и вносит «справедливость» в практику. Она невидимо, но постоянно борется с культурными формами общежития и постепенно перерабатывает их. От дальнейшего успеха этой борьбы и этой переработки должно зависеть наше будущее счастие. Будем же укреплять критическую мысль и возложим на нее все наши упования!

VI

Да, будем ее укреплять и в себе, и в других, и для благого начала подвергнем ее самое критике.

Автор «Опыта истории мысли» уж очень ее любит: у него на каждом слове все критика, да критика, да критика. «Критическая мысль постоянно перерабатывает культуру, и в этой-то переработке и состоит вся сущность истории».

---

* Правда, на следующей стр. 38 автор сам себя опровергает. Он говорит, что одной критики еще недостаточно для того, чтобы побудить человека воплощать созданный ею идеал в жизнь, т. е. чтобы перерабатывать сообразно с ним общественную культуру, что для этого необходим известный аффект,— аффект, который заставляет нас увлекаться нашим идеалом, полюбить его, всецело ему отдаться. Но если человек борется за свой идеал потому только, что последний возбуждает в нем известный аффект, то не имеем ли мы права сказать, что он борется во имя аффекта (во имя страстной любви к идеалу)? Отнимите аффект — и идеал превратится в мертвую, теоретическую формулу, и человек не пойдет ради него ни на костер, ни на плаху. Следовательно, не всегда «борьба, направленная против культурного застоя во имя аффектов, лишена всякой последовательности», не всегда также и аффекты бывают «временны, а цели их узки и частны». Тут все, очевидно, зависит от того, чем и как возбуждается аффект.

Я указываю здесь на это противоречие только мельком, но за ним скрывается другое, более важное, более глубокое. О нем буду говорить подробнее в тексте, и тогда еще раз придется вернуться к вопросу об аффектах.

Так ли это? Действительно ли критическая и вообще научная, отвлеченная мысль играла в истории человечества ту роль, которую ей навязывают новейшие историки-идеалисты вообще, а наш автор в частности?

Когда говорится о роли мысли в истории, то, разумеется, мысль понимается не в том широком, метафизическом смысле, который отождествляет ее с психической деятельностью человека вообще. Если понимать ее в этом смысле, то вопрос о ее роли в истории сводится к вопросу об исторической роли человеческой деятельности, в каких бы формах она ни проявлялась. Мысль не есть всякая форма человеческой деятельности, а только одна из ее форм, она охватывает собою не всю психическую сторону человеческой природы, а лишь некоторую ее часть. Чем значительнее эта часть, чем большую роль играет мысль в психической жизни человека, тем полнее она подчиняет себе его деятельность, а следовательно, тем сильнее обнаружится ее влияние и на все, что входит в сферу этой последней.

Отсюда само собою следует, что степень влияния мысли на ход исторических событий, на развитие общественной жизни определяется двумя условиями: во-первых, ролью, которую она играет в деятельности мыслящих людей; во-вторых, относительной численностью людей мыслящих сравнительно с людьми немыслящими и тем значением, которое имеют первые в общественном организме.

Рассмотрим сначала первое условие.

Один немецкий психолог, Лазарус, утверждает, будто идеи, овладев человеком, получают существенное влияние на всю его деятельность. «Они, придавая жизни направление и цели, пополняют ее новым содержанием».

По метафизической теории это так и должно быть, но на практике мы видим сплошь и рядом обратное. Мы видим людей, додумавшихся и усвоивших себе прекраснейшие идеи и в то же время в своей практической деятельности ничем не отличающихся от толпы, живущей инстинктами, неспособной к сознательному мышлению, толпы, отрицающей, затаптывающей в грязь всякие идеи.

Говорят, это исключения, это явления ненормальные; но они повторяются так часто, что скорее обратные случаи могут быть отнесены к исключениям. Не лучше ли же вместо того, чтобы махать на них руками, поискать в опытной психологии факты, которые дали бы ключ к их оценке и разъяснению? Быть может, психология-то эта и

покажет нам, что повсюду замечаемое бессилие идеи подчинить себе практическую жизнь человека есть явление не анормальное, а, напротив, вполне нормальное, обусловливаемое непреложными законами психической природы человека.

«Боже мой,— воскликнет читатель,— да что же это такое вы хотите с нами делать? Неужели вы еще недостаточно мучили нас разной метафизикой? Вам этого мало: вы хотите еще угощать нас психологическими рассуждениями! Мерси, с нас и Кавелина довольно![17] Вы просто злоупотребляете нашим терпением».

Твоим терпением, читатель? Но кто же им теперь не злоупотребляет? И почему один я должен составлять исключение? Если ты одержим желанием следить за «российской словесностью», если ты решаешься читать «глубокомысленные» статьи такого Митрофана, как г. Скабичевский, митрофанистей которого ничего не выставляли на своих страницах даже старые «Биржевые ведомости»[18], то чего же тебе бояться моих сравнительно невинных размышлений? Впрочем, успокойся, я не стану злоупотреблять своим правом,— бесспорно мне, как русскому писателю, принадлежащим,— правом одурманивать тебя «высшими рассуждениями» о «материях важных». Я великодушно предоставляю «психологам доказывать» все, что они хотят, а сам позволю себе лишь обратить твое внимание на один факт из твоей собственной жизни,— факт, который тебе, конечно, и без меня известен, который ты много раз наблюдал и на себе и на своих знакомых.

Когда ты был юн и неопытен, когда в твоей голове сидело очень мало «идей», когда ты был настолько еще невежествен, что за русскими журналами не следил и книг вообще читать не любил, ты помнишь, конечно, что тогда, в эти золотые годы твоей «умственной незрелости»[19], тебе ничего не стоило решиться на самые дерзкие поступки, на самые необдуманные предприятия. Тебя за них иногда наказывали, а иногда и великодушно прощали, снисходя к твоей «незрелости». Ты часто слушал, как старшие говорили: «Вот перебесится, станет поумнее и будет человеком». И действительно, чем больше ты рос и умнел, тем все реже и реже отваживался на все, что считалось дерзким и необдуманным. Мало того, самая сфера дерзкого и необдуманного постоянно расширялась в твоем представлении: с каждым годом твоего умственного роста ты включал в нее все новые и новые серии поступков и предприятий.

И прежде чем ты получил аттестат «зрелости», ты научился уже обдумывать и соображать каждый свой шаг, взвешивать каждое свое слово, каждое свое действие, резонировать по поводу каждого своего чувствованьица. Горизонты твоей мысли раздвинулись, ты знал наизусть грамматику Кюнера, ты переводил à livre ouvert[20] Саллюстия, Тацита, Овидия, Цицерона, ты помнил все неправильные греческие глаголы, ты читал «Русский вестник» и «Русскую старину»[21], ты постиг мудрость Страхова, изучил психологию Кавелина, был весьма хорошо знаком с философией Соловьева и вполне понимал красоты марковского стиля[22]; если бы ты захотел, ты мог бы поступить в старший класс катковского лицея...[23] одним словом, ты бы не только зрел, но и перезрел. И что же? Вместе со зрелостью тебя обуяла какая-то боязливая нерешительность. Ты не мог сделать самого плевого дела без того, чтобы предварительно вдосталь не намучить себя всяческими сомнениями и недоумениями: да что из этого выйдет? да не осмеют ли? да как бы не влопаться? да и стоит ли игра свеч? и т. д. и т. д. Все стало для тебя вопросом, все казалось тебе загадкой, и ты сказал себе: «Пока я не разрешу мучащих меня загадок, пока я не найду ответа на осаждающие меня вопросы, не стану я никуда соваться; буду думать... думать... и жить, как все живут».

Ты так и поступил, читатель. Ты все думаешь, думаешь, читаешь, перечитываешь, анализируешь, обобщаешь и... живешь, как все живут, а может быть, даже и хуже. Куда делась твоя прежняя предприимчивость, твоя «незрелая» отвага на дерзкие поступки? Праведный боже, получив аттестат зрелости, ты стал «тише воды, ниже травы». А ведь ты поумнел. Отчего же это случился с тобою такой казус? Неужели только оттого, что ты поумнел?

Да, дорогой мой читатель, именно оттого. И так как ты имеешь теперь аттестат зрелости, то тебе будет очень нетрудно понять эту, по-видимому, весьма странную штуку.

Прежде, когда у тебя, в силу тех или других внешних побуждений, являлось желание что-нибудь совершить, это желание, не встречая никакой задержки в твоей не привыкшей резонировать голове, немедленно осуществлялось. Говоря языком ученым: между аффектом, возбудившим в тебе желание действовать, и обнаруживанием действия вовне не имелось никаких или почти никаких посредствующих звеньев. С развитием твоей мыслительной способ-

ности, с увеличением запасов твоей «идейной» опытности расстояние между началом акта (аффектом) и его концом (действием) все более и более удлинялось и вместе с этим уменьшалась вероятность неизбежного следования последнего (действия) за первым (аффектом). Аффект, не находя себе немедленного удовлетворения в действии, постепенно испарялся в отвлеченной мысли. Слишком много обдумывая каждое из своих побуждений, слишком тщательно взвешивая все возможные и невозможные последствия своих действий, ты становился в конце концов крайне мнительным и нерешительным: у тебя мало-помалу атрофировалась способность к активной деятельности, ты привыкал жить в мире идей и махал рукой или, еще хуже, ты пассивно примирялся с окружавшей тебя грубой будничной прозой.

Это, конечно, печальная история, но ты можешь утешиться тем, что приключилась она не с одним тобой: постигшая тебя судьба есть судьба целого общественного класса,— класса, сделавшего, подобно тебе, из мышления свою излюбленную профессию.

Недаром же и различие между людьми установилось на «людей мысли» и «людей дела». Одни только мыслят и по тому самому ничего не делают; другие только делают, но зато почти никогда не мыслят. И чем больше крепнет и развивается мысль, тем все глубже становится пропасть между «идеей» и «жизнью».

Отсюда мы можем сделать такое заключение: влияние мысли на человеческую деятельность обратно пропорционально развитию в человеке интеллектуальной стороны сравнительно со стороной аффективной; чем более развита первая, тем подавленнее вторая и тем мизернее роль мысли в активной жизни людей, а следовательно, тем слабее и ее влияние на общий ход человеческих дел.

Мне скажут, пожалуй, что мое заключение не вытекает из посылки. Посылка говорит лишь, что люди, у которых мыслительная способность господствует над аффектами, люди, сделавшие из мышления свою профессию,— что такие люди, в силу своей бездеятельности, не могут непосредственно влиять на общее течение практической деятельности и доставить ей, таким образом, возможность непосредственно влиять на ход человеческих дел.

О, это совершенно верно; но только нельзя назвать этого влияния непосредственным,— она влияет через посредство аффективной деятельности человека. Не попади она

случайно на почву, всего менее благоприятствующую, по словам нашего автора, развитию критики,— она имела бы для народной жизни ровно столько же значения, сколько и зерно, брошенное на проезжую дорогу или занесенное на камень.

Судя по тому, что говорит автор о нравственности (это тоже его любимый конек), можно предполагать, что с этим и он согласен. Он говорит, что «критическая мысль» только тогда становится руководительницей практической деятельности человека, когда она ложится в основу его «нравственного убеждения», иными словами, когда она входит в неразрывный союз с некоторыми аффектами. И, очевидно, чем сильнее будут эти аффекты, тем более имеется шансов для превращения «мысли» в «убеждение». Но аффект будет тем могущественнее, тем устойчивее и постояннее, чем сильнее он затрагивает основные потребности природы человека, чем теснее он связан с его «личными» интересами — интересами, которые если не всегда, то по крайней мере в большинстве случаев определяются экономическим положением человека и в особенности той среды, к которой он принадлежит,— тем скорее она становится убеждением, т. е. получает способность непосредственно влиять на практическую деятельность людей.

Однако мы выше видели, что, по мнению автора, мысль, осложненная аффектом, не есть мысль критическая; мысль же, не осложненная аффектом, опять, по определению того же автора, не есть нравственное убеждение. А так как, с другой стороны, одно лишь нравственное убеждение может превратить мысль в дело, то тогда само собою следует, что мысль некритическая играет в истории человечества несравненно более существенную роль, чем мысль критическая. Следовательно, не последняя, а первая должна обращать на себя преимущественное внимание историка.

Но в таком случае и «существенное содержание» истории изменяется. По мнению автора, «самый важный вопрос для истории цивилизации» есть вопрос «о содержании общественных миросозерцаний» (стр. 32). Она определяется, говорит он далее, двумя «основными формами мысли: мыслью критической и мыслью практической» (стр. 10) или «знанием и жизнью» (стр. 33). Последняя слагается под влиянием привычек, верований, преданий и соответствует тому, что автор в другом месте называет культурой,— первое же и есть критика. Критика спасает нас от застоя, она приводит жизнь в брожение и, таким образом, соз-

дает историю. Отсюда само собою следует, что они-то, эта критика, эти знания, и составляют существенное содержание истории; не будь их — не было бы и ее.

Такова мысль автора.

Однако из всего того, что было сказано, видно, что критика и знания только тогда и «приводят жизнь в брожение», только тогда и создают историю, когда они сопровождаются аффектами, вызываемыми насущными интересами людей,— интересами, возникающими и развивающимися на почве экономических отношений. Отрезанные от этих аффектов, вне данных экономических интересов они остаются пустыми, мертвыми формулами, абстрактными идеями, неспособными сдвинуть ни единого камня в исторически выработавшейся культуре общества. А следовательно, если культура эта изменяется и развивается, то причину этих изменений и этого развития мы должны искать не в знаниях и не в критической мысли, а в данных экономических интересах, создающих почву, благоприятствующую претворению знания в убеждение и убеждения в дело.

Но если экономические интересы и порождаемые ими аффекты играют в истории более важную роль, чем знания и критика, то отсюда само собою следует, что существенное содержание истории должно определяться первыми, а не последними.

VII

«Вы все толкуете об аффектах, вызываемых личными интересами, об экономических отношениях, об основных потребностях человеческой природы,— потребностях, под которыми вы, конечно, подразумеваете потребности самого низшего сорта, потребности желудка, потребности самосохранения и т. п. Фи, как вам не стыдно! Как будто уж человек никогда не может отрешиться от личного интереса, как будто у него нет более высоких потребностей, более благородных побуждений, чем те, которые вы называете «основными»! Нет, вы унижаете человека, вы забываете о присущем ему стремлении к нравственному развитию, нравственному совершенствованию. Вы забываете, что у людей бывают и нравственные идеалы,— идеалы, которые нередко идут вразрез с их личными интересами, которые нисколько не гармонируют с их экономическим положением и ради которых они идут, однако, на плаху и костер! Откуда же явились эти идеалы, как они в них вы-

работались? Знанием, критикой. «Критика предшествует постановке нравственного идеала и оправдывает его как истину» (стр. 38). А вы все со своими «основными потребностями», со своими «личными интересами»! Будто уж больше и нет ничего в человеке!»

О, успокойтесь, читатели, я с удовольствием и охотно признаю, что аффекты высшего порядка, аффекты, возбуждаемые нравственными идеалами и не имеющие никакого прямого отношения ни к личным интересам, ни к презираемым вами потребностям желудка и самосохранения,— что эти аффекты существуют и что под их влиянием люди способны совершать великие дела.

Но много ли таких людей! Не принадлежат ли они к редким исключениям из толпы «средних людей», не составляют ли они ничтожного меньшинства в ничтожном меньшинстве?

Да. Ведь это так! Вы должны с этим согласиться, хотя бы вы были отчаяннейшими оптимистами из оптимистов.

Но если это так, то имеем ли мы право, имеет ли право историк утверждать, будто нравственные аффекты играют серьезную роль в истории человечества? Что некоторую роль они играют, что в будущем, быть может, их роль сделается еще значительнее,— этого нельзя отрицать. Но ведь историк имеет дело не с будущим и даже не с настоящим, а только с прошлым. Подумайте же, чем жило это прошедшее, какие стимулы его двигали, какие мотивы им руководили? Идеи, теории, критика? О, вы не решитесь это утверждать. Возьмите любое историческое движение, любой исторический факт, называемый вами с точки зрения ваших высших нравственных идеалов прогрессивным, вникните в его сущность, и вы не замедлите убедиться, что в основе его всегда лежали мизерные, будничные экономические интересы той или другой среды, низкие, животные потребности желудка и самосохранения, инстинктивные и чисто личные аффекты.

Да и как могло быть иначе? Критическая мысль вырабатывается ничтожным резонирующим меньшинством; для того чтобы она могла проникнуть в среду чувствующего большинства, необходимо, чтобы между этим меньшинством и этим большинством не существовало никаких ни естественных, ни искусственных перегородок. Но ведь вы же очень хорошо знаете, что этого никогда не было. Зачем же мы будем морочить себя? Зачем же мы напрасно будем клеветать на идеи, теории, на «критическую мысль»

человечества, делая ее ответственной за его историю? Она, бедная, тут ни при чем. Мы сказали выше, при каких условиях она действительно могла бы играть важную роль в истории. Теперь мы видим, что ни одно из этих условий не имеет места. Число «носителей ex professio[24] критической мысли» ничтожно, и в силу объясненных выше психологических законов их участие в общественной жизни еще ничтожнее. Кроме того, критическая мысль, сама по себе взятая, только тогда и может что-нибудь сделать, когда осложняется аффектом, т. е. перестает быть критической. Мало того, даже те высшие аффекты, которыми она может быть осложнена для того, чтобы стать нравственным убеждением, по существу своему крайне редки и встречаются в жизни лишь в виде исключения. Какой же вывод можем мы сделать из всего сказанного?

А вот какой: не нравственные доктрины, не критическая мысль двигают историю, не они составляют ее существенное содержание; содержание ее определяется чисто личными аффектами, малоосмысленными, почти инстинктивными потребностями; а эти личные аффекты, эти малоосмысленные потребности обусловливаются в свою очередь экономическими интересами той среды, в которой они возникают и развиваются. Они-то и составляют нерв общественной жизни, душу истории; на них-то историк и должен сосредоточить все свое внимание.

Вывод как раз обратный тому, к которому приходит наш автор. По нашему мнению, этот нерв, эта душа истории или, как он выражается, «культурные элементы общественной жизни», взятые сами по себе, не имеют для историка никакого значения; «они,— говорит он,— ценны как материал для работы мысли на пути ее завоеваний в сфере истины и справедливости» (стр. 61). Но не они ли создают «мысль», не ими ли она питается, не они ли определяют ее содержание и направление, наконец, не они ли дают ей возможность практически осуществляться? И вы говорите, что они ценны лишь настолько, насколько служат материалом для ее завоеваний в сфере... и т. д. О, неисправимый поклонник силы мысли! Что же, составляйте опыт ее истории; быть может, он убедит вас в ее бессилии.

Насколько этот «опыт» будет удовлетворителен, пока еще нельзя сказать ничего определенного. Подождем следующих выпусков. Во всяком случае, судя по вышедшему «введению», мы не имеем права возлагать на него слишком

больших надежд. Это будет не «опыт» истории человечества, истории цивилизации в научном смысле этих слов,— это будет не более как рассказ «о завоеваниях мысли в сфере истины и справедливости»,— истины и справедливости, как их понимает автор,— иными словами, рассказ о том, что сделала человеческая мысль для осуществления его субъективных идеалов. При любви автора к постоянному балансированию и фиктивному примирению действительных или мнимых противоречий, при его боязни стать на одну какую-нибудь определенную точку зрения, при его наклонности к эклектизму мы не можем требовать от него ни ясности в изложении, ни новизны в мыслях. Зато с чисто фактической стороны, со стороны обилия материала, «Опыт» автора удовлетворит, по всей вероятности, не только русского, но и более требовательного читателя. Насколько сумеет он воспользоваться этим материалом, об этом по «введению» судить еще нельзя. Правда, он устанавливает в нем некоторые общие точки зрения, некоторые принципы, на основании которых должен быть, по его мнению, сгруппирован собранный им материал. Хотя автор и придает этим принципам большое значение, хотя он и говорит, что тот, кто не соглашается с ними, может совсем не читать его книги, так как он «едва ли найдет в ней много такого, чего бы не встречал в других, более специальных трудах» (стр. 79), однако оценка пока еще преждевременна или во всяком случае неинтересна. Они построены автором по тому же субъективно-метафизическому методу, по которому он определил и «существенное содержание» истории. Разбирать их — значит опять пускаться в те «высшие области», в те априорные рассуждения, которые и тебе, читатель, да, по правде сказать, и мне порядочно-таки надоели. Притом же самым лучшим для них критериумом могут служить сгруппированные на основании их исторические факты. Но до исторических фактов автор не дошел и, судя по его плану, дойдет еще очень не скоро. Подождем и, когда дождемся, тогда увидим и оценим.

«НАБАТ»
(Программа журнала)

В НАБАТ!

Когда при зареве пожара раздается звон набата, каждый бросает свой дом и спешит на пожарище для того, чтобы спасать достояние и жизнь ближнего; отвлеченная идея солидарности человеческих интересов выступает здесь во всей ее реальной силе и простоте. Каждый чувствует, что, лишь спасая достояние другого, он может спасти свое собственное. Личная вражда, мелочные будничные дрязги — все забывается ввиду общей опасности. Враги становятся рядом и действуют заодно. Все, что есть в человеке мелкого, дрянного, уходит на задний план, вперед выдвигаются его возвышеннейшие, благороднейшие побуждения. Потому-то только подлые трусы, только расслабленные эгоисты остаются глухими к звону набата.

Потому-то те минуты, когда он раздается, бывают обыкновенно лучшими минутами в народной жизни, несмотря на то что это — минуты величайших народных бедствий.

Мы переживаем теперь такие минуты.

Пришло время ударить в набат. Смотрите! Огонь «экономического прогресса» уже коснулся коренных основ нашей народной жизни. Под его влиянием уже разрушаются старые формы нашей общинной[1] жизни, уничтожается самый «принцип общины», принцип, долженствующий лечь краеугольным камнем того будущего общественного строя, о котором все мы мечтаем.

На развалинах перегорающих форм нарождаются новые формы — формы буржуазной жизни, развивается кулачество, мироедство; воцаряется принцип индивидуализма, экономической анархии, бессердечного, алчного эгоизма.

Каждый день приносит нам новых врагов, создает новые враждебные нам общественные факторы.

Огонь подбирается и к нашим государственным формам. Теперь они мертвы, безжизненны. Экономический прогресс пробудит в них жизнь, вдохнет в них новый дух, даст им ту силу и крепость, которых пока еще в них нет.

Сегодня наше государство — фикция, предание, не имеющее в народной жизни никаких корней. Оно всем ненавистно, оно во всех, даже в собственных слугах, вызывает чувство тупого озлобления и рабского страха, смешанного с лакейским презрением. Его боятся, потому что у него материальная сила; но, раз оно потеряет эту силу, ни одна рука не поднимется на его защиту.

Но завтра за него встанут все его сегодняшние враги,— завтра оно будет выражать собой их интересы, интересы кулачества и мироедства, интересы личной собственности, интересы торговли и промышленности, интересы нарождающегося буржуазного мира.

Сегодня оно абсолютно нелепо и нелепо абсолютно.

Завтра оно станет конституционно-умеренным, расчетливо-благоразумным.

Поторопитесь же!

В Набат! В Набат!

Сегодня мы сила.

Вы видите, государство, отчаиваясь совладать с нами, зовет к себе на помощь буржуазное общество, интеллигенцию.

Но, увы! Его союзники отказываются ему служить, по крайней мере даром, устами своих публицистов они говорят ему: «Мы сами ненавидим тебя; если ты хочешь, чтобы мы тебе служили,— поделись с нами всеми твоими правами; в противном случае — мы лучше пойдем за революционерами-утопистами. Они утописты, мы их не боимся. Только бы с тобою нам совладать, а с ними-то мы справимся!»

И они посылают в ряды наши своих детей, а их интеллигенция, за очень немногими исключениями, принадлежать к которым считается «позором и подлостью»,— их интеллигенция решительно держит нашу сторону.

Народ, изнывающий под гнетом деспотического, грубого, варварского произвола, униженный, ограбленный, разоренный, лишенный решительно всех человеческих прав, слушает нас, сочувствует нам, и, если бы не его рабские привычки, исторически выработавшиеся под влиянием

условий окружающей его жизни, если бы не его панический страх перед «властью предержащею», он открыто восстал бы против своих эксплуататоров и грабителей.

Сегодня наши враги слабы, разъединены[2]. Против нас одно правительство со своими чиновниками и солдатами. Но эти чиновники и солдаты — не более как бездушные автоматы, бессмысленные, слепые и часто бессознательные орудия в руках небольшой кучки автократов. Уничтожьте их, и вместо дисциплинированной и хорошо организованной[3] армии живых врагов вы очутитесь лицом к лицу с нестройной толпой обезглавленных трупов. Следовательно, сегодня единственно сильным и опасным врагом является для нас только эта ничтожная кучка автократов.

Но к ней относится враждебно и все наше общество; как ни разнообразны составляющие его элементы, оно давно уже тяготится настоящим порядком вещей; неуверенность в личной безопасности, капризный и совершенно бессмысленный произвол выводят из терпения самых терпеливых.

Куда бы вы ни обратились, вы везде слышите одни и те же фразы: «Нет, так продолжаться долго не может! Нужно положить этому конец! Нет сил более терпеть!»

Это сегодня.

Но что будет завтра?..

Не надейтесь слишком на глупость наших[4] врагов.

Пользуйтесь минутами. Такие минуты не часты в истории. Пропустить их — значит добровольно отсрочить возможность социальной революции надолго,— быть может, навсегда.

Не медлите же!

В Набат! В Набат!

Довольно вам толковать все о «подготовлении» да «подготовлении».

Подготовлять революцию — это совсем не дело революционера[5]. Ее подготовляют эксплуататоры — капиталисты, помещики, попы, полиция, чиновники, консерваторы, либералы, прогрессисты и т. п.

Революционер же должен только пользоваться и известным образом комбинировать те уже готовые, данные революционные элементы, которые выработала история, которые вырастила экономическая жизнь народа, которые крепнут и развиваются благодаря тупости «охранителей», бессмыслию правительств с их жандармами и войсками,—

благодаря, наконец, трудолюбивым возделывателям вертограда «мирного» прогресса и их буржуазной науки.

Революционер не подготовляет, а «делает» революцию.

Делайте же ее! Делайте скорее! Всякая нерешительность, всякая проволочка — преступны!

В Набат! В Набат!

ЗАДАЧИ НАШЕГО ЖУРНАЛА

Бить в набат, призывать к революции — значит указывать на ее необходимость и возможность именно в данный момент, выяснять практические средства ее осуществления, определять ее ближайшие цели.

Такова и будет главная задача нашего журнала.

Нас, революционеров, наши враги называют мечтателями, *утопистами*.

Враги наши правы,— правы, если они судят о нас по нашим «теоретикам-софистам», по нашим болтунам-резонерам,— словом, по нашей теперешней заграничной прессе [6].

В то время как наиболее деятельная, наиболее искренняя и энергическая часть молодежи инстинктивно ищет *непосредственно возможного*, *практически осуществимого*, ей рекомендуют *анархию* как ближайшую цель революции.

В то время, когда молодежь частью сознательно, частью бессознательно стремится организоваться, сплотиться как можно теснее и крепче,— ей нашептывают в уши, что основные принципы всякой тайной организации: иерархия, дисциплина, подчиненность,— что эти принципы ложные, вредные и даже безнравственные.

В то время как она, полная сил и веры, рвется на дело и хочет как можно скорее сорвать с народа давящие его цепи, ей говорят: «Подожди, не трогай, сперва — *пропагандируй*, внушай, просвещай, а уж потом — срывай».

Анархия как ближайшая, непосредственная цель революции, пропаганда как практическое средство для ее осуществления и, наконец, организация без дисциплины, иерархии и подчиненности,— разве все это не фантастические утопии, не ребяческие мечты?

А между тем вне этих мечтаний наша заграничная пресса * не видит ничего реального, она влюблена в свои утопии и навязывает их молодежи.

---

* Разумеется, говоря о современной революционной прессе, мы имеем в виду лишь прессу, предназначенную для русской интеллигенции.

Мы не отрицаем, что революционеры-мечтатели, революционеры-утописты, быть может, и необходимы, но только в подготовительный [период][7], в период революционного *брожения*. В период же непосредственного *действия* они не только бесполезны, они вредны. Они отвлекают людей от практического дела, они расслабляют и обескураживают их, они их превращают в холодных резонеров и в конце концов доводят или до полного отчаяния, или до разочарования и покаяния.

Мы утверждаем, что последний период наступил.

Вот почему мы и говорим: «Не уноситесь мыслью слишком *вперед*, не отдаляйтесь от данной действительности, стойте твердо на почве трезвого, разумного реализма. Не мечтайте, а делайте, делайте революцию и делайте ее как можно скорее!»

Но для этого прежде всего нужно ясно и точно определить себе как ближайшую, практически достижимую цель революции, так и пути, ведущие к ее немедленному осуществлению.

В ЧЕМ ДОЛЖНА СОСТОЯТЬ БЛИЖАЙШАЯ, ПРАКТИЧЕСКИ ДОСТИЖИМАЯ ЦЕЛЬ РЕВОЛЮЦИИ

Мы признаем анархию (или, точнее выражаясь, *то*, что под этим словом обыкновенно подразумевается), но только как желательный «идеал» отдаленного будущего. Однако мы утверждаем, что слово *анархия* не выражает собою вполне идеала этого будущего: оно указывает только на одну его сторону, на одну, и совсем не существенную, черту будущего общественного строя.

Анархия — значит, *безвластие*. Но безвластие есть только одно из неизбежных, логических последствий причины более коренной, более глубокой — равенства.

Точно так же как и власть есть не причина, как утверждают анархисты, существующего социального зла, а лишь его необходимый результат.

Все общественные бедствия, вся социальная неправда обусловливаются и зависят исключительно от неравенства людей, неравенства физического, интеллектуального, экономического, политического и всякого другого.

Следовательно, пока существует неравенство хотя в какой-нибудь сфере человеческих отношений, до тех пор будет существовать власть. Анархия немыслима, немыслима логически (не говоря уже о ее практической невоз-

можности) без предварительного установления абсолютного равенства между всеми членами общества. И потому-то самая существенная, самая характеристическая черта будущего общества и должна выражаться не словом *анархия*, а словом — *равенство*. Равенство предполагает анархию, анархия — свободу; но и *равенство*, и *анархия*, и *свобода*, все эти понятия совмещаются в одном понятии, в одном слове, в слове — *братство*. Где братство, там и равенство, где равенство — там и безвластие, там и свобода.

Отсюда само собою следует, что никакая революция не может установить анархию, не установив сначала братства и равенства.

Но, чтобы установить братство и равенство, нужно, во-первых, изменить данные условия общественного быта, уничтожить все те учреждения, которые вносят в жизнь людей неравенство, вражду, зависть, соперничество, и положить основание учреждениям, вносящим в нее начала, противоположные первым; во-вторых, изменить самую природу человека, перевоспитать его. Осуществить эту великую задачу могут, конечно, только люди, понимающие ее и искренно стремящиеся к ее разрешению, т. е. люди, умственно и нравственно развитые, т. е. меньшинство. Это меньшинство в силу своего более высокого умственного и нравственного развития всегда имеет и должно иметь умственную и нравственную власть над большинством.

Следовательно, революционеры — люди этого меньшинства, революционеры, воплощающие в себе лучшие умственные и нравственные[8] силы общества, необходимо обладают и, оставаясь революционерами, не могут не обладать *властью*.

До революции эта власть имеет чисто нравственный, так сказать, духовный характер, а потому она оказывается совершенно бессильной в борьбе с таким порядком вещей, в котором все основано на грубой материальной силе, все подчинено расчету алчного, своекорыстного, хищнического эгоизма. Революционеры это понимают и стремятся путем насильственного переворота обратить свою силу умственную и нравственную в силу материальную. В этой метаморфозе сил и заключается основная сущность всякой истинной революции. Без нее революция немыслима. Умственная сила, изолированная от силы материальной, может создать лишь так называемый *мирный прогресс*. С другой стороны, всякое нападение на существующий

порядок вещей, не руководимое и не дисциплинированное силой умственной, может породить лишь хаотическое брожение,— движение бессмысленное, бесцельное и в конце концов всегда реакционное.

Но так как в современных обществах вообще, и в России в особенности, материальная сила сосредоточена в государственной власти, то, следовательно, истинная революция,— действительная метаморфоза силы нравственной в силу материальную, — может совершиться только при одном условии: при захвате революционерами государственной власти в свои руки; иными словами, ближайшая, непосредственная цель революции должна заключаться не в чем ином, как только в том, чтобы овладеть правительственной властью и превратить данное, *консервативное* государство в государство *революционное*.

Отрицать непреложность этого условия, отрицать эту ближайшую цель всякой революции — значит или не понимать ее сущности, или сознательно стараться препятствовать ее практическому осуществлению.

И наша так называемая революционная заграничная пресса поступает вполне последовательно со своей антиреволюционной точки зрения, когда утверждает, что революционеры должны хлопотать не о том, чтобы сосредоточивать в своих руках государственную власть, т. е. материальную силу, а о том, чтобы разрушить эту власть, чтобы оставаться и после переворота такими же бессильными и безоружными, какими они были до революции, каковы они теперь.

Она не хочет истинной революции. Она мечтает или о мирном прогрессе, или о беспорядочном, хаотическом, а потому бесцельном брожении. В обоих случаях ее идеалы не выходят за пределы буржуазного миросозерцания и по существу своему безусловно консервативны. Ее проповедь *анархии* вполне ей соответствует.

В самом деле, что такое анархия без предварительного практического осуществления идей братства и равенства? Это — хищническая борьба человека с человеком, это — хаос противоречивых интересов, это — господство индивидуализма, царство алчного, своекорыстного эгоизма — одним словом, это — именно то, что дает содержание так называемому *мирному прогрессу*, то, что составляет сущность буржуазного общества.

Итак, ближайшая цель революции должна заключаться в захвате политической власти, в создании революцион-

ного государства. Но захват власти, являясь необходимым условием революции, не есть еще революция. Это только ее[9] прелюдия. Революция осуществляется революционным государством, которое, с одной стороны, борется и уничтожает консервативные и реакционные элементы общества, упраздняет все те учреждения, которые препятствуют установлению равенства и братства, с другой — вводит в жизнь учреждения, благоприятствующие их развитию.

Таким образом, деятельность революционного государства должна быть двоякая: революционно-разрушительная и революционно-устроительная.

Сущность первой — борьба, а следовательно, *насилие*. Борьба может вестись с успехом только при соединении следующих условий: централизации, строгой дисциплины, быстроты, решительности и единства в действиях. Всякие уступки, всякие колебания, всякие компромиссы, многоначалие, децентрализация борющихся сил ослабляют их энергию, парализируют их деятельность, лишают борьбу всех шансов на победу.

Деятельность революционно-устроительная хотя и должна идти рука об руку с деятельностью разрушительной, но она по своему основному характеру должна опираться на принципы, совершенно ей противоположные. Если первая преимущественно опирается на силу материальную, то вторая — на силу нравственную; первая имеет прежде всего в виду быстроту и единство в действиях, вторая — прочность и удобоприменяемость вводимых в жизнь перемен. Первая осуществляется насилием, вторая — убеждением; ultima ratio[10] одной — победа, ultima ratio другой — народная воля, народный разум.

Обе эти функции революционного государства должны быть строго разграничены: отличаясь непреклонностью в борьбе с консервативными и реакционными элементами общества, его конституционная деятельность, напротив, должна отличаться эластичностью, умением приспособляться к данному уровню народных потребностей и народного развития. Чтобы не удаляться от этого уровня, не впадать в утопии, чтобы дать жизненную силу своим реформам, оно должно окружить себя органами народного представительства, *Народной Думы*[11], и санктировать их волей свою реформаторскую деятельность. В то же время оно должно постоянно стремиться к расширению народного развития, к поднятию уровня его нравственных идеалов. И тут ему открывается широкое поприще для

пропаганды — той пропаганды, о которой мечтают наши буржуазные псевдореволюционеры.

Мы признаем вместе с ними, что без пропаганды социальная революция не может осуществиться, не может войти в жизнь. Но мы утверждаем, в противоположность им, что пропаганда только тогда и будет действительна, целесообразна, только тогда и принесет ожидаемые от нее результаты, когда материальная сила, когда политическая власть будут находиться в руках революционной партии.

Следовательно, не она должна предшествовать насильственному перевороту, а, наоборот, насильственный переворот должен ей предшествовать.

Упрочив свою власть, опираясь на *Народную Думу* и широко пользуясь пропагандой, революционное государство осуществит социальную революцию рядом реформ в области экономических, политических и юридических отношений общества,— реформ, общий характер которых должен состоять: 1) в постепенном преобразовании современной крестьянской общины, основанной на принципе временного, *частного* владения, в общину-коммуну, основывающуюся на принципе *общего*, совместного пользования орудиями производства и общего, совместного труда; 2) в постепенной экспроприации орудий производства, находящихся в частном владении, и в передаче их в общее пользование; 3) в постепенном введении таких общественных учреждений, которые устраняли бы необходимость какого бы то ни было посредничества при обмене продуктов и изменили бы самый его принцип,— принцип буржуазной справедливости: око за око, зуб за зуб, услуга за услугу,— принципом братской любви и солидарности; 4) в постепенном устранении физического, умственного и нравственного неравенства между людьми при посредстве обязательной системы общественного, для всех одинакового, интегрального воспитания в духе любви, равенства и братства; 5) в постепенном уничтожении существующей семьи, основанной на принципе подчиненности женщины, рабства детей и эгоистического произвола мужчин; 6) в развитии общинного самоуправления и в постепенном ослаблении и упразднении центральных функций государственной власти.

Такова должна быть, по нашему мнению, в самых общих чертах программа деятельности революционного государства. Входить в подробности здесь не место. Но журнал

наш ставит одной из своих задач дальнейшее развитие и уяснение этой программы. Мы полагаем, что такое развитие и уяснение в настоящее время существенно необходимы.

Насильственным переворотом не оканчивается дело революционеров, напротив,— им оно начинается. Захватив в свои руки власть, они должны суметь удержать ее и воспользоваться ею для осуществления своих идеалов; а для этого у них должна быть прежде всего ясная, точная, строго определенная, последовательно выдержанная программа. Не имея ее, они будут действовать ощупью, впадать в постоянные, неизбежные противоречия и своею непоследовательностью погубят себя.

ОРГАНИЗАЦИЯ РЕВОЛЮЦИОННЫХ СИЛ

Если ближайшая практически достижимая задача революционеров сводится к насильственному нападению на существующую политическую власть с целью захвата этой власти в свои руки, то отсюда само собою следует, что именно к осуществлению этой-то задачи и должны быть направлены все усилия истинно революционной партии. Осуществить ее всего легче и удобнее посредством государственного заговора. Государственный заговор является, таким образом, если и не единственным, то во всяком случае главным и наиболее целесообразным средством к насильственному перевороту. Но всякий признающий необходимость государственного заговора тем самым должен признать и необходимость дисциплинированной организации революционных сил.

Не этой призрачной, невозможной, фиктивной организации, которую рекомендуют молодежи[12] буржуазные революционеры, революционеры-анархисты, а организации реальной, организации, тесно сплачивающей разрозненные революционные элементы в одно живое тело, действующее по одному общему плану, подчиняющееся одному общему руководству,— организации, основанной на централизации власти и децентрализации революционных функций. Только организация, удовлетворяющая этим условиям, может создать и осуществить государственный заговор. Только при такой организации революционеры, захватив власть, будут в состоянии защитить ее от притязания враждебных партий, интриганов, политических честолюбцев, только она даст им возможность подавить

консервативные и реакционные элементы общества, только она одна вполне отвечает потребностям борьбы, вполне соответствует типу *боевой организации*.

Напротив, организация, рекомендуемая революционерами-утопистами, организация, отвергающая всякую подчиненность, централизацию и признающая лишь федеративную связь между автономными, самостоятельно действующими революционными группами, — такая организация не удовлетворяет ни одному из требований боевой организации. Она не способна к быстрым и решительным действиям, она открывает широкое поприще для взаимной вражды, пререканий, для всякого рода колебаний и компромиссов, она постоянно связана в своих движениях, она не может со строгой последовательностью держаться одного какого-нибудь общего плана, в ее деятельности никогда не может быть ни стройности, ни гармонии, ни единства.

Не будучи боевой, она вследствие этого не может быть и революционной. Мало того, она антиреволюционна по своему основному принципу, чисто буржуазному, принципу *индивидуализма*, ставящему *личное* выше *общего*, *единичное* выше *целого*, *эгоизм* выше *самоотвержения*.

Противоречащая основному принципу революционной нравственности и совершенно непригодная для революционной борьбы, эта организация не удовлетворяет и самому элементарному требованию всякого так называемого противозаконного общества. Она не может и по характеру своему не должна быть вполне и безусловно тайной.

Следовательно, у нас в России ее существование возможно лишь в том случае, когда она будет преследовать цели не только мирные и легальные (при таком условии она может существовать лишь в государствах конституционных), но консервативные, реакционные, вроде, например, распространения книг Священного писания, изданий товарищества «Общественной пользы» и т. п.

Сгруппировавшись в боевую организацию и сделав основной ее задачей захват политической власти, революционеры, не упуская из виду цели заговора, не должны ни на минуту забывать, что удачное достижение этой цели неосуществимо без прямой или косвенной поддержки народа.

Отсюда, деятельность революционной партии и до насильственного переворота должна иметь такой же двойственный характер, какой она будет иметь (как мы уже сказали выше) после переворота. С одной стороны, она должна

подготовлять захват власти наверху, с другой — народный бунт внизу. Чем теснее будут связаны обе эти деятельности, тем скорее и удачнее каждая из них достигнет своей цели. Местный народный бунт, не сопровождающийся одновременным нападением на центр власти, не имеет никаких шансов на успех, точно так же нападение на центр власти и захват ее в революционные руки, не сопровождающийся народным бунтом (хотя бы и местным), лишь при крайне благоприятных обстоятельствах может привести к каким-нибудь положительным, прочным результатам.

Революционная партия никогда не должна терять этого из виду, она должна избегать всякой исключительности и односторонности в выборе средств, ведущих к осуществлению ближайшей цели революции. Только тогда она будет в состоянии добиться того, чего желает; только тогда ее организация может обхватить все теперь разрозненные революционные силы и указать каждой силе деятельность, наиболее соответствующую ее средствам, наиболее отвечающую ее наклонностям и общественному положению. Успех революционного дела в значительной степени зависит от правильного распределения разнообразных революционных функций между членами революционной партии. Каждый революционер должен браться лишь за такую работу, которая ему по силам. Потому мы находим совершенно нецелесообразным приурочивать всех революционеров к одной и той же деятельности. Если нелепо утверждать, что революционеры должны исключительно заниматься подготовлением политического переворота, то так же нелепо настаивать на необходимости — всем «идти в народ».

Такова наша исходная точка зрения на вопрос об организации и деятельности революционной партии. Задача нашего журнала будет состоять в ее дальнейшем, более всестороннем и детальном развитии и уяснении. Главные материалы для такого развития и уяснения мы будем черпать из нашей русской жизни; эти условия настолько своеобразны, что они создают для русской революционной партии совершенно особое положение в ряду революционных партий Западной Европы, ставят ее более или менее в исключительные отношения к народу, обществу и государству. Видеть в этих отношениях полную аналогию с отношениями, существующими на Западе (как это делают некоторые),— значит не понимать того радикального раз-

личия, которое существует между экономическими и политическими условиями общества, только что начинающего делать первые шаги по дороге буржуазного прогресса, и обществом, достигшим высшей, кульминационной точки этого прогресса[13].

Однако, отрицая эту призрачную аналогию, мы утверждаем, что для интересов нашей революционной партии было бы в высшей степени полезно находиться в постоянном общении с революционными партиями Западной Европы. Союз же с польской революционной партией мы считаем для нее безусловно[14] абсолютно необходимым.

Указывая на необходимость этого общения и этого союза, наш журнал будет стараться своевременно знакомить молодежь с составом, характером и деятельностью западноевропейских революционных партий. В их деятельности мы найдем для себя много поучительных уроков, указаний и предостережений.

На Западе, как и у нас, мы замечаем два течения: одно — чисто утопическое, федеративно-анархическое, другое — реалистическое, централизационно-государственное. Несколько лет тому назад первое вступило в борьбу со вторым, и в первые минуты трудно было сказать, за кем останется победа[15]. Но теперь положение дел уже[16] настолько выяснилось и определилось, что в окончательном исходе борьбы сомневаться почти невозможно.

Несостоятельность так называемого анархического принципа по отношению к революционной борьбе сознается самими анархистами; но, не решаясь отказаться от него вполне, они вводят в него такие поправки и изменения, которые подрывают его в корне. Вопрос о необходимости предварительного политического переворота для осуществления идеи социальной революции — вопрос, который еще недавно они решали безусловно отрицательно,— становится для них теперь вопросом спорным. Революционная партия все яснее и яснее начинает сознавать, что без захвата государственной власти в свои руки невозможно произвести в существующем строе общества никаких прочных и радикальных изменений, что социалистические идеалы, несмотря на всю их истинность и разумность, до тех пор останутся несбыточными утопиями, пока они не будут опираться на *силу*, пока их не прикроет и не поддержит авторитет *власти*.

В связи с таким сознанием необходимо должна измениться и самая форма организации революционных сил.

По мере того как политический элемент борьбы выдвигается на первый план, все сильнее и сильнее чувствуется потребность, с одной стороны, более централизировать революционные силы, с другой — облечь большей тайной их деятельность. Политическая реакция, последовавшая за франко-прусской войной, дикие и бессмысленные гонения, повсюду воздвигнутые на «Международный союз рабочих»[17], сделали эту потребность еще настоятельнее. История этого союза и его современное положение в различных государствах Европы показывают, что та *легальная* почва, на которой он хотел бороться с существующим порядком, с каждым днем все более и более уходит из-под его ног, а вместе с этим радикально изменяются и его организация, и его ближайшие цели. В настоящее время почти бесспорно, что, оставаясь на этой почве, он неизбежно должен утратить всякий революционный смысл, всякое революционное значение. И действительно, на легальной поверхности осталась теперь одна лишь мертвая форма когда-то одушевленного организма,— форма, никого более не пугающая, тихо и мирно доживающая свои последние дни. Все, что было живого, практического, действительно революционного, ушло внутрь, скрылось под землю и там начинает свою таинственную работу.

Мы не сомневаемся в успехе этой работы, мы верим, что революционные силы, скрывшись под *легальную почву*, кончат тем, что взорвут ее, разрушат величественное здание «буржуазного общества» и под его обломками погребут старый мир.

АНАРХИЯ МЫСЛИ

[СТАТЬЯ ПЕРВАЯ][1]

В последнее время число русских книг, изданных за границей, и в особенности книг революционного и оппозиционного характера, стало быстро увеличиваться[2], и нет сомнения, что пропорционально правительственному гнету оно будет прогрессивно возрастать.

Самодурный деспотизм тщетно старается уложить на прокрустово ложе императорской цензуры нашу бедную, поруганную, по рукам и ногам связанную мысль. Запертая в мрачной темнице, лишенная света, воздуха и пищи, прикованная на цепь к стене самодержавного произвола, неугомонная и ненавистная ему — мысль все-таки растет и крепнет. Она выросла из своих оков, и смирительная рубашка едва-едва сходится на ее наболевшей спине. Она ищет себе простора, она хочет свободы. Не находя ни того ни другого в темничном склепе, она начинает мало-помалу, крадучись и прячась, выползать из него на чистый, вольный воздух...

Напрасно тюремщики удваивают свою бдительность, напрасно наваливают они камень на камень к дверям ее склепа. Никакие стены ее не удержат, никакие камни не преградят ее пути. Она пройдет всюду, и никакая власть не в силах помирить ее с темницей, приучить к могильному безмолвию.

Вы вырезали ей язык в Петербурге, Москве, Одессе, Казани, Киеве, а она заговорила в Женеве, Лондоне, Берлине, Париже. И чем больше и настойчивее будете вы ее душить у себя дома, тем громче и резче она станет кричать здесь, за границей. И этот крик рано или поздно соблазнит самых верноподданнейших из верноподданных, самых трусливейших из трусов.

Как ни уродуйте и ни оболванивайте человека, а все же вы не можете истребить в нем потребности думать.

И эта потребность, не находя себе никакой пищи на разоренных, выжженных, потоптанных полях изуродованной, обессиленной, заклейменной, «*одобренной* и *процензурованной*» литературы, ищет, и необходимо должна ее искать, в литературе *нецензурной*, запрещенной, потаенной,— в литературе заграничной.

Вот почему эта литература с каждым годом приобретает все большее и большее число читателей в России, и, быть может, скоро ей суждено будет занять первенствующую роль в умственном прогрессе нашего общества.

Она представляет пока единственную почву для всестороннего развития забитой русской мысли. Развитие это будет, разумеется, в значительной степени зависеть и от условий и характера самой почвы.

Чем свободнее будет последняя, тем скорее и роскошнее разовьется первая.

Свобода, которую требует мысль, предполагает не одно лишь отсутствие полицейского стеснения, но — и это самое главное — *свободу критики*. Где нет последней, там мысль вянет, глохнет еще скорее, чем под гнетом полицейских преследований.

Критика — это условие sine qua non[3] ее правильного развития; она ее питает, укрепляет, одушевляет. Оградите мысль от критики, и она превратится в мертвую догму; не успев вырасти и развиться, она состарится, обесцветится, износится.

Вот почему мы и открываем в нашем журнале *отдел критики* русских сочинений, выходящих за границей, и преимущественно сочинений революционного характера. Мы считаем в высшей степени нецелесообразным и вредным или проходить их, как обыкновенно делается, молчанием, или отделываться от них вежливыми расшаркиваниями, лаконической рекомендацией, поощрительными приветствиями и т. п. Если мы, революционеры, пользуясь здесь всеми удобствами свободной прессы, будем стыдливо воздерживаться от высказывания нашего откровенного мнения о продуктах нашей революционной мысли,— то от кого же она его услышит? Где она найдет своих беспристрастных критиков? Не в императорской ли России?..

Мы знаем, что наше нововведение не всем понравится, найдутся, пожалуй, проницательные люди, которые станут объяснять себе наше критическое отношение к русской

революционной прессе не чем иным, как глупым желанием «сеять раздоры», вносить распри и полемику в дружный хор революционных заневал.

Но мы не боимся этих обвинений: их нелепость и бессмыслие слишком очевидны. Как, выяснять и развивать революционную мысль, не позволять ей окаменеть в мертвых формах догмы, исправлять ее заблуждения, очищать наши идеи от лжи, нелепостей и искажений — это значит разъединять революционную партию, сеять среди нее раздоры?

Что же это за партия, что это за глупые и тупые люди, которые не имеют даже смелости критически относиться к своим мыслям, которые видят предательство в раскрытии им их ошибок, измену — в беспристрастном обсуждении их воззрений.

Нет, революционеры, искренно преданные своему делу, не могут, не должны относиться таким бессмысленным образом к критике произведений своей прессы. Они должны знать, что разъяснение и проверка революционных идей не разъединяет партию, а, напротив, содействует ее объединению и обобщает ее программу.

Наш критический обзор русской заграничной литературы мы начнем с группы изданий, имеющих чисто революционный характер,— с произведений нашей революционной прессы.

Из этих произведений для нас имеют первенствующую важность и интерес, разумеется, те, в которых разъясняются молодежи ее революционные идеалы, подаются ей советы и указания относительно ее революционной практики, в которых, одним словом, так или иначе разрешаются основные вопросы ее деятельности. Ими-то мы теперь и займемся.

К числу их следует отнести, во-первых, довольно объемистую книгу, изданную «социально-революционной партией», под заглавием «Государственность и анархия» (1873 г.), во-вторых, «К русской социально-революционной молодежи» (1874 г.) — небольшая брошюрка, изданная редакцией журнала «Вперед!», и, наконец, в-третьих, программа «Общины русских анархистов» в Женеве, написанная в виде воззвания к русским революционерам[4].

Каждое из этих произведений выражает собою как бы profession de foi[5] тех трех различных фракций, на которые поделили себя наши революционеры, живущие за границей,— фракции так называемых *бакунистов*, *лавровистов*,

или впередовцев, и женевских анархистов (издателей газеты «Работник»).

Что разделяет эти фракции и есть ли вообще какое-нибудь существенное различие в их миросозерцании — это нам вполне выяснится при разборе продуктов их мысли.

Мы начнем с «Государственности и анархии». Книга эта, как известно, года два — полтора тому назад распространялась в России весьма деятельно и имела, бесспорно, огромное влияние на направление мыслей нашей революционной молодежи. Уже это одно заставляет нас отнестись к ней с особенным вниманием. Но, кроме того, нельзя не признать, что она написана с большим талантом (по крайней мере некоторые ее части) и по своей внешней, не лишенной блеска и остроумия форме резко отличается от всех прочих произведений заграничной революционной прессы.

К несчастью, этого нельзя сказать о ее внутреннем содержании. Она отличается крайней безалаберностью и нередко даже полнейшим отсутствием всякой логической связи между отдельными мыслями и предложениями. События современной действительности, вырванные совершенно произвольно из общей картины европейской жизни, проходят перед нашими глазами в каком-то хаотическом беспорядке, спутываясь, переплетаясь и окончательно улетучиваясь в туманных областях каких-то *высших* государственно-политических соображений.

Вообще все содержание книги находится в резком противоречии с основным догматом вероучения той «социально-революционной» или «анархической партии», на иждивении которой она издана. Партия эта отрицает *политику* в том смысле, что считает недостойным себя заниматься какими бы то ни было политическими комбинациями, впутываться в европейскую дипломатию, и совершенно игнорирует государственную сторону народной жизни.

Между тем «Государственность и анархия» с первой до последней страницы наполнена исключительно лишь рассуждениями о различных чисто государственных, дипломатических вопросах: о пангерманизме и панславизме, о Бисмарке и Гамбетте, о прусской политике и прусском флоте, о таможенном союзе, об отношениях австрийской политики к славянским народам, о естественных и неестественных дипломатических союзах, о том, что может

произойти в случае войны Пруссии с Россией, о мнимых или действительных ошибках европейских политиков и т. д. и т. д. Все эти вопросы, может быть, весьма любопытны, но только для публики известного сорта — для публики, следящей за передовыми статьями «буржуазных» газет, занимающейся «буржуазной» политикой, публики, интересы которой не имеют ничего общего с интересами социально-революционной партии.

Разумеется, мы не станем здесь анализировать политико-дипломатические соображения автора «Государственности и анархии»; хотя подчас они не лишены некоторого остроумия (особенно там, где автор «отделывает» немцев, к которым он питает непримиримую ненависть, унаследованную, очевидно, от русских славянофилов), но в целом они довольно скучны и отличаются каким-то фельетонным характером.

Единственная оригинальная мысль, которую можно извлечь из них и на которую автор напирает с особенной силой (отчего, впрочем, она нисколько не становится более убедительной), может быть формулирована таким образом: «немцы — прирожденные государственники; государственность преобладает в них над всеми другими страстями и решительно подавляет в них инстинкт свободы» (стр. 144); «наследственное послушание и стремление к политическому преобладанию составляют основные черты его (т. е. немца) существа» (стр. 303). Напротив, народы славянские и романские, преимущественно испанцы и итальянцы,— прирожденные анархисты, непримиримые враги всякой государственности и централизации. Отсюда вывод: Испания, Италия и славянский мир стоят ближе всего к социальной революции. Германия, со своими Бисмарками и Марксами,— всего дальше.

Быть может, это заключение и не лишено некоторой доли остроумия, но... это все, что о нем можно сказать; относиться к нему серьезно невозможно. Кто же не знает, что все эти широкие обобщения, произвольно вырывающие из народной жизни одну какую-нибудь черту и превращающие ее в характеристику народа, подводящие все его разнообразные свойства и наклонности под одну однообразную форму, наклеивающие на целые нации ярлыки с лаконическими надписями «легкомысленная», «солидно-основательная», «развращенная», «добродетельная», «нация анархистов», «нация государственников» и т. п.,— что все эти фантастические обобщения относятся

к области чистейшей поэзии и риторики, что это не более как метафоры.

Правда, автор смотрит на эти метафоры серьезно, он видит в них нечто реальное и старается даже доказать их истинность различными историческими и политическими соображениями; но его исторические аргументации и его политические умствования весьма мало убедительны.

Отправляясь от фактов государственной, правительственной истории — истории дипломатии, он делает ответственным за них весь народ, он приписывает ему все те хищнические наклонности, все те властолюбивые похоти, которыми отличаются его правители и дипломаты.

Затем он постоянно отождествляет стремление к племенному объединению с централизацией, а идею централизации — с идеей государственности, племенную розню — с децентрализацией, а последнюю — с идеей анархии. Отсюда само собою понятно, какое достоинство могут иметь выводы, построенные на таких неверных исторических посылках, на таком ребяческом смешении резко отличающихся одно от другого понятий.

Останавливаться на них долее, очевидно, не стоит. Да при том же они и отношения-то никакого не имеют с той *программой* партии, выражением которой должна служить эта книга. Вот эта программа, как ее излагает сам автор:

«Мы, революционеры-анархисты, поборники всенародного образования, освобождения и широкого развития общественной жизни, а потому враги государства и всякого государствования, в противоположность всем метафизикам, позитивистам и всем ученым и неученым поклонникам богини науки, мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом; что она развивается из своей собственной неиссякаемой глубины рядом различных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий и что последние, всегда производимые ею и никогда ее не производящие, указывают только, как верстовые столбы, на ее направление и на различные фазисы ее самостоятельного и самородного развития.

Сообразно такому убеждению мы не только не имеем намерения и малейшей охоты навязывать нашему или чужому народу какой бы то ни было идеал общественного устройства, вычитанного из книжек или выдуманного нами самими, но в убеждении, что народные массы носят в своих, более или менее развитых историей инстинктах, в своих насущных потребностях и в своих стремлениях, сознательных и бессознательных, все элементы своей будущей нормальной организации, мы ищем этого идеала в самом народе; а так как всякая государственная власть, всякое правительство, по существу своему и по своему положению поставленное вне народа, над ним, непременным образом должно стремиться к подчинению его порядкам и целям ему чуждым, то мы объявляем себя врагами всякой

правительственной, государственной власти, врагами государственного устройства вообще и думаем, что народ может быть только тогда счастлив, свободен, когда, организуясь снизу вверх, путем самостоятельных и совершенно свободных соединений и помимо всякой официальной опеки, но не помимо различных и равно свободных влияний лиц и партий, он сам создает свою жизнь.

Таковы убеждения социальных революционеров, и за это нас называют анархистами. Мы против этого названия не протестуем, потому что мы действительно враги всякой власти, ибо знаем, что власть действует столь же развратительно на тех, кто облечен ею, сколько и на тех, кто принужден ей покоряться».

Здесь в сжатой форме представлена вся *философия* анархии, вся ее *научная* аргументация; других аргументов у нее нет. Рассмотрим же беспристрастно эту аргументацию, вникнем в сущность этой философии.

Основное ее положение формулируется автором таким образом: «Жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом».

Что не бывает результатом? По грамматическому смыслу фразы следует, что «мысль никогда не бывает результатом жизни». Но, очевидно, автор хотел сказать как раз наоборот, т. е. что жизнь никогда не бывает результатом мысли, что первая предшествует второй. Но и при этой грамматической поправке логический смысл фразы не много выигрывает. Можно ли сказать, что жизнь предшествует мысли, что мысль есть результат ее, когда сам автор утверждает, что «мысль есть одна из функций жизни»? Мысль или, выражаясь точнее, мозговая деятельность, подобно деятельности пищеварительных органов, деятельности легких, сердца и т. п., не может ни предшествовать человеческой, а следовательно, и общественной жизни, ни составлять ее результата; она образует одну из ее необходимейших и неустранимейших составных частей.

Но откуда она черпает материалы для своих теоретических построений? Конечно, не с неба, не из самой себя, а из фактов окружающей ее жизни, фактов, которые, однако, в значительной степени ей же обязаны своим существованием. Но если общественные факты дают главное содержание деятельности мысли, то мы можем сказать, что все ее теории суть не что иное, как результат этих фактов, что последние предшествуют первым.

Очевидно, что эту-то именно идею и желал выразить автор в своей «основной» посылке — посылке, потерявшей под его пером всякий не только грамматический, но и логический смысл.

Идея эта совершенно верна, и она давно уже стала бесспорной аксиомой общественных наук. Автор глубоко заблуждается, уверяя, будто ее отрицают «позитивисты» и вообще все «ученые и неученые поклонники богини науки». Ее отрицали, это правда, немецкие метафизики гегельянской школы, которые уже давно сданы в архив и вспоминать о которых теперь даже совестно. Неужели автор не знает этого?

Посмотрим, однако, какой же вывод делает автор из этой им непонятой и дурно выраженной, но в основе вполне справедливой посылки.

Все научные теории создаются под влиянием известных общественных факторов; отсюда, говорит автор, следует, что первые не могут изменять последних.

Но отчего же это следует? Оттого, что A произвело B, нельзя еще вывести заключение, что B не может изменить A. Напротив, мы на каждом шагу видим, что в общественной жизни между причинами и следствиями всегда существуют двоякого рода отношения: причина порождает следствие, а следствие видоизменяет причину. Человек изобретает известного рода пищу, а пища в свою очередь видоизменяет человека; данный общественный строй привел к изобретению машин, к введению машинного производства, а машинное производство видоизменило общественный строй и т. д. и т. д. И все переживаемые человечеством общественные метаморфозы — все они совершались при участии мысли: мысль постоянно изменяла общество, хотя сама она была лишь продуктом этого общества.

Какой же смысл могут иметь после этого заключения автора, утверждающего, будто мысль, т. е. наука, бессильна изменить жизнь, потому что весь свой материал она заимствует из последней? Если бы это было так, в таком случае общественная жизнь никогда не должна бы была изменяться; все ее факторы вырабатываются под ее собственным влиянием, следовательно, по логике автора ни один из них не может содействовать ни ее улучшению, ни ее ухудшению, ни вообще ее развитию.

Не правда ли, логика — оригинальная и весьма мало похожая на общечеловеческую! Если бы автор сумел до конца остаться ей верен, он должен был бы прийти к таким выводам, которые даже консервативнейшему из консервативных философов статскому советнику Гегелю показались бы чересчур консервативными[6]. Но автор в дальнейшей своей аргументации изменил ей. Решив при ее

помощи, что мысль, наука жизнь перестроить не могут, он затем утверждает, будто она должна перестраиваться народными инстинктами,— «сознательными и бессознательными стремлениями», «насущными потребностями народных масс», что в этих инстинктах, стремлениях и потребностях заключаются «все элементы будущих нормальных отношений общества».

Что же это такое? Насмешка над здравым смыслом? Или ирония над предполагаемым тупоумием читателей? Нас только что уверяли, что наука не может изменить жизнь, потому что она сама развивается под ее влиянием,— теперь же нам говорят, что жизнь может и должна изменяться и переустраиваться сообразно «народным инстинктам», «потребностям» и «стремлениям». Да разве эти инстинкты, потребности и стремления не суть продукты истории, разве не жизнь их вырабатывала и развивала?

Нет, автор не отвергает, что народные инстинкты «более или менее развиты историей», т. е. данными условиями общественной среды. Почему же он отдает им предпочтение перед сознательной, научной мыслью? Ведь и они заимствуют свой материал из того же самого источника, как и последняя,— из фактов народной жизни. В мысли нет ничего такого, чего бы не было в инстинкте. Вся разница только в том, что последний бессознателен, безотчетен и потому не всегда логичен и последователен,— он действует ощупью, с завязанными глазами; первая же отдает себе отчет в каждом своем шаге, она постоянно сама себя контролирует и проверяет, она ясно видит цель и идет к ней твердо и прямо, не отвлекаясь и не уклоняясь в сторону; говоря короче, один — неразумен, другая — разумна; один — темен, сложен, неопределенен, другая — проста, ясна и определенна. Первый относится ко второй, как эмбрион к развитому организму.

Скажите же, бога ради, отчего же народные идеалы яснее должны отражаться в «мутной воде» инстинкта, чем в «полированном зеркале» мысли? Отчего идеалы инстинктивные могут пересоздать жизнь, а идеалы сознательные не могут?

Анархисты говорят, что сознательные идеалы вырабатываются лишь меньшинством, что меньшинство это стоит вне народа, тогда как идеалы инстинктивные присущи всему народу,— отсюда они заключают, что последние *народны*, а первые — нет.

Опять заключение, не сообразное ни с какой человеческой логикой. Народность идеала определяется его содержанием, а содержание зависит от того материала, из которого он построен. Если человек «меньшинства» черпал этот материал из жизни буржуазного общества, из мира мошеннической эксплуатации, из мира лавки, биржи и т. п., его идеалы и теории будут иметь характер антинародный, буржуазный (таковы, например, идеалы и теории так называемой науки политической экономии). Если же он черпает его из народной жизни — из мира труда, из мира рабочего, то они по существу своему будут народными, антибуржуазными (таковы, например, идеалы коммунизма и т. д.). Все это истины такие азбучные, что смешно даже и настаивать на них.

Но нас уверяют, будто человек меньшинства не может вполне понять и уяснить себе страдания большинства, потому что он сам не испытал их на своей собственной шкуре.

И это неверно. Разве доктор, никогда не страдавший ни лихорадкой, ни тифом, менее способен понять и уяснить себе сущность, причины этих болезней и средства к их излечению, чем сам больной?

Конечно, человек меньшинства, человек интеллигенции не может так сильно *чувствовать* страдания народа, как их чувствует сам народ, но именно потому-то он их лучше *понимает*, он относится к ним объективнее, он анализирует их всестороннее, и в его миросозерцании не может быть той неясности, спутанности, тех противоречий, которые сами анархисты признают в так называемых народных инстинктах.

В своей философии они торжественно утверждают, что «в инстинктах народа, более или менее развитых историей», заключаются все элементы будущей нормальной организации. Но, спускаясь с метафизических высот на землю и начиная анализировать действительно существующие инстинкты, потребности и стремления немецкого, французского, русского и т. п. народов, они приходят к заключениям совершенно противоположным.

Так, например, оказывается, что у немцев преобладает инстинкт рабства и стремление к государственности, следовательно, в их инстинктах и стремлениях нельзя искать «элементов будущей нормальной организации» общества.

У русских инстинктивный идеал имеет *три хорошие* черты (1) убеждение, что земля принадлежит всему на-

роду; 2) что на пользование ею имеет право не лицо, а мир, община; 3) враждебное отношение общины к государству) и *четыре дурные* (патриархальность, поглощение лица миром, вера в царя и христианская религия). Значит, и в идеале русского народа нельзя искать «всех элементов будущей нормальной общественной организации». Если народ получит возможность свободно и без помехи провести его в практическую жизнь, то в результате получится такая организация, которую сами анархисты считают противоестественной, ненормальной

Что же это такое? С одной стороны, русскую молодежь уверяют, что дело революционера, «народное дело», состоит единственно в осуществлении «*народного идеала*» (приб. *А* [7], стр. 14), с другой — ей говорят, что народный идеал только тогда и будет соответствовать «нормальной общественной организации», только тогда и должен быть осуществлен, когда революционеры его исправят, когда они очистят его от всего дурного и ненормального.

На основании какого же критерия они находят дурным и ненормальным политический фатализм народа, выражающийся в некоторых местностях России *вере в царя*, его патриархальность (т. е. весь строй его семейной жизни)- его религиозность (которую, впрочем, мало кто в нем заме, чал), наконец, то подчинение лица миру, которое составляет один из основнейших принципов его общины? Очевидно, этот критерий почерпнут ими не «из недр народного сознания», очевидно, он основан не на «инстинктах и стремлениях народа». Он заимствован из той самой науки, из той, чуждой предрассудков, сознательной мысли меньшинства, к которым они относятся с таким пренебрежением, которые, по их мнению, не должны играть никакой роли в перестройке общественных отношений. Опираясь на эту «мысль», они вычеркивают из народного идеала его существеннейшие и наиболее характеристичные черты и в то же время преклоняются перед этим идеалом, видят в нем «все элементы будущей нормальной организации общества».

Как возможно дойти до такой степени лицемерия или непоследовательности?

Одно из двух: или в народном идеале, в народных инстинктах действительно заключаются «все элементы нормальной организации будущего общества», или — нет- В первом случае, чем полнее осуществится этот идеал, чен более простора будет предоставлено развитию этих им.

стинктов, тем лучше. Во втором — наоборот: полное осуществление народных идеалов, беспрепятственное развитие народных инстинктов лишь тогда приведет к нормальной организации общества, когда эти идеалы будут очищены, эти инстинкты перевоспитаны. Это так же очевидно, как дважды два — четыре.

Но для анархистов это не очевидно: они хотят и неприкосновенность народных идеалов соблюсти, и заменить данную ненормальную общественную организацию организацией нормальной. Задача могла бы быть разрешена, если бы первые не находились в противоречии с последней. Но они признают, что противоречие существует. Что же делать? Как выйти из запутанного лабиринта друг друга уничтожающих положений?

Поищем, не найдем ли ответа на этот вопрос в той программе или, лучше, в тех программах практической деятельности, которые анархисты рекомендуют нашим революционерам.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

Переходя к разъяснению молодежи практически революционной деятельности, автор «Государственности и анархии» останавливается на двух главных и, по его мнению, противоположных направлениях, которые «выделяются теперь из общей неурядицы мыслей».

Одно направление более миролюбивого и подготовительного свойства, другое — «боевое, бунтовское». Поборники первого направления, говорит автор, «в настоящую возможность (вероятно, он хотел сказать «в возможность в настоящем») революции не верят». Но, не желая оставаться «покойными зрителями народных бед», они идут в народ для того, чтобы, работая наравне с ним, распространять среди него «дух общения» (стр. 18).

Цель их — подготовить народ к революции, развить его до практического понимания «справедливости, свободы и средств к освобождению», исправить и очистить его идеал. Автор находит цель эту утопической. «Те,— говорит он,— которые рисуют себе такие планы и искренно намерены осуществить их, делают это, без сомнения, закрывши глаза, для того, чтобы не видеть всего безобразия нашей русской действительности. Можно наперед предсказать им все страшные, тяжкие разочарования, которые постигнут их при самом начале исполнения, потому что, за исключе-

нием разве немногих счастливых случаев, большинство между ними дальше начала не пойдет, не будет в силах идти» (стр. 19).

Итак, путь медленного и постепенного подготовления, путь пропаганды отрицается нашим автором самым решительным образом. Никаких сомнений и недоразумений на этот счет быть не может. Прекрасно. Но что же взамен этого предлагается молодежи? Что она должна делать?

Заниматься пропагандой, подготовлением и развитием в народе «духа общения».

Как так, но ведь сейчас только автор доказывал, что именно *этим-то* и не нужно заниматься? Возможна ли такая грубая, такая очевидная непоследовательность?

А вот слушайте и вы убедитесь в ее возможности.

«Народ наш,— говорит автор,— явным образом нуждается в помощи» — в помощи нашей революционной молодежи. Признание несколько странное в устах человека, сделавшего из народа своего бога. На 9-й странице того же «Прибавления А» автор уверял, будто «самые прославленные гении» ничего не могут сделать для народа, потому что «народная жизнь, народное развитие, народный прогресс принадлежит *исключительно* самому народу»; далее, на странице 10, говорилось, что народу «от привилегированных классов ждать нечего». И вдруг теперь оказывается, что народ без помощи нас, революционного и привилегированного меньшинства, ничего не может сделать, что наша помощь ему необходима. Прекрасно — примем это к сведению. В чем же должна состоять наша помощь?

«Народ находится в таком тяжелом положении, что ничего не стоит поднять любую деревню,— говорит автор,— однако,— замечает он,— частных вспышек недостаточно. Надо поднять вдруг *все* деревни» (стр. 19). Но деревни разъединены, разрознены; они не живут общей жизнью, между ними не существует никакой солидарности. Автор вполне с этим соглашается и видит в этом «главный недостаток, парализирующий и делающий до сих пор невозможным всеобщее народное восстание» (стр. 20). Потому он предлагает молодежи заняться прежде всего объединением замкнутых, местных, крестьянских миров. «Нужно,— говорит он,— связать лучших крестьян этих деревень, волостей и по возможности *областей*» (каких это областей?); затем «надо убедить их, а через них, если не весь народ, то по крайней мере значительную и наиболее энергичную часть его, что для целого народа, для всех

деревень, волостей и областей в целой России, да также и вне России, существует одна общая беда, а потому и одно общее дело». Наконец, «необходимо, чтобы села, волости и области связались и организовались по одному общему плану...»

Задача, как видите, нелегкая. Но это еще не все. «Прямая обязанность нашей революционной молодежи противодействовать недостаткам народного идеала и употребить все усилия, чтобы побороть их в самом народном сознании» (стр. 19).

Мы уже видели, что недостатки эти, по мнению автора, заключаются в религиозном и политическом фатализме русского народа, в его привязанности к патриархальному складу жизни и, наконец, в его чересчур коммунистических воззрениях на отношения лица к миру, общине. «Недостатки» — весьма существенные и, как всякому известно, весьма глубоко засевшие «в недра народного духа». Вот с ними-то автор и предлагает молодежи вступить в борьбу. Дело не шуточное. Тут придется столкнуться с основными формами народного миросозерцания, формами, обусловливаемыми той ступенью умственного развития, на которой стоит народ; с привычками, чувствами и инстинктами, вырабатывавшимися веками, передаваемыми от отца к сыну в целом ряде поколений, всосанными с молоком матерей. Для того чтобы заставить народ отказаться от свойственных его уму форм мышления, чтобы изменить застарелые привычки, чтобы искоренить те его чувства и инстинкты, которые влекут его к патриархальному образу жизни, которые порабощают лицо миру,— для этого ведь нужно его перевоспитать, вложить в его голову другие мозги. Но разве подобная задача может входить в программу революционной деятельности? Разве дело революционера воспитывать народ? Мало того, если бы даже наши революционеры считались не десятками и со лями, а тысячами и миллионами, разве бы они могли осуществить ее? Чтобы перевоспитать народ, для этого потребуется работа многих поколений, многих десятков лет. Неужели можно не понимать таких простых вещей?

Но, быть может, вы согласны ждать — ждать десяток лет, ждать целые века? Но в таком случае почему же вы не одобряете того пути, который предлагают «миролюбивые» пропагандисты? Почему вы находите их путь утопическим, а свой практическим; почему один вы называете «подготовительным», а другой — «бунтовским»? Передe-

лать народные идеалы, вселить в народ сознание его силы, связать в одно целое разрозненные села, волости и области,— неужели вы полагаете, что это можно сделать скорее и легче, чем развить его, говоря словами редактора «*Вперед!*»[8], «до понимания им своих нужд и потребностей, средств, задач и условий социальной революции»?

Но каково же положение молодежи? Чему она должна верить? Верить ли ей тому, что путь постепенного, медленного подготовления народа к революции, путь пропаганды, ставящей своею целью расширение и очищение народных идеалов, что это путь утопический, что, идя по нему, никогда никуда не придешь,— или же она должна верить, что только от него следует ждать спасения? (стр. 19).

И добро бы эти друг друга уничтожающие положения защищались людьми различных направлений, а то нет,— их высказывает один и тот же человек в одной и той же книге, на одной и той же странице...

Однако мы не должны этому удивляться. Теория, противоречивая в своих принципиальных основаниях, неизбежно должна привести к противоречивым практическим выводам. Теория, как мы показали выше, постоянно виляет между Сциллой и Харибдой — между метафизическим идеализмом и грубым житейским реализмом. Соблазнительная (для старцев, конечно) сирена-метафизика шепчет ему в уши, что в народе живет какой-то вечный идеал, «который способен осмыслить народную революцию, дать ей определенную цель...» (стр. 7); она уверяет его, что этот идеал есть идеал анархии, идеал полного и абсолютного господства фихтевского *я*, освободившегося от всякого внешнего принуждения, сбросившего с себя узы всякой власти и, кроме своего личного интереса, ничего не знающего и не признающего. Поверив на слово вероломной сирене, очарованный ее фантастическими бреднями, автор зовет молодежь идти в ряды идеализированного народа и немедленно поднимать его на бунт, «стать на бунтовской путь». Но тут является на сцену грубый реализм и бесцеремонно сметает карточные домики метафизики: не верь, говорит он, эта старая, беззубая баба, красами которой ты соблазнился, все тебе наврала. Если и есть в народе такая штука, которую тебе угодно называть «идеалом», то «этот идеал страдает столь существенными недостатками», что во имя его начатое народное движение никогда не оканчивалось и теперь не может окончиться успешно (см. стр. 19). Ты жестоко также ошибаешься,

воображая, со слов выжившей из ума бабы, будто народ наш чувствует расположение к *анархии*, как ты ее себе представляешь. Напротив, его общественное миросозерцание, выработанные им формы общественной жизни, его личные и семейные отношения — все идет вразрез с твоей анархией. «Община — его мир. Она не что иное, как естественное расширение его семьи, его рода. Поэтому в ней преобладает то же патриархальное начало, тот же гнусный деспотизм и то же подлое послушание, а потому и та же коренная несправедливость и то же радикальное отрицание всякого личного права, как и в самой семье» (стр. 15).

Ввиду этих весьма малоутешительных для анархии указаний опыта автор пускается в разъяснения слов «бунтовской путь».

Оказывается, что «стать на бунтовской путь» совсем не значит идти в народ да и начать его сейчас же бунтовать. Нет, это значит — исправлять недостатки народного идеала, т. е. перевоспитать народ в духе анархического символа и затем сплотить в один крепкий союз разрозненные «села, волости и даже области», союз, действующий «по одному общему плану и с единою целью», т. е. подчиняющийся одному общему, верховному руководству, одной общей, верховной власти.

Но, однако, позвольте, как же это так? С одной стороны, вы советуете молодежи убеждать народ во вреде всякого господства, всякого авторитета, всякой власти, развить в нем сознание «личного права», с другой — вы рекомендуете ему сплотить разрозненный крестьянский мир в одно целое, подчиняющееся единому общему руководству, преследующее единую общую цель. О, праведное небо, за какого же прирожденного болвана считаете вы наш бедный русский народ, тот самый народ, пред которым вы только что преклоняли ваши колени, которому вы воскуряли фимиамы, которого вы называли вашим богом! Неужели вы воображаете, что в его голове так мало здравого смысла, что он не в состоянии будет понять ваших противоречий? Неужели вы думаете, что вы можете заставить его поверить, *будто всякая власть портит всякое дело*, и в то же время привести его к сознанию необходимости подчиниться, для успеха революционного движения, какому-то общему, единому руководству, какой-то власти?

Или же вы уж чересчур просты, или ваше идолопоклонство перед народом — чистейшее лицемерие, грубый и недобросовестный обман.

Всякая организация, предполагающая какое-то общее руководство, какой-то центр, из которого исходят распоряжения и наблюдения за их исполнениями, который связывает разрозненные части в одно целое, всякая такая организация — построена ли она на началах федеративных или централистических, т. е. сидят ли в ее центре несколько полновластных диктаторов или только депутаты, представители местных групп, ограниченные своими mandats[9],— всякая такая организация по существу своему есть организация авторитарная, а следовательно, антианархическая. Как же это вы хотите совместить ее с проповедью анархии? Но, может быть, вы имеете в виду какую-нибудь другую организацию? Может быть, вы мечтаете об организации без общего центра, без общего руководства, организации, допускающей отдельное, самостоятельное, независимое существование каждой из составляющих ее единиц? Но в таком случае это будет не *организация*, а лишь *агломерация*, т. е. именно то, что существует и теперь в мире крестьянства и что вы хотите изменить посредством организации.

Неужели и здесь для вас не очевидны ваши самопротиворечия? И не удивительно ли, как это могут уживаться в одной голове столько идей, друг друга уничтожающих? Как может один человек наделать столько логических ошибок, впасть в такую массу противоречий?

Нет, для таких замечательных подвигов в области «анархии мысли» сил одного человека было бы слишком недостаточно. Тут необходимо содействие многих «умов», тут нужна *коллективная* работа. И действительно, указанные здесь заблуждения, ошибки и противоречия не составляют личной, неотъемлемой собственности автора «Государственности и анархии». Это общее достояние целой группы людей, целой партии. Чтобы убедиться в этом, стоит только просмотреть другое произведение того же направления, излагающее, подобно первому, анархическое profession de foi и адресованное к «русским революционерам» от *Революционной общины русских анархистов*.

Казалось, было бы очень трудно превзойти в непоследовательности анархистов, называющих себя «социально-революционной партией», но «русские анархисты революционной общины» преодолели эту трудность и преодолели самым блистательным образом. Начинают они свою «правдивую исповедь» (их собственное выражение) с торжест-

венных заявлений, что «революции делаются народом», что «истинная революция только среди народа», что «наше (т. е. анархистов) место только среди него; как у нас, так и у тебя (т. е. русского революционера) нет и не может быть имени, не может быть тени тщеславных надежд». «Оставим,— восклицают они,— славу, громкое имя, тщеславие, честолюбие *врагам народным*, *лжецам* и *мистификаторам!*» (стр. 4, 5). «Всякое влияние, кроме из самого народа исходящего и в народе пребывающего, может только направить массы по ложному пути, обмануть и развратить их». «Всякий из нас должен понять, что в деле революции самый знающий и самый умный человек, даже гений, может дать массам лишь то, что они заключают в себе...» «Только та революция восторжествует, где учителей не будет!» (стр. 12, 13, 14).

Как бы должен был поступить человек, действительно убежденный в непреложной истине вышеприведенных афоризмов?

Очевидно, он должен бы был, смиренно склонив голову, стать в ряды народа и сказать ему: батюшка-народ, прими меня в твою среду: учить мне тебя нечему, потому что все, что я знаю, «уже заключается в тебе самом», влиять на тебя я тоже не желаю, потому что всякое влияние, «не из народа исходящее и не в народе пребывающее», может только развратить тебя и обмануть; делай революцию сам, как знаешь и как умеешь, помощников и учителей тебе никаких не надо,— и все, что ты сделаешь и скажешь, так тому и быть должно; я же вполне и беспрекословно отдаюсь в твое распоряжение, отказываюсь от «своего имени» и от «тщеславных надежд».

Да, так бы поступил человек последовательный.

А что бы сделал человек непоследовательный? Да как раз обратное. Вскарабкавшись на ходули и гордо подняв голову, он диктаторским тоном возвестил бы народу: «Народ! слушай! я такой-то, отечество мое — всемирная революция: до сих пор, правда, у меня его еще нет, но ты должен мне его дать, ты должен сделать всемирную революцию. Я желаю и требую, чтобы эта всемирная революция уничтожила то-то и то-то, чтобы на место уничтоженного она установила такие-то и такие-то учреждения. Если же ты, хамово отродье, осмелишься меня не послушать и не последуешь моим указаниям, то ты у меня тогда смотри! Я буду следить за тобою зорко, и мое орудие против тебя «будет самое энергичное». Запомни при этом, что, пока

ты не можешь устроить «всемирной революции», ты должен сидеть смирно и чтобы не пикнуть» *.

Вот так именно и поступила «революционная община русских анархистов». Забыв все, что она только что говорила о бесполезности учить народ, о вредности всяких посторонних, не непосредственно из народа исходящих влияний, о необходимости предоставить революционное дело самому народу и т. д. и т. д., она, торжественно воссев на свой треножник, с самодовольным пафосом декретирует: «Мы, божиею милостью община анархистов, считаем необходимым:

1. «Разрушение всех религиозных, политических, юридических, экономических и социальных (а будто все вышеперечисленные учреждения не социальные?) учреждений...»

2. «Создание самостоятельной и совершенно свободной организации освобожденных масс».

«С точки зрения отрицательной или разрушающей, мы хотим: уничтожения, банкротства (!?), полной ликвидации государства... уничтожения всякого вмешательства в платеж долгов коллективных или частных, в передачу наследств; уничтожения всех налогов, уничтожения всей высшей и низшей государственной администрации, уничтожения сословий, бюрократии, армии, магистратуры (?), полиции, университетов, духовенства; уничтожения монополий, привилегий, личной собственности...»

«С точки зрения положительной... мы считаем необходимой организацию *революционных групп в революционные общины*; каждая община должна послать своих выборных со строго определенными поручениями в *очаги* (?) революции; затем как эти общины, так и эти очаги должны составить из себя федерации, должны постоянно поддерживать баррикады... на всех точках восставших стран (!?)... Делами федерации должны заправлять выборные, которые с этой целью разделяются на *совершенно независимые* группы, взаимно дополняющие и помогающие друг другу, например: группы, заведующие продовольствием, революционной защитой, организацией труда, предварительным задержанием капиталов, временной отдачей капиталов и инструментов работы в руки сельских и промышленных

---

* «Русские революционеры должны дать народному движению мировой характер, вне которого ни одно национальное или местное движение не может иметь успеха и необходимо погибнет».

товариществ, путями сообщения, меной (?), просвещением и т. д.» (стр. 4—8).

Вот чего мы, божиею милостью революционная община русских анархистов в Женеве и проч. и проч., желаем и требуем. Мы требуем также, чтобы у народа не было никаких учителей (кроме нас, конечно) и чтобы он не поддавался никакому (кроме нашего) «не из него исходящему влиянию»».

Все это прекрасно. Но достоверно ли тебе известно, община анархистов, что твои требования и желания совпадают с требованиями и желаниями народа? Неужели ты, которая, по-видимому, так уважаешь народный разум,— неужели ты хоть единую секунду можешь думать, что народ, если бы он когда-нибудь мог узнать о твоих требованиях и желаниях, не расхохотался бы над ними и над тобою гомерическим смехом? Не нужно иметь ни особой проницательности, ни обширных знаний и глубокого ума для того, чтобы совершенно ясно видеть и понимать, что ты сама не знаешь, чего хочешь. Ты хочешь, чтобы никакой власти не было, и в то же время ты проектируешь федеративное государство с выборными от общин, с кучей всевозможных и даже невозможных министерств. Ты хочешь, чтобы эти министерства взаимно дополняли друг друга, и в то же время, чтобы они были совершенно независимы друг от друга. Ты хочешь уничтожить личную собственность и в то же время требуешь, чтобы «в передачу наследств никто не вмешивался», т. е. чтобы частное лицо могло оставлять после себя наследство, кому оно вздумает.

Ты хочешь уничтожения всех налогов и создаешь министерство народного продовольствия, путей сообщения, просвещения и т. п. Чем же эти министерства будут заведовать и чем они будут управлять, если общины не должны ничего давать ни на народное продовольствие, ни на просвещение, ни на содержание путей сообщения? Ты хочешь уничтожить государство и хочешь в то же время его банкротства. Как будто уничтоженное государство может обанкротиться? Ты хочешь уничтожения «всех существующих экономических и социальных учреждений» и в то же время оставляешь самое основное, существенное из всех учреждений — мену. Ты хочешь... но возможно ли перечислить все твои противоречивые желания, все твои непоследовательности, все твои ребячески наивные выходки? Нам бы пришлось тогда растянуть нашу статью на целый том.

Однако мы не можем расстаться с этим курьезным продуктом нашей революционной мысли, не упомянув еще об одном, без сомнения, самом комическом требовании русских анархистов.

Всякому, конечно, известно, что существуют такие наивные люди, которые серьезно убеждены, что социальная революция может быть осуществлена посредством *бумажных декретов*, которые верят, что если сегодня будет издан декрет, упраздняющий государство, церковь и семью, то назавтра ни от государства, ни от церкви, ни от семьи и следа никакого не останется. Анархисты относятся к этим *бумажным* революционерам с глубочайшим презрением. Судя по этому презрению, можно было бы думать, что сами они не имеют с ними ничего общего, что сами они хотят не бумажной, а настоящей революции. И что же, однако, оказывается? Оказывается, что они-то именно и хотят сделать революцию единственно посредством *бумажек*: «Ближайшим средством для этого (т. е. всеобщего разрушения) мы, божиею милостью община анархистов, считаем: истребление всех свидетельств ренты, собственности, ипотек, денежных знаков, концессий, брачных и других свидетельств, паспортов, метрик и всяких гербовых бумаг» (стр. 6).

Чем же они отличаются от бумажных революционеров? Только тем, что последние хотят все уничтожить, прибавя к числу обращающихся в обществе гербовых бумаг еще несколько, а анархисты хотят все уничтожить, спалив огнем всю гербовую бумагу. Но не та же ли это глупость, только под другим соусом?..

О, бедная русская революционная мысль, в какие непроходимые дебри самопротиворечий, нелепости и бессмыслиц ты забрела! Очнись, одумайся, стряхни с себя всю эту напускную глупость, выбирайся скорее из грязного и тинистого болота *анархии* на твердую почву, а то, пожалуй, ты увязнешь в нем по уши!

Впрочем, мы коснулись еще только самых невинных и безопасных областей этого болота. Произрастающие здесь глупости и бессмыслицы отличаются вообще крайней наивностью и добродушием. Видно, что они вылились, так сказать, прямо от сердца и что люди, их проповедующие, искренно веруют в их непреложную истинность... Потому они не возбуждают в вас никакого другого чувства, кроме разве сожаления. Вы созерцаете их как курьез и невольно говорите про себя: «Прости им, всемилосердный

и всепрощающий здравый человеческий смысл, прости им, не ведают, что говорят!»

Но теперь нам предстоит углубиться в такие области анархии мысли, где глупость и бессмыслие теряют свой наивно добродушный характер, где они превращаются в преднамеренную софистику, в обдуманное шарлатанство. Это — области самые опасные: кто раз ступил на них ногой, тому уже трудно выкарабкаться; а между тем они так искусно замаскированы зеленью, что издали имеют даже привлекательный вид. Кажется, перед глазами вашими расстилается свежий, пахучий, зеленый луг. Но подойдите ближе,— и вас охватят со всех сторон болотные миазмы, и вы увидите, что прельщавшая вас зелень — болотная зелень.

Экскурсию эту мы отложим до следующего раза [10].

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ

В предыдущих статьях мы разобрали profession de foi двух фракций заграничных анархистов. Мы видели, что советы и поучения, преподаваемые ими русской революционной молодежи, не отличаются ни определенностью, ни последовательностью. Однако эта неопределенность и непоследовательность может показаться верхом определенности и последовательности сравнительно с profession de foi третьей заграничной фракции, органом которой является журнал «Вперед!». Относительно двух первых мы можем по крайней мере составить себе хоть какое-нибудь более или менее отчетливое представление; мы можем хотя отчасти воспроизвести некоторые характеристические черты их физиономии; мы можем хотя приблизительно определить, чего они хотят. Они хотят *анархии*. Правда, они не понимают, что такое анархия, но все-таки у них есть хоть *слово*, за которое они держатся, которое их объединяет, которое красуется на их знамени, которое им дорого. У представителей третьей фракции и этого даже нет. У них каждое слово — двусмыслица, каждое положение — загадка; они в одно и то же время и утверждают и отрицают, и подстрекают и обезоруживают; все их понятия представляют какой-то эклектический хаос, вся их программа сводится к трескучей фразеологии, лишенной всякого определенного смысла. Чего они хотят, за что они стоят, что они предлагают, какое место они занимают в нашей революционной партии, чем они отличаются от одних, в чем

сходятся с другими,— ничего нельзя понять. Все сколько-нибудь определившиеся революционные кружки сторонятся от них. Относительно их революционного катехизиса существуют самые разноречивые мнения; в одном только все согласны, что этот катехизис соткан из противоречий. И действительно, кто хочет опровергать их, тому нет надобности искать аргументов где-нибудь вне сферы их собственных мыслей. Достаточно только сопоставить их мнения для того, чтобы уничтожить их. Это может показаться до того невероятным, что люди, незнакомые с продуктами мыслей этих господ, упрекнут нас, пожалуй, в злонамеренной утрировке. Но в сущности мы ничего не утрируем, и читатель сам сейчас убедится в этом.

Profession de foi этой фракции, во-первых, выражено в обращении ее к русской социально-революционной молодежи; во-вторых, в нескольких передовых статьях «Вперед!», принадлежащих автору упомянутого *обращения* и трактующих о тех же вопросах, о которых трактуется и в нем. Потому хотя брошюра «К русской социально-революционной молодежи» и составляет главный предмет настоящей статьи, но нам придется все-таки ссылаться и на передовики «Вперед!»[11].

Брошюра имеет чисто полемический характер: она вызвана другой брошюрой, направленной против редактора «Вперед!»[12]. В обеих брошюрах личный элемент, личные пререкания играют важную роль. Разумеется, мы их не будем здесь касаться; все личное мы тщательно устраним из нашего анализа. Очистив положения брошюры от полемической соли и дополнив их положениями «передовиков», мы постараемся сгруппировать их в одно связное целое, и, когда это целое явится во всей его калейдоскопической прелести, тогда... тогда пусть читатель сам судит: наше дело будет кончено. Есть такие продукты анархии мысли, которые достаточно констатировать, чтобы избавиться от труда разбирать их.

Первый тезис революционного символа, обращенного к русской молодежи, гласит: «Мы зовем к *себе*, зовем с *собою всякого*, кто с нами сознает, что императорское правительство — враг народа русского, что настоящий общественный строй — гибель для России» (см. «К русской соц.-революц. молодежи», стр. 6[13]). На стр. 40 и 44 той же брошюры из числа этих званых исключаются все те социальные революционеры, которые предполагают осуществить социальную революцию посредством захвата полити-

ческой власти в свои руки или посредством революционной диктатуры, равно как и те социальные революционеры, которые хотя и отрицают революционную диктатуру и стоят вообще за чисто народную революцию, но допускают в своей практической деятельности принцип: цель оправдывает средства.

Как видите, званых много, но избранных мало.

Второй тезис: революция, произведенная меньшинством, не желающим ждать, чтобы большинство само сознало свои потребности, цели и средства революции, не есть революция социальная, народная. «Революция, действительно произведенная в пользу народа, может быть произведена только народом, не меньшинством, а большинством» (стр. 27).

В № 21 и 26 «Вперед!» (1875 и 1876 гг.) автор[14] опровергает этот тезис следующим положением: «В целой истории не происходило ни одного вполне сознательного движения. Полное сознание целей и средств существовало в небольших группах и отдельных единицах. Около них стояло множество лиц и групп, в которых ясность сознания постепенно ослабевала... За слоями вполне сознательных, полусознательных и горячо сочувствующих революционеров история подготовила страждущих от старого порядка, способных его ненавидеть».

Так как автор противополагает это большинство революционерам сознательным, полусознательным и просто сочувствующим, то мы вправе предполагать, что оно, по мнению автора, не только лишено всякого сознания, но даже и сочувствовать идеям социальной революции не может, не имея ни малейшего представления о ее целях и средствах.

«Когда,— продолжает он,— сознательные, полусознательные и сочувствующие слои, т. е. революционное меньшинство, объединяется крепкой организацией, то в минуту взрыва к ним неизбежно пристанет масса страдающая, т. е. большинство». Из этих слов ясно, что взрыв, т. е. революция, совершается не большинством, а меньшинством, и первое только «присоединяется» к последнему. Затем дальнейшие судьбы революции будут зависеть, по словам автора, от того, какое знамя выставит меньшинство. Следовательно, революция, произведенная меньшинством, может быть и *социальной* и *народной*, если только те сознательные группы, к которым присоединяется бессознательное большинство, будут преследовать социальные идеалы, будут стоять за народные интересы.

Третий тезис: «Нельзя звать народ к восстанию, пока народ не готов» (стр. 21). Готовность же народа к революции определяется степенью его понимания «общественного зла» (стр. 32, 33, 34 и др.). Следовательно, народ лишь тогда будет готов к революции, когда ему «уяснятся его потребности», когда он «поймет суть общественного зла» и усвоит «революционные истины в их практическом применении».

Автор передовых статей «Вперед!» (№ 21) в противность этому утверждает, что надежда довести народ когда-нибудь «до ясного сознания» (сознания общественного зла, своих потребностей, целей, средств революции и проч.) есть надежда утопическая. Следовательно, народ, взятый в его целом, никогда к революции готовым быть не может.

Развивая далее эту мысль, автор говорит, что для успеха социальной революции достаточно и того, если будет *готово*, т. е. *спропагандировано*, в смысле понимания задач социальной революции, ее необходимости и т. п., одно меньшинство, меньшинство, состоящее из «вполне сознательных, полусознательных и сочувствующих» революционеров. Итак, меньшинство не должно ждать, пока народ будет готов... т. е. сознает, «где его враги, сознает свои права, свои обязанности и свои силы».

А между тем революционеры, которые не хотят ждать, должны быть, по словам того же автора, «уподоблены шпионам-провокаторам, белым блузам Наполеона [15], реакционерам бывшей Версальской палаты [16]» и т. п.

Затем в другом месте говорится: «Весьма ограничено понимание того идеалиста, который воображает, будто можно ждать, пока *большинство* участвующих в этом (т. е. революционном) движении будет ясно понимать его задачу» («Вперед!», № 26).

Четвертый тезис: «Пропаганда понимания общественного зла» есть по своей сущности агитация «против этого зла»; следовательно: «логически пропаганда заключает агитацию; пропаганда и агитация суть не только не *равносильные*, не *равноценные*, но даже не *различные*» средства (стр. 32, 33, 35), т. е. пропаганда и агитация — одно и то же орудие подготовления народа к революции. Нет пропаганды без агитации, нет агитации без пропаганды.

В одной из передовых статей «Вперед!» (№ 26) автор следующим образом опровергает это отождествление пропаганды с агитацией:

«Уясненный жизненный факт,— сказано в брошюре (стр. 55),— есть тем самым страстное побуждение к действию... а общественные истины так тесно связаны с самыми жгучими вопросами жизни, что всякий, кто их ясно понимает, тот и волнуется ими... для того они и служат возбуждением к действию» (стр. 33). «Неправда,— читаем мы во «Вперед!»,— лишь меньшинство людей руководится в деятельности... ясным пониманием... огромное большинство людей действует лишь под влиянием аффекта и увлечения. Мало того, и из понимающих общественные задачи лишь те могут быть полезными деятелями... у которых это понимание перешло в убеждение, т. е. соединило свои теоретические элементы с практической потребностью действовать...» (№ 26); значит, одного *понимания*, даже и самого ясного, еще недостаточно для возбуждения человека к деятельности сообразно этому пониманию. Отсюда автор весьма логично заключает, в противоположность тому, что он говорил в своей брошюре, что «при всем важном значении *пропаганды* одно это орудие *далеко не достаточно*... (№ 26) и к этому первому орудию подготовления социального переворота должно быть присоединено второе орудие этого подготовления — социально-революционная агитация». Следовательно, пропаганда и агитация — это не одно и то же орудие: это два *различных* средства подготовления революции.

«Пропаганда,— говорится далее в той же статье,— как простое пояснение и понимание «истин рабочего социализма» дает возможность развиться в иных личностях тому отвлеченному филистерству мысли, которое отвращает от жизни, отвлекает от практической деятельности, чтобы предаться *наслаждению понимания*...»

Для противодействия этим вредным последствиям пропаганды необходима агитация. Отсюда пропаганда и агитация средства не только *различные*, но даже *противоположные*. Одно отвращает от практической деятельности, другое возбуждает к ней; одно благоприятствует развитию филистерской мысли, другое парализует ее.

Но в таком случае, что такое агитация? «Для революционера-социалиста,— говорит редактор «Вперед!» в своей брошюре,— агитация есть уяснение явления» (стр. 55). Нет, одно уяснение явлений еще не есть агитация, уверяет тот же редактор в передовых статьях своего журнала. Для агитации нужно еще что-то: возбуждение чувства, аффекта; но для возбуждения чувства и аффекта еще

недостаточно «ясного понимания», напротив, «ясное понимание» приводит нередко к филистерству, отвращает от деятельности.

Как же быть, что же делать?.. «Отгадай, моя родная»!..

Пятый тезис: «Надлежащее подготовление революции есть неизбежно революционная агитация, действующая в народе *пропагандой* и агитацией», но «агитация может быть ведена только как пропаганда революционных истин», как уяснение причин и сути «общественного зла» (стр. 33, 35). Следовательно, по мнению редактора «Вперед!», выраженному в брошюре, главным и конечным орудием подготовления народа к революции должна быть *пропаганда*.

По мнению того же редактора, высказанному в передовой статье № 26 «Вперед!», *пропаганда* необходима лишь «для тех, которые уже затронуты проповедью социализма», для групп «сознательных и полусознательных» революционеров; для групп же сочувствующих и для массы «ненавидящих» (т. е. для народа) нужна *агитация*. «Два упомянутых выше элемента (вполне и полусознательные революционеры) организуются и разрастаются путем пропаганды, путем уяснения пониманий задач рабочего социализма», два других элемента (сочувствующие и ненавидящие) «организуются, разрастаются путем возбуждения и распространения ненависти к существующему порядку, путем социально-революционной агитации» («Вперед!», № 26).

Кажется, это довольно ясно? Массы, т. е. большинство, нужно агитировать, т. е. возбуждать их ненависть к существующему порядку; меньшинство же нужно пропагандировать, то есть «уяснять понимание задач рабочего социализма».

Однако в следующем № 27 «Вперед!» тот же редактор [17] утверждает, что одной агитации недостаточно (для народа), что нужна пропаганда, что интеллигентные слои русского общества должны помочь народу «усвоить результаты мировой мысли», которые одни только могут предохранить его от опасностей, неизбежно грозящих ему во время и на другой день революции.

Что же нужно наконец делать? Когда автор стоял на такой точке зрения, что и пропаганда и агитация одно и то же, тогда он мог еще не отвечать категорически на этот вопрос.

Он тогда смело говорил: нужна «пропаганда революционных истин», она одна может подготовить народ к революции. Но если вы, подобно автору брошюры «Задачи революционной пропаганды в России»[18], заметили бы ему, что одной пропаганды недостаточно, он отвечал бы вам, как ответил упомянутому автору: «Когда я говорю «пропаганда», я подразумеваю агитацию, так как ни пропаганда без агитации немыслима, ни агитация без пропаганды». Но теперь, когда он сам установил различие между пропагандой и агитацией, он уже этого не может сказать,— потому он уклоняется от прямого ответа. Большинство нужно агитировать, т. е. нужно только возбуждать его ненависть к существующему порядку, говорит он в № 26 «Вперед!»; нет, нужно пополнять недостаток его знаний, сообщить ему результаты «мировой мысли», говорит он в № 27. Затем в том же номере говорится, что на молодежи интеллигентных классов лежит обязанность «связать *готовые* элементы народной политической силы в солидарное целое... помощью пропаганды требований рабочего социализма и помощью социально-революционной агитации». По-видимому, отсюда можно было бы заключить, что автор рекомендует молодежи действовать на народ одновременно обоими орудиями — и пропагандой, и агитацией. Но нет, это заключение опять-таки будет неверно: автор говорит не о народе en masse[19], а только о его уже *готовых* элементах. Весь ли народ представляет такой готовый элемент или нет? Иными словами, ко всему ли народу приложимы оба эти средства или только к некоторой его части? Если ко всему, то в таком случае, очевидно, нужно ждать, пока «результаты мировой мысли» не сообщатся всему народу. Если только к некоторой его части, то является другой вопрос: как велика должна быть эта часть?

В первом случае, т. е. если необходимо ждать, пока результаты мировой мысли не сообщатся всему народу, мы, по словам самого автора (см. № 21 и 26), должны будем уподобиться «идеалисту с ограниченным пониманием», верующему в возможность осуществления «утопической надежды».

Во втором случае, т. е. если достаточно, чтобы «результатами мировой мысли» прониклась некоторая лишь часть народа, мы, опять-таки по словам самого автора, рискуем вместо действительной революции произвести такую, которая в конце концов приведет «к выработке

нового разделения классов, нового эксплуататорства и, следовательно, к воссозданию буржуазного общества в новой форме» (см. «Вперед!», № 27).

Как же нам быть? Как же нам выйти из этого заколдованного круга?

Шестой тезис: народную, социальную революцию может осуществить один только народ; задача же интеллигентного меньшинства, желающего освободить его, сводится лишь к тому, чтобы уверить его в этой возможности. Он (т. е. народ) истекает кровью, но в нем божественная сила, витийствует автор в своей брошюре (стр. 20), и могучие витязи (т. е. интеллигентное меньшинство), которые лезут на Голгофу спасать его,— сами *микроскопические мошки перед ним*. У него одного есть возможность свалить крест, к которому он пригвожден, свалить его *социальной*, *народной* революцией. Все, что могут сделать слабые творения, стоящие у подножия этого великого креста, это шепнуть ему: «Ты бог, ты властелин, вырви твой крест и раздави врагов! Ты можешь, ты должен сделать это!.. твоего исторического креста мы вырвать не в силах»... Мученик (т. е. народ) будет продолжать висеть, пока не сознает сам, что он бог, пока не сойдет с креста сам и не раздавит этих витязей-червей (т. е. интеллигентное меньшинство) с Пилатами, Каиафами и всеми другими фарисеями, пока не установит сам своего царства, «ему же не будет конца».

Во «Вперед!» же тот же автор высказывает совершенно другие взгляды на отношения «витязей-червей» и «слабых творений» к народу-богу.

Оказывается, что этот народ-бог без «слабых творений» не может ровно ничего сделать для своего спасения.

Оказывается, что «слабые творения» должны взять на себя инициативу снятия его со креста, что и после снятия они должны предохранять его заботливой рукой от опасностей, ожидающих его внизу, что они обязаны наполнить его божественную голову «результатами мировой мысли» и что если они ничего этого не сделают, то народ-бог хотя и может, пожалуй, сойти со креста, но только для того, чтобы сейчас же повиснуть на другом.

«Народный взрыв (т. е. народное восстание), происшедший при недостаточном сознании опасностей, грозящих новому обществу, может иметь самые гибельные следствия для общего дела рабочего социализма... он поведет к *местным бунтам*, которые вредны как не имеющие ника-

кого шанса на победу и ведущие, при их подавлении, лишь к деморализации остальных групп... и перераспределение имуществ, вместо их общности, неизбежно поведет к выработке нового разделения классов, нового эксплуататорства...» Потому на интеллигенции лежит:

1) «Обязанность инициаторства в организации социально-революционных сил русского общества для подготовления и совершения переворота».

2) «На ней лежит обязанность предотвратить опасности, грозящие русскому народу от недостаточной связи между его частями и от недостатка недоступного ему знания».

Тут, однако, является вопрос: «Обязанность предотвратить опасности, грозящие русскому народу...» и т. п. будет ли лежать на интеллигенции и после того, как переворот совершится, или же она лежит на ней в период, предшествующий революции, в период подготовительный?

В первом случае интеллигенция, очевидно, должна стараться обеспечить за собою, после переворота, некоторую силу, т. е. власть, иначе она поставит себя вне всякой возможности предотвратить какие бы то ни было опасности.

Во втором случае подготовительный период должен продолжаться до тех пор, покуда не будут окончательно устранены причины опасностей, т. е. не будет установлена достаточная связь между разрозненными частями народа и народ не усвоит себе «недоступное ему знание».

Необходимо выбрать одно из двух: или интеллигенция должна захватить после революции власть в свои руки, или она должна противодействовать, задерживать революцию до той блаженной минуты, когда «народный взрыв» не будет более представлять опасностей, т. е. когда народ усвоит результаты мировой мысли, приобретет недоступные ему знания.

Что же выбирает наш автор?

Ни то ни другое. «История доказала (где и когда?) и психология убеждает нас (какая психология? Психологий, как известно, почти столько же, сколько и психологов), что власть портит самых лучших людей». «Всякая власть меньшинства есть эксплуатация...» (стр. 42, 44). После революции меньшинство не должно облекаться никакою властью, после революции должно прямо наступить «самодержавие народных общин, народных собраний, народных кругов...» (?).

Следовательно, судя по мнениям, высказанным редактором «Вперед!» в обращении «К русской социальной молодежи», нужно думать, что после *революции* причины опасностей, грозящих новому строю общества, будут устранены и «самодержавие общин, собраний, кругов», т. е. самодержавие *большинства*, вступит в свои права.

Но если так, то мы должны задержать революцию до того момента, покуда эти причины действительно устранятся.

Однако автор и этого не хочет; мало того, он говорит даже (как мы показали выше), что момент этот и наступить-то никогда не может.

Как же поступить в этом случае? И ждать не нужно, и ждать нужно.

Выше мы сказали, что берем на себя лишь труд (труд весьма легкий) констатировать противоречия автора брошюры — редактора «Вперед!», не вдаваясь в их подробный разбор и их оценку. Пусть этим займется сам читатель, если ему есть охота. Однако, сводя вместе эти совершенно противоречивые воззрения одного и того же человека по одним и тем же вопросам, невольно стараешься хоть как-нибудь объяснить их себе. Всякое явление имеет свою причину; следовательно, и они должны ее иметь. Но где же искать эту причину?

Все указанные до сих пор противоречия относятся к уяснению задач и условий *практической деятельности* русской революционной молодежи. Но понимание задач и условий практической деятельности у каждого человека определяется его основными теоретическими воззрениями, общим духом и направлением его миросозерцания. Значит, в этих основных воззрениях, в этом общем духе и направлении авторского миросозерцания мы и должны искать ключ, разгадку к объяснению тех двусмысленных советов, которые он преподает нашей революционной молодежи, советов, сводящихся в большинстве случаев к соблазнительной формуле: «хотя, с одной стороны, нельзя не согласиться... но, с другой... должно сознаться...»[20].

Разумеется, нам нет надобности разбирать его миросозерцание во всех деталях и по всем вопросам. Речь здесь идет о его *практических* взглядах на возможность и необходимость революции в России. Значит, нам нужно знать только, как он *теоретически* относится к вопросу о революции вообще. Чем, по его мнению, определяется ее необходимость и в чем заключается ее возможность?

Автор весьма ясно высказывается на этот счет в своей брошюре «К русской социально-революционной молодежи».

Его упрекали в том, что он смешивает и отождествляет понятие исторического прогресса с понятием революции [21]. Он охотно принимает этот упрек. «Да,— говорит он,— революция есть не что иное, как одно из проявлений, один из элементов исторического прогресса; между последним и первой нет и не может быть никакого противоречия» (стр. 26). А что же такое *исторический прогресс?*

Это, как известно, понятие очень эластичное, способное вступать в сочетание с самыми разнообразными и нередко диаметрально противоположными человеческими представлениями.

Иногда с ним связывается представление о постоянном улучшении и усовершенствовании общественных отношений в той или другой сфере; иногда, напротив, представление о их постоянном ухудшении; а иногда под историческим прогрессом подразумевается простое *движение*, развитие общественных элементов в том или другом направлении, без всякого отношения к *худшему* или к *лучшему*. Сторонники двух последних взглядов называются обыкновенно отрицателями прогресса, сторонники первого — защитниками его.

Автор принадлежит к числу его защитников, к лагерю прогрессистов. Он верит в прогресс, он верит, что «истины в умах людей постоянно распространяются и укрепляются», а «справедливость расширяется в формах и процессах жизни» («К русской социально-революционной молодежи», стр. 25). Он верит, что данный капиталистический строй общества *фатально*, *неизбежно* должен привести к торжеству «рабочего социализма» (см. «Вперед!», № 27).

Для каждого человека, верующего в прогресс, каковы бы ни были его представления о критерии прогресса, для каждого прогрессиста история человеческих обществ представляет постепенное и неуклонное осуществление его идеала о наилучшем порядке общежития; иными словами: он верует, что общество по мере развития постоянно совершенствуется. Потому прогрессист спокоен и самодоволен. Он знает, что все идет к лучшему, что сегодняшнее лучше, чем вчерашнее, а завтрашнее будет лучше, чем сегодняшнее; хотя он и допускает, что «торжественное шествие прогресса» иногда замедляется, останавливается, сворачи-

вает со своего прямого пути, но он не сомневается, что, несмотря на все эти уклонения, замедления и остановки, в конце концов всегда прогресс должен выбраться на торную дорогу.

Как же должен прогрессист относиться к революции? Очевидно, с его точки зрения, революция есть не более как одно из средств ускорить движение исторического прогресса. Она не должна изменять *направление* этого движения, она только расчищает ему путь, она не перестраивает заново общественного здания, она только улучшает его, приспособляет к потребностям его обитателей, подвигает вперед выполнение старого, исторически выработанного плана. Она — не противоположность прогресса, она только одна из его форм, один из его элементов; ее идеалы те же, которые стремится осуществить в жизни и исторический прогресс.

Все это говорит и автор в своем поучении к русской социально-революционной молодежи. Прекрасно. Но вот тут-то и является самый существенный вопрос: положим, революция есть один из элементов прогресса, но есть ли это элемент *необходимый*, в чем заключается его логическая неизбежность, его логическое оправдание?

Автор дает на этот вопрос следующий ответ: «Исторический прогресс,— говорит он,— заключается в распространении и укреплении *истины* в умах людей, в распространении справедливости в формах и процессах жизни. Первая половина его задачи неизбежно совершается мирным путем; но последняя (т. е. расширение справедливости), хотя, по-видимому, и могла бы совершаться мирно, в действительности же *почти всегда* требует *более или менее* элемента насилия» (стр. 25).

Почти всегда более или менее — все это очень условно и неопределенно. Но даже это условное и весьма сомнительное оправдание революции ничем не доказано. Почему расширение справедливости в «формах и процессе жизни требует *почти всегда более или менее* элемента насилия?» «Потому,— отвечает автор,— что так *всегда было*» (стр. 26). Но что же из этого? Из того, что так всегда было, вовсе еще не следует, что так всегда и будет, и еще меньше следует, что так всегда и быть должно. Не логичнее ли рассуждают те последовательные прогрессисты, которые не надевают на себя маски революционеров?

Нисколько не отрицая того факта, что до сих пор большая часть справедливости, вошедшей в формы и процессы

жизни, была «завоевана с боя», они утверждают, что революция есть во всяком случае явление ненормальное, болезненное и совсем не необходимое, что ее следует по возможности избегать. Для этого, говорят они, нужно, чтобы все истинные друзья человечества записались на службу мирному прогрессу. Пусть они подготовляют ему почву, расчищают дорогу; пусть они направят все свои усилия на распространение и укрепление истины в умах людей.

Распространяя и укрепляя истину, они тем самым будут содействовать «расширению справедливости в формах и процессе жизни», потому что: что такое *справедливость*, как не та же *истина*, только созерцаемая не в теории, а в сфере практических отношений людей?

И, конечно, всякий должен согласиться, что со своей точки зрения последовательные прогрессисты правы, сто раз правы. В самом деле, если прогресс состоит в «укреплении и распространении истины в умах людей и в распространении справедливости в формах и процессе жизни», если этот прогресс существует, если он роковым образом воплощается в истории, если, следовательно, историческое человечество постоянно движется по тому пути, который ведет его к окончательному укреплению и распространению истины, к расширению справедливости на все формы и процессы жизни, то зачем и для чего нам лезть из кожи? зачем и для чего великое дело прогресса подвергать всем случайностям революционной борьбы? зачем эти жертвы, эта кровь, эта братоубийственная война?

Не разумнее ли, не целесообразнее ли последовать советам немаскированных прогрессистов и записаться на службу мирному прогрессу? Ведь, по словам самого автора, между *мирным* и *революционным* прогрессом не существует никакой противоположности, у них одни и те же цели, вся разница только в том, что один делается «чернилами и перышками», а другой — «кровью и железом». Но если одна и та же цель может быть достигнута или при посредстве чернил и перышек, или при посредстве крови и железа, то, разумеется, каждый охотнее предпочтет первое средство второму. Всякий рассудительный человек сообразит, что если расширение справедливости в формы и процессы жизни требует в настоящее время крови и железа, то происходит это единственно от того, что истина еще недостаточно укрепилась и распространилась в умах людей; что когда она распространится и укоренится в умах

всех членов общества или хоть большинства их, то она eo ipso [22] воплотит справедливость в их жизни и что тогда незачем будет прибегать к крови и железу. Потому-то с точки зрения той теории прогресса, на которой стоит автор, самым верным, самым надежным и самым прямым средством для осуществления «справедливости» может быть только одно средство: «распространение и укрепление истины в умах людей».

Но, увы, это вполне логическое требование теории автора находится в полном противоречии с требованиями революционной практики. Первая отрицает всякое принуждение: она признает, что истина не может или по крайней мере не должна быть распространяема и укрепляема путем железа и крови; вторая, напротив, только этот путь и вводит в свою программу; одна предполагает мирное уяснение явлений жизни и постепенное расширение горизонтов мысли, другая — насильственное навязывание готовых идей, готовых идеалов; одна имеет в виду убеждение, другая — аффект и непосредственное чувство; одна толкует о развитии, воспитании, другая — о пропаганде и агитации; для одной нужен свет, простор, отсутствие всяких излишних стеснений и регламентаций, для другой — мрак, тайна, дисциплина и организация.

Автор сам, вероятно, понимает все эти противоречия, и, если бы он желал быть искренним и последовательным, ему следовало бы или отказаться от своей теории прогресса, или отречься от революционной практики. Третьего выбора тут быть не могло; одно из двух: или записаться во служение мирному прогрессу и ратовать за укрепление и распространение знаний в умах людей, или сделаться врагом этого прогресса и обеими ногами стать в ряды революционных борцов.

Но автор пожелал примирить непримиримое, объять необъятное. И вышло: ни богу свеча, ни черту кочерга.

С одной стороны, он говорит, что делом революции следовало бы повременить, пока «истина» достаточно не укоренится и не распространится в народе, т. е. в значительном большинстве его, а с другой — он согласен и с тем, что ожидать наступления этой счастливой поры — значит убаюкивать себя неосуществимыми утопиями.

С одной стороны, он настаивает на необходимости только *разъяснять* явления, т. е. действовать на ум, а с другой — он советует возбуждать и волновать чувства. Богиня прогресса и черт революции раздирают его душу на

части; он решительно не знает, кого из них слушать, кому из них верить. Впрочем, как человек благовоспитанный, он, по-видимому, во всех важных случаях отдает предпочтение богине перед чертом. Чтобы зажать рот черту, он готов допустить и необходимость революционной пропаганды, и революционной агитации, и революционной организации. Но, допуская все это, он тут же, в угоду богине, вливает в революционные формулы елейное маслице оптимистической теории прогресса. Требование революционной пропаганды и агитации подтасовывается более скромным требованием: «разъяснения явлений», распространения и укрепления истин рабочего социализма, «раскрытия коренных причин общественного зла». И самая революционная организация превращается в конце концов в простое орудие — средство для более успешного «разъяснения», «распространения», объединения и раскрытия вышеозначенных истин. Злой черт требует крови, насилия, убийств, разрушения. Сантиментальная богиня приходит в неописанный ужас от таких вандальских требований. Послушавшись черта, автор впадает в революционный экстаз, он призывает к *суду социальной революции* преступников, «которые идут с поднятой головой воровать на биржу», преступников, «которые убивают рабочих истощением сил на фабриках и железных дорогах».., преступников, «которые сосут кровь миллионов своих подданных и носят на головах обрызганные этой кровью короны» и т. д. Он призывает на их головы народную месть, он (т. е. его журнал) советует народу «бить, губить злодеев проклятых!». Он мечтает о «кровавой заре», за которой взойдет «солнце правды и братства людей» и т. д. (см. «Вперед!», № 12) [23].

Но в следующем же № 13 «Вперед!» он, вдохновленный прелестной богиней, поет уже совсем другое [24]. «Строитель царства справедливости,— восклицает он,— борись не против людей, а против принципа!» «Страшное и печальное дело всякое убийство!» «Мы ведем войну против врагов наших... но какую войну? Эта война совсем не то, что обыкновенно называют войной». «Вы,— говорит автор, обращаясь ко всем защитникам старого порядка,— под войной подразумеваете грабеж, убийство, насилие, а мы — совсем другое. Мы видим даже и во врагах наших (т. е. тех, которые стоят вне наших рядов) наших *возможных* братий, и жизнь каждого такого возможного брата (т. е. нынешнего врага) должна быть для нас *дороже нашей собственной*».

Автор, правда, соглашается, что иногда и революционерам может случиться надобность прибегать к убийству, экспроприации (экспроприацию он называет грабежом) и насилию, но он называет эти средства *гадкими* и утверждает, будто их почти всегда можно избежать. Во всяком случае — «они вне области всякой нравственности», а тем более вне области «социально-революционной нравственности» (см. «Вперед!», № 13).

Богиня и тут, как видите, осталась победительницей: она оседлала черта и водит его за рога, куда ей вздумается. Сперва она обратила подготовительно-революционную деятельность в мирное и беспечальное «укрепление и распространение истины в умах людей»; затем самую сущность, самый основной элемент революции — *насилие* она торжественно исключила из области социально-революционной нравственности, иными словами — признала революцию делом безнравственным.

Идти дальше, конечно, нельзя!

Но что же это такое? Как позволяет молодежь водить себя таким образом за нос? Или она не понимает того, что читает? Или в ней окончательно выветрился революционный смысл, атрофировались революционные страсти и инстинкты?

Мы скорее склоняемся в пользу первого предположения. Автор принадлежит к числу весьма искусных диалектиков и весьма тонких софистов. Притом же вся его философия соткана из противоречий и двусмыслиц. Не мудрено, что распутать ее причудливые хитросплетения для людей, не изощренных в умственной гимнастике, вещь довольно трудная. В его обширном запасе громких фраз и отрывочных мыслей каждый находит что-нибудь себе по вкусу,— этим и удовлетворяются, все же остальное выбрасывают за борт, как негодное. И, таким образом, философия, взятая в ее целом, никому, по-видимому, никакого вреда не приносит.

Но это только по-видимому, в сущности же совсем не так.

Мы уже показали, что эта философия, по общему духу и направлению, гораздо более тяготеет к мирному прогрессу, чем к революции, что она по существу своему консервативна, антиреволюционна. Заимствуя от нее *кое-что*, молодежь, сама того не замечая, проникается ее духом и мало-помалу деморализуется (с революционной, конечно, точки зрения). Отделить в ней *годное* от *негодного* не так

легко, как кажется; и в большинстве случаев вместе с годным в головы юношей попадает и масса негодного. И это *негодное* делает свое дело: тихо и невидимо оно, как ржавчина, разъедает их революционные идеалы, искажает их революционное миросозерцание, охлаждает и обескураживает их революционные порывы.

Вот почему эту философию виляний и компромиссов, эту философию прогресса, замаскированного революцией, мы считаем столько же, если не более, вредной для успеха революционного дела, как и бессмысленную философию анархии.

РЕВОЛЮЦИЯ И ГОСУДАРСТВО

Наша программа[1], как мы этого и ожидали, вызвала резкие нападки и возражения со стороны той группы нашей революционной молодежи, которая называет себя анархической, хотя, говоря по правде, она очень плохо понимает истинный смысл этого почему-то излюбленного ею словечка. Ей показалось, что наши воззрения идут вразрез со всем ее миросозерцанием и что между ею и нами лежит пропасть. Отчасти она права. Да, наши воззрения противоречат ее миросозерцанию, но противоречат ему лишь настолько, насколько само это миросозерцание преисполнено ложью, лицемерием, бессмысленной непоследовательностью и ребяческим идеализмом. Да, между ею и нами лежит пропасть, но пропасть эта сама собою уничтожится, как только из него будет выброшено все нелогичное и нелепо метафизическое.

Доказать нам это очень нетрудно: стоит только разобрать мнения наших «противников», как они себя называют (хотя мы за таковых их и не считаем), выраженные ими по поводу нашей программы. Мы остановимся, разумеется, лишь на главных и, с их точки зрения, наиболее существенных возражениях.

Прежде всего нас упрекают в высокомерном отношении к народу. «Вы хотите,— говорят нам,— сделать революцию, может быть, и для народа, но без народа. Вы хотите, чтобы мыслящее, интеллигентное *меньшинство* насильственно навязало ему свои идеалы, распяло бы его на прокрустовом ложе своих *книжных* теорий,— одним словом, вы стремитесь не к революции *народной*, не к революции, идущей *снизу вверх*, а к революции *барской*, революции сверху вниз. Потому-то для вашей революции и необходи-

мо государство во всеоружии власти, необходимо именно то, против чего мы боремся, что мы считаем одной из основных причин существующего социального зла».

Противоречие, по-видимому, радикальное; но вглядитесь в него пристальнее, сопоставьте то, что мы говорим, с тем, что говорят так называемые анархисты, и вы сейчас же убедитесь, что в основе его лежит одно недоразумение, недоразумение, обусловливаемое двоякого рода непониманием. С одной стороны, анархисты не понимают, чего мы хотим, с другой — они не понимают, чего они сами хотят.

Мы говорим: революция должна быть осуществлена более или менее интеллигентным, революционно настроенным меньшинством [2]. А вы, наши мнимые противники, что вы говорите? Говорите ли вы, что революция должна быть осуществлена *большинством*, иными словами, что мы должны ждать ее пришествия до тех пор, покуда большинство народа не будет стоять на том уровне умственного и нравственного развития, на котором теперь стоит лишь его меньшинство?

Нет, этого вы не осмелитесь сказать! Даже редактор журнала «Вперед!» [3], даже этот вечно резонирующий доктринер, в котором, по его собственным словам, «старый Адам» постоянно одолевает «нового человека», даже он после многих виляний и шатаний из стороны в сторону [4] должен был наконец торжественно сознаться, что революцию делает меньшинство * и что нелепо ждать, пока большинство народа сознает ее необходимость.

---

* См. «Вперед!» № 21, статья «Ответ русскому конституционалисту» [5]. Редактор журнала «Вперед!», утверждавший в своей программе, что с «революцией следует повременить до тех пор, покуда сам народ не дойдет до сознания ее необходимости и не уяснит себе ее цели и задачи», настаивавший на той же мысли и в своей полемической брошюре: «К русской социально-революционной молодежи» [6] (см. стр. 21),— в «Ответе русскому конституционалисту» торжественно сознается в своем заблуждении. «В целой истории,— говорит он,— не происходило ни одного вполне сознательного движения. Полное сознание целей и средств существовало в небольших группах и отдельных единицах», т. е. в меньшинстве. «Это-то меньшинство,— продолжает он далее,— выставляет свое знамя, опираясь на большинство, страдающее от старого порядка и способное его ненавидеть», хотя и не сознающее ни необходимости, ни условий социальной революции, не помышляющее об их коренном уничтожении; опираясь на это бессознательное большинство, меньшинство «ведет его на борьбу со старым порядком», иными словами, *делает революцию*. Автор находит, что так всегда бывает в истории и что

Нет, и тысячу раз нет! Вы, как и мы, возлагаете все свои надежды на меньшинство; вы, как и мы, убеждены, что это меньшинство может и должно сделать революцию.

В чем же вы с нами расходитесь?

Вы утверждаете, будто то меньшинство, на которое вы надеетесь, не имеет ничего общего с тем меньшинством, на которое мы надеемся, что будто ваше меньшинство должно выйти из народа, а наше — из привилегированной среды.

Но где и когда мы говорили что-нибудь подобное? Как, неужели вы воображаете, что мы основываем все свои надежды на «еще не успевших раскаяться дворянчиках» — на вас, больные, лимфатические потомки выродившегося, износившегося, опошлевшего и охолопевшего барства! О, как вы жестоко ошибаетесь! Вы люди честные, искренние, способны на всякие благородные увлечения, вы люди хорошие, но... вы очень непостоянны и слабохарактерны, притом же вы чересчур много любите резонировать. Не вашим изнеженным и барским ручкам расковать народные цепи, не вы будете составлять ядро того *меньшинства*, которое вынесет революцию на своих мощных плечах. Вы только *часть* его; в его сформировании ваша «привилегированная среда» принимает такое же участие,

---

так и должно быть. Затем он называет *утопической* надежду довести народ пропагандой до ясного сознания необходимости революции, ее задач и средств [7].

Как, подумаешь, изменчивы и превратны человеческие убеждения! Давно ли тот же самый редактор «Вперед!» предавал посмеянию автора брошюры «Задачи революционной пропаганды в России» [8] за то, что он высказал мысль, будто революцию всегда делает меньшинство, не ожидающее, пока большинство дойдет до «ясного сознания и понимания» и т. п., и что *большинство никогда не может* до него дойти,—что это чистая утопия! Давно ли редактор журнала «Вперед!» слезно умолял молодежь «не звать народ к восстанию, пока он не готов» (см. его «К русской социально-революционной молодежи», стр. 21). Давно ли он утверждал, что «мы (т. е. революционное меньшинство) не можем вырвать великого исторического креста народа» (т. е., говоря попросту, не можем совершить социальной революции), что сделать это может только он сам, что для этого ему нужно, между прочим, раздавить то революционное меньшинство, тех «витязей-червей», которые громко кричат, что *они* сломят крест народа-бога своими лилипутскими силами.

И вдруг теперь оказывается, что без этих «витязей-червей» народ никогда не в состоянии будет «вырвать свой исторический крест». Хорошо еще, что народ не послушался тогда автора и не обратился к властям предержащим с покорнейшей просьбой дозволить ему, народу, немедленно приступить к немедленному раздавливанию вышеозначенных вредоносных червей!

как и среда непривилегированная,— среда мещанства, крестьянства, среда так называемых разночинцев.

Какое же право имеете вы утверждать, будто революция, произведенная этим меньшинством, не будет революцией народной, что это будет революция сверху вниз? Понимаете ли вы, что значит сделать революцию сверху вниз? Это значит изменить данный строй общественных отношений во имя идеалов, выражающих собою интересы *верхних*, более или менее привилегированных слоев общества, т. е. во имя идеалов по существу своему всегда буржуазных, капиталистических, антинародных. Эти идеалы могут в некоторых своих пунктах совпадать с идеалами чисто народными. Вот этими-то пунктами совпадения и пользуются верхние слои общества. Они напирают на них с особенной силой; они с умыслом преувеличивают их значение, и народ, не понимая истинного смысла буржуазного идеала, видя только те его стороны, которые гармонируют с его интересами, становится под его знамя и с полной верой отдает в распоряжение эксплуататоров свои руки, свое тело, свою кровь. Пользуясь его поддержкой, прячась за его спину, буржуазные классы общества устраивают, когда это им выгодно, насильственные перевороты и, овладев властью, проводят в жизнь свои идеалы и видоизменяют данный строй исторически сложившихся социальных отношений сообразно со своими интересами. А так как их интересы всегда находятся и всегда должны находиться в непримиримом противоречии с интересами эксплуатируемого ими народа, то отсюда само собою следует, что от *их* революции, от революции *сверху вниз*, народ никогда ничего не выигрывает, а, напротив, всегда что-нибудь да проигрывает.

Таким образом, антинародный характер революции сверху вниз обусловливается совсем не тем, что меньшинство захватывает политическую власть в свои руки и при помощи этой власти переустраивает общественные отношения, а единственно только тем, что это меньшинство преследует буржуазные идеалы и что его экономические интересы противоречат экономическим интересам народа.

Но разве то меньшинство, о котором мы говорим и которое должно, по нашему мнению, для осуществления своих идеалов захватить власть в свои руки, разве это меньшинство есть меньшинство буржуазное? Разве оно преследует буржуазные идеалы? Разве его интересы враждебны интересам народа?

Вы сами знаете, что нет, тысячу раз нет. Не говоря уже о том, что значительный процент этого меньшинства состоит из так называемых разночинцев, т. е. людей, вышедших из эксплуатируемых, разоренных и задавленных классов общества; даже и те революционеры, которые по рождению своему принадлежат к привилегированной дворянской среде,— разве их можно назвать буржуазными революционерами? Правда, между ними есть буржуа, но они считаются революционерами лишь по недоразумению, лишь потому только, что у нас всякая деятельность, не одобряемая правительством, считается революционной. Обучает ли человек деревенских ребятишек грамоте по учебникам, не одобренным министерством народного просвещения,— он революционер; читает ли крестьянам не прошедшие через цензуру сказки, знакомит ли их с основными учениями экономической науки,— он опасный агитатор, а если он вздумает распространять книжки, в которых популярно описывается данный механизм государственного управления, господствующей системы податей и сборов,— он считается уже таким отчаянным бунтовщиком, для которого и Сибири мало. Учить народ значит подготовлять революцию, устраивать слесарные, столярные, кузнечные и иные мастерские, заводить бакалейные лавочки людям, принадлежащим к привилегированной среде,— равносильно подкапыванию под священные основы существующего порядка. Одним словом, стоит плюнуть не в ту сторону, в которую принято плевать, и сейчас же прослывешь революционером, бунтовщиком, агитатором.

При таком представлении о революции и революционерах нет ничего мудреного, что под категорию революционных действий подводятся действия совершенно невинные и по существу своему антиреволюционные, а в число революционеров попадают люди, преследующие чисто буржуазные идеалы, благонамеренные рыцари «исторического прогресса» и «народного просвещения».

Разумеется, мы здесь не говорим об этих «революционерах по недоразумению». Мы имеем в виду лишь действительных революционеров, тех, которые всецело посвящают себя великому делу освобождения народных масс, которые борются во имя чисто народных (т. е. соответствующих истинным потребностям народа) идеалов, для которых революция — единственная цель в жизни, которые[9] не входят ни в какие компромиссы с сущест-

вующим порядком и отрицают его в его коренных основах.

Эти революционеры, жертвующие ради идеи всем: своим положением, своей семьей, своей свободой, своей жизнью,— революционеры, отождествляющие свое счастье со счастьем народа,— неужели вы скажете, что они обманщики народа, лицемерные буржуа? О, даже III Отделение собственной е. и. в. канцелярии, даже Пален с Жихаревым и Слезкиным[10] не осмеливаются взводить на них подобной клеветы!

Чего же вы боитесь? Какое право имеете вы думать, что это меньшинство — меньшинство, отчасти по своему общественному положению, отчасти по своим идеям беззаветно преданное народным интересам,— что оно, захватив власть в свои руки, внезапно превратится в народного тирана?

Вы говорите: всякая власть портит человека[11]. Но на чем же вы основываете это странное умозаключение? На примерах истории? Но откуда вы знаете, что люди, захватывающие власть во время революции, до захвата власти были лучше, чем они стали после захвата? Читайте их биографии, и вы убедитесь в противном. Робеспьер, член Конвента, полновластный решитель судеб Франции, и Робеспьер, неизвестный провинциальный адвокат,— это одно и то же лицо. Власть ни на волос не изменила ни его нравственный характер, ни его идеалы и стремления, ни даже его домашние привычки. То же самое можно сказать и о Дантоне[12], и о всех сколько-нибудь выдающихся деятелях Великой французской революции. Вспомните Кромвеля, вспомните Вашингтона и скажите, разве власть их испортила, разве Кромвель, диктатор Англии, был чем-нибудь хуже Кромвеля-работника? Разве Вашингтон, президент Американской республики, был порочнее и властолюбивее Вашингтона, скромного землевладельца?[13]

Наконец, разве Наполеонов и Цезарей развратила императорская порфира? Разве прежде, когда они еще были частными людьми, они проявляли какие-нибудь нравственные доблести, отличались какими-нибудь возвышенными идеями, какими-нибудь благородными стремлениями?

Но как жаль, что вы так плохо знаете историю, на которую так любите ссылаться. Знай вы ее лучше, вы знали бы также и то, что честных и хороших людей власть еще никогда не портила, но что, к несчастью, она почти всегда находилась в руках бесчестных эгоистов, развратных бур-

жуа; потому-то вам и кажется, будто она обладает таинственным свойством делать людей бесчестными и развратными эгоистами. Вы впадаете в очень грубую, хотя и весьма обыкновенную логическую ошибку: post hoc (после этого) и cum hoc (с этим) вы принимаете за propter hoc (по причине этого).

Вы спрашиваете: почему же люди честные и хорошие, добившись власти, никогда ничего не делали для осуществления народно-социалистического идеала? Очень просто: оттого, что у этих людей были совсем другие идеалы, и они этого не скрывали, они никого не обманывали и никогда не прикидывались ни социалистами, ни коммунистами. Власть же тут ни при чем, она не оказывала на их идеи ни малейшего влияния. Чтобы убедиться в этом, прочтите еще и еще раз биографии Кромвеля, Дантона [14], Робеспьера и других деятелей английской и Великой французской революций.

Впрочем, все ваши возражения, построенные на фантастическом предположении, будто всякая власть непременно должна портить всякого человека, все эти возражения не только не существенны, но просто даже нелепы. Портит ли власть или не портит людей, вопрос не в этом *, вопрос в том, как возможно осуществить социальную революцию без власти.

Раз вы признаете, что революцию должно сделать меньшинство, вы этим самым признали, что оно должно быть сделано *властью*. Только обладая властью, меньшинство может заставить большинство — то косное, рутинное большинство, которое не доросло еще до понимания необходимости революции и не уяснило себе ее цели и задачи,— заставить это большинство переустраивать свою жизнь сообразно с его истинными потребностями, сообразно с идеалом наилучшего и наисправедливейшего общежития.

Лишенное власти, оно будет лишено и всякого влияния. Неумелое и неразвитое большинство, предоставленное само себе, восстановит старый порядок под новой формой. Оно отстранит, пожалуй, некоторые частные, единичные проявления общего зла, те проявления, от которых ему

* Автор статьи «Кто наши друзья и кто наши враги», помещенной в № 1 «Набата» [15], замечает, что если бы наши революционеры-коммунисты, добившись власти, превратились в таких же нравственных уродов, какими были французские Меровинги, то и тогда они, в силу своего положения, не могли бы помешать делу осуществления народно-коммунистических идеалов.

более приходится страдать, но коренной причины зла оно не в состоянии будет уничтожить. Чтобы ее уничтожить, нужно ее знать, нужно иметь перед глазами выработанный идеал того будущего общественного строя, с которым данный исторический строй не имеет ничего общего. Никто не решится это отвергать. Но в таком случае стоит ли делать революцию? Из-за чего же вы бьетесь? Чего хотите?

Неужели вы хотите для того только разбить двери народной темницы, чтобы потом бросить народ у ее порога,— народ, отвыкший от света, истомленный тюремной диетой, обессиленный оковами рабства? Неужели вы с равнодушным бессердечием отстранитесь от него в тот именно момент, когда он всего более будет нуждаться в вашей помощи и поддержке? Неужели вы решитесь сказать этому истомленному, истерзанному, облитому кровью мученику: «Теперь ты свободен, живи как знаешь, иди, куда хочешь»? Но он знает только одну жизнь — жизнь в тюрьме, ноги его давно уже отвыкли ходить, у него нет сил сдвинуться с темничного порога. Что он станет делать, куда он пойдет? Он вернется в свой могильный склеп. Этого ли хотите?

Нет, вы, конечно, оставляете право за меньшинством, сделавшим революцию, руководить большинством, не вполне сознавшим, чем и как следует заменить разрушенный, дореволюционный строй общественных отношений; вы не хотите, чтобы это меньшинство сошло со сцены, чтобы оно улетучилось тотчас после освобождения народа из-под гнетущего его ига, данной экономической и политической эксплуатации; вы согласны с тем, что оно должно принимать деятельное участие не только в разрушении *старого*, но и в создании *нового*. Прекрасно, но ведь степень его участия будет зависеть от степени того влияния, того авторитета, которым оно будет пользоваться на другой день после революции. Чем же может обусловливаться это влияние, этот авторитет?

Единственно только — *силой*. Чтобы иметь влияние, чтобы пользоваться авторитетом, меньшинство должно обладать *силой*. И первые будут тем значительнее, чем значительнее будет последняя. Это так же очевидно и неопровержимо, как и то, что дважды два — четыре.

Вы не можете с этим не согласиться.

Будьте же логичны, не играйте словами. Всякая сила есть власть, хотя не всякая власть — сила. Отсюда само собою следует, что если меньшинство для осуществления

идеалов социальной революции должно обладать силой, то это значит, что оно должно иметь в своих руках *власть*. Очевидно также, что, чем могущественнее будет эта сила, т. е. власть, тем скорее и легче ему удастся провести в жизнь те идеалы, во имя которых оно борется.

Чем же обусловливается могущество власти?

О, на этот счет все и теоретики, и практики согласны между собою. Все они в один голос утверждают, что прочность и могущество власти зависят от совершенства ее организации. Совершенство же всякой организации обусловливается, с одной стороны, объединением, централизацией каждой ее отдельной функции, с другой — возможно большим дифференцированием этих функций.

Но власть, организованная таким образом, есть то, что принято называть *государством*, иными словами, *государственная власть* есть высший тип организованной власти, т. е. власти наиболее прочной и могущественной.

Чего вы так боитесь слова *государство*? Бояться слов — это признак детства. Ведь сущность-то его вы признасте, ведь вы признаете, что меньшинство должно обладать силой, т. е. властью. Государство же — это только одна из наиболее совершенных форм проявления власти, следовательно, оно составляет логически неизбежный вывод из ваших собственных посылок. Как можете вы избежать его, не впадая в явную непоследовательность, не оскорбляя самым грубым образом здравого человеческого смысла?

Вы скажете, быть может, что вы стоите за власть не материальную, а, так сказать, духовную, за власть, обусловливаемую нравственным влиянием. О, если это так, то вы или просто лицемерите, или же чересчур наивны.

Неужели вы серьезно думаете, что для того, чтобы пересоздать данные частные, семейные и общественные отношения,— отношения, сложившиеся веками и поддерживаемые всеми привычками, инстинктами и симпатиями людей,— что для того достаточно одного нравственного влияния? Одной духовной власти? Неужели вы воображаете, что сила убеждения больше значит, чем сила рутины?..

Да притом же всякая духовная власть всегда стремится и необходимо должна стремиться воплотиться во власть материальную; мало того, она даже немыслима без последней. Кто обладает душой человека, тот обладает и его телом. Это так же очевидно, как и любая из геометрических аксиом.

Таким образом вы гоните черта в дверь, а он лезет в окно. Но в дверь вы гоните черта сравнительно невинного (государственную власть), а в окно лезет черт действительно страшный. Государственная власть подчиняет себе лишь внешние обнаружения человеческой деятельности. Та же власть, которой вы хотите (если только вы ее хотите), подчиняет себе не только действия человека, но его внутренние убеждения, его самые сокровенные, интимные чувства, его ум, его волю, его сердце. Эта безусловно деспотическая, автократическая власть поистине чудовищна. Это — власть церкви, это та власть, при помощи которой иезуиты устраивали в Америке свои фантастические коммуны[16].

Неужели вы мечтаете о *такой* власти, неужели ею вы хотите облечь меньшинство? Но в таком случае какое право имеете вы обвинять нас в высокомерном отношении к народу? Ведь вы относитесь к нему еще хуже, еще высокомернее, вы относитесь к нему так, как относились благочестивые патеры-иезуиты к американским дикарям.

Где же ваша последовательность, ваша логика? Чтобы хоть сколько-нибудь спасти ее, вам нужно, отказываясь от власти государственной, отказаться от власти духовной, т. е. вы должны написать на вашем знамени пресловутый буржуазный принцип политической экономии и лавочнической морали: laissez faire, laissez aller[17] — и затем с олимпийским величием взирать на послереволюционный хаос.

Другого выхода для вас не может быть; на другой день после революции вы должны выбрать одно из двух: или сидеть, сложа руки, в меланхолическом уединении, или добиваться влияния, силы, т. е. власти, т. е. того, от чего теперь вы открещиваетесь. Только обладая последней, вы будете способны что-нибудь сделать; без нее осудите себя на печальное и постыдное бездействие.

Некоторые из вас хотят, впрочем, найти какой-то примиряющий термин, какую-то *золотую середину* между полным безвластием и государственной властью. Они рассуждают приблизительно таким образом: после революции теперешнее механически сплоченное государственное тело распадется на свои составные единицы; каждая единица, каждая деревня, община, город станут самостоятельно управлять своими делами, устраивать свои отношения по взаимному согласию. Революционное меньшинство рассеется по всем этим мелким группам, постарается захва-

тить в них власть (духовную или материальную) и будет таким образом постоянно руководить их деятельностью, направляя ее к осуществлению идеалов, наиболее соответствующих народным потребностям.

Таким образом, власть остается, но только она децентрализируется: вместо одного государства, вместо одного центра власти их явятся целые тысячи.

Что же выигрывает от этого компромисса теория анархистов? Ничего! Ее основной принцип будет нарушен и нарушен самым грубым образом: вместо безвластия установится многовластие — многовластие, из которого в силу неизбежной логики жизни само собою выработается единое федеративное государство.

Что же выигрывает революционное дело? Еще того менее. Чем более разобщена, чем более разрознена и децентрализирована власть, тем она консервативнее. Это азбучная истина государственных наук. Децентрализированная власть всегда находится и неизбежно должна находиться под гнетом местных влияний, местных обычаев, под гнетом исторически выработавшихся традиций. Потому она весьма пригодна для сохранения существующего status quo [18], но она совершенно не способна ни на какую революционно-реформаторскую деятельность. Революционное государство должно стремиться к обобщению местных интересов, к внесению в практическую рутину единообразных руководящих начал. Между тем децентрализированная власть по самой природе своей должна противодействовать всякому единообразию, всякому подчинению частного общему, единичного целому; она всегда будет и должна быть антиреволюционной, в каких бы руках ни находилась.

И это-то антиреволюционное орудие предлагается для осуществления социальной революции! Добро бы предлагали сыщики или чиновники III Отделения, а то нет, сами же революционеры! Что за святая наивность или, выражаясь правильнее, что за возмутительное невежество!

Революционное меньшинство, распавшись по отдельным, самостоятельно действующим общинам и городам, волей-неволей и почти неприметно для себя должно будет подчиняться местным влияниям, т. е. тому самому большинству, которое насквозь пропитано рутинными традициями, которое чувствует инстинктивное уважение к *старине* и, постоянно обращая свои взоры на прошлое, ищет

в нем руководящих идеалов и образцов для настоящего.

Можно себе представить, как быстро и как удачно пойдет осуществление социалистических идеалов, если оно будет поставлено в зависимость от местных единичных желаний, от капризного произвола рутинного большинства! При самых благоприятных обстоятельствах оно будет двигаться черепашьим шагом, постоянно путаясь в напрасном желании примирить старое с новым, постоянно сворачивая с прямого логического пути общественных реформ в сторону исторических традиций. Некоторые, притом наиболее важные, вопросы народной жизни, например вопрос о семейных отношениях, по всей вероятности, останутся нетронутыми. Рутина оберегает эти отношения с особенным упорством, и изменить их в духе коммунистического идеала возможно лишь при том единственном условии, когда реформирующая власть будет стоять вне всяких местных влияний, вне всяких исторических традиций; отрицать эту очевидную истину могут только люди, лишенные всякого практического смысла. Не удивительно поэтому, что ее отрицают наши противники анархисты. Но вот что удивительно: рекомендуя для осуществления идей социальной революции такие пути, которые гораздо скорее могут привести к реставрированию *старого*, чем к утверждению *нового*,— пути, идя по которым, мы будем не приближаться, а постоянно удаляться от нашего идеала,— эти господа упрекают нас, зачем мы ввели в нашу программу слово *постепенно*. Вот упрек для нас поистине неожиданный. Как, они, истые представители самой постепенной постепеновщины, они, желающие подчинить революционную власть гнету исторических традиций и местных интересов,— они упрекают нас за то, что мы откровенно заявляем, что искоренить из исторического общества традиции личной собственности, вырвать с корнем принцип обмена, переустроить семейные отношения, перевоспитать людей,— что всего этого можно достигнуть лишь путем последовательных и постепенных реформ!

Если бы еще нас упрекали люди, слепо верующие в чудодейственную силу правительственных приказов, люди, наивно воображающие, что для проведения какого-нибудь теоретического начала в практическую жизнь достаточно только его декретировать,— о, тогда бы этот упрек был для нас понятен. Но нам его делают люди, не

придающие никакого значения никаким декретам, исходящим от какой бы то ни было власти, люди, отрицающие всякое насильственное вмешательство развитого *меньшинства* в дело переустройки общественных и семейных отношений неразвитого *большинства*.

Возможно ли представить себе людей, более непоследовательных?.. Попробуйте, но я сомневаюсь, чтобы это было возможно.

ФРАНЦУЗСКОЕ ОБЩЕСТВО В КОНЦЕ XVIII ВЕКА

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

I

В 1849 г., когда Тэну было всего 21 год, ему пришлось выбирать депутатов... «По обычаю, господствующему во Франции,— говорит Тэн,— нужно было выбирать не столько между людьми, сколько между принципами, теориями. Мне предлагали сделаться роялистом или республиканцем, демократом или консерватором, социалистом или бонапартистом; но я не был ни тем, ни другим, ни третьим, я был ничем и подчас завидовал людям, имевшим определенные убеждения,— людям, которые были чем-нибудь...» Если верить словам Тэна, каждая партия хотела обратить его в свою веру; его убеждали, ему доказывали, но, увы! он оказался совершенно неспособным стать на одну какую-нибудь точку зрения, примкнуть к одному какому-нибудь направлению. Его эклектический ум не мог примириться ни с каким profession de foi; он везде видел две стороны и, с одной стороны, соглашался, с другой — «не мог не сознаться...». Разумеется, в его голове должен был быть страшнейший сумбур. Чтобы как-нибудь рассеять его, он решился приняться за изучение истории Франции. История — это в некотором роде «мать всех скорбящих». К ней обращаются и консерваторы, и демократы, и роялисты, и республиканцы, и социалисты, и бонапартисты; каждого из них она и утешает, и ободряет, каждому дает что-нибудь в защиту его доктрин и на погибель его антагонистов. Почему же к ней не обратиться и людям, которые, подобно Тэну, не хотят принадлежать ни к одной из существующих партий? Если бонапартисту, социалисту, роялисту, демократу, республиканцу она докажет, что форма правления, наиболее соответствующая истинным интересам Франции, есть именно та, о которой каждый из них мечтает, то она точно так же может дока-

зать и эклектику, что все эти формы односторонни, что каждая из них имеет или имела свое raison d'être[1], что абсолютной истины нигде нет, что все имеет лишь относительное значение, что все должно вырабатываться мало-помалу путем исторического прогресса и что все, что этот прогресс выработает, то и хорошо, т. е. с тем и нужно сообразоваться при решении как вопросов, касающихся современной жизни, так и вопросов будущего.

История наделала в течение длинного ряда веков множество величайших глупостей и возмутительнейших нелепостей; эклектик-фаталист подобострастно преклоняется перед ними, с благоговением заносит их в свою записную книжечку и охраняет и защищает их, как какую-то святыню. А так как эти глупости и нелепости бесконечны по своему разнообразию, то эклектик, проштудировав историю, еще менее, чем прежде, чувствует себя способным примкнуть к какой-либо из современных партий. Он убеждается, что ни одна из них не обнимает всех исторических факторов, что бонапартизм, например, принимая в расчет такие-то и такие-то исторические нелепости, оставляет без внимания другие, не менее существенные; роялизм, удовлетворяя последним, игнорирует первые; притом же и бонапартисты, и роялисты упускают из виду массу тех несомненно выработанных историей факторов, на почве которых республиканцы, демократы и т. п. строят свои теории, свои системы. Точно так же республиканцы и демократы насилуют историю, вычеркивая из своего миросозерцания все то, перед чем преклоняются приверженцы Лулу, сторонники Орлеанов и верноподданные слуги Генриха V.

Постоянно путаясь, таким образом, в исторических тенетах, эклектик поневоле должен устраниться от всякого участия в делах мира сего. Он от всех отворачивается, и все отворачиваются от него. Да это и хорошо. Представьте себе, что бы вышло, если бы ему была предоставлена возможность влиять на ход общественной жизни! Вместо того чтобы ставить ей какие-нибудь идеалы и во имя этих идеалов двигать ее вперед, он будет вечно тянуть ее назад, приковывая настоящее железными цепями к прошедшему. Вместо того чтобы бороться с рутиной, чтобы расчищать оесто новым идеям, загроможденным историческим хламом, мн, уткнув нос в свою «записную книжку», будет стараться только о том, чтобы не оставить без должного удовлетворения ни одной исторической ошибки, ни одной нелепости.

Самое лучшее, что могут сделать люди, одаренные подобного рода умом,— это никогда не мешаться в политику, устраниться от всякой практической деятельности и удалиться в беспечальные области философии, эстетики и абстрактной науки. Действуя в этих областях, они в худшем случае будут по крайней мере безвредны, в лучшем — могут даже принести некоторую пользу. Правда, эта польза всегда будет иметь относительный характер. Они не двинут науку вперед, они не внесут в нее никаких смелых обобщений, никаких новых точек зрения, но зато они, подобно трудолюбивым пчелкам, соберут мед с каждого цветочка. Мыслитель более самостоятельный, чем они, воспользуется этим медом, он очистит его от сотов, разберет по сортам и сделает вообще пригодным для человеческого потребления. Без трудолюбивых пчелок ему, конечно, было бы очень трудно работать; и он не раз поблагодарит их за их трудолюбие; но, пользуясь собранным ими материалом, он помимо этого материала ничего не станет у них спрашивать. Он знает, что они отлично умеют компилировать, собирать, сопоставлять, рассказывать, но что касается выводов, обобщений и т. п., то это уж не их ума дело. И действительно, чуть только они выходят из роли компиляторов, рассказчиков и облекаются в философскую мантию, чуть только они начинают предъявлять притязания на оригинальные мысли, на новые точки зрения, они становятся невыносимо скучны и невыносимо смешны.

К числу этих трудолюбивых пчелок принадлежит, бесспорно, и Тэн. Как сборщик материала, как компилятор, как рассказчик он неоценим. Его компиляции производят подчас иллюзию оригинальных творений; его рассказы и описания отличаются в большинстве случаев необыкновенной яркостью красок, живостью и увлекательностью. Зато его философские умствования и обобщения (до которых он, на беду свою, большой охотник) из рук вон как плохи. Хотя они и претендуют на оригинальность и самостоятельность, но эти претензии решительно ни на чем не основаны. В сфере идей, как и в сфере фактов, он не более как простой компилятор, и притом компилятор не особенно разборчивый. Его философия представляет какой-то калейдоскоп самых разнообразных и нередко совершенно противоречивых понятий. Он ничем не брезгует и никому не плюет в колодец; напротив, он старается от каждого чем-нибудь позаимствоваться, каждого подоить

в свою пользу. Подоив Конта, Милля, Бэна, Спенсера, шотландских философов-психологов, он начинает с такой же развязностью доить и французских эклектиков кузеновского пошиба, и немецких метафизиков. Как критик он одной ногой стоит на почве чисто реальной критики, рассматривающей каждое литературное произведение как продукт данных условий социальной среды, а другой — вязнет в тине эстетической схоластики. Как психолог он старается связать выводы и наблюдения опытной психологии с идеалистическим мистицизмом. Вообще он постоянно хлопочет о примирении и объединении непримиримых и по существу своему совершенно противоположных вещей — реализма с идеализмом, позитивизма с метафизикой. Такова самая характеристическая, самая выдающаяся черта всех его философских умствований.

Что же касается его исторических воззрений, то они вполне естественно и, если хотите, совершенно логически вытекают из его общего миросозерцания. Эклектик-компилятор в области критики, в области эстетики, философии и психологии, он является таким же эклектиком-компилятором и в области истории. Как там, так и здесь, стоя, повидимому, на реальной почве опыта и наблюдения, он все-таки остается метафизиком. Разъясняя логическую последовательность событий, он доходит до исторического фатализма. Каждый совершившийся факт получает в его глазах значение неизбежно-необходимого, фатально-рокового. Поэтому современная Франция со всеми ее безобразиями и противоречиями кажется ему вполне логическим продуктом всей ее прошедшей истории. Он оправдывает и Великую революцию с ее мельчайшими деталями, и Робеспьера, и термидорианцев, и Наполеона, и реставрацию, и Луи Филиппа, и ламартиновскую республику[2],— все, что случилось, то и должно было случиться, а чего не случилось, тому и не следовало быть.

Эта фаталистическая точка зрения обусловливается, конечно, чересчур абстрактным отношением к историческому процессу. Процесс этот рассматривается им как что-то замкнутое, совершенно отрезанное и уединенное от влияния причин более или менее ему посторонних. Без сомнения, никто не станет отрицать в истории элемент необходимого; но рядом с ним существует и другой элемент, который, в отличие от первого, можно назвать элементом случайного. Юридическое упразднение феодальных привилегий, например, было, бесспорно, необходимым, неиз-

бежным результатом экономических факторов, предшествовавших французской революции. Но самый способ этого упразднения, обстановка, при которой оно совершилось, и т. п.— все это уже зависело от такой комбинации целой массы разнообразных обстоятельств (отчасти входящих в область изучения истории, отчасти стоящих вне этой области), которую мы по невозможности не только определить, но даже и представить себе все обусловившие ее причины называем случайностью. Реформа политических учреждений Франции с логической необходимостью вытекала из тех экономических и политических условий, в которые история поставила французское общество в дореволюционный период. Но появление на сцене тех или других деятелей, их активная или пассивная роль, все те неуловимые и разнообразные перипетии, которыми сопровождалось развитие основных принципов,— все это было чисто случайной, так сказать закулисной обстановкой исторической сцены. Сойди известный деятель в могилу раньше, проиграй ту или другую победу, не явись он вовсе на сцене — и второстепенные события приняли бы совершенно другой оборот... Войны республики необходимо должны были повести к усилению военного элемента, необходимо должны были обеспечить ему преобладающее влияние на общественные дела. Но Наполеон I, его военный гений, его удивительное счастье и т. п.— это была случайность, и в этой случайности не было ничего фатального, рокового, неизбежного.

Из этих примеров (число которых может быть увеличено до бесконечности) читатель, надеюсь, поймет, что́ я называю элементом необходимого и элементом случайного в истории. Он поймет, что под случайным я не подразумеваю беспричинного. Нет, случайно в истории лишь то, что зависит от условий, стоящих вне круга исторических (т. е. подлежащих исследованию историка) последовательностей и сосуществований,— условий, входящих в круг последовательностей и сосуществований физиологических, физических, механических, химических, психических, антропологических и т. д. и т. д. Вообще в каждой данной области последовательностей и сосуществований случайным называется такое явление, такая последовательность или такое сосуществование, которое обусловливается причинами, лежащими за пределами этой области.

Следовательно, отвергать в истории случайное — зна-

чит отделять исторический процесс общественной жизни от всех других тесно связанных с ним процессов и изолировать историческую последовательность явлений от всяких посторонних им влияний. Естественно, что подобная абстракция необходимо должна привести к коленопреклонению перед всяким совершившимся фактом, к историческому фатализму, а следовательно, к полнейшему общественному и политическому индифферентизму. История, таким образом, дала Тэну именно то, что он и надеялся получить от нее: она оправдала его неспособность и неумение примкнуть к одной какой-либо из существующих партий, она возвела эту неспособность и неумение в философский принцип, в научную систему. Однако та же история, те же самые факты, на которые ссылается автор «Les origines de la France contemporaine»[3], могут привести к совершенно обратному выводу; нужно только несколько иначе отнестись к ним, нужно только отрешиться от метафизической доктрины исторического фатализма. Вместо того чтобы приступать к изучению истории с предвзятой мыслью, будто все, что случается, необходимо должно было случиться, следует, напротив, тщательно разграничить элемент случайного от элемента необходимого и, исследуя законы последнего, никогда не терять из виду первого. Поступая таким образом, мы не впадем в нелепые крайности ни фаталистов, все оправдывающих, все защищающих, все подводящих под какие-то непреложные, от людей не зависящие «исторические законы», ни окказионалистов, видящих в истории не более как игру капризного случая, беспорядочную агломерацию событий, не имеющих ни связи, ни последовательности.

II

Что же было «необходимого» и что было «случайного» в том знаменательном событии или, говоря точнее, в целом ряде тех знаменательных событий, которыми закончилось прошлое столетие, для исторических судеб Франции? Бесспорно, события эти имели мировое значение; их влияние чувствуется еще и до сих пор. Что же касается Франции, то для нее, как справедливо замечает Тэн, они послужили началом новой эры; выработанные ими общественные и политические формы легли в основу ее современных учреждений. «В самом начале нынешнего века,— говорит Тэн,—

структура Франции уже представляет нам наиболее общие, наиболее характеристические черты ее новейшей истории; мы заранее можем предвидеть последующие политические перевороты, социальные утопии, разделение классов, роль церкви, взаимные отношения дворянства, буржуазии и народа, развитие ее философии, литературы, искусств и тот прямой путь, по которому пойдет это развитие, и те уклонения, которым оно будет подвержено». «Вот почему,— продолжает автор,— если мы (т. е. французы) хотим знать и понимать свое настоящее положение, мы постоянно должны обращать свои взоры к тому страшному и в то же время плодотворному кризису, благодаря которому старый порядок породил революцию, а революция — новый порядок».

Исходя из этой мысли, Тэн и принялся изучать старый порядок, революцию и новый порядок. Результаты этого многолетнего изучения он представляет теперь на суд публики. Все сочинение будет состоять из трех томов. Вышел только первый том: «L'ancien régime»[4]. Факты, собранные в этом томе, и послужат нам материалом для решения поставленного нами вопроса: об отношении случайного и необходимого в истории французской революции.

Факты эти, заметим между прочим, не представляют ничего существенно оригинального. Правда, сам автор думает иначе; он убежден, что его труд откроет перед нами совершенно новые перспективы, бросит новый свет на события этого времени. В его руках, уверяет он, находилось множество неизданных и никому еще неизвестных официальных отчетов, частных мемуаров, писем и т. п. Просматривая эти документы, говорит наш историк-компилятор, можно подумать, что история революции еще не издана (см. Préface[5], VII).

Может быть, в последующих томах мы и действительно найдем нечто новое, неожиданное, никому неизвестное, но пока этого еще нет, в чем читатель и сам будет иметь возможность скоро убедиться.

Однако если тэновский «L'ancien régime» и не открывает Америки, то, надо отдать автору справедливость, он очень хорошо знакомит с Америкой уже открытой. Он не ограничивается сухим описанием экономического и политического состояния дореволюционной Франции; он вводит нас в интимную жизнь тогдашнего общества, он старается воспроизвести эту жизнь со всеми ее характеристическими деталями, во всех сферах ее проявления. И для этого он

пользуется массой самых разнообразных материалов: и литературой, и философией, и наукой, и искусством, и газетами, и частной перепиской, мемуарами, рассказами путешественников, отчетами, бюджетами, реестрами официальных лиц и т. д. и т. д. При помощи всех этих данных ему удалось набросать яркими красками картину положения Франции накануне революции. Если эта картина и не говорит нам ничего нового, то во всяком случае она производит целостное впечатление, она оставляет в уме ясные и отчетливые представления *.

Вглядимся же поближе в эту картину.

Прежде всего бросается в глаза блестящая, веселая, праздная жизнь феодальной, жившей вполне средневековой жизнью аристократии с ее роскошными салонами, с ее нескончаемыми пирами, с ее легкомысленными наслаждениями, с ее остроумной литературой и вольнодумной философией, со всеми ее сумасбродствами и детски наивной беспечностью. Какие яркие краски! Какие довольные, добродушно-праздничные физиономии! Какое движение, сколько гама и шума! Здесь жизнь бьет, по-видимому, полным ключом. Не мудрено, что эта часть картины и обращает на себя более всего внимание историка-художника. Он отделывает ее с особенным тщанием, он непропорционально увеличивает ее размеры, он выдвигает ее на первый план.

Но, разумеется, в глазах серьезного исследователя значение ее должно умалиться. Это для него не более как искрящаяся, шипящая пена, на мгновение выброшенная на поверхность. Какая сила ее выбросила, какое брожение ее создало? И серьезный человек отвернется от этой вечной

---

* Книга Тэна отличается, вообще говоря, как недостатками, так и достоинствами, присущими большинству его произведений. Что касается первых, то на них я уже указал: они обусловливаются несостоятельностью авторского миросозерцания вообще, и ими определяются *дух*, направление книги. Что же касается достоинств, то они имеют, так сказать, чисто внешний характер: ими определяется не ее внутреннее содержание, а лишь внешняя форма изложения. Внешняя форма не оставляет желать ничего лучшего. Автор умеет рассказывать живо и увлекательно, он группирует факты в живые картины, в образы. Поэтому книга, несмотря на свой ученый декорум, читается легко и с большим интересом. Ее раскупают нарасхват. Не прошло и 3 месяцев с выхода в свет 1-го издания, а она выходит уже вторым.

праздничной оргии, от этих напудренных, надушенных и расфранченных виконтов, баронов, дюков, маркизов, маркиз, дюшесс, баронесс; он все свое внимание прежде всего и более всего сосредоточит на том темном уголке картины, где жмутся люди без пудры и париков, не в раззолоченных кафтанах, а в простых оборванных блузах и старомодных потасканных фраках. Эти люди не веселятся, их лица озабочены и сумрачны; они почти не отрываются от работы; в философии они ничего не смыслят; изящное остроумие великосветского beau-monde'а[6] им совершенно непонятно; мало того — они даже совсем читать не умеют; все их мысли заняты вопросом о куске насущного хлеба; все их время проходит в обделывании самых мизерных делишек: они сеют, пашут, жнут, продают, торгуют и... больше ничего не делают.

Благородное дворянство относится к ним с презрением, и, конечно, со своей точки зрения оно право. Но пусть оно презирает их и смеется над ними; в глубине души они точно так же его презирают и смеются над ним. Беда только в том, что дворянство топит свой смех и свое презрение в безумных оргиях, а они, эти темные и молчаливые люди, тихо и незаметно создают новую жизнь; сами того не подозревая, они подготовляют великую катастрофу... Очевидно, они — главные действующие фигуры в картине, в них весь ее смысл. Поэтому с них-то мы и должны начать.

НАРОД И РЕВОЛЮЦИЯ

Мы говорили в прошлый раз, при каких условиях народ наш может превратиться из *возможной* революционной силы в *действительную*, из *возможного* революционера — в революционера *реального*[1]. Теперь является другой вопрос, не менее существенный: как велика может быть в данное время эта действительная революционная сила народа? Имеем ли мы право возлагать на нее чересчур большие надежды и упования? В состоянии ли она, предоставленная сама себе, осуществить основные принципы социальной революции?

Ответы на эти вопросы должны определить, с одной стороны, степень *возможного*, *желательного* участия народа в революции, с другой — ту роль, которую будет обязано играть в ней революционное меньшинство.

Само собою понятно, что, чем менее существует в народе революционных элементов, чем ничтожнее размеры его революционной силы, тем незначительнее должна быть его роль в деле осуществления «социального переворота» и тем большим значением, тем большей властью и влиянием должно пользоваться революционное меньшинство. Точно так же и наоборот: участие народа в революции должно быть тем больше, чем большее количество революционных элементов он в себе содержит.

Эта истина так же бесспорна и очевидна, как и то, что дважды два — четыре.

Чем же определяется вообще революционная сила той или другой общественной среды?

Она определяется главным образом двумя данными: с одной стороны, характером идеалов этой среды, с другой — ее отношениями к окружающей ее действительности.

Эти идеалы могут быть или *консервативны* (если они стремятся к сохранению всех или некоторых наиболее существенных из данных форм исторически сложившегося общежития) или *революционны* (если они стремятся к устранению, к пересозданию этих форм); эти отношения могут быть или враждебны, или миролюбивы.

Каковы же общественные идеалы нашего народа? Каковы его отношения к окружающей его действительности?

Его общественный идеал — самоуправляющаяся община, подчинение лица миру, право частного пользования, но отнюдь не частного владения землей, круговая порука, братская солидарность всех членов общины — одним словом, идеал с ясно выраженным коммунистическим оттенком *. Конечно, от форм жизни, обусловливающих этот идеал, еще очень далеко до полного коммунизма; коммунизм кроется в них, так сказать, в зерне, в зародыше. Это зерно может разрастись, но может и заглохнуть,— все зависит от того, в каком направлении будет развиваться наша экономическая жизнь. Если она будет развиваться в том направлении, в каком она развивается теперь,— в направлении буржуазного прогресса,— то нет сомнения, что нашу общину (а следовательно, и наши народные идеалы) постигнет судьба западноевропейской общины: она погибнет, как погибла община в Англии, Германии, Италии, Испании и Франции. Но если революция поставит вовремя плотину быстро несущимся волнам буржуазного прогресса, если она остановит его течение и даст ему другое, совершенно противоположное направление, тогда, нет сомнения, при благоприятном уходе наша теперешняя община обратится мало-помалу в общину-коммуну.

В настоящее же время она стоит, так сказать, на перепутье двух дорог: одна ведет к царству коммунизма, другая — к царству индивидуализма; куда толкнет ее жизнь, туда она и пойдет. Если же жизнь не толкнет ее ни в ту, ни в другую сторону, она так навеки и останется на перепутье. В ней самой нет ничего такого, что бы могло двинуть ее вперед или назад; все ее элементы находятся в устойчивом равновесии. Вот почему она почти ни на волос не изменилась в течение нескольких веков, вот по-

* Правда, в некоторых местностях России общинного землевладения уже не существует, однако и там народный идеал не вполне еще утратил свой коммунистический характер, и там в народном сознании личное *я*, единичная воля стушевываются и теряются перед представлением о мире, о громаде.

чему она, предоставленная самой себе, может просуществовать in statu quo[2] еще тысячи, миллионы лет *.

Каковы формы общежития, таковы и идеалы, порождаемые ими. Если первые консервативны, если в них не содержится никакого внутреннего стимула к дальнейшему развитию, то точно таким же консервативным характером запечатлены будут и последние.

И действительно, общественный идеал нашего народа не идет далее окаменелых форм его быта. Дальше своей веками освященной, обычной формы землевладения, въевшегося в плоть и кровь патриархального чинопочитания, пассивного подчинения лица миру,— дальше своих традиционных семейных отношений и т. п. он ничего не видит, ничего не знает и знать ничего не хочет. Предоставьте ему устроить свою жизнь по его собственной воле, и вы увидите, что он не внесет в нее ничего нового,— он распространит формы своей жизни, свою общину, свой мир, свою семью на те сферы, из которых они теперь вытеснены влиянием буржуазного прогресса, но этим и ограничится его реформаторская деятельность, и перед нами явится тот же старый крестьянский мир с его закорузлыми, окаменевшими устоями, с его неподвижным консерватизмом.

Итак, положительные идеалы нашего крестьянства еще не революционны; они не могут быть идеалами революции. Самое полное и беспрепятственное применение их к жизни очень мало пододвинет нас к конечной цели социальной революции — к торжеству коммунизма.

Для того чтобы приблизиться к этой цели, чтобы приготовить почву для коммунизма, мы должны внести новые элементы, новые факторы в исторически сложившийся строй народной общины — такие элементы, такие факторы, которые вывели бы ее из ее устойчивого равновесия, сдвинули бы ее с ее насиженного места, толкнули бы ее на дорогу коммунистического развития. Но представления об этих новых элементах, новых факторах мы тщетно стали бы искать в народном идеале; он еще их не знает;

---

* Действительно, исследования Мэна, Маурера, Лавеле и др. вполне доказали ту истину, что подобная община представляет одну из самых консервативных, самых устойчивых форм общежития. Она способна приурочиваться к всевозможным политическим переворотам. На острове Ява, на Алеутских островах, у индейцев Ориноко, у афганов, в некоторых кантонах Швейцарии она существует, например, безо всяких изменений с незапамятных времен. Очевидно, в ней самой не содержится никакого стимула к прогрессу, к развитию; этот стимул должен быть дан ей извне.

они еще ему чужды; они присущи лишь социалистическому миросозерцанию революционного меньшинства. Вот почему идеал этого меньшинства как более широкий и более революционный, чем народный идеал, и должен во время революции господствовать над последним. Народ[3] не в состоянии построить на развалинах старого мира такой новый мир, который был бы способен прогрессировать, развиваться в направлении коммунистического идеала[4]; потому при построении этого нового мира он не может и не должен играть никакой выдающейся, первенствующей роли. Эта роль и это значение принадлежат исключительно революционному меньшинству.

Но если народ не имеет существенного значения как *положительная* революционная сила (т. е. с точки зрения его положительных идеалов), то, может быть, он имеет значение как сила отрицательная, революционно-разрушительная?

Действительно, народ наш — исконный враг помещиков и властей. И те и другие грабят его, эксплуатируют, выжимают из него лучшие соки... и тех и других он глубоко ненавидит... Дайте возможность этой ненависти свободно проявиться наружу — и он одним могучим порывом уничтожит теперешних защитников и охранителей данного status quo, он возвратит себе отнятую у него землю, он разрушит все, что до сих пор давило и гнело его мир, его общину, он жестоко отомстит своим врагам. Но дальше он не пойдет.

Разрушив учреждения, чуждые, враждебные привычным ему формам общежития, уничтожив всех своих непосредственных врагов, захватив в свои руки их достояние, он, более свободный, более довольный, более обеспеченный, возвратится в свою «святую святых» — в свой «мир», в свою общину, к своей семье. Его внутренний мир, обветшалые, традиционные формы его жизни останутся нетронутыми, он любит их, он дорожит ими, и он не прикоснется к ним ни единым пальцем.

Таким образом, даже в деле разрушения революционная сила нашего народа может иметь лишь относительное значение. Опираясь на нее, пользуясь ею, революционное меньшинство уничтожит непосредственных врагов революции и устранит первоначальные препятствия, мешающие практическому осуществлению социально-революционных идеалов. Но оно не может на этом и успокоиться. Оно должно внести свою разрушительно-революционную дея-

тельность и в недра крестьянской жизни,— оно должно стремиться устранить из этой жизни ее обветшалые, враждебные коммунистическому прогрессу формы, заменяя их формами наиболее приспособленными к потребностям этого прогресса.

Но вот именно для того, чтобы иметь возможность продолжать свою разрушительно-революционную деятельность и в тех сферах, где она едва ли может рассчитывать на живую поддержку и содействие большинства народа,— для этого-то революционное меньшинство и должно обладать силой, властью и авторитетом. И чем больше будет эта сила, чем тверже и энергичнее будет эта власть, тем полнее и всестороннее осуществятся в жизни идеи социальной революции и тем легче будет избежать столкновения с консервативными элементами народа.

Итак, отношение революционного меньшинства к народу и участие последнего в революции может быть определено следующим образом: революционное меньшинство, освободив народ из-под ига гнетущего его страха и ужаса перед властью предержащею, открывает ему возможность проявить свою разрушительно-революционную силу и, опираясь на эту силу, искусно направляя ее к уничтожению непосредственных врагов революции, оно разрушает охраняющие их твердыни и лишает их всяких средств к сопротивлению и противодействию. Затем, пользуясь своей силой и своим авторитетом, оно вносит новые прогрессивно-коммунистические элементы в условия народной жизни[5]; сдвигает эту жизнь с ее вековых устоев, одухотворяет ее окоченевшие и закорузлые формы.

В своей реформаторской деятельности революционное меньшинство не должно рассчитывать на *активную* поддержку народа.

Революционная роль последнего кончается с той минуты, когда он разрушит непосредственно гнетущие его учреждения, уничтожит своих непосредственных тиранов-эксплуататоров.

Но так как, с одной стороны, существование революционных идеалов не будет находиться в противоречии с его насущными, реальными потребностями, а с другой стороны, реформы, вводимые меньшинством, будут проникнуты тем же духом общинной солидарности, каким проникнут и весь строй народной жизни, то нет ни малейших оснований предполагать, чтобы народ отказал революционерам в своей *пассивной* поддержке. Напротив, они имеют

полное право рассчитывать на нее: ведь их революционный идеал в общих своих чертах есть тот же консервативный идеал народа, только полнее и всестороннее развитый в известном, определенном направлении.

Следовательно, проводя его в жизнь, они будут мочь до известной степени опираться на *консервативную силу* народа, как прежде они опирались на его *силу революционную*.

Таким образом, *революционное меньшинство, пользуясь разрушительно-революционной силой народа, уничтожит врагов революции и, основываясь на общем духе положительного народного идеала (т. е. на консервативных силах народа), положит основание новому разумному порядку общежития.*

Вот общая формула, определяющая относительную роль и участие в революции тех двух факторов, от совместной деятельности которых зависит ее успех. Формула эта с логической неизбежностью вытекает из сделанной нами оценки характера и объема действительной революционной силы, заключающейся в *настоящее время* в нашем народе.

Кто согласен с этой оценкой, для того обязательна и наша формула. А кто же не согласится с нами, что разрушительно-революционная сила народа может иметь значение лишь для явлений и факторов общественной жизни, стоящих вне сферы внутреннего крестьянского быта, вне сферы его патриархально-общинных отношений, что самый этот «внутренний быт», что эти «патриархально-общинные» отношения представляются народу чем-то священным и неприкосновенным? Кто не согласится с нами, что исторически выработавшиеся формы народной жизни отличаются крайней устойчивостью, неподвижностью и что, следовательно, таким же свойством должен отличаться и общественный идеал народа? Но согласиться с этими двумя положениями — значит согласиться и с выведенным из них заключением об общем характере действительной революционной силы народа.

Признавая же это заключение, мы должны быть последовательны. Мы не должны сами перед собою лгать и лицемерить; мы должны прямо, не жмурясь и не конфузясь, взглянуть в глаза грубой действительности.

Мы должны навсегда вычеркнуть из своего словаря пошлые и бессмысленные фразы о каком-то *народном гении*, фразы, взятые нами напрокат у реакционеров-славяно-

филов. Мы не должны, мы не имеем права возлагать на народ чересчур больших надежд и упований. Нечего говорить глупости, будто народ, «предоставленный самому себе», может осуществить социальную революцию, может сам наилучшим образом устроить свою судьбу... Народ — необходимый фактор социальной революции, но только тогда, когда революционное меньшинство возьмет в свои руки дело этой революции, когда оно постоянно будет направлять и руководить как революционными, так и консервативными силами народа. Мы не должны этого скрывать. Истины не следует бояться. Только трусам свойственно льстить и вилять перед ними же самими созданными кумирами. У нас нет и не должно быть кумиров. Нам незачем коленопреклоняться перед народом, возводить его на пьедестал. Напротив, чем строже мы будем относиться к нему, чем откровеннее мы будем высказывать наше о нем мнение, тем более мы докажем ему свое к нему уважение, свою к нему любовь. Тот не уважает народ, кто льстит ему. Тот не любит его, тому и не дорого его счастье, кто с фарисейским лицемерием уверяет его, будто он только *сам себя* может спасти, кто сваливает исключительно на одни его плечи великое дело социальной революции.

Освобождение народа посредством народа[6] — это та же теория *народной самопомощи*, под громкими фразами которой буржуазные экономисты стараются скрыть свое бессердечное, свое эгоистическое отношение к народным страданиям, к народному горю. Люди, близко принимающие к сердцу это горе и эти страдания,— честные, преданные революционеры,— они должны не только *понимать*, они должны *чувствовать* всю ее лживость. Они должны знать, что миф народной самопомощи изобретен врагами народа для того, чтобы как можно дольше удержать народ в его теперешнем беспомощном положении. Потому всякий, кто признает и пропагандирует этот миф,— враг народа, друг и союзник (сознательный или бессознательный) его эксплуататоров и грабителей.

Народ *не может* себя спасти, народ, сам себе предоставленный, не может устроить своей судьбы сообразно реальным потребностям, не может провести и осуществить в жизни идеи социальной революции. С этим согласны даже и защитники мифа народной самопомощи; но при этом они лицемерно прибавляют, будто народ лишь *в настоящее время* не может ничего для себя сделать, но что

в ближайшем будущем, когда он просветится и поумнеет, этой невозможности для него не будет существовать.

Ложь, наглая, возмутительная ложь! Пока народ будет находиться в тех экономических и политических условиях, в каких он находится теперь,— ни его идеалы, ни его отношения к окружающей его сфере измениться не могут, следовательно, и в будущем он останется настолько же беспомощным, насколько он беспомощен в настоящем.

Потому людей, которые возлагают на фантастическое будущее какие бы то ни было надежды, которые ради него готовы откладывать дело революции в долгий ящик и проповедовать необходимость *выжидания* и *терпения*,— таких людей мы должны считать или лицемерными шарлатанами, замаскированными врагами народа, или же просто наивными дураками, верующими в чудеса.

Ни в настоящем, ни в будущем народ, сам себе предоставленный, не в силах осуществить социальную революцию. Только мы, революционное меньшинство, можем это сделать,— и мы *должны* это сделать как можно скорее!

АНАРХИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

[I]

В числе вопросов, обсуждавшихся на последнем общем конгрессе анархических секций Интернационала (в Брюсселе, в сентябре 1874 г.), на первом плане стоял вопрос *об общественных службах в будущем обществе.*

Вопрос этот предварительно рассматривался в частных собраниях секций, которые и представили конгрессу более или менее выработанные проекты организации общественной службы при тех новых общественных отношениях, которые создаст социальная революция.

Два из этих[1] проектов (один, представленный де Пап от имени брюссельской секции, другой — представленный женевской секцией), отличающиеся наибольшей полнотой и обстоятельностью, были изданы отдельными брошюрами и в прошлом году появились в русском переводе под общим заглавием: «*Общественная служба в будущем обществе. Две записки, представленные на брюссельский конгресс Международной ассоциации рабочих. 1874.* Издание журнала «*Вперед!*». Перев. с франц. с предисловием и примечаниями»[2].

Записки эти заслуживают во многих отношениях самого серьезного внимания с нашей стороны. В них обсуждается вопрос, составляющий один из существеннейших пунктов каждой революционной программы, вопрос, решение которого безусловно обязательно для каждой революционной партии, для каждого революционера.

Пока революционер не уяснит себе, хотя в самых общих чертах, *как* и *чем* следует заменить существующий ненормальный строй общественных отношений, пока в его голове не сложится хотя какого-нибудь идеала «лучшего будущего», до тех пор от его деятельности нельзя

ждать никаких особенно полезных результатов, в ней не будет ни устойчивости, ни последовательности, ни целесообразности; это будет деятельность неосмысленная, так сказать инстинктивная, не заключающая в самой себе никакого внутреннего, разумного стимула.

А между тем для уяснения этого насущного революционного[3] вопроса наша революционная заграничная пресса не представляет еще до сих пор решительно никаких данных.

Она никогда не устает толковать о том, что́ следует уничтожить, против чего нужно бороться, но чем заменить разбитое и уничтоженное,— об этом она обыкновенно или скромно умалчивает, или если и говорит, то так общо, так неопределенно и двусмысленно, что лучше бы уже совсем не говорить.

Благодаря этому обстоятельству *положительная* часть всех наших революционных программ страдает крайней неясностью, спутанностью и бессодержательностью. Неясность же и бессодержательность наших положительных представлений о практических путях осуществления общих принципов социальной революции, с одной стороны, отталкивает от нас много весьма интеллигентных общественных сил и вредит распространению в обществе революционных идей, с другой — вносит в нашу партию опасные расколы и разъединения, парализующие успех нашего дела. Мы убеждены, что все эти расколы, все эти фантастические *партии* в партии не могли бы иметь места, раз положительная сторона революционной программы выяснится с возможной точностью и определенностью.

Поучительный пример в этом случае представляют нам две упомянутые выше записки об организации общественных служб. Они составлены анархистами, они обсуждались, получили одобрение на анархических секциях, наконец, были рассмотрены и санктированы конгрессом анархистов,— одним словом, они представляют положительный идеал анархической фракции Интернационала.

И что же мы видим? Чуть господа анархисты сделали попытку спуститься с туманных высот абстрактной и бессодержательной фразеологии на реальную почву конкретных фактов, чуть только они стали уяснять себе практический вопрос об организации общественных служб, как сейчас же и оказалось, что все их нападки на *государственников* основаны на простом недоразумении, на непонима-

нии как своих собственных идеалов, так и идеалов своих противников.

Иначе, разумеется, и быть не могло. Самый лучший способ проверить какую-нибудь отвлеченную доктрину — это сделать из нее практические выводы и применения. Если их будет делать человек или недобросовестный, или лишенный здравого практического смысла, то он неизбежно придет к абсурдам, очевидным для всякого. Это и случилось с нашими русскими заграничными анархистами. Если же за это дело возьмется человек добросовестный или одаренный практическим смыслом, то он столь же неизбежно должен прийти к результатам, прямо противоречащим его фальшивой теории, к результатам, разоблачающим с конкретной ясностью всю ее лживость и нелепость.

Так именно случилось с бельгийскими и французскими анархистами. Брюссельская и женевская записки об организации общественных служб, исходя, по-видимому, из анархических начал, развивая анархическую программу, в конце концов пришли к выводам, совершенно уничтожающим их исходную точку зрения.

Вот почему помимо причины, указанной выше, мы считаем себя обязанными подвергнуть эти записки самому обстоятельному анализу.

Начнем с самого начала. Определим прежде всего с возможной точностью самый предмет, о котором они трактуют. *Организация общественных служб*... но что же такое *общественная служба*? Что подразумевают под этим термином брюссельские и женевские анархисты?

«Мы придали бы словам *общественная служба* слишком обширный смысл,— говорит брюссельская записка,— если бы подвели под них всякую службу или всякую работу, полезную или даже абсолютно необходимую для коллективности, для общества, работу, без которой оно не может обойтись безнаказанно. В этом случае следовало бы прежде всего смотреть как на общественную службу на производство предметов первой необходимости: земледелие, труд хлебников и мясников, постройка жилищ были бы в особенности общественной службой» (стр. 3). Итак, тот признак, что общественная работа, отправление известных обязанностей «полезно или даже абсолютно необходимо» для общества, еще не составляет характеристической особенности понятия об общественной службе. Следовательно, понятие это должно определяться каким-нибудь другим признаком. Каким же? Брюссельская записка

отвечает на этот вопрос так: «Лишь те общеполезные работы составляют или должны составлять общественную службу, которые: 1) или вовсе не имели места, будучи предоставлены частной инициативе, или уклонились бы в этом случае от надлежащего их назначения; 2) которые было бы опасно оставлять в частных руках, чтобы они не обратились бы в монополию; 3) которые требуют обширного совокупного труда, комбинированных усилий большого числа рабочих». Но все эти свойства почти в одинаковой степени присущи всем родам общественной работы. Возьмите какую угодно общественную работу, хотя, например, работу по производству предметов первой небходимости — «земледелие, труд хлебников, мясников, постройку жилищ», и предоставьте ее (как это имеет место при настоящих общественных отношениях) в исключительное заведование частных лиц, отдайте ее в руки частной инициативе, и она неизбежно обратится в монополию, «уклонится от своего надлежащего назначения». Вся история человеческих обществ служит несомненным доказательством этого a priori, впрочем очевидного факта. Анархисты сами знают это не хуже нас. Почему же они исключают из понятия общественной службы работы по производству предметов первой необходимости: земледелие, труд хлебников, мясников и т. д.? Очевидно, в их уме (как и в уме каждого человека) с этим понятием соединяется какое-то другое представление, представление, о котором они почему-то тщательно умалчивают. Но, быть может, женевские анархисты были откровеннее брюссельских? Быть может, в их записке мы найдем более точное определение общественной службы?

Поищем.

«Общественная служба,— читаем мы в женевском отчете,— получается во всех случаях, когда служба (т. е. работа) по самой сущности своей связана с общими интересами коллективности; при всяком учреждении, созданном для объединения производительных групп, во всякой организации, содействующей облегчению их сношений, касающихся обращения продуктов и их сохранения» (стр. 77). Но ведь это определение еще обширнее и всеобъемлющее того, какое дает брюссельская записка.

Возможно ли себе представить такую общеполезную работу, которая «по самой сущности своей» не была бы связана «с общими интересами коллективности»? Очевидно, подобное представление немыслимо. Следовательно,

понятие об общественной службе должно было бы совпадать с понятием о всякой общеполезной работе. Но нет, и женевские анархисты, подобно брюссельским, подразумевают под *общественной служебной* работой какую-то особенную работу, специальную, чем-то отличающуюся от обыкновенной работы вообще. Определить это *чем-то* они не могут или просто не желают. Однако мы сами можем это сделать, перебрав все общественные работы, которые они подводили под категорию общественных служб.

По мнению брюссельской записки, общественная служба подразделяется на следующие категории:

а) служба, гарантирующая общественную безопасность: законодательство, юстиция и полиция;

б) служба по изготовлению мер, весов, монет и контроль над ними;

в) служба по изготовлению и выдаче свидетельств о личности, ведение списков о движении народонаселения и вообще заведование статистикой;

г) служба по общественному призрению;

д) служба по общественному преподаванию, служба в общественных библиотеках, в музеях, зоологических и ботанических садах, астрономических и метеорологических обсерваториях, охранение коллекций по части наук, искусств и промышленности, научные экспедиции и т. д.;

е) служба по гигиене и общественному здоровью;

ж) служба по общественным работам; сюда относятся: заведование путями сообщения, сухопутными (конными и железнодорожными) и морскими; почты, телеграфы, содержание и постройка общественных зданий и памятников, содержание фонтанов и водопроводов, очистка уличных нечистот, заведование сточными трубами и т. д.;

з) служба по устройству общественных базаров и рынков;

и) наблюдение за содержанием лесов и парков, надзор над рудниками и каменноугольными копями, каменоломнями и вообще над экстрактивными и другими отраслями производств, имеющими места на общественной земле; устройство общинных бань, мирских запасных магазинов, скотобоен, театров, музыкальных консерваторий и проч.;

і) администрация финансов, заведующая общественными доходами и расходами.

Женевская записка дает с своей стороны следующий список *общественных служб*:

а) статистика финансовая и промышленная;

б) заведование общественными лесами, рудниками, каменоломнями, речным и морским рыболовством;

в) общественное обучение, школы, устройство и поддержка музеев, библиотек, научных коллекций, лабораторий и т. п.;

г) общественная гигиена;

д) заведование путями сообщения сухопутными и морскими, почты и телеграфы;

е) общественная безопасность: полиция и юстиция;

ж) общественная защита: армия, флот, сухопутная и морская полиция и

з) финансы: подати и их взыскание.

Как видите, оба списка общественных служб весьма сходны с той только разницей, что брюссельский список исключает службу по защите (армию и флот), а женевский — по общественному призрению. Но оба эти пропуска произошли, очевидно, по недоразумению или, лучше сказать, по забывчивости: дойдя до пункта о *войске*, составители брюссельской записки *забыли*, что их проект организации общественных служб имеет в виду не общество в отдаленном будущем, а общество на другой день после революции, общество, в котором (как это видно из самого проекта) продолжают еще существовать и семья, и частная собственность, и *товарное* производство. Они вообразили, будто они имеют дело с обществом, в котором «общественная задача» уже решена и положен конец «как борьбе классов, так и борьбе народов» (стр. 9). В такую же точно ошибку впали и составители женевской записки, исключив из своего проекта службу «по общественному призрению». Мы не станем придираться к этим ошибкам, как это делает русский переводчик в своих примечаниях,— примечаниях, преисполненных еще большими промахами и ошибками, отличающихся еще большей сбивчивостью и неопределенностью; мы должны брать во внимание не отдельные места или фразы, а общий смысл, общий же смысл вполне уясняется приведенными выше перечнями разнообразных видов общественной службы, исчисленных в обеих записках. Общество, имеющее надобность в полиции и жандармах, общество, где еще имеют место тяжбы и процессы, где есть *преступники*, где существуют тюрьмы и исправительные колонии,— такое общество, конечно, еще не может быть названо «окончательно устроенным», вполне воплотившим в жизнь идеи социальной революции. Это

общество переходное, общество, делающее лишь первые шаги на пути социальных реформ.

Перебирая длинный список «общественных служб», проектируемых женевскими и брюссельскими анархистами, мы должны признать, что все они существуют и в современном буржуазно-феодальном обществе; только в современном обществе они распределены между различными органами общественного управления с несравненно большей систематичностью и логичностью, чем в анархических проектах. Составители этих проектов, очевидно, совершеннейшие профаны по части государство- и обществоведения; они делают такие грубые ошибки в классификации общественных служб, которых ни за что бы не сделал самый посредственный из первокурсников камерального или юридического факультета. Если бы их законодательные проекты могли быть осуществимы, то в общественном управлении произошел бы такой хаос, такая путаница, которая немедленно должна была бы вызвать реакцию в пользу старого, дореволюционного государственного строя.

В подтверждение наших слов достаточно будет привести несколько примеров самых элементарных *промахов* (чтобы не выражаться слишком резко) анархических законодателей. В женевской записке, например, *полицейская* служба разбита почему-то на две рубрики: под рубрикой *е) общественная безопасность* стоят: *полиция* и *правосудие*, под рубрикой *ж) защита* — мы опять находим какую-то *сухопутную* и *морскую* полицию. Интересно знать, в каком отношении будут находиться между собою обе эти полиции? Об этом записка благоразумно умалчивает. В той же записке под рубрику *з) финансы* отнесены лишь *подати* и их *взыскание*, т. е. собирание доходов, *расходы* же отнесены под рубрику *а) статистика*. Составители проекта никогда, по-видимому, не слыхали, что общественные расходы принадлежат к области общественных финансов и что, напротив, *взыскание податей* скорее должно быть отнесено к области полицейской, чем финансовой службы. Заведование путями сообщения, в том числе железными дорогами и пароходными сообщениями, подведено под рубрику *д) общественные сношения*, а *содержание* и *сбережение* топлива для железных дорог, пароходов и т. п. отнесено под рубрику *б) содержание, распределение и сбережение естественных продуктов почвы* и т. п.

Точно такие же промахи, такое же смешение разнородных и разъединение однородных функций мы находим и

в брюссельской записке, например под рубрику «гигиены и общественного здравия» отнесены «все меры, клонящиеся к улучшению здоровья народонаселения», и в то же время распределение воды в городах, содержание водопроводов, очистка городских нечистот и т. п.— обязанности, относящиеся к области городской гигиены, отнесены брюссельскими законодателями под рубрику «общественных работ». Под эту рубрику свалена вообще масса *служб* самых разнообразных: санитарных, полицейских, строительно-технических и т. п. Управление общественными работами заведует путями сообщения, почтами, телеграфами, устройством гаваней и рейдов, освещением, очисткой и ремонтом улиц, газовыми заводами и т. п. Устройство же и содержание общественных прачечных, пекарен, скотобоен, мирских запасных магазинов, музыкальных консерваторий, театров и т. п. составляет особый вид общественной службы, отличный и от «гигиены и общественного здравия» и от «общественных работ». При этом замечательно еще, что тут под одну и ту же категорию подводится устройство консерваторий и скотобоен, театров и общественных бань, запасных мирских магазинов и прачечных, как будто и баня, и театр, и консерватория, и скотобойня — вещи совершенно однородные! К администрации финансов брюссельская записка, подобно женевской, относит одно только «заведование общественными доходами». Устройство общественных базаров и рынков, доков, складов и пр. должно составлять, по мнению брюссельского проекта, особый род общественной службы, отличный от всех предыдущих. Точно так же в особый род службы возведено покровительство сиротам, найденным или оставленным родителями детям, помешанным — одним словом, всем, кто не может о себе заботиться сам и лишен «своих естественных покровителей». Вообще все, что обыкновенно относится к ведомству полиции, в брюссельском проекте изъято из сферы ее деятельности и совершенно произвольно разбито на несколько самостоятельных родов общественной службы, не имеющих, по-видимому, между собою никакого соотношения.

[II]

Однако как ни велик хаос классификаций общественных служб в обеих записках, эта классификация представляет во всяком случае не более как плохую копию с клас-

сификации общественных служб современных нам обществ. Потому для того, чтобы определить тот существенный признак, который отличает общественную службу от общеполезной работы вообще, нам нужно только уяснить истинный смысл понятия об общественной службе в данном обществе. Все те разнообразные общественные отправления, которые анархисты подводят под категорию общественной службы, все они составляют в своей совокупности то, что в данном обществе называется *государственным* и *общественным управлением*. Слово *управление* — равнозначаще слову *власть*. Всякое управление, хотя бы его объектом были водосточные трубы, предполагает власть.

И действительно, разбирая все только что перечисленные нами категории общественных служб, проектированных анархистами, вы убедитесь, что все они не имели бы никакого практического смысла, если бы им не была присуща некоторая доля власти. Мы уже не будем говорить о законодательстве, полиции, юстиции и войске, но возьмите хоть «службу по гигиене и общественному здравию», может ли она удовлетворительно решить свою задачу, если она не будет облечена *властью* принуждать людей подчиняться тем или другим требованиям общественной и частной гигиены?

Служба по общественному образованию (соответствующая тому, что в современном обществе называется министерством народного просвещения) теряет всякий смысл, если лица, отправляющие ее, не будут иметь права принуждать учителей школы и родителей подчиняться известным, для всех обязательным программам элементарного обучения, если они лишены будут власти контролировать педагогическую[4] деятельность и направлять ее к осуществлению той высшей цели, к которой должно стремиться общественное воспитание с точки зрения принципов социальной революции.

Трудно себе также представить, в чем может заключаться *заведование* путями сообщения, почтами и телеграфами, если люди, заведующие ими, не будут иметь власти установлять правила и делать распоряжения, обязательные для всех граждан, желающих пользоваться почтой, телеграфами, сухопутными и морскими сообщениями?

Какой смысл могло бы иметь установление общих мер, весов и монет, если бы те, которые их установляют, не имели власти делать их для всех обязательными, не дoз-

воляя к употреблению и изъемля из обращения фальшивые весы и меры и фальшивые монеты?

Мало того, даже чисто статистические работы, раз они возведены в общественную службу, необходимо предполагают, с одной стороны, что лица, заведующие ими, имеют право и власть требовать от граждан все нужные для их работ статистические сведения и материалы, с другой — что граждане *обязаны* доставлять их им без фальши и утайки.

Вообще невозможно себе представить ни одной такой общественной службы, которая могла бы осуществиться без атрибута *власти*. Власть — это ее постоянный, наиболее существенный элемент, это тот характеристический признак, который отличает ее от всякой общеполезной работы вообще. Едва только какая-нибудь общеполезная работа возводится в *общественную службу*, как она становится *властью* (конечно, властью в пределах своей деятельности), а люди, отправляющие ее,— *людьми власти*. При этом решительно все равно, будут ли эти люди по *собственному призванию* отправлять ту или другую общественную службу, или их будет назначать какая-нибудь верховная власть, община, федерация, законодательное собрание и т. п.

Теперь мы без труда можем понять, почему анархисты не могли дать точного определения термину *общественная служба*, почему они так тщательно скрывали тот существенный признак, который отличает ее от полезной работы вообще. Скажи они прямо, без виляний и двусмыслиц, *что* обыкновенно подразумевается и *что* необходимо должно подразумеваться под общественной службой,— и для всех стало бы вполне очевидным, что их проекты *организации общественной службы* суть не что иное, как проекты *организации общественной власти*. Отрицать власть в принципе и в то же время сочинять проекты организации власти — это, разумеется, не совсем последовательно. И вот, чтобы замаскировать эту непоследовательность, они и решились прибегнуть к фальсификации понятия общественной службы.

Однако эта фальсификация лишь на минуту могла замаскировать бьющую в глаза непоследовательность. Анализируя в подробностях, *как* и *кем* будут отправляться общественные службы, составители брюссельской записки увидели себя в необходимости торжественно сознаться, что службы эти, в их совокупности, составляют в сущ-

ности то, что называется *государством*, и что, следовательно, в своей записке они хотели только представить проект организации будущего государства.

«Разве мы можем не называть государством,— говорят они,— эту свободную группировку, если цель ее заключается именно [5] в приведении в действие, при помощи администрации, специально для этого назначенной, тех отраслей общественной службы, которые составляют главную функцию государства?» (стр. 21).

Но как же это? Анархисты, антигосударственники пишут проекты организации государства? Значит, они признают его необходимость? Да, логика, здравый смысл, эти исконные враги всякой анархии, заставили их волей-неволей сделать это признание.

И признание это так замечательно, что мы приводим его целиком, с буквальной точностью. Читая его, наши читатели не должны забывать, что оно вышло из среды анархической секции Интернационала, предполагалось для конгресса анархистов и что заграничные анархисты отнеслись к нему вообще (за весьма немногими исключениями) довольно сочувственно.

«Как? — восклицают брюссельские анархисты,— если данное учреждение (государство) всегда было организовано дурно, если оно всегда служило лишь средством для эксплуатации, следует ли из этого, что его надо уничтожить, в то же время признавая необходимость восстановить его на началах более соответствующих новым понятиям?

Если общественное обучение до сих пор имело лишь целью распространять в массах предрассудки и в то же время доставлять привилегированным классам орудие притеснения и эксплуатации, следует ли из этого, что общественное обучение должно быть отменено?

Если промышленность до сих пор служила лишь для большего обеднения бедняка и большего обогащения богатого, разве следует поэтому проповедовать уничтожение промышленности?

Еще недавно рабочие, видя, что заменившие их машины вытесняют их из мастерских, враждовали против машин и ломали их. Война машинам! — кричали они устами луддитов [6]. Теперь они поняли, что машина — вещь полезная и даже необходимая для общества, которое не может иначе существовать, как производя в больших размерах, и они кричат: машины должны быть наши! Что же? Государство

есть машина; это — орудие, совершающее (?) большие отрасли общественной службы. Подобно всем машинам, и эта машина необходима для больших размеров современного производства и для больших размеров обращения продуктов этого производства. Подобно всем прочим машинам, существование и этой машины было гибельно для рабочих; до сих пор она действовала исключительно в интересах привилегированных классов. *Чтобы положить конец этому, рабочие должны овладеть этой машиной.* Но, овладевая ею, надо внимательно присматриваться: не следует ли в этой машине произвести некоторые важные изменения, чтобы она никого не поранила... Произведя эти изменения, мы можем сказать: *рабочие, машина должна быть нашей, государство должно принадлежать нам!*» (стр. 21, 22, 23).

Итак, сами анархисты сознают, что требовать уничтожения государства так же дико и нелепо, как и требовать уничтожения машин. Нет, говорят они, не уничтожать мы его должны, мы должны овладеть им, вырвать его из рук привилегированных классов и передать его в руки рабочих, из орудия эксплуатации и консерватизма превратить его в орудие социальной революции!

Но зачем же они в таком случае продолжают называть себя антигосударственниками и анархистами? Составители брюссельской записки с похвальной откровенностью отвечают на этот вопрос таким образом: «Мы удерживаем за собой кличку анархистов, потому что слово «анархия» внушает ужас буржуазии и потому что оно нам нравится» (стр. 23).

Вот это по крайней мере чистосердечно. Если бы на буржуазию наводило ужас слово *дурак*, они называли бы себя *дураками*, подобно тому как называли себя *сволочью* (гезами) нидерландские инсургенты, как называют себя *вигами* английские либералы [7]. Анархия для них не более как условный ярлык, лишенный всякого внутреннего смысла, ярлык[8], который они наклеили на свое знамя единственно только для того, чтобы запугать буржуазию, и который, однако же, их ровно ни к чему не обязывает.

Ввиду такого категорического признания мы решительно не можем понять, зачем это понадобилось составителям брюссельской записки доказывать — и доказывать в ущерб здравому смыслу,— будто проектируемое ими государство будет совсем не *архия* (власть), а *анархия* (безвластие), что это будет *анархическое государство* (т. е.

государство антигосударственное). *Анархическое государство*... можно ли подобрать более несообразное сочетание слов; ведь это все равно что сказать *архическая анархия*, *безвластная власть* или *властное безвластие*! Но если сочетание слов несообразно, то еще несообразнее должна быть та аргументация, которая старается оправдать его. Действительно, желая уверить «своих друзей анархистов» в возможности существования анархического государства, авторы брюссельской записки рассуждают таким образом: «Суть власти, конечно, состоит не в акте исполнения принятых решений, исполнения вотированных законов, не в *управлении* (а как же можно управлять без власти?) разными видами общественной службы... а в акте составления закона и сообщения ему обязательной силы. Но законодательство может вовсе не принадлежать государству (?), вовсе не входить в число прав, ему присвоенных; законы могут быть вотированы непосредственно в общинах...» (стр. 23 и 24).

Что это? Шутят люди или говорят серьезно?

Если они говорят серьезно, то зачем же они говорят такие глупости? Неужели они не понимают, что передать законодательную власть общинам — значит передать им одну из главнейших функций государства, иными словами — не разрушить государственную власть, а, напротив, создать из каждой общины самостоятельное государство.

Неужели, наконец, они в самом деле думают, что «вся суть» государственной власти заключается в праве издавать законы, т. е. в законодательной власти? Но какой же смысл могло бы иметь это право, если бы рука об руку с ним не шло право *принуждать* к исполнению «принятых решений», «вотированных законов», т. е. если бы рядом с властью законодательной не стояла власть исполнительная? Раз они допустили в своем государстве последнюю власть, они неизбежно должны признать и необходимость авторитарного государства.

Им угодно называть это авторитарное государство государством анархическим. Ну что же, пускай себе называют; мы знаем уже, что слово *анархия* имеет для них лишь чисто условное значение. Посмотрим же теперь, в какие формы должно (по их проектам) воплотиться это анархическое государство, какие принципы должны лечь в его основу и насколько оно может быть *революционно*, т. е. насколько оно может содействовать практическому осуществлению в жизни идей социальной революции.

По мнению женевской записки, в основу анархического государства должен лечь федеративный принцип, оно должно представлять собою не более как свободную федерацию свободных и совершенно самостоятельных общин, которые в свою очередь суть не что иное, как «добровольные союзы производительных групп».

Таким образом, «производительные группы», т. е. группы рабочих известной профессии, живущих на известной территории, составляют как бы ячейку будущего государства; союз этих групп образует общину; союз общин — федерацию или государство.

Какие именно общественные службы должны входить[9] в область деятельности государства (федерации) и какие в область общины и «производительной группы», женевская записка не дает на этот вопрос точного и обстоятельного ответа. Очевидно, ее составители если и имели на этот счет какие-нибудь представления, то только очень смутные и неопределенные. Основываясь, однако, на том, что их община должна представлять собой вполне свободный и независимый союз «производительных групп», можно предполагать, что она будет пользоваться самой широкой автономией во всем, что касается ее внутреннего управления, ее общественного и экономического благоустройства, иными словами, что бóльшая часть общественных служб будет находиться в ее исключительном заведовании. Действительно, мы читаем, например, в одном месте записки, что «производство, распределение и обращение товаров (т. е. самые важные функции народной жизни) будут определяться, ограничиваться и регулироваться группами самих производителей». В другом месте говорится, что охранение общественной безопасности в пределах общины должно всецело принадлежать последней. «Община же должна заботиться об общественном здоровье, наблюдать за обманами, могущими иметь место на рынках, а также наблюдать за соблюдением гигиенических правил, касающихся мастерских, заводов и фабрик всех родов».

Вообще из функций экономических и функций общественного управления на федерацию возлагается лишь наблюдение за путями сообщения и за передвижением товаров из общины в общину, равно как и междуобщинная полиция. Отправление же всех прочих общественных функций предоставляется самой общине. Только по вопросу об об-

щественном воспитании сделана важная уступка в пользу государства. Государству поручается «общее руководство всего, что касается обучения», равно как и выработка общей элементарной программы образования, обязательной для всех общин.

Не будь этой непоследовательности, непоследовательности, заставившей составителей записки признать в одно и то же время и необходимость полной автономии общин, и необходимость «государственной централизации преподавания и программ», государство, по идеалу женевских анархистов, было бы вполне и безусловно децентрализационным. Между составляющими его общинами не существовало бы никакого органического единства, так что каждая община, взятая сама по себе, составляла как бы самостоятельное и совершенно независимое государство в государстве, т. е. в так называемой *общинной федерации*.

Понятно, что подобная общинная федерация, лишенная всякой реальной силы, представляющая собой не более как средний итог, средний вывод из всех входящих в ее состав общинных единиц, не могла бы оказывать на последние никакого существенного влияния; напротив, она сама находилась бы под постоянным их давлением и вся ее деятельность сводилась бы лишь к некоторому обобщению и регулированию их единичных деятельностей. Следовательно, по существу своему это федеративное государство должно бы было иметь чисто консервативный характер и его задача заключалась бы не в разрушении и пересоздании того, что есть, а лишь в охранении и защите *существующего*, насколько это *существующее* признается и поддерживается той или другой общиной.

Революционно-социалистический характер могут иметь лишь общины как непосредственные устроители и полновластные распорядители своей внутренней жизни, своего общественного и экономического быта.

Но при каком же условии они действительно будут иметь этот характер? Очевидно, только при том условии, когда все или по крайней мере значительное большинство лиц, входящих в общинный союз, в союз производительных групп, будет проникнуто революционными принципами, когда оно будет ясно понимать задачи рабочего социализма, *глубоко* и *искренно* желать их практического осуществления. Необходимо притом, чтобы подобное условие имело место во всех или по крайней мере в значительном, в подавляющем большинстве общин. В против-

ном случае осуществление социальных принципов в революционизированных общинах будет встречать постоянное противодействие со стороны общин консервативных. Если перевес материальной силы будет на стороне последних, противодействие это выразится в открытой борьбе, борьбе, которая неизбежно должна окончиться победой старого порядка над новым, традиции — над идеалом. Если же силы будут распределены более или менее равномерно, так, что открытая борьба не в состоянии будет дать никаких положительных результатов, то совместное существование двух противоположных общественных начал неизбежно должно привести к постепенному изуродованию и окончательному вырождению того начала, которое не успело еще пустить глубокие корни в душу исторического человека, с которым он еще не успел *сжиться*, к которому он еще не успел приурочить мысли, интересы и потребности своей природы, т. е. начало социально-революционное.

Такая политическая форма, проэктируемая женевскими анархистами, может только тогда повести к социальной революции, когда весь народ или подавляющее большинство его проникнется идеями рабочего социализма и страстным желанием осуществить эти идеи на практике. Пока же не случится этого, их государство будет настолько же (если не больше) консервативно, как и нынешнее, и их революция будет иметь чисто политический характер.

Но когда же это может случиться, да и может ли вообще когда-нибудь случиться при существующем консервативном государстве? Самые решительные, самые преданные анархисты допускают эту возможность лишь в очень и очень отдаленном будущем. Что же делать до тех пор? Ждать и не отваживаться на открытую борьбу с существующим порядком вещей, отлагать дело революции в бесконечно долгий ящик. Но в нашей ли это власти?

Составители брюссельской записки отвечают на этот вопрос утвердительно. «Государственная организация снизу вверх,— говорят они, и говорят совершенно справедливо,— предполагает полную группировку рабочих в ремесленные общества, но надо признаться, что эта группировка и в среде собственно промышленных рабочих едва лишь началась; что же касается земледельческих рабочих, то аналогичные примеры мы видим лишь в Англии да в Испании с последнего времени. Пройдет немало времени,

пока движение настолько разовьется и окрепнет, чтобы создать общину в общине, государство в государстве».

«А между тем буржуазия разлагается; все буржуазные государства более или менее приближаются к банкротству; законное нетерпение волнует пролетариат больших городов и больших промышленных центров, так как жажда справедливости в нем слишком сильна, чтобы выжидать, пока весь пролетариат, при обычном медленном ходе дел, дорастет до него в умственном отношении; рабочий класс в иных странах, а именно в Англии и Германии, следует по политическому пути, который ведет его сегодня посредством легальных мер, но завтра, быть может, посредством мер революционных, не к разрушению существующего государства, организованного сверху вниз, а к захвату его в свои руки и к употреблению громадной централизованной силы, находящейся в его распоряжении, на дело эмансипации пролетариата; если это явление будет иметь место среди одного из этих народов, оно может отозваться потрясением и других...»

Ввиду всего этого не может ли иметь место, спрашивают составители брюссельской записки, такой случай, что, прежде чем организация рабочего класса в ремесленные общества получит достаточное развитие, «обстоятельства принудят пролетариат больших городов установить *коллективную диктатуру* над остальным населением и сделать это в продолжение революционного периода, достаточно долгого для того, чтобы устранить все препятствия, лежащие на пути к освобождению рабочего класса».

«Для нас очевидно,— продолжает записка,— что в этом случае одной из первых мер, которую придется принять этой коллективной диктатуре, будет захват всех видов крупной общественной службы, экспроприация в интересах общей пользы всех компаний, владеющих железными дорогами, рудниками, каналами, пакетботами, большими металлургическими заводами, и объявление всего их имущества, орудий, машин, построек, земли и прочего государственной собственностью...» Таким образом, «все большие предприятия, все отрасли крупной общественной службы должны будут очутиться в руках государства, и притом не того федеративного государства, которое организовано снизу вверх свободной федерацией общин, но *государства авторитарного, образовавшегося сверху вниз, говоря прямо— государства диктатурного*» («Общественная служба», брюссельская записка, стр. 25—27).

Итак, умные анархисты не только признают необходимость, но считают даже совершенно неизбежным *авторитарно-диктаторское государство* в том по крайней мере случае, когда насильственный переворот опередит ход *легального* прогресса, опередит мирную революцию, совершающуюся под влиянием социалистической пропаганды в чувствах, понятиях, идеалах, привычках и традициях большинства народа. Но ведь этот-то случай и имеют в виду социалисты-революционеры, ведь на него-то они и рассчитывают; следовательно, установление авторитарного государства должно быть ближайшей и непосредственной целью всех их стремлений.

Но если это так, то задача революционера, желающего уяснить себе общественную организацию, долженствующую *на другой день после революции* заменить данную дореволюционную организацию общества, сводится к определению функций деятельности авторитарного государства и отношения его к различным общественным элементам.

Только при помощи этого государства, по словам брюссельской записки, может быть осуществлена социальная революция в ближайшем будущем, следовательно, на нем только одном и должно теперь сосредоточиться внимание всех тех, которые, подобно составителям этой записки, понимают, что «пролетариат больших городов и больших промышленных центров... не может выжидать, пока весь остальной пролетариат, при обычном медленном ходе дел, дорастет до него в умственном отношении, которые понимают, что организация снизу будет более или менее далеким результатом социальной революции, а не пунктом ее отправления и сигналом к ней» (стр. 26).

Но тут мы опять натыкаемся на противоречие. Составители записки признают, что, по всей вероятности, отправным пунктом социальной революции будет не государство анархическое, а авторитарное, и в то же время, разбирая вопрос о том, «что должен будет предпринять пролетариат *на другой день после своей победы?*» *, рекомендуют ему государство анархическое. Но что же он будет де-

* По смыслу обеих записок фраза «на другой день после победы пролетариата» совсем не означает окончательного торжества новых общественных начал над старыми, полного и всестороннего осуществления в жизни социалистического идеала. Например, под «победой пролетариата» подразумевается только та победа, которую он одержит над политической силой современного государства, та по-

лать с этим государством, когда оно по существу своему антиреволюционно, когда оно вместо того, чтобы централизировать в его руках всю ту силу, которая ему необходима для осуществления идей социализма, децентрализирует ее, т. е. раздробляет, а следовательно, ослабляет ее?

Но, может быть, они смотрят на свое анархическое государство только как на некоторый отдаленный идеал будущего, как на такую общественную форму, которая должна, так сказать, завершить, а не служить практическим *средством* осуществления социальной революции? Действительно, брюссельская записка прямо говорит, как мы это видим, что организация государства снизу (т. е. образование того, что она называет анархическим государством) будет более или менее далеким последствием социальной революции...

Однако же, когда она приступает к анализу различных функций этого государства, она приписывает ему такого рода деятельности, которые прямо указывают на его революционный характер. Так, например, она возлагает на обязанность общины «выкуп недвижимых имуществ у их нынешних собственников или в форме прямой выплаты, или заявляя, что всякая плата, вносимая за квартиры, будет считаться выкупным взносом за собственность до тех пор, пока не окупится сполна вся ее стоимость». На общину же возлагается обязанность служить «посредницей между производством и потребителями в тот период, когда еще предполагается существующим» институт торговли, кредита, денег, индивидуальной собственности и вообще большей части экономических учреждений старого, исторического общества. Ей же поручаются «общественная благотворительность и общественное призрение», причем круг деятельности последнего состоит главным образом в покровительстве сиротам, найденышам или детям, оставленным родителями,— одним словом, всем, кто не может сам о себе заботиться и лишен своих естественных покровителей (стр. 7).

Подобного рода деятельность, очевидно, предполагает существование *семьи* старого общества, существование *имущих* и *неимущих*. Наконец, если мы вспомним, что

беда, которая, сделав его хозяином своей судьбы, откроет ему возможность приступить к постоянному пересозданию исторического общества сообразно с потребностями и интересами трудящейся массы.

брюссельская записка вводит в число общественных служб анархического государства полицию и уголовное правосудие, что она, следовательно, предполагает существование преступлений и необходимость карательных мер, то для нас будет совершенно ясно, что она, подобно женевской записке, смотрит на свое государство не как на один из далеких результатов социальной революции, не как на ее окончательное завершение, а как на ближайшее средство для ее осуществления, как на один из практических способов общественного переустройства. Оно будет, судя по характеру его «общественных служб», функционировать в *переходное время*, т. е. в тот именно подготовительный период, который начнется с того дня, как пролетарий захватит власть в свои руки, и до того момента, когда коммунистические начала окончательно восторжествуют над началами старого общества, когда из условий общественной жизни и из мира человеческих понятий, идеалов, чувств, традиций будут вытеснены безвозвратно все следы данного экономического порядка, данных, исторически сложившихся привычек и воззрений.

А между тем сама же брюссельская записка признает, что в этот подготовительный период, в период борьбы старого мира с новым, пролетариат должен быть облечен «диктаторской властью» и что одной из первых мер, которую придется принять этой коллективной диктатуре, будет захват всех видов крупной общественной службы, «экспроприация в пользу государства» «всех компаний, владеющих железными дорогами, рудниками, каналами и т. п., их имуществ, орудий, машин, земель и т. п.». Очевидно, что эта экспроприация, которая должна будет по логике вещей распространиться и на орудия, машины, земли и т. п., находящиеся в руках частных лиц, послужит отправным пунктом экономической реорганизации общества.

Как поступит государство с экспроприированными землями? Оно может или обратить их в свою собственность, или передать их в собственность крестьянским общинам *.

По мнению брюссельской записки, «в странах, где господствует крупное сельское хозяйство, где значительные пространства земли подвергаются общей систематической обработке или по крайней мере входят в состав одного владения и захватывают нередко несколько общин, в странах, где вместе с тем исторические традиции выработали в народе взгляд на землю как на национальную собственность, — в этих странах почти наверное можно сказать, что поземельная собственность сделается непосредственной собственностью всего народа (т. е. государства), а не общин (например, в

Но как бы то ни было, станет ли государство само заниматься эксплуатацией земель в обширных размерах, или оно будет сдавать их мелкими участками во временное владение рабочих артелей и ассоциаций, или же, наконец, предоставит в собственность общинам, во всяком случае определение условий обработки и пользования этими землями, условий производства и распределения продукта будет зависеть всецело от него одного. То же самое можно сказать о заводах, фабриках, рудниках и всех вообще орудиях производства, экспроприированных государством и предоставленных им в пользование рабочих ассоциаций. Следовательно, факт экспроприации (как бы ни было поступлено с экспроприированным имуществом) сделает государство полным хозяином в деле *организации* труда и *распределения* его продуктов, во всех отраслях промышленности, на всех пунктах подвластной ему территории.

Когда оно, пользуясь своими материальными средствами и нравственными силами, введет наконец повсеместно такую организацию труда, которая вполне будет соответствовать интересам рабочих масс, т. е. идеалам коммунизма, тогда, и только тогда, будут «устранены все препятствия, лежащие на пути к освобождению рабочего класса» (стр. 21),— и только тогда, по словам брюссельской записки, может начать функционировать анархическое государство.

Но ведь тогда уже не будет существовать ни индивидуальной собственности, ни семьи (как необходимого ее постулата), ни кредита, ни денег, ни менового обращения товаров, не будет существовать и никаких поводов к преступлениям, не будет надобности в карательном правосудии, ни в тюрьмах, ни в жандармах; следовательно, почти все те общественные службы, которые в настоящее время брюссельские и женевские прожектеры возлагают на об-

---

Англии). В тех странах, где бóльшая часть земли (например, в С[еверо]а[мериканских] штатах) и до сих пор еще составляет собственность государства, нам кажется очевидным... вопрос тоже будет решен в смысле обращения земли в собственность нации. Что же касается стран, где господствует мелкое хозяйство и мелкое землевладение, здесь вопрос, по всем вероятиям, будет решен скорее в смысле передачи поземельного имущества общинам; при этом останется только впоследствии произвести более или менее равномерное распределение земель между различными общинами, принимая за основание пространство и цельность остальных участков» (см. брюсс. зап., стр. 44—45).

щину, потеряют всякое raison d'être. Мало того, раз коммунистическая система производства и потребления будет осуществлена в практической жизни, раз общественное воспитание, руководимое государством, вполне проникнется духом и принципом этой системы, как уже и самое понятие об *общественной службе* утратит всякий разумный смысл.

Мы уже показали выше, что никакая общественная служба немыслима без *власти*, без *принуждения*; что именно этот-то элемент власти и принуждения и составляет тот характеристический признак, который выделяет представление о ней из представления об «общеполезной работе» вообще. Но при полном осуществлении в жизни идеи братства, равенства, при устранении «всех препятствий, лежащих на пути к освобождению» человечества от ярма экономического рабства, эксплуатации и конкуренции, не может быть более речи о власти и принуждении.

Следовательно, будущий строй общества исключает самое понятие об общественной службе. Что же касается до «переходного времени», до того революционного периода, через который придется пройти современному историческому обществу, прежде чем оно воплотит в жизнь коммунистические идеалы, то в этот период, по словам самой же брюссельской записки, должна иметь место лишь «коллективная диктатура», т. е. государство централистическое и авторитарное, государство, которое одно только и может (опять-таки, говоря словами брюссельской записки) «устранить все препятствия, лежащие на пути к освобождению рабочего класса».

Какой же после этого имеет смысл *анархическое государство*, проектированное брюссельскими и женевскими законодателями? Как идеал будущего оно не выдерживает ни малейшей критики, так как оно исключительно приноровлено к условиям данного, современного нам исторического общества, так как оно предполагает и семью, и индивидуальную собственность, и мену, и деньги, и полицию, и тюрьмы, и войско, и жандармов. Какой же это идеал? Помилуйте! Ведь это только *новая оболочка* для *старого* содержимого!

Как переходная форма от старого порядка к новому оно еще меньше годится, потому что, децентрализируя общины, ослабляет силу революционного пролетариата и до бесконечности затрудняет его борьбу «с препятствиями, лежащими на пути к освобождению рабочего класса».

Чем децентрализованнее государство, чем более раздроблены и разъединены правящие силы, тем оно консервативнее,— это азбучная истина государственной науки. Буржуазия давно уже освоилась с этой истиной, и потому все ее наиболее проницательные публицисты и экономисты, начиная от Прудона и кончая каким-нибудь Жирарденом и Дюпон-Вайтом, являются ярыми защитниками правительственной децентрализации, апостолами и пропагандистами пресловутого принципа «государственного невмешательства». Они понимают, что, чем децентрализованнее государство, тем больше преобладают местные, индивидуальные, эгоистические интересы над интересами общечеловеческими и, следовательно, тем ему труднее осуществлять какие бы то ни было радикальные реформы, преследующие последние в ущерб первым.

Составители брюссельской записки тоже это понимают, но они, к несчастью, не умеют быть последовательными: признав, с одной стороны, необходимость установления в период борьбы новых общественных начал со старыми государства авторитарного, они, с другой стороны, рекомендуют для того же «переходного времени» свои прожекты *анархического государства*. При этом как у них, так отчасти и у женевцев идеал этого анархического государства представляется каким-то уродливым гермафродитом, чем-то средним между идеалом анархии и государственности. Они возлагают на него весьма важные общественные службы по народному образованию, по обмену товаров между общинами, экспроприации и эксплуатации земель, рудников, путей сообщения и в то же время предоставляют общине полную внутреннюю автономию, как будто исполнение подобных общественных служб совместно с полной общинной автономией, как будто последняя совместна с правом государства руководить общественным образованием, заведовать почтами, телеграфами и всеми путями сообщения, сухопутными и морскими, военными силами, содержать свою полицию и своих жандармов, иметь свою государственную собственность, наблюдать за обращением товаров и т. п.!

Этот гермафродитизм анархического государства, это видимое противоречие принципов, лежащих в его основе, логически обусловливается тем ненаучным, произвольным методом, при помощи которого оно строилось.

Составители записок вместо того, чтобы начать сначала, т. е. с той «отправной точки», которой, по мнению

брюссельской записки, должно быть государство авторитарное, социалистически-революционное, и затем показать, как постепенно, по мере «устранения препятствий, лежащих на пути к освобождению рабочего класса», это государство будет вырождаться в общину, коммуну, как одна за другой будут отпадать от него различные общественные службы и как наконец политическая организация общества сольется с его экономической организацией и совершенно поглотится ею,— вместо того они, взяв «за исходную точку зрения современный порядок вещей, настоящие роды общественной службы», некоторые из отраслей этой службы совсем исключили, некоторые прибавили, и из этого винегрета они состряпали свой проект организации общественной службы в будущем обществе, проект, представляющий какую-то странную амальгаму того, что *есть*, с тем, что, по их мнению, *должно быть*. Отрывки настоящего с отрывками будущего, отдаленный идеал и рядом грубый эмпиризм, жандармы, тюрьма, войско, личная собственность, семья[10] и рядом — регулирование производства и распределение товаров производительными группами, какие-то «торговые агентства», полная автономия общины, автономия личности и т. п. — все это произвольно сбито в одну кучу.

Понятно, что подобная куча не может представлять никакого органического единства, и, разбирая составные ее части, вам приходится постоянно спрашивать себя: какая волшебная сила ухитрилась связать их воедино и подвести под один общий ярлык — анархическое государство?

ПЕДАГОГИКА — РОДНАЯ ДОЧКА ПСИХОЛОГИИ

(Основы для ухода за правильным развитием мышления и чувства. Соч. М. Зеленского. СПб., 1876)

I

«Педагогия,— говорит г. Зеленский,— есть не более, не менее как тень психологии (?). Отымите первую, и последняя сама уничтожится. Как можно учить и развивать то, что совершенно не познано, даже приблизительно не понято. Понятия и законы, управляющие психической деятельностью и ее развитием, составляют необходимую исходную точку педагогического учения. Она то же для умственного развития, что гигиена и диетика для других отправлений нашего тела. Но мыслимы ли эти две последние науки без понимания физиологии? Точно так же невозможен уход за умственным развитием без математически ясного знания законов развития и деятельности в умственной жизни» (стр. 309—310).

В этих словах, за исключением первой фразы, которую я великодушно отношу к числу обмолвок г. Зеленского,— а подобных обмолвок в книге почтенного доктора более чем достаточно,— в этих словах высказана одна из самых банальнейших истин. Но именно потому, что эта истина банальная и, так сказать, истрепанная, она и принимается всеми без малейшего спора и критики; самые невежественные люди (вроде отставных солдат-педагогов, рекомендуемых известным яснополянским просветителем графом Львом Толстым [1]) в своей педагогической практике всегда и неизменно если не сознательно, то инстинктивно руководствуются ею *. А это-то именно и обязывает

* Совершенно справедливо по этому поводу говорит г. Зеленский, что «всякий шаг в воспитании, делаемый самым ли невежественным или образованнейшим человеком, был и всегда будет выводом из психологического воззрения воспитателя. Палач-воспитатель, беспрестанно секущий своего воспитанника (вроде, например, г. Кропенберга [2]) или морящий его голодом в наказание за проступки, наверное, имеет свои психологические мотивы, на основании которых он так поступает» (стр. 311).

относиться к ней с большой осторожностью. Банальные истины — это самые подозрительные истины, потому что они никогда не подвергаются критике.

«Без знания психологии невозможна никакая педагогия» — это очевидно для всякого. Но без какого знания? — вот в этом-то и вопрос. Есть такого рода психологические знания, без которых нельзя даже представить себе ни одного нормально развитого человека, а следовательно, и ни одного педагога, хотя бы он был из ранга отставных солдат. Каждый человек, живущий среди подобных себе и обладающий тем средним количеством унций мозга, которым обусловливается человеческая способность к самонаблюдению, неизбежно должен и не может не иметь этих знаний. Следовательно, если под знаниями, необходимыми для педагога, мы подразумеваем знания, в большей или меньшей степени свойственные всем людям, то наша банальная истина сведется к истине еще более банальной, к той истине, что человек умственно больной, человек ненормально развившийся не только не может быть хорошим педагогом, но и хорошим коновалом. Но неужели мы хотим сказать только подобную глупость — глупость потому, что есть такие истины, говорить о которых — значит повторять старые глупости,— когда утверждаем, что «без знания психологии невозможна педагогия»?

— Fi donc![3] — скажет, пожалуй, читатель,— к чему вам было затрагивать подобный вопрос? Конечно, под «психологическими знаниями» мы подразумеваем не те знания — грубые и чисто эмпирические, которые, быть может, присущи любому педагогу даже во вкусе графа Льва Толстого,—нет,мы подразумеваем знания научные, рациональные знания, которые приобретаются лишь путем долгого и основательного изучения науки психологии...

Прекрасно! Но что такое ваши научные, рациональные знания? Если вы понимаете под ними знание законов, управляющих возникновением, последовательностью и сосуществованием наших умственных восприятий (или идей, понятий — назовите их, как хотите) и наших чувств, то, поверьте, это научное знание почти ничем не отличается, по крайней мере по своему содержанию, от эмпирического знания любого из отставных солдат-педагогов. В этом отношении Бэн и Спенсер не имеют никакого преимущества перед лавочником, поставляющим им мясо, и перед поваром, приготовляющим его, хотя ни лавочник, ни повар,

быть может, никогда и не слыхали о существовании таких прекрасных сочинений, как «Senses and Intellect», «Will and Emotions»[4] или «Principles of Psychology»[5]. Не подумайте, чтобы это был парадокс. Не угодно ли, в самом деле, поразмыслить вам, читатель: ведь все, что Бэн и Спенсер знают,— ну, хоть об ассоциации идей (а известно, что все наши умственные отправления обусловливаются той или другой формой сочетания наших умственных восприятий),— все это они узнали путем чисто эмпирических наблюдений отчасти над своим собственным психологическим миром, отчасти над поступками и жизнью окружающих их людей. Но разве лавочник и повар, разве вообще всякий заурядный человек, вышедший из младенческого периода растительно-бессознательной жизни, не занимается ежечасно и ежеминутно подобными же наблюдениями? Конечно, между степенью наблюдательности Спенсера, Бэна, их лавочника и повара существует большое различие; но как бы оно ни было велико, а наблюдая постоянно одни и те же явления, одни и те же психические процессы, все эти люди неизбежно должны прийти (и, как показывает практика, действительно неизбежно приходят) к одним и тем же выводам, по крайней мере относительно наиболее общих и, следовательно, наиболее существенных свойств наблюдаемых фактов. Повар Бэна не хуже своего хозяина знает, что впечатления, воспринятые нами одновременно или последовательно, вступают между собою в теспую, неразрывную ассоциацию и что каждый раз, когда в сознании появляется один из членов этой ассоциации, с неизбежной необходимостью появляются вслед за ним и другие. Повар знает, что эта ассоциация будет тем крепче, чем чаще мы воспринимали образующие ее представления в той связи сосуществования или последовательности, в которой мы восприняли их в первый раз. Он знает также, что представления вступают между собою в ассоциацию не только тогда, когда они воспринимаются нами одновременно или последовательно, но и когда они представляют между собою известную степень сходства или подобия. Он знает далее, что не только наши идеи[6] способны соединяться в одну неразрывную цепь, но что той же способностью обладают и наши чувства как по отношению друг к другу, так и по отношению к идеям. Он знает, что если раз в нашем опыте представление о каком-нибудь предмете свяжется ну хоть с чувством досады, злобы, то затем уже достаточно будет вызвать в уме пер-

вое, чтобы тотчас же само собою, без всякого внешнего повода появилось и второе. Он знает... Но довольно; не буду перечислять всего, что он знает об ассоциации идей и чувств; он знает о ней нисколько не меньше своего господина, хотя сомнительно, чтобы Бэн читал ему свои произведения. И не только он это знает, но и всякий профан в психологии знает,— знает не только это, но и гораздо больше. Кто не знает, например, как развивается и упражняется память? Кто не знает, чем обусловливается внимание, что значит обобщать и сравнивать предметы? Какие новые практические знания могу я приобрести по всем этим вопросам из «научной психологии»? Вот, например, я в научной психологии совершенный профан, никогда не читал ни одной психологической книги и не имею ни малейшего понятия о самом существовании Бэна, Спенсера, Вундта, Рибо, Тэна и др. Но я знаю не хуже этих светил, что я должен делать, если хочу сосредоточить все свое внимание на каком-нибудь заинтересовавшем меня предмете; я знаю, что, во-первых, я должен не думать ни о каких других посторонних предметах, во-вторых, должен стать к предмету моего внимания в такие отношения, при которых он мог бы всего сильнее воздействовать на мои внешние чувства и затронуть во мне (т. е. вызвать в моем сознании) возможно большую группу восприятий, знакомых уже мне по прежним опытам, возбудить в моем уме идеи и чувства, наиболее мне привычные и играющие наиболее видную роль в моем внутреннем мире. Хочу я теперь, положим, проверить, насколько согласуются мои эмпирические знания со знаниями научными; раскрываю первое попавшееся мне под руку научно-психологическое сочинение, ну хоть «Основы для ухода за правильным развитием...» и т. д., отыскиваю страницу, на которой говорится о внимании; в качестве профана я пропускаю все «теоретически научное» и прямо перехожу к практической постановке вопроса: «Выводы из сказанного (т. е. из того, что я, профан, пропустил) для правильного развития внимания...» (стр. 394).

Читаю эти выводы:

«1) Вниманию сначала должно предшествовать образование восприятий; они и их комбинации, в свою очередь действуя на чувство, составляют силу внимания...», т. е. чем больше восприятий возбуждает в моем уме данный предмет, тем сильнее будет мое к нему внимание. Да, ведь это я и раньше знал. Но пойдем дальше.

«2) Так как... специальное развитие восприятий интеллектуальных формаций вообще порождает только и специальное внимание, то для всестороннего развития познания человека необходимо не развивать сначала преимущественно одну специальную сторону восприятий и мышления, а предоставлять необходимый материал для равномерного развития и упражнения восприятий со стороны всех органов чувств» и т. д. Мысль автора хотя и выражена крайне дурно и не совсем верно, но тем не менее я, профан, прекрасно ее понимаю; я никогда не читал ни одной психологической книжки, а все-таки я знаю, что всякий специалист по преимуществу склонен обращать свое внимание лишь на те предметы, которые прямо или косвенно соприкасаются с его специальными знаниями, и что, следовательно, если мы желаем, чтобы ребенок подольше сохранил способность интересоваться и внимательно относиться ко «всем (как выражается г. Зеленский) явлениям природы», мы не должны торопиться приурочивать его мышление к одной какой-нибудь определенной специальности.

«3) Так как сосредоточение внимания на объекте наблюдения есть необходимое условие правильного и отчетливого развития восприятия, то во время всякого наблюдения необходимо избегать всех других побочных явлений, которые в состоянии отвлечь или даже ослабить внимание...»

«4) Так как сила внимания есть собственно результат действия на чувство выработанных психических процессов» и т. д., то нужно вовремя «давать отдых действующим во внимании психическим процессам».

Но, боже мой! Какой же профан, которому хоть раз в жизни случилось на чем-нибудь остановить свое внимание, не приходил совершенно к таким же выводам, руководствуясь при этом своим личным опытом, своим эмпирическим наблюдением? Наука, значит, только подтвердила и скрепила своим авторитетом то, что он и без нее и до нее отлично знал и безошибочно применял на практике. Она не сказала ему ничего нового... по крайней мере относительно условий «развития внимания».

То же можно сказать и относительно других психических явлений. Возьмите хоть самое общее и почти элементарное явление, называемое на языке ученых «умственным восприятием». Г. Зеленский на многих страницах разбирает и анализирует это явление; он посвятил ему всю вторую часть своего первого тома; но сказал ли он мне,

профану, хоть что-нибудь такое, чего бы я не знал гораздо раньше его? Не думаю.

«Для правильного развития восприятий,— резюмирует он свое учение о восприятиях,— нужно наблюдать следующие правила», которые для краткости я перескажу своими словами: 1) нужно наблюдать объекты по возможности бесстрастно; они должны вызывать в наблюдателе только объективные мыслевые движения, не сопровождаясь явлениями, действующими на чувства; 2) нужно, чтобы объект наблюдался при условиях, наиболее благоприятствующих точности и верности наших объективных восприятий; потому не следует наблюдать, например, слабейший источник света при одновременном существовании с ним источника сильнейшего (звезд при солнце, света сальной свечи при друмондовом освещении[7] и т. п.); не следует также смотреть на одно, а думать о другом; 3) при наблюдениях нужно тщательно избегать всякой поспешности; 4) «чем важнее восприятие для познания, тем чаще нужно воспроизводить его объект перед органами наших чувств»; 5) «если мы хотим, чтобы восприятия образовывались быстро и энергично, нужно, чтобы образующие их внешние явления были в количественном отношении сильны, причем следует всегда начинать со слабых раздражений и постепенно переходить к сильным»; 6) «наблюдающий до тех пор не должен оставлять предмета наблюдения, пока он не получит от него все восприятия, какие этот последний способен доставить»; 7) он должен рассматривать предмет «всесторонне», хотя бы ему и казалось с первого взгляда, что некоторые его стороны тождественны; 8) он должен по возможности устранять из своих объективных восприятий все, что производится в них субъективными ощущениями его органов чувств; а там, где такое устранение невозможно, постоянно проверять и исправлять неверные восприятия, уже образовавшиеся в его уме под влиянием субъективных процессов. Наконец, в заключение всех этих «научных истин» я нахожу следующий мудрый афоризм: «Для понимания менее вредно, когда внешнее раздражение не вызовет вовсе восприятия, нежели вызовет восприятие ложное» (стр. 396—400).

Согласитесь, что вы не найдете ни одного такого наивного педагога, хотя бы даже из рассадника графа Льва Толстого, которому не были бы известны все эти «правила» так же досконально, как они известны и любому «мужу науки»?

Таким образом, вы видите, что те «научные психологические знания», о которых вы говорили, по содержанию своему ничем не разнятся от знаний ненаучных, т. е. чисто эмпирических, вытекающих из личного опыта каждого человека: и те и другие приводят к одинаковым практическим выводам. Чему же новому можем научиться мы, профаны, от ученых психологов? Или позвольте предложить вопрос в другой форме: чему новому может научиться эмпирическая педагогика от научной психологии? И какой смысл имеет после этого наша банальная истина?

II

Большая часть психических явлений, описываемых в психологии, известна каждому простому смертному так же хорошо, как и ученому мужу; профан и ученый доходят до понимания этих явлений одним и тем же путем, путем эмпирического наблюдения над собою и над окружающими их людьми. Мы убедились в этом наглядными примерами, взятыми нами из книги того самого автора, у которого мы заимствовали и цитату о необходимости для педагога научно-психологических познаний. Должны ли мы вывести отсюда заключение, что мысль автора неверна и что такой необходимости вовсе не существует? Конечно, да... если бы научная психология не ставила себе никакой другой задачи, кроме описания явлений и без того уже нам известных. Но мы знаем, что это не так: мы знаем, что научная психология не только описывает то, что есть, но и старается выяснить и определить, почему есть то, что есть. Выясняя этот последний вопрос, она логически приходит к другому вопросу, имеющему для практической педагогики особенно важное значение,— к вопросу о том, что должно быть, т. е. каковы должны быть те общие нормальные условия нашей психической деятельности, при которых последняя получает самое полное, правильное, всестороннее и здоровое развитие. Решая этот вопрос, психология волей-неволей должна сойти с торной дорожки чисто эмпирических наблюдений: с ними одними она тут ничего не поделает. В самом деле, как бы хорошо ни наблюдал ученый муж психические процессы, совершающиеся в его собственной душе и у его ближних, но эти наблюдения не дадут ему ни малейшего права делать какие бы то ни было заключения насчет правильности и нормальности этих процессов. Кто знает, может быть, наблюдаемые им субъекты думают и чувствуют совсем не так, как

бы следовало думать и чувствовать здоровому, нормально развитому субъекту; быть может, и сам он находится в подобных же условиях? Но предположим даже, что наблюдения психолога охватывают такую массу индивидуумов, что вопрос о ненормальности их умственного развития устраняется сам собою; предположим, что наблюдаемые явления психической жизни вполне нормальны,— что же из этого? Причина их по-прежнему останется для него неизвестной. Сколько бы человек ни наблюдал психические процессы, совершающиеся в его душе, он никогда не узнает, почему именно они совершаются так, а не иначе. А пока он этого не узнает, он не может иметь над ними никакой действительной власти: он вечно будет находиться по отношению к ним в положении скромного зрителя, пользующегося правом негодовать или восхищаться, выражать свое удовольствие или неудовольствие по поводу виденного, но он не может ни на волос ни изменить, ни переделать его.

Всякая наука ставит своей задачей научное изучение наблюдаемых ею явлений; а научно изучить явление — значит раскрыть его причину, выяснить и определить управляющий им закон. Такова же должна быть и задача психологии. Но так как она не может ее разрешить тем элементарным средством (самонаблюдения), о котором мы говорили выше и которым вместе с нею пользуемся и все мы, заурядные профаны, то ей приходится употреблять при своих исследованиях новые средства, новые методы, нам, простым смертным, в большинстве случаев совершенно недоступные. Таким образом, она покидает тот путь, который приводит нас, профанов, к нашим эмпирическим выводам и идя по которому она не могла сказать нам ничего такого, чего бы мы не знали и без нее. Она направляется в новые, так сказать, высшие сферы исследований, куда нам за нею не совсем-то легко следовать, в сферы, доступные лишь для немногих — для специалистов, способных восходить в эти высшие области. Нам же, простым смертным, приходится оставаться на пороге этих сфер и, довольствуясь нашими эмпирическими выводами, смиренно ждать, пока «люди науки» отыщут наконец при помощи своих усовершенствованных методов, скрытых от наших глаз, таинственный механизм нашей психической жизни. Когда они это сделают, тогда, только тогда мы действительно услышим от них новое слово и только тогда «банальная истина» станет истиной и психология

будет иметь для педагогики такое же значение, какое имеет теперь физиология для диетики и гигиены[8].

Но случится ли это когда-нибудь? Суждено ли нам когда-нибудь услышать от наших ученых психологов новое слово? Или они вечно будут повторять зады и никогда не выйдут из того заколдованного круга «самосознания» и «самонаблюдения», в котором топчемся и мы, простые смертные?

Совершенно понятно, что вопрос этот должен сильно интересовать нас и что мы не можем не желать так или иначе добиться на него ответа. Впрочем, это и нетрудно: средства и методы психологии налицо, стоит, значит, только обревизовать их, и мы сейчас увидим, отличаются ли они чем-нибудь от тех эмпирических средств и методов, которыми пользуемся и мы, профаны, и которые, как мы уже знаем по собственному опыту, не в силах разъяснить нам скрытую причину, истинную сущность психических явлений нашего внутреннего мира.

Хотя психология как отдельная, самостоятельная наука появилась на божий свет очень недавно, однако психические явления служили предметом наблюдений и изучений для ученых мыслителей еще со времен первых греческих мудрецов. Теперь трудно даже с точностью определить, чем впервые заинтересовался человеческий ум: тем ли, что он находил внутри человека, или тем, с чем он сталкивался вне его. И что же? Несмотря на эту древность изучения явлений внутренней природы, мы знаем о ней в настоящее время ничуть не больше того, что знали о ней и наши отдаленнейшие предки.

Этого нельзя, конечно, сказать о явлениях природы внешней. Теперь мы знаем о них по крайней мере в тысячу раз больше, чем знал о них... ну хоть сам Аристотель; пропорционально развитию нашего знания возросла, конечно, и наша власть над ними. Наша мысль подчинила себе главнейшие силы внешнего мира, раскрыла и разъяснила их наиболее общие законы. Но отчего же науки, изучающие явления окружающей нас природы, постоянно прогрессируют, а наука, изучающая явления нашего внутреннего мира, постоянно топчется на одном и том же месте и, несмотря на все свои усилия, не может выбиться из того заколдованного круга, в который попала с самого начала?[9] Очевидно, на этот вопрос может быть дан один только ответ: метод наук, изучающих явления внешнего мира, постоянно развивался и совершенствовался, метод

же психологии, напротив, ни на волос не изменился со времени Пифагора, Сократа и Платона. Действительно, до своего обособления в отдельную науку, что случилось так недавно, психология сливалась с метафизической философией — философией, населяющей мир какими-то невидимыми, таинственными сущностями, при пособии которых она силилась объяснить все, что не понимала или, лучше сказать, чего не хотела понимать. Метафизические сущности освобождали ее от необходимости всестороннего научного изучения наблюдаемых явлений. Она брала их такими, какими они представлялись в ее поверхностном, отрывочном, эмпирическом опыте, и затем со спокойной совестью подводила их под категории той или другой сущности. Совершив эту легкую операцию, она с важным видом приступала к созерцанию своей сущности и, разумеется, без малейшего затруднения объясняла ее свойствами все, что желала объяснить. Понятно, что подобный несложный метод исследования психических явлений был очень соблазнителен даже и для нас, простых профанов. А для профанов-ученых он был еще соблазнительнее. С помощью его они в один миг разрубали все гордиевы узлы нашей внутренней жизни и уничтожали в самом зародыше всякие сомнения и недоумения. Совесть их была вполне спокойна. Они все знали и ничем не смущались; чуть представится какое-нибудь затруднение, ответ уже был готов: жизненная сила и т. п. и пр. Что хотели они сказать этими словами? Связывались ли с ними в их уме какие-нибудь ясные, отчетливые представления? Они об этом не думали. Но если бы они подумали, то им легко было бы убедиться, что они связывают с ними понятие о некотором общем x, суммирующем в себе все те частные x'ы, на которых их ежеминутно наталкивал эмпирический опыт. Подставить вместо многих неизвестных одно неизвестное — это была, конечно, шутка не особенно хитрая, но для ученых профанов привлекательная и удобная. С отвлеченным, абстрактным x'ом им в действительности никогда не приходилось сталкиваться. Совсем другое дело те частные, конкретные x'ы, которые на каждом шагу навязывались их вниманию, на каждом шагу настоятельно требовали своего разрешения, для которого у ученых не было под руками никаких готовых данных, а искать их самим не хотелось; чтобы попусту с ним не возиться, они взяли да все эти x'ы и упразднили. Понятно, что после такого смелого шага они почувствовали себя совершенно

свободными от всяких психологических задач, анализов и изысканий; наша эмпирическая опытность изо дня в день возрастала, но они не извлекали из нее почти никаких полезных для себя указаний. Свалив все психические процессы в одну общую кучу, они ограничили свои попытки к разъяснению их тем, что наклеили на нее один общий ярлык.

С освобождением психологии из-под ярма трансцендентальной философии характер и общее направление ее несколько изменились. Хотя психология и не отказалась от своих метафизических сущностей, но эти сущности, число которых она значительно увеличила, потеряли в ее глазах свое прежнее значение. Она прямо и откровенно заявила, что непосредственное знание и понимание их для нее совершенно недоступно, что она может иметь дело лишь с их частными проявлениями, т. е. с теми психическими процессами, которые ими обусловливаются. А так как эти психические процессы познаются нами только тогда и только настолько, когда и насколько мы их сознаем, то она и признала это сознание главным и почти единственным руководителем.

Таким образом, самостоятельно выступившая психология, отвергнув непосредственное созерцание абстрактных сущностей, поставила на его место непосредственное созерцание конкретных психических явлений, насколько эти явления доступны нашему сознанию. Иными словами, она занялась тем же грешным делом, каким занимаемся подчас и мы, профаны; она стала воздвигать свое научное здание на той же рыхлой и неудобной почве, на которой и мы, профаны, строим наши легковесные, на живую нитку сколоченные домики — домики, приспособленные лишь к незатейливым потребностям нашего будничного обихода и не заявляющие ни малейших притязаний на роль «храмин науки».

В самое последнее время психологи «непосредственного сознания» несколько расширили свои научные средства, позаимствовали кое-что у физиологии и убедились в необходимости сравнительно-психологических наблюдений над проявлениями душевной жизни. Однако непосредственное сознание по-прежнему остается их главным руководителем, и они по-прежнему сосредоточивают все свое внимание почти исключительно на описании и классификации психического материала, добываемого ими тем же самым нехитрым путем, каким и мы, профаны, добываем его.

Ясно, следовательно, что и от них пока еще нечего ждать нового слова. А между тем их психология пользуется в настоящее время огромной популярностью, и не только в Англии, ее настоящем отечестве, но и на всем континенте. И действительно, если смотреть на нее с точки зрения «непосредственного сознания», то нельзя не убедиться, что по обширности и тщательности своих наблюдений, по глубине и тонкости своего анализа она не оставляет желать ничего лучшего.

Но зато с точки зрения наших профановских интересов она оставляет желать очень и очень многого. Отказываясь самым решительным тоном от возможности когда-нибудь познать сущность природы психических процессов и устраняя даже самый вопрос о ней из круга своих исследований, она по необходимости должна ограничиться лишь простым констатированием и описанием этих процессов, оставляя совершенно открытым вопрос, который нас, профанов, всего более интересует,— вопрос о причинах, их обусловливающих, о коренных законах, ими управляющих. Постоянно занимаясь непосредственным созерцанием наших субъективных восприятий, идей и чувств, насколько они обнаруживаются в нашем сознании, она приходит к полному разграничению субъективного от объективного, явлений психической природы от явлений природы внешней, и, подводя первые под одну общую рубрику «душа», а вторые — под столь же общую рубрику «материя», она противополагает их друг другу как величины несоизмеримые и по природе своей абсолютно различные *.

---

* Не желая испещрять статьи цитатами, отсылаем любознательного и недоверчивого читателя к небольшой популярной книжке Бэна «Дух и тело», изданной Международной научной библиотекой [10]. Бэн — один из корифеев той психологической школы, о которой я говорю; он считается в то же время одним из лучших и блестящих представителей современной научной психологии, и вот что, между прочим, он говорит о взаимных отношениях явлений мира материального к миру духовному: «Явления мира духовного и мира телесного находятся между собою в резком противоречии: сравнивать их одни с другими невозможно, так как между ними нет ничего общего, кроме разве того, что первые, как и последние, совершаются во времени и что они представляют количественную величину. Когда мы занимаемся изучением одних, мы должны совершенно забыть все те свойства, которыми характеризуются другие» («Тело и дух», гл. VI, стр. 165). Не имея под руками английского издания, я сделал вышеприведенную цитату по немецкому переводу, изд. Брокгауза, Лейпциг, 1874 г.

Таким образом, оказывается, что психология и после того, как отделилась от трансцендентальной философии, сохранила свой прежний метафизико-эмпирический характер, свои прежние никуда не годные методы. Руководимая бледным, мерцающим светочем «непосредственного сознания», она по-прежнему топчется в заколдованном кругу и по-прежнему отказывается разъяснить нам, профанам, истинную причину и основные законы нашей психической жизни. Каких же плодов можем ожидать мы от нее в будущем?

Впрочем, будем к ней вполне справедливы. Хотя она топчется в заколдованном кругу и из него, по всей вероятности, никогда не выйдет, но зато в пределах этого круга, в пределах своего «непосредственного сознания» она работает с неутомимой добросовестностью и с весьма значительным успехом. Благодаря ее трудам масса психологического материала, добытого преимущественно путем самонаблюдения, приведена в известный порядок, сгруппирована в более или менее стройную систему, психические явления распределены по категориям, довольно удовлетворительно определяющим их существенные свойства, выяснены их взаимные отношения и их отношения к явлениям внешнего мира,— выяснены по крайней мере настолько, насколько это позволяют односторонние методы эмпирической психологии. Но, конечно, дальнейшая обработка собранного и систематизированного ею материала — обработка строго научная, ставящая себе целью раскрытие самой сущности психических процессов и управляющих ими законов,— такая обработка превышает ее силы и средства. Однако кому же в таком случае взяться за нее?

Кроме метафизики, за нее брались и до сих пор берутся физиология и медицина — науки, давно уже пережившие свой метафизический период развития, давно усвоившие себе строго научный метод исследования. Понятно, что они, постоянно изучавшие с помощью этого метода явления внешней природы, постарались теперь применить его и к явлениям внутреннего мира. Благодаря этому обстоятельству центр тяжести психологических исследований (если можно так выразиться) переместился с субъективной стороны психологического процесса на сторону объективную. Объективной стороной называются обыкновенно те материальные условия, при наличности которых возникает данное психическое явление, а тот субъек-

тивный эффект, который она на нас производит и который мы определяем словом *сознание*, составляет его субъективную сторону. Так как сознание является главным орудием исследований эмпирической психологии, то понятно, что ей доступна только одна субъективная сторона явления; сторона же объективная выходит за пределы ее наблюдений. Вследствие этого и метод ее часто называется субъективным методом; в противоположность ему метод, отправляющийся от изучения материальных условий психического явления, называется методом объективным.

Вот этот-то объективный метод физиология и медицина и внесли в психологию, и под его влиянием не только общий характер, но даже и содержание этой науки значительно видоизменилось. Субъективная психология по необходимости должна ограничивать сферу своих исследований лишь небольшой группой явлений, достигающих нашего сознания, лишь сознательными процессами нашей души. Но этими процессами, как известно даже и нам, профанам, далеко не исчерпывается все содержание психической жизни человека. Напротив, они играют в ней очень скромную и, можно сказать, даже второстепенную роль. Мозг наш без помощи сознания постоянно воспринимает массу впечатлений, доставляемых ему как внешними, так и внутренними органами нашего тела, без помощи сознания усваивает их себе, перерабатывает, известным образом комбинирует и распределяет. В сознании являются обыкновенно уже готовые результаты его деятельности, и то не все, а только некоторые, и на очень короткое время. Так, например, между ним и нашими внутренними органами (органами пищеварения, дыхания, кровообращения, половыми органами и т. п.) происходит непрерывный обмен впечатлений, из которых главным образом слагается основной фон нашей душевной жизни,— то, что мы называем нашим темпераментом, «настроением духа», нашим «характером». Отсюда очевидно, что деятельность мозга, обусловливаемая этими впечатлениями, играет в нашей духовной жизни господствующую роль, от нее зависит общий тон и направление нашей сознательной мысли, она влияет на наши сознательные отношения к явлениям окружающего нас объективного мира, определяет до известной степени характер наших внешних восприятий. А между тем обыкновенно она совершается за пределами нашего сознания, и сознание замечает ее только тогда, когда под влиянием каких-нибудь болезненных усло-

вий она расстраивается и начинает действовать непормально. Следовательно, изучение ее и раскрытие законов, управляющих ею, совершенно немыслимо при помощи субъективного метода. И пока этот метод считался единственно приложимым к исследованию явлений внутреннего мира, о ней и речи не могло быть. Но, исключая ее из своей науки, психологи уродовали нашу психическую природу, отнимали ее существеннейшие части и, таким образом, сами лишали себя возможности узнать и понять ее во всем ее целом. Объективный метод, сделав бессознательную душу исходной точкой изучения сознательной души, восстановил целостность и полноту нашего внутреннего мира и ввел в область психологических исследований массу новых фактов и явлений, без знания которых немыслимо составить себе даже приблизительно верное понятие о законах и природе нашей духовной жизни.

Изучение деятельности бессознательной души и ее отношений к душе сознательной выяснило, во-первых, что между ними не существует никакого качественного различия и что каждый психический процесс, достигая известной степени интенсивности, неизбежно переходит из бессознательного в сознательный; во-вторых, что бессознательные психологические процессы суть не что иное, как некоторая форма деятельности нервной силы [11].

Всякий шаг вперед, всякое новое открытие в области изучения явлений нашей бессознательной жизни будет шагом вперед, новым открытием и в области явлений сознательной жизни. Изучив причины, установив законы, управляющие первыми, подчинив их своему господству, человек узнает причины и законы вторых, а следовательно, и на них также и в такой же степени распространится его власть. Одним словом, «душа бессознательная», как сказал кто-то, «дает нам ключ к познанию души сознательной» [12].

Но чтобы овладеть этим ключом, наука, как мы сказали, должна разрешить вопрос о характере и природе того процесса, который происходит в наших нервах и мозгах при образовании так называемого бессознательного психического процесса. В настоящее время он еще очень далек от этого решения. И очень вероятно, что при теперешних своих средствах он и не может к нему прийти, по крайней мере путем прямого опыта и непосредственного наблюдения. Прямой опыт и непосредственное наблюдение на каждом шагу сталкиваются тут с почти непреодо-

лимыми препятствиями — препятствиями, лежащими в самой природе изучаемых явлений [13]. По необходимости науке приходится прибегнуть к помощи гипотетического метода. Где нельзя действовать непосредственно, где прямой путь загроможден неодолимыми преградами, там благоразумие советует искать окольных, боковых дорожек. Часто последние приводят к цели несравненно скорее, чем первый. Такой окольной дорожкой и является в настоящем случае гипотеза. Гипотеза, более или менее правдоподобная, т. е. более или менее научная, всегда была и, может быть, всегда будет могущественным рычагом всякого научного прогресса. Едва ли было хоть одно великое научное открытие, которому бы она не предшествовала, которое бы она не подготовила.

Нужно думать или, лучше сказать, можно с уверенностью утверждать, что при данном состоянии наших научных средств вопрос о характере и природе нервного процесса если и может быть решен, то не иначе как при содействии гипотезы. В настоящее время уже существует несколько гипотез, и хотя основательность их подлежит спору, однако каждая из них принесла науке свою долю пользы, бросив искру света на те или другие факты, до нее остававшиеся в тени.

Впрочем, позвольте, может быть, даже и надеяться не нужно, может быть, такая гипотеза уже и явилась... Передо мною лежит первый том сочинения, обещающего, судя по началу, быть обширным сочинением, которое преподносит нам наш соотечественник, доктор Зеленский, под заглавием: «Основы для ухода за правильным развитием мышления и чувства». Автор излагает в вышедшем томе «свою собственную и совершенно новую» (так он по крайней мере утверждает) «теорию», т. е. гипотезу относительно «метаморфозы внешних движений во внутренние, нервные», «внешних сил — в интеллектуальные», психические! Эта гипотеза, по словам автора, имеет неоспоримые преимущества перед всеми предыдущими: она вполне удовлетворительно объясняет все наши психические явления, не противоречит ни одному факту нашей внутренней жизни, основана на строго научных данных,— вообще лучше, проще и основательнее этой гипотезы ничего и выдумать нельзя. Ключ к решению одной из труднейших и существеннейших задач современной научной психологии найден! И его нашел наш соотечественник — доктор Зеленский! Если бы в настоящее время наш патриотизм

и без того уже не находился на точке непрерывного кипения[14], то, право, один этот факт мог бы значительно подогреть его. Только... знаете ли что: говорят, будто предметы, всего более способные раскалять патриотизм, взятые сами по себе, часто оказываются... ну, как бы это поделикатнее выразиться... оказываются весьма эфемерными. Не таковы ли и претензии автора «Основ для ухода» и т. д.?

Посмотрим, посмотрим. Предмет, о котором он трактует, настолько важен и настолько общеинтересен, что всякая попытка осветить его с какой-нибудь новой стороны, направить на него какую-нибудь новую точку зрения,— всякая такая попытка заслуживает с нашей стороны самого полного внимания и, конечно, самого беспристрастного отношения к делу.

НАКАНУНЕ
И НА ДРУГОЙ ДЕНЬ РЕВОЛЮЦИИ

[I]

Разбирая проект[ы] организации «общественных служб» в будущем обществе, представленные на брюссельском международном конгрессе брюссельской и женевской секцией Интернационала, мы указали на две основные ошибки, одинаково присущие обоим им[1]. Ни один из этих проектов не указывал с достаточной ясностью и определенностью ни того послереволюционного момента, в который они могут быть практически осуществлены, ни тех посредствующих звеньев, которые должны связывать проектируемое идеальное будущее с существующим реальным *настоящим*.

Потому-то для читателя в высшей степени трудно уяснить себе, о чем, собственно, толкуют их авторы: о таком ли общественном устройстве, которое должно служить как бы окончательным завершением, венцом социальной революции и которое, следовательно, может осуществиться лишь в очень отдаленном будущем, или о таком, которое должно служить отправным пунктом революции, т. е. должно быть осуществлено на другой же день после насильственного захвата пролетариатом власти в свои руки. Кроме того, для читателя остается совершенно неизвестным, каким образом произойдет самый процесс организации проектируемых общественных служб. В обоих проектах о них говорится как о чем-то уже готовом и вполне сформировавшемся. Точно они с неба упадут! Точно между ними, с одной стороны, и данными (в настоящем) общественными факторами — с другой, не будет существовать никакой логической связи, никакого органического соотношения. Читатель не имеет возможности проследить процесс образования предлагаемой общественной орга-

низации, не может вследствие того составить себе никакого определенного мнения о ее практичности и удобоприменяемости. А между тем в этом-то именно и заключается суть дела; и как бы с точки зрения отвлеченного идеала ни был хорошо составлен проект, но, если он не дает категорического ответа на вопрос: *когда* и *как* может быть осуществлен выставленный в нем идеал, он всегда будет страдать в практическом изложении пробелами, и пробелами настолько важными, что их не скроет и не замажет никакая самая тонкая софистика, никакая самая блестящая диалектика. Поэтому всякий, кто берет на себя трудную задачу изложения идеала будущего общественного строя, прежде всего должен постараться устранить подобные пробелы. Исполнить это требование нелегко, но, раз оно не исполнено, решение задачи, как бы остроумно оно ни было, не может иметь никакой практической ценности.

Автор недавно вышедшей брошюры «*Государственный элемент в будущем обществе*»[2] («Вперед!», т. IV. Выпуск 1. Лондон. Изд. журн. «Вперед!»), по-видимому, вполне хорошо понимает и потому тщательно старается избежать тех промахов, в которые впали авторы брюссельского и женевского проектов. Он точно различает момент, непосредственно следующий за удачным насильственным переворотом (*на другой день после революции*), от момента окончательного торжества социальной революции. Отлагая окончательное осуществление социалистического идеала до последнего момента, он обращает главное внимание читателей на уяснение того общественного порядка, который должен быть немедленно конституирован в первый момент, т. е. на другой же день после революции. При этом он не ограничивается, подобно авторам брюссельской и женевской записок, указанием лишь на то, в *чем* должен заключаться этот новый порядок, он подробно объясняет и то, как он может постепенно выработаться и подготовляться из существующих общественных факторов в период, предшествующий революции (накануне революции). Таким образом, автор сам дает читателю в руки все данные для правильной оценки практичности и удобоприменимости своего проекта. Это очень великодушно с его стороны; будь его проект менее определенен, менее конкретен, менее точен и обстоятелен, автору было бы нетрудно замаскировать под туманом абстрактных положений все его противоречия и странности (чтобы не сказать более), округ-

лить и сгладить все его шероховатости и неровности. Но автор захотел поставить *точку* над i и тем, разумеется, значительно облегчил нашу задачу.

Разбирая проекты общественных служб в будущем обществе, представленные *анархическими* секциями Интернационала на брюссельском (следовательно, тоже анархическом) конгрессе[2а], мы видим, что они далеко не имеют того анархического характера, который, судя по их авторам, они, по-видимому, должны были бы иметь. Авторы-анархисты, коснувшись практических деталей вопроса об организации общественного устройства в будущем обществе, тотчас же увидели себя в необходимости отложить в сторону свои анархические утопии и стать на почву государственности; оказалось, что их анархические идеалы не идут далее *общинной автономии*, что они не исключают ни полиции, ни жандармов, ни войска, ни тюрем. Автор «Государственного элемента в будущем обществе» идет в этом отношении гораздо дальше их. Он не только безмолвно допускает факт необходимости государственной власти, он открыто защищает эту необходимость в принципе. По его мнению, при данных условиях общественного развития без власти, без принуждения обойтись невозможно. И он высказывает по этому поводу мысли, вполне тождественные с теми, которые были высказаны в программе нашего журнала (см. программу «Набата»[3]). «Внезапные перевороты,— говорит он,— не создают солидарности (т. е. братства и равенства). Она развивается в ряде поколений, *а пока она не осуществилась в обществе, до тех пор государственный элемент, элемент власти, принуждения вполне исчезнуть из общества не может*. Он не может исчезнуть *накануне* социальной революции, когда социально-революционный союз в России или международный союз рабочих в Европе и в Америке будет представлять армию, готовящуюся к бою за новый мир, но все солдаты которой выросли в старом мире конкуренции, монополии и паразитизма. Он может исчезнуть лишь в тот период, когда солидарность общего труда в рабочих союзах охватит все общество» (стр. 198, 199), иными словами, когда исчезнут все данные, которые делают государственную власть необходимостью, когда исчезнут неравенство и соперничество, когда среди людей водворится царство братства и любви.

Высказывая подобные взгляды на значение государственного элемента в настоящем и в будущем, взгляды, как

читатель видит, вполне согласные с идеями, развитыми в нашей программе, автор не расходится с нами и в решении другого, не менее существенного для нас вопроса — вопроса о том, кому на другой день после революции должна принадлежать государственная власть. Он прямо говорит, что она должна принадлежать организаторам и инициаторам революции, т. е. *революционному меньшинству*, что это меньшинство не только имеет право, но даже *обязано* захватить ее в свои руки. Если они этого не сделают, рассуждает он, то она немедленно попадет в руки какого-нибудь другого меньшинства, в руки людей «наиболее энергичных, внушающих наиболее доверия массе», и эти люди могут быть, при полной добросовестности, недостаточно подготовлены к встретившимся обстоятельствам, могут неясно видеть *настоящие* цели, *настоящие* средства для этих целей и, вследствие своей слепоты, могут повести массы по ложному пути,— могут подвергнуть революционное движение, только что одержавшее победу, самым большим опасностям, могут затруднить или даже совсем затормозить развитие начал рабочего социализма в новом обществе. Эти люди, наконец, могут быть даже расчетливыми эгоистами и честолюбцами, которые постараются эксплуатировать новое движение в свою пользу и изменить ему, как только извлекут все для них лучшее (стр. 104). По мнению автора, на другой день революции не может быть даже и речи, кому будет принадлежать власть: *большинству* или *меньшинству*,— вопрос будет только о том: к какому меньшинству она перейдет — к меньшинству ли *случайному* или *подготовленному* (ib.). Понятно, что при такой постановке вопроса он не может возбудить никаких сомнений и недоразумений. Всякий должен ответить на него так, как ответили мы в своей программе: *меньшинству подготовленному, т. е. нам, социалистам-революционерам.* Признавая необходимость элемента насилия, власти и принуждения на *другой день революции*, автор опять-таки вполне согласен с нашей программой и со всем вообще, что говорилось по этому поводу в нашем журнале. Автор признает необходимость этого элемента и *накануне* революции. В России, рассуждает он, повторяя основные положения нашей программы, «социалисты-революционеры принуждены действовать *исключительно* путем *тайного заговора*» (стр. 147). Но тайный заговор необходимо предполагает власть, которой все члены союза обязаны подчиняться. Тайная ор-

ганизация не позволяет вступающему в нее видеть ясно ее силу и *ее действительные цели*. Отсутствие всякой власти при заговоре, осуществляющем свои цели, еще менее мыслимо, чем на поле битвы... Только при явных функциях общественной жизни власть может быть доведена до минимума. При заговоре же она будет и *должна быть* в иных случаях временно безусловной, не допускающей ни сопротивления, ни даже обсуждения.

Уверять, что заговор может составиться, развиться и подготовить действие и осуществить свои цели без всякого проявления власти,— значит обманывать себя *или лгать другим*. При неизбежной борьбе с государством и с силой капитала выбора нет. Если же борьба не может быть ведена на почве либеральных приобретений и если она отложена быть не может, то ее приходится, *ее до́лжно* вести тайно; ее приходится, *ее до́лжно вести при пособии заговора и при значительной доле тайной власти* (стр. 148).

Итак, если русские социалисты-революционеры хотят чего-нибудь добиться для осуществления своих целей, они должны вступить в тайный заговор,— заговор же немыслим без центральной власти, нередко «безусловной» и «безответственной»,— без строгого подчинения и иерархии членов. Да, по мнению нашего автора, без известной иерархии, без известного разделения членов на «посвященных», «полупосвященных» и совсем «непосвященных» заговор так же мало может обойтись, как и без *власти* и *подчиненности*. При невозможности всем членам союза хорошо знать друг друга он должен оградить себя от опасностей, которые могут произойти для целого от временной слабости или увлечения единиц, в него вошедших. Иначе говоря, невозможно, чтобы все члены его одинаково знали все дела, относящиеся до союза в его целом и во всех его частях. Все, что можно допустить, это оставить за всяким членом союза право получать всякое нужное сведение, но при этом необходимо потребовать от него, чтобы он спрашивал только то, что действительно ему необходимо знать для его деятельности как члена. В случае излишнего любопытства автор предлагает немедленно исключать любопытного из союза (стр. 149).

Мы с особенным удовольствием цитируем эти положения автора, положения, которые мы давно уже выставили в нашей программе, которые мы постоянно развивали и защищали, развиваем и защищаем на страницах нашего журнала. Когда мы высказывали их первый раз, значи

тельная часть революционной молодежи отнеслась к нам если не прямо враждебно, то во всяком случае далеко не дружественно. *Мы шли против течения.* Но, очевидно, это течение переменилось: наши идеи встречают себе поддержку; мало того, они пропагандируются людьми, которые, судя по всему тому, что они говорили раньше, повидимому, не были способны усвоить их себе.

Однако отрешиться вполне зараз от прежних излюбленных взглядов и решительно стать на точку зрения новых, более практических и более разумных не совсем-то легко, даже не всегда возможно. Автор «Государственного элемента в будущем обществе» так недвусмысленно и так часто высказывался против защищаемых нами положений, что теперь, признавая их, он все-таки никак не может отрешиться от идей, совершенно их уничтожающих или по крайней мере весьма мало с ними гармонирующих. Он старается, по обыкновению своему, перекинуть примирительный мостик между принципами, нередко прямо друг другу враждебными, связать в одно стройное целое обрывки программ, почти не имеющих между собой ничего общего, так уладить и так устроить, чтобы «и овцы были целы, и волки сыты». Разумеется, это ему не удается: он постоянно впадает в противоречия сам с собою, постоянно сам себя опровергает и в конце концов оказывается, что «волки» имеют столько же оснований не быть им довольны, как и «овцы».

Чтобы читатель мог наглядно в этом убедиться, мы приведем в последовательном порядке воззрения автора по существеннейшим вопросам, касающимся деятельности революционеров *накануне* и *на другой день* революции.

Автор, как мы видели, признает, что в настоящее время, т. е. накануне революции, бороться с существующей властью можно лишь на почве тайного заговора. Он признает, что тайный заговор предполагает центральную власть, иерархию и подчиненность членов *. Для всяко-

* Что, впрочем, нисколько не мешает ему, через несколько страниц, нападать на организацию так называемого нечаевского заговора или Альянса [4]. Он недоволен, что от членов нечаевского союза требовалось безусловное повиновение и что им не объяснялись с первого раза ясно и точно цели общества (заметим в скобках, что это не совсем верно: каждый поступающий в общество очень хорошо знал, в какое общество он вступает, и никаких сомнений насчет *главной цели* общества ни у кого никогда не существовало); он недоволен, что Альянс устанавливал некоторую иерархию между членами, поделил на братий Интернационала (знавших многое) и

го, конечно, очевидно, что существование подобного заговора окружено тысячами всевозможных опасностей, как внешних, так и внутренних, опасностей, которые прогрессивно возрастают с возрастанием числа заговорщиков и с расширением поприща его деятельности. Очевидно также, что, чем цели заговора радикальнее, чем яснее и определеннее они высказаны, тем на меньшее число членов он может рассчитывать, и наоборот: чем они менее радикальны, чем меньшей определенностью они отличаются и вообще чем менее удовлетворяет заговор строгим требованиям *тайного общества*, тем легче и скорее может он вербовать себе членов, тем на большее число лиц он распространится. Отсюда само собою вытекает такой вывод: чем неопределеннее цели заговора, следовательно, чем с меньшей исключительностью и осмотрительностью вербуются его члены, тем значительнее будет число последних и тем недолговечнее и эфемернее будет его собственное существование. Долговечность же его, крепость и солидность обратно пропорциональны радикальности и определенности его целей, количеству вступивших в него членов,— вообще точному соблюдению *всех* условий тайного союза.

Следовательно, кто имеет в виду заговор с неопределенными целями и с большим числом членов, тот не должен льстить себя иллюзией относительно его долговечности. Напротив, кто имеет в виду прежде всего долговечность заговора, тот не должен рассчитывать на значительное число членов, тот может ставить заговорщикам ясные и точно определенные цели, может требовать от них самого строгого и неукоснительного соблюдения всех условий тайной организации.

Все это истины очевидные для всякого, кто хоть сколько-нибудь знаком с историей тайных обществ и заговоров. Нельзя предполагать, чтобы они были неизвестны и автору «Государственного элемента в будущем обществе»[5].

Следовательно, если он говорит, что революционеры должны бороться теперь с правительством посредством

братий национальных (знавших немногое). Это говорится на стр. 152 и 153. За страничку пред этим автор, однако, признает, что вообще при *всякой* тайной организации каждому вступающему в союз нужно будет иметь в виду, что его сведения о ходе дел (революционных) в стране и личном составе союза будут довольно ограничены, что он будет иногда обязан «исполнить данное поручение, не имея даже возможности обсудить его целесообразность» и т. д. (стр. 151). Смотри также приведенные в тексте цитаты, взятые со стр. 147, 148,

тайного заговора и что этот тайный заговор должен имет ясно определенную цель — ниспровержение всего существующего порядка вещей и захват власти в руки заговорщиков, что он должен в возможно большей степени удовлетворять всем требованиям тайного союза и т. п.,— то этим самым он признает уже заранее, что численность заговорщиков вообще не может быть значительна; число же заговорщиков, вполне посвященных во все детали конспирации, должно быть еще ограниченнее; одним словом, он признает необходимость заговора замкнутого, тесно сплоченного и дисциплинированного. Подобный заговор может, конечно, рассчитывать на более или менее продолжительное существование. Однако и он не должен без явного для себя риска слишком тянуть и откладывать дело. Средняя жизнь каждого заговора, как бы он ни был хорошо организован, очень не длинна: она считается обыкновенно не десятками лет, а годами, иногда даже месяцами. Потому всякий заговор торопится и необходимо должен торопиться *развязкой*. Он не может тратить слишком много времени на подготовительную работу. Быстрота и энергия действий — условие sine qua non его существования. Все это, конечно, автор «Государственного элемента в будущем обществе» должен был иметь в виду, когда он рекомендовал революционерам тайный заговор как единственное практическое средство борьбы с правительством.

Но, с другой стороны, он никак не мог отделаться от своей прежней теории медленного подготовления революции посредством социальной пропаганды среди народа, посредством выработки нравственных, идеальных характеров среди интеллигентной молодежи. С точки зрения этой теории революция может быть осуществлена лишь тогда, когда 1) значительная часть существующих артелей и общин вполне усвоит себе принципы и задачи социализма и составит из себя федерацию русских революционных общин и артелей и 2) когда эти общины и артели настолько распространят принципы рабочего социализма, недовольство существующим порядком в большинстве народа, что он одновременно восстанет во многих местностях России, причем предполагается, что значительная часть войска тоже проникнется принципом рабочего социализма и перейдет на его сторону.

Отсюда ближайшей задачей заговора является социалистическая пропаганда, задача весьма эластическая и притом требующая для своего осуществления условий как

раз противоположных тем, которые для заговора существенно необходимы.

Никакая пропаганда, если она ведется систематически, немыслима без некоторой дозы гласности и весьма значительной *свободы действий* каждого пропагандиста; кроме того, чтобы она могла достигнуть тех результатов, на которые указывает ей автор, она должна вестись, во-первых, в течение весьма продолжительного периода времени, во-вторых, очень многими людьми. Чем больше будет пропагандистов, т. е. чем большее число лиц войдут в заговор, тем лучше. Необходимость привлечь к нему возможно большее количество революционеров — в связи с необходимостью в интересах успеха пропаганды предоставить каждому возможно бóльшую свободу действий — в значительной степени увеличит те разнообразные опасности, которые и без того на каждом шагу грозят существованию тайного заговора.

Он не может рассчитывать на долговечность. А между тем долговечность в такой же мере необходима для успешного осуществления его задачи (социалистической пропаганды среди народа), в какой ему необходима многочисленность и относительная свобода членов. Все три условия должны быть соблюдены, а это-то именно и невозможно.

Таким образом, та деятельность, которую автор рекомендует революционерам *накануне* революции, есть деятельность не только непрактическая, но просто даже невозможная.

Практичнее, возможнее ли деятельность, рекомендуемая им на *другой день* революции? На этот вопрос мы ответим в следующий раз.

[II]

Отдаляя на почти бесконечно длинный срок момент наступления революции, автор полагает, что в подготовительный период, т. е. *накануне революции*, будет сделана большая и самая существенная часть той работы которая в действительности совершается обыкновенно *на другой день революции*. *Накануне* революции революционное *меньшинство* образует из себя, по предположению автора, «социально-революционный союз, состоящий в большинстве из самого народа, союз, влияние которого на массы будет опираться не на принуждение, не на какую-

либо внешнюю силу, но на доверие к нему народных групп, из среды которых он вышел» (стр. 103).

Союз этот должен быть настолько обширен и настолько хорошо организован, чтобы выработать *внутри себя* всю администрацию будущего революционного общества — администрацию, которая, обладая всеми необходимыми сведениями, могла бы *на другой день* революции, во всеоружии власти и авторитета, занять место существующих государственных и общественных учреждений. Администрация эта должна, по мнению автора, слагаться из следующих органов: во главе управления данной территории (автор не определяет с точностью величины этой территории) стоит: а) *Комитет работ и продовольствия*, заведующий экономическим обеспечением населения и его перевозочными средствами. Комитет этот выбирает[6] из своей среды: б) *Распорядительный совет*. Распорядительный совет составляется как из членов социал-революционного союза, так и из лиц, стоящих вне его; в) *Земский союз*. Земский союз в свою очередь подразделяется на несколько секций, которые связаны между собой Распорядительным советом и каждая из которых заведует каким-нибудь специальным делом, а именно: железными дорогами, телеграфами, лошадьми, телегами, мостами и дорогами и т. п. (стр. 116). Наконец, остальные члены социально-революционного союза, вошедшие в состав Комитета работ и продовольствия, но не выбранные в Распорядительный совет или в Земский союз, составляют из себя *местные группы*, обязанные «заранее хорошо ознакомиться с распределением средств населения в местностях, где они действуют» (стр. 118). Из этих-то членов местных групп Комитета работ и продовольствия назначаются и распорядители имущества частных лиц после отнятия его у последних. Обязанность этих распорядителей «состоит главным образом в том, что они должны оберегать отнятое у частных собственников имущество от порчи или растраты и целиком передать его в ведение общины или артели, произведшей восстание». «Все рабочие, примкнувшие к этому восстанию, составляют *общий сход* самодержавной общины, решающий все дела ее» (стр. 108). Когда собственно должна совершиться эта передача, автор этого с точностью не определяет. Он говорит только, что «распорядители не имеют *нравственного права* удерживать свою диктатуру на минуту долее, чем это необходимо (для *кого* необходимо? для *чего* необходимо? по *чьему* мнению необходимо? — автор

осторожно обо всем этом умалчивает); раз эта необходимость почувствуется, *революционная власть* местных групп Комитета работ и продовольствия должна быть тотчас же передана другому органу общественной солидарности». Этим другим органом будет, как мы сейчас сказали, «*мирской сход*». В этот сход немедленно войдут, рассуждает автор, только первые две из пяти категорий лиц, составляющих общину *. Но в него до́лжно *сейчас же* пригласить как можно больше лиц третьей категории (т. е. вообще из массы рабочих, не знакомых с основными условиями нового порядка и унаследовавших от старого строя привычки, прямо им противоположные); даже полезно было бы *немедленно* ввести в него небольшое число лиц четвертой категории (вчерашних собственников). Неизвестно, какое именно значение автор придает словам «немедленно», «сейчас же»... и опять «немедленно». Первая и вторая категории, говорит он, должны быть приглашены «немедленно», третья — «сейчас же», четвертая — тоже «немедленно». Судя по общепринятому смыслу этих слов, нужно допустить, что все четыре категории будут приглашены на сход *одновременно*. Но в таком случае большинство на этом сходе образуется из людей, отчасти плохо, отчасти совершенно не знакомых с основными условиями нового порядка, отчасти даже враждебных ему, т. е. лиц второй, третьей и четвертой категорий, так как по первоначальному предположению автора «первая категория», т. е. категория людей вполне *подготовленных* и понимающих «*дело*», составляет по отношению к населению вообще лишь самое незначительное меньшинство.

По мере того как верховная власть в общинах будет переходить из рук революционеров-социалистов в руки большинства населения, большинства, по своему вчерашнему положению, по своим унаследованным от старого

---

* Автор разделяет население каждой общины на следующие *пять* категорий: к первой он относит лиц, *подготовивших* себя заранее к наступлению нового порядка; ко второй — *примкнувших* к революционному движению на разных степенях его и при весьма различной степени понимания условий нового порядка; к третьей — рабочих, вовсе не знакомых с его основными условиями и унаследовавших от старого строя многие привычки, прямо противоположные этим условиям; к четвертым — из нерабочих (паразитное население общины) людей, которые, однако же, освоившись с новым порядком, могут сделаться *возможными* союзниками и приверженцами; наконец, к пятой — лиц безусловно враждебных новому порядку по всем своим инстинктам, по всем своим интересам.

строя привычкам и инстинктам, наконец, по своей неразвитости и своему невежеству антиреволюционного, по мере того и центральные органы управления должны будут изменить, говорит автор, свой первоначальный характер. Прежде всего видоизменится значение Распорядительного комитета. Члены Комитета работ и продовольствия выделяют из себя Земский союз (который первоначально составлялся Распорядительным комитетом); Земский союз выбирает уже сам новый Распорядительный комитет из своей среды и «может сменять его членов, смотря по надобности». «В то же время (?) и специализация Комитета работ и продовольствия мало-помалу исчезнет. Когда социально-революционный союз охватит сам большинство населения и, следовательно, мало-помалу потеряет свою обособленность, само собою разумеется, и члены Комитета работ и продовольствия не будут специально заниматься вопросом об экономическом обеспечении населения, но разделят свое время между различными занятиями» (стр. 117, 118). Когда именно должно произойти это упразднение Распорядительного комитета и Комитета работ и продовольствия — это должно быть решено, по мнению автора, собранием членов социально-революционного союза. «Через определенный срок (например, *три месяца*),— говорит автор,— в собрании представителей социально-революционного союза решается: следует ли удержать Распорядительный совет или только изменить его, или можно приступить к более правильным общественным формам для экономического обеспечения населения; если приходится удержать существующее устройство, то через определенные сроки (примерно такой же продолжительности) вопрос этот ставится снова и снова, пока переход к более правильным общественным формам будет действительно признан возможным» (стр. 117).

Таким образом, вопрос «о переходе к более правильным общественным формам» окончательно решается членами социально-революционного союза, т. е. революционным меньшинством. Но какую же силу может иметь это меньшинство, когда в общинах вся власть будет находиться в руках мирского схода, состоящего в большинстве, как мы видели, или из лиц, враждебно относящихся к новым порядкам или не понимающих их? Не правдоподобнее ли предположить, что эти автономные общины выберут для решения общих дел свое собственное представительство, нимало не стесняясь желанием каких-то комитетов, не

имеющих никакой фактической силы, никакого авторитета власти и даже никаких определенных функций?

В самом деле, после того как вся частная собственность в «восставшей России» будет передана общинам, после того как в их же руки перейдет и распоряжение этим имуществом, а следовательно, и забота об «экономическом обеспечении населения»,— что будут делать, чем будут заниматься все эти распорядительные комитеты, комитеты работ и продовольствия, земские союзы и т. д. Они должны будут упразднпться сами собою, и прежде чем новые порядки успеют окрепнуть, заведование общественными делами снова перейдет в руки рутинного, антиреволюционного большинства. Революционное меньшинство, оттиснутое на задний план, напрасно будет стараться остановить реакцию своим «нравственным влиянием». Что значит сила нравственного влияния сравнительно с силой укоренившихся привычек, установившихся обычаев, готовых, с молоком матери всосанных воззрений и идеалов?

Но, допустим, что меньшинство, т. е. социальнс-революционный союз, решится защищать новые порядки не только своим «нравственным влиянием», но и чем-нибудь более существенным, какой-либо более осязательной, более глубокой силой. Откуда возьмет оно ее? Функция социально-революционного союза со всеми его комитетами и советами сводится к «экономическому обеспечению населения» при помощи некоторых чисто экономических реформ. Во главе этих реформ автор ставит прежде всего уничтожение личной собственности, немедленное обращение частного имущества, как движимого, так и недвижимого, в общественное и установление обязательных общественных работ, т. е. такие реформы, которые по духу своему диаметрально противоположны всему строю, всем привычкам, преданиям и идеалам исторического общества и которые, по словам самого же автора (сказанным им только в другом месте), неизбежно встретят сопротивление со стороны большинства самой же «рабочей массы».

Но допустим, однако, что в первую минуту после взрыва революционерам, опирающимся на силу восставшего крестьянства, удастся захватить диктаторскую власть в общинах, удастся декретировать уничтожение частной собственности и введение общих работ. Что они будут делать дальше? Автор, как мы видели, отвечает на этот вопрос совершенно категорически: «Экономическая дик-

татура членов местных групп Комитета работ и продовольствия,— говорит он,— должна ограничиться лишь процессом передачи имущества частных лиц и групп в общее владение...» «Как только этот главный первопачальный процесс совершится для главной массы недвижимого имущества и для большинства движимых запасов, революционная власть революционного меньшинства прекратится» (стр. 119). Автор воображает, что все дело в «передаче», что раз передача совершена, все пойдет как по маслу. Полное самообольщение. «*Передача*» нуждается еще в «*укреплении*», в ограждении переданного имущества от притязаний его вчерашних владельцев. Декретировать общественную работу — вещь не важная и совсем не трудная, но как ввести ее в *обычай*, в «общественные нравы», как приурочить ее к господствующим воззрениям и укоренившимся привычкам? Теоретик-доктринер не смущается этими вопросами. Все ему кажется так легко. Соберется «мирской сход», сейчас же уничтожит (автор в этом ни на минуту не сомневается) частные запашки, обратит подушные и подворные наделы в общую собственность, отберет у частных лиц и самих же крестьян их движимое имущество, их скот, их орудия труда, их сбережения, объявит, что все продукты частных работ должны принадлежать всем членам общины и распределяться между ними сообразно с их потребностями, и т. д. и т. д. Нет сомнения, что сильная революционная власть, опираясь на некоторую часть восставших рабочих, может все это сделать, но предполагать, чтобы это мог сделать добровольно «мирской сход», сход, в котором будут участвовать кроме массы крестьян, «по своим воззрениям и привычкам к новым порядкам совершенно не подготовленных и не понимающих их», вчерашние собственники, мирские паразиты, предполагать подобную нелепость — значит не понимать самых элементарных требований практической деятельности, умышленно отворачиваться от реализма жизни и всецело отдаваться утопии.

Конечно, *практические* революционеры никогда так не поступают, как советует им автор. Если уже им удастся осуществить первую часть его программы, т. е. захватить в восставших общинах революционную диктатуру, то нет сомнения, что они не пожелают выпустить ее из своих рук до тех пор, пока каждый новый порядок не пустит более или менее глубоких корней в общественную жизнь, пока он не уничтожит всех своих врагов и не завоюет себе

симпатий большинства. Да притом же если они это пожелают, то каким образом могут они исполнить дальнейшие предписания автора насчет Распорядительного комитета, Комитета работ и продовольствия и Земского союза? Ведь авторитет и значение этих учреждений исключительно опираются на авторитет и значение их членов в местных общинах. Утратит силу первый — утратит силу и последний. Это очевидно. Следовательно, в интересах осуществления авторской программы революционеры, захватив «экономическую диктатуру» в общинах, должны будут прежде всего принять меры к удержанию в своих руках этой диктатуры возможно дольше, а именно до тех пор, покуда не исполнится желание автора и *большинство* населения не примкнет к социально-революционному союзу (стр. 118).

Но какие же меры они могут принять? Возможно ли удержать диктатуру в своих руках, не опираясь на реальную, фактическую силу? А будет ли у них эта сила? Будут ли они достаточно облечены авторитетной властью для борьбы с внутренними врагами, с той косной, упорной рутиной, которая на каждом шагу будет становиться поперек их дороги?

На все эти вопросы приходится ответить отрицательно. И странная вещь: автор, по-видимому, вполне понимает всю громадность тех внутренних опасностей, с которыми с первых же дней после революции придется считаться революционному меньшинству. Опасности эти, по его мнению, будут обусловливаться *тремя* главными причинами. *Во-первых*, тем, что «в новом обществе будут присутствовать остатки паразитов старого общества, которые по самому своему положению враждебны новому порядку». *Во-вторых*, тем, что «огромное большинство лиц, составляющих новое общество (именно все категории лиц, кроме первой, т. е. *самого ничтожного меньшинства*), вовсе не усвоило себе начал рабочего социализма; кроме того, все участники нового строя выросли в старом и перенесли из него в новый строй привычки и влечения старого времени; следовательно, неясное понимание, привычки и страсти могут беспрестанно вызывать членов нового строя к действиям, опасным для нового порядка». *В-третьих*, тем, что сами «лица социально-революционного союза, которые вследствие хода революции стали властью в общинах и на более обширных территориях, могут поддаться развращающему влиянию своего положения и злоупот-

реблять своей революционной властью или присвоить ее себе в ненадлежащих размерах...» (стр. 122).

Опасности, как видите, весьма серьезные; какими же мерами думает автор оградить от них только что установленные новые порядки? Это вопрос, бесспорно, самый существенный, особенно *на другой день* после революции. Не преувеличивая, можно сказать, что от того или другого решения его будут зависеть дальнейшие судьбы революции, ее успех или ее неудача, ее торжество или ее гибель.

«Относительно первых двух опасностей,— рассуждает автор,— может показаться с первого взгляда, что всего удобнее устранить их привычными приемами старого общества: составить кодекс социалистических законов с соответствующим отделом «о наказаниях», выбрать из среды наиболее надежных лиц (преимущественно из членов социально-революционного союза, конечно) комиссию общественной безопасности для суда и расправы, организовать корпус общинной и территориальной полиции из сыщиков, разнюхивающих нарушение закона, и из охранителей благочиния, наблюдающих за «порядком»; подчинить людей заведомо опасных социалистическому полицейскому надзору, устроить надлежащее количество тюрем и, вероятно, виселиц» и т. д.

Автор самым решительным образом восстает против этих приемов; он утверждает, что они представляют сами по себе несравненно более опасностей для нового общества, чем всевозможные враги, и внутренние и внешние (стр. 122). Опасность эта состоит, по его словам, *во-первых*, в том, что будто подобные приемы будут развращать «мысль членов нового общества, соединять в ней понятие о *справедливости* с явлениями, не заключающими в себе и следа какого-либо нравственного побуждения»; *во-вторых*, в том, что они (т. е. эти приемы) «приучают считать целесообразным то, из чего выросло большинство элементов старого общества» (стр. 123).

Остановимся прежде всего на опасности первого рода.

По мнению автора, меры, которые должны будут принимать революционеры для ограждения «нового порядка» от внутренних врагов, «могут опираться *только* на аргументы *необходимости*». То же, что опирается на один этот аргумент, может быть *целесообразно* или *нецелесообразно*, но никогда не может быть *справедливо* или *несправедливо*. Критерий справедливости имеет место лишь в том случае, когда дело идет о «борьбе за развитие (свое или чужое),

за воплощение в жизнь своих убеждений» (стр. 123). «Только эта борьба,— говорит автор,— *справедлива*, борьба же за существование, в которую входят все способы ограждения безопасности, *фатальна* и происходит исключительно под давлением необходимости» (ib.).

Однако что же это такое? Где тут логика; где тут здравый смысл? Да разве революционное меньшинство, принимая карательные и предупредительные меры против сознательных и бессознательных врагов нового порядка, не борется «за развитие (свое и чужое), за воплощение в жизнь своих убеждений»? Почему же, соединяя с представлением об этих мерах *понятие о справедливости*, оно будет развращать общественную мысль? Да, с точки зрения самого же автора, эти меры входят не в борьбу за их личное существование, вызываются не *эгоистическими побуждениями*, а побуждениями чисто *нравственными*, желанием провести в жизнь свои убеждения, дать человечеству возможность широкого, свободного всестороннего развития. Как же автор решается утверждать, будто «они не заключают в себе и следа какого-либо нравственного побуждения»?

Очевидно, автор не стал бы в такое самопротиворечие, если бы он относился к понятию «справедливость» не с точки зрения идеалистической метафизики, а с точки зрения реального утилитаризма. В его уме идея справедливости представляется чем-то совершенно отличным от идеи общественного блага, общественной пользы. Он сознает, что общественное благо требует *упразднения*, уничтожения врагов нового порядка; но ему все-таки кажется, что это упразднение, это уничтожение не есть требование справедливости, что это только *фатальная необходимость* и ничего более.

То же, говорит он, что совершается во имя фатальной необходимости, то не может, то не должно прикрываться именем справедливости. Да, не может и не должно — с точки зрения метафизики, может и *должно* — с точки зрения реалиста, реалиста, отождествляющего идею справедливости с идеей общественного блага. Реалист говорит: «Что полезно для общества, что способствует осуществлению человеческого счастья, то и справедливо. Теперешний легализм не есть справедливость, но единственно только потому, что в основе его лежит *ложное* понимание общественной пользы, превратное, фальсифицированное представление о человеческом счастье. Вложите в него верное

понимание, истинное представление об общественной жизни и человеческом счастье, и он будет справедлив. Потому легализм социалистического общества по отношению к идее справедливости не имеет ничего общего с современным легализмом общества исторического, дореволюционного, хотя бы даже в обоих обществах он проявлялся под одними и теми же формами: формы одинаковы, но их содержание, их основная мысль, оживляющий их дух диаметрально противоположны».

Вот почему Мараты, Фукье-Тенвили, Раули Риго возбуждают к себе наше сочувствие и симпатию, сочувствие, симпатии всех честных людей, всех искренних революционеров. А прокуроры и палачи божьих помазанников, конституционных монархов и буржуазных республик вызывают в нас лишь чувства ненависти и презрения. Никто не решится поставить их на одну доску, а между тем *внешняя* форма их деятельности, та *легальная машина*, которую одни направляли ко вреду, другие — на пользу общества, были совершенно одинаковы.

Потому само собою очевидно, что перенесение этой легальной машины старого общества в общество социалистическое если и может встретить какие-нибудь серьезные возражения, то уж никак не с точки зрения справедливости, а единственно только с точки зрения целесообразности. Целесообразна ли эта машина? Способна ли *быстро* и *безвозвратно* устранить из общества противообщественные элементы, грозящие его безопасности и благосостоянию? Не ставит ли она подчас врагов в чересчур выгодное положение? Не открывает ли она для них опасных лазеек? Не ведет ли она к вредным проволочкам?

Все это вопросы в высшей степени важные и в высшей степени практические. Может быть, потому-то именно автор и оставил их не только без ответа, но даже и без рассмотрения. Но, не касаясь их, он тем не менее считает возможным находить существующую легальную машину вещью крайне нецелесообразной. И нецелесообразность эту он видит в том, что будто «специализация карательных и полицейских функций в руках одной группы лиц вызывает в большинстве личностей стремление смотреть на *общественную безопасность* как на дело *чужое*, о котором заботятся специально назначенные на это люди, между тем как все общество, стоящее вне этой специальности, может предаваться лишь делам, более близко связанным с непосредственным интересом личности» (стр. 124). На

чем основано это соображение? Конечно уж не на опыте. В современном буржуазном обществе *общественная безопасность* есть не что иное, как безопасность *известных общественных групп*, безопасность *собственности*. Что же удивительного, если те, у кого нет последней, смотрят на *ее безопасность* как на вещь совершенно им постороннюю, как на *чужое дело*?

Но разве так относятся к этой безопасности правящие, господствующие классы, буржуа, рантьеры, собственники? Почитайте-ка процессы, вы увидите, что все эти господа чувствуют себя не только не менее, но гораздо более заинтересованными в ее охранении, чем наемные полицейские сыщики и прокуроры. Но крайней мере три четверти раскрываемых ежегодно преступлений и проступков остались бы невидимы для бдительного ока полиции и прокуратуры без содействия «добрых» граждан, «честных» буржуа... Их можно упрекнуть в чем угодно, но уж никак не в стремлении смотреть на общественную безопасность как на *чужое* дело. Помилуйте, да для них нет большего наслаждения, как охотиться «за врагами общественного порядка», за дерзкими посягателями на их «священную собственность», на их «драгоценную жизнь». И поверьте, в деле доносов, выслеживания, уличения и накрытия с поличным им позавидует любой сыщик, любой следователь. А вспомните-ка подвиги «добрых граждан» во время революционных движений Парижа в 1848 и 1871 гг. А как же их после этого возможно упрекать в равнодушии к интересам «общественной безопасности»?

Да и как же им быть равнодушными, когда интересы этой безопасности совпадают с интересами их собственной? В социалистическом обществе интересы общественной безопасности будут точно так же совпадать с интересами безопасности *массы*, рабочего, трудящегося люда, с интересами большинства.

Почему же вы думаете, что эта трудящаяся масса, что это большинство будет относиться к ним равнодушно? что эти рабочие, эти граждане «нового царства» окажутся бóльшими эгоистами, более недальновидными и бессмысленными людьми, чем теперешние буржуа-собственники?

Успокойтесь: прочтите несколько страниц из истории Великой французской революции, и вы наглядно убедитесь, *как* относится народ к общественному правосудию, когда он видит, что это правосудие поддерживает *его* интересы, что оно направлено *против его* врагов.

Однако довольно об этом; аргумент автора до такой степени произволен и несостоятелен, что на нем не стоит долее останавливаться. Но допустим на минуту, что автор прав, допустим, что действительно специализирование карательных и предупредительных функций в руках одной группы граждан, в руках меньшинства, в руках государства нецелесообразно, что оно заставит *большинство* равнодушно относиться к интересам собственной безопасности. Прекрасно. Что же вместо этого предлагает автор?

Суд Линча в обширных размерах, постоянную, непрерывную гражданскую войну.

«Заботу о безопасности общества и личности как от присутствующих в обществе враждебных элементов, так и от проявления в среде лиц, примкнувших к новому порядку, старых влечений и привычек *лучше всего* предоставить не какому-либо специальному учреждению, *но свободной инициативе* групп, входящих в состав нового строя (заметьте, что, по словам самого же автора, в состав этого нового строя войдут и группы, настроенные относительно него враждебно), прямой народной расправе».

Далее это право прямой, непосредственной расправы автор переносит и на каждую отдельную личность (стр. 125, 126).

Это, говорит автор, будет *лучше*... Да, лучше... но для кого и для чего? Это будет лучше для реакционеров и консерваторов, для всех врагов революции и ее великих принципов. О, как бы все они были рады, если бы революционеры в самом деле вздумали осуществить этот оригинальный проект, если бы действительно на *другой день* революции каждому отдельному лицу, каждой группе была предоставлена полная и безграничная свобода *суда* и *самоуправства*! Одна-две недели подобного режима (а автор хочет сделать его постоянным), и дело революции было бы безвозвратно скомпрометировано; вместо благословений, вместо сочувствия на нее посыпались бы со всех сторон укоризны и проклятия.

При господстве суда Линча и непрерывной гражданской войне, при постоянных столкновениях одной «свободной инициативы» с другой никто не мог бы быть уверен в своей личной безопасности, все находились бы в напряженном состоянии вечного страха, ужаса. Забота о спасении собственной шкуры отодвинула бы на задний план все остальные заботы: интерес к общественным вопросам, к общественному делу вытравился бы из сердца людей; в них заго-

ворили бы лишь самые эгоистические, грубые, животные страсти и похоти.

Само собою понятно, что подобное общественное состояние не могло бы долго продолжаться. Тягостное, одинаково для всех ненавистное, оно не замедлило бы вызвать страшную реакцию — реакцию, которая «во имя порядка» и «безопасности» вырвала бы с корнем только что насажденные и не успевшие еще привиться новые учреждения, водворила бы старые и окружила бы новым блестящим ореолом на минуту поколебленные «священные принципы» собственности, семьи и религии.

«Странность» эта представляется еще более поразительной, если мы сопоставим идею автора о «свободной инициативе» всех и каждого убивать, преследовать, *расправляться* друг с другом с его представлениями о той *власти*, которую, по его мнению, должно иметь революционное меньшинство *на другой день революции*. Власть эта, как мы видели, весьма обширна. Революционное меньшинство захватит в свои руки «экономическую диктатуру»; мало того — он предлагает ему захватить вместе с орудиями *материального* производства и орудия *духовного* производства — орудия типографского труда. Все словолитни, типографии, бумажные и книжные лавки, все газеты и журналы должны быть, по проекту автора, переданы членам социально-революционного союза. «Интеллигентные члены этого союза,— говорит он,— будут поставлены самим ходом дела в управление орудиями печатного слова — и должны стать в редакции всех изданий периодических и непериодических...» (стр. 143).

Автора нисколько не смущает *практическая неосуществимость* подобного ребяческого проекта. Но в качестве философа, в качестве сторонника *свободного развития* человеческой мысли[8] он чувствует себя, по-видимому, не совсем ловко, созерцая перспективы этой самим же им проектированной «духовной диктатуры». Притом же, зная по собственному опыту, что отнятие у противников возможности печатно выражать свои мысли неизбежно вызывает «подпольную» и так называемую заграничную литературу, он великодушно рекомендует революционерам не запрещать лицам, стоящим вне социально-революционного союза, писать и печатать, но с тем условием, чтобы все ими написанное доставлялось на просмотр членов этого союза, прикомандированных к книжному и журнальному делу, и чтобы последние, просмотрев присланные рукопи-

си, печатали их только в *своих* революционных журналах, снабдив текст примечаниями, комментариями и возражениями (см. стр. 143).

Автор, по-видимому, очень доволен своей выдумкой, примиряющей, по его мнению, *свободу слова с фатальной необходимостью цензуры*. «Таким образом,— говорит он, — тут и прямое принуждение не будет иметь места (!!). Элемент власти будет ограничиваться лишь возможностью всегда опровергнуть противника нового порядка и оставить за защитником этого порядка *последнее слово*» (стр. 143).

Шутит ли автор или действительно говорит серьезно? Меня возмущает, например, суд Линча, я имею против него много всяких аргументов, я их излагаю на бумаге и хочу путем печати подействовать ими на общественное сознание. Мне говорят: «А, ты хочешь нападать на один из основных институтов «нового порядка»; хорошо, уважая «свободу слова», мы дозволяем тебе печатать твои возражения, но с тем только условием, чтобы ты предварительно представил их нам на рассмотрение; если мы найдем, что они неосновательны, если мы в состоянии будем снабдить их более вескими контрвозражениями, мы, так и быть, напечатаем их на страницах одного из *наших* журналов». А если нет?.. «Если нет, то, разумеется, не напечатаем: *последнее слово всегда должно оставаться за нами*!» «Но если вы не напечатаете, то не могу ли я сам их где-нибудь напечатать?» «Нигде, все орудия печатного слова — в *наших руках*!»

И мне говорят, что это *не принуждение*! Многие говорят, что это *свобода слова*! Да за каких же идиотов принимаете вы людей, с которыми вам придется иметь дело «на другой день после революции»? Неужели вы не понимаете, что своим гнусным лицемерием вы никого не обманываете — компрометируете только достоинство революционной партии? Но этого мало,— вы не только компрометируете ее достоинство, вы ставите ее «на другой день после революции» в *невозможное* положение. Вы требуете, чтобы оно, чтобы революционное меньшинство, захватило и удержало в своих руках экономическую и духовную диктатуру, и в то же время вы отнимаете у него самые элементарные и самые существенные атрибуты *власти*. Его декреты, его распоряжения не должны иметь, по вашему проекту, никакой обязательной, *принудительной* силы, никакой *легальной санкции*. Правда, оно может организовать вольные

отряды «наездников» для преследования и уничтожения врагов и недругов нового порядка. Но враги и недруги могут делать то же самое и, по вашим словам, с таким же точно правом, как и революционеры. А ведь на странице 122 вы сами утверждаете, что эти враги и недруги — сознательные и бессознательные, тайные и явные, враги и недруги по интересу, по убеждению или по привычкам и влечениям, унаследованным от старого общества,— что эти враги и недруги будут составлять огромное большинство, что они во множестве будут находиться во всех «пяти категориях» лиц, составляющих новое общество, не исключая членов «социально-революционного союза». И однако же, вы вооружаете это большинство совершенно такими же правами и совершенно такими же средствами защиты и борьбы, как и революционное меньшинство. Ну не наивность ли после этого воображать, будто это меньшинство в состоянии будет не только удержать, но даже захватить в свои руки ту абсолютную диктатуру, о которой мечтает автор?

Мы могли бы еще понять автора, если бы он продолжал стоять на той точке зрения, которая совершенно отрицала захват власти меньшинством * и отлагала осуществление революции до той минуты, пока *большинство* населения не проникнется истинами рабочего социализма. Действительно, *большинство* по отношению к меньшинству могло бы обойтись без посредства каких бы то ни было легальных

---

* Эту точку зрения автор подробно развивал в другой своей брошюре, появившейся два года тому назад под заглавием «Русской социально-революционной молодежи» [9]. Напомним читателю одно место из этой брошюры: «Если действительно,— говорилось в ней на стр. 43,— доля нашей молодежи стоит за диктатуру, за захват власти меньшинством, то органом этой доли молодежи «Вперед!» (а следовательно, и автор, тогдашний редактор «Вперед!»[10]) никогда не будет; никогда не допустит на свои страницы ее мнений без прямых возражений, никогда не допустит, чтобы ее знамя считали его знаменем». Прошло два года. Нынешняя брошюра автора составляет IV том «Вперед!», и, однако же, в этой брошюре, то есть на страницах этого самого «Вперед!», доказывается необходимость «диктатуры членов Комитета работ и продовольствия», то есть революционного меньшинства, доказывается, что это меньшинство должно положить *почин* закладки нового здания общественного благоустройства и взять на себя руководство восставшим народом. Наконец, этому меньшинству предлагается захватить в свои руки все орудия производства как материальных, так и духовных ценностей. И все это говорится и доказывается не только без всяких «прямых возражений» со стороны редакции «Вперед!», но, напротив, все это говорится и доказывается самой редакцией «Вперед!».

органов «принудительной власти», оно могло бы с полной уверенностью в своем торжестве декретировать постоянную гражданскую войну. Без сомнения, оно вышло бы из этой войны победителем. Но ведь автор говорит теперь только о *меньшинстве*. А положение меньшинства совсем иное. То, что выгодно для большинства, совсем невыгодно для меньшинства. Постоянная гражданская война, отсутствие под его ногами всякой *легальной* почвы, всякой *легальной силы* (которая нередко может пополнять недостаток силы фактической) сулит ему вечное поражение, позор и гибель. Вот что готовит ему автор «на другой день после революции». *Накануне* революции он обрекает его на *невозможную* деятельность, — на другой день он ставит его в *невозможное* положение...

Но невозможное не вредно, потому что оно неосуществимо... Эта успокоительная мысль вполне примиряет нас с автором брошюры.

О ПОЛЬЗЕ ФИЛОСОФИИ

(«Философские этюды» А. А. Козлова. Ч. I. С.-Петербург, 1876.— «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» В. Лесевича. С.-Петербург, 1877)

Довлеет дневи злоба его

I

Будем говорить о философии: «в настоящее время»[1] это, как кажется, самый подходящий предмет для разговоров. О чем же, в самом деле, говорить? О «внутренних вопросах»? Но что же мы можем сказать о внутренних вопросах такого, что бы не было «старо, старо, пережевано, перемолото, съедено»? Это понимает даже г. Суворин,— кто же после того не понимает? Может быть, г. Градовский-Гамма? Ну да кому же охота и разговаривать с г. Градовским-Гаммой, как он ни либерален в последнее время? О «литературно-художественных вопросах»?.. Но и по поводу этих вопросов что можно сказать такого, что бы не было «старо, старо, пережевано, перемолото и съедено»? Кто этого не знает? Может быть... г. Скабичевский-Заурядный? Зато это очень хорошо знают и чувствуют читатели его «Бесед о русской словесности»[3]. Что же делать? По мнению г. Суворина, лучше всего идти на войну, «драться с турками». «По крайней мере,— рассуждает он,— там хоть новых ощущений испытаешь, новую монету (боже мой, неужели для вас недовольно и старых?) в руках подержишь, умрешь хоть, наконец...» Однако не всякому же перспектива «новых монет» и «смерти» может прийтись по вкусу; да к тому же не всякий способен так легко впадать в «драчливое настроение», как г. Суворин. «Драчливое настроение» г. Суворина вызвано причинами весьма уважительными, обусловлено весьма простым и несложным расчетом... Но ведь не у всех же имеются эти «уважительные причины» и не все способны поддаваться влиянию «простых и несложных вопросов...».

Нет, всем на войну идти нельзя, нельзя уже потому, что если бы даже они и захотели, то кто же бы их пустил?

Щипать корпию[4]?.. Да, вот это действительно занятие, предаваться которому никому не возбраняется. Общедоступно и общеполезно. Чего же лучше? Только вот беда: с каким бы неуклонным усердием вы ни щипали корпию, а все же иногда захочется перекинуться словечком, другим с сощипателями. От этого уже никак не убережешься, ну тут-то и загвоздка. Начнете вы говорить о чем-нибудь имеющем прямое или косвенное отношение к вашему занятию, к этой корпии, к этим бинтам, вы сейчас же рискуете наткнуться на какой-нибудь «камень преткновения» и, таким образом, без всякого злого умысла можете поставить и себя, и других в крайне неловкое и даже «неприятное» положение. А как избежать этих несносных «камней преткновения»?

Мне кажется, для этого есть одно только средство: щиплите корпию — это хорошо, но никогда о ней не думайте и не говорите; думайте и говорите — о философии. Это самое лучшее; и притом же вы от этого ровно ничего не теряете, а, напротив, выиграете; ведь и «корпию» можно с удобством втиснуть в рамки философии; но только «корпия», претворенная в философию, никогда не натолкнет вас ни на какие «камни преткновения»...

Впрочем, я думаю, что я несколько запоздал (запаздывать — это всегдашняя судьба российских литераторов) со своим советом. Произошло это оттого, что я никак не могу отделаться от воспоминаний прошлого, того глупого и бессмысленного прошлого, когда философия была в загоне, когда на ее страже стояли только в Петербурге один г. Страхов, а в Москве Юркевич, когда на каждом шагу встречались, выражаясь словами г. Козлова, «подростки, имеющие, по-видимому, некоторую степень образования и тем не менее считавшие своею священной обязанностью оскалить зубы и даже заржать (как это сильно и хорошо сказано!) при одном только произнесении слова *философия* («Философ. этюды», предисл., стр. XIII). Много воды утекло с тех пор, и утекшая да унесла в Лету и «подростков, скаливших зубы и ржавших», и весь тот «сор», который заслонял от очей наших ясный и безмятежный облик философии[5]. Нынешние подростки при имени ее уже не скалят зубов и не ржут, а, напротив, среди них заводятся даже клубы «трезвых философов», «пьющих философов», «танцующих философов»[6] и т. п. Каждый непременно хочет быть философом. И, боже мой, сколько же у нас народилось философов! О, Юрке-

вич, зачем ты умер так рано? Зачем и куда так быстро испарился ты, «смотрящий в корень» каждого вопроса, смиренномудрый Страхов?[7] Теперь бы только вам жить да радоваться, да лавры пожинать! Правда, философы, явившиеся вам на смену, почти все, за исключением разве Владимира Ламанского и Владимира Соловьева, принадлежат к другому, враждебному вам лагерю и говорят не совсем то, что вы говорили. Но это не беда. Важно не то, что они говорят, важно их «умонастроение». Прежде вам просто не с кем было и поговорить-то по душе серьезно. Начнете вы, бывало, с важным видом цитировать свои «семинарские тетрадки» и смотреть в «корень вещей», а над вами все кругом хохочут: «Вот нашлись мудрецы! какой нам черт до ваших тетрадок и до всех ваших корней! И с чего это вздумали вы занимать нас такими благоглупостями? И неужели вы думаете, что мы станем терять время на беседы с вами! Посмеяться — посмеемся, отчего же, это можно! Но говорить с вами серьезно, нет, уже этого вы не дождетесь!»[8] И тогда вы действительно этого не дождались, а теперь? Ах, теперь вам была бы лафа! Сколько материалов для солидных и серьезных бесед! Кант, Гегель, Гартман, Конт, г. П. Л.[9], Михайловский, Лесевич, Козлов, де Роберти, Кавелин, Вл. Соловьев! Сколько здоровой и приятной пищи для ума и сердца! Скажите, разве это не знамение времени?

Если бы философией занимались лишь господа, подобные юному Вл. Соловьеву (духовному детищу Юркевича и приснопамятного Ивана Яковлевича московского) или седовласому Кавелину (живущему воспоминаниями 30-х и 40-х годов)[10], тут еще не было бы ничего удивительного и неожиданного. Но нет, ее взяла под свое покровительство «кость от кости, плоть от плоти» тех самых «подростков», «которые считали своей священной обязанностью скалить зубы и ржать при одном имени «философия»». Это-то именно обстоятельство и важно. Философия, пропагандируемая гг. Юркевичами, Соловьевыми, Кавелиными и им подобными, никого не прельстит и не огорчит. Самый невзыскательный человек отшатнется от этой дряблой, заживо-разлагающейся старушки, начиненной схоластическими и спиритическими бреднями, насквозь пропитанной запахом деревянного масла и ладана. Совсем другое дело философия Конта, Спенсера, Дюринга, Ланге, Льюиса, Милля и других — философия, пропагандируемая гг. П. Л., Михайловским, Лесевичем, Коз-

ловым и иными. Она, по-видимому, не имеет ничего общего с разлагающейся старушкой (хотя она ее законная дочь); сама она относится к ней с гримасой не то сожаления, не то презрения: «Ты, мол, матушка, отжила свой век, а вот я так только начинаю жить. Вооруженная всеми данными точных наук, пользуясь в своих изысканиях строго научными методами, я внесу в миросозерцание человечества то единство, которого теперь ему недостает, единство, «которое будет иметь своим практическим последствием и своей последней идеальной целью объединение индивидуальных влечений и деятельностей в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества, человечества, и через него, смею сказать, целого мира»» (Козлов, «Фил. эт.». Пред., стр. XIV).

В этой молодящейся философии, преисполненной всевозможными притязаниями, пышущей здоровьем и энергией, самоуверенной, самодовольной, есть действительно нечто соблазнительное, увлекающее. Не мудрено, что под ее влиянием взгляды на роль и значение философии, взгляды, господствовавшие в 40-х годах в Европе и в 60-х годах у нас, стали радикально изменяться. В то время, например, когда появился во Франции «Курс позитивной философии» Ог. Конта (1830—1842), философия была в таком загоне, что на него не только обыкновенная публика, но даже люди, претендующие на звание мыслителей по преимуществу, не обратили почти никакого внимания. В 40-х и 50-х годах в Германии не только между учеными специалистами, но и вообще между образованными людьми господствовало мнение, что философия сыграла свою роль и сдана в архив. К такому же выводу приходил и англичанин Льюис в своей хорошо знакомой русской публике «Истории философии» [11]. По его мнению, история философии есть ни более ни менее как история человеческих заблуждений.

Чем объяснить эту повсеместную реакцию против философии? Г. Лесевич объясняет ее тем обстоятельством, что будто в то время «умы, отклоненные от философии политическими и общественными условиями, вовсе отказались от умозрения. Перестав быть руководящим началом жизни и деятельности (а была ли она хоть когда-нибудь, хоть в какой бы то ни было исторический момент руководящим началом жизни и деятельности?), философия стала мертвой отраслью литературы, сухим предметом обязательных школьных прений. Философские сис-

темы хотя и изучались, но изучались совершенно бесстрастно: их никто не принимал, никто и не отвергал».

Но как же объяснить в таком случае нынешний поворот общественного мнения в пользу философии, как объяснить ту реакцию антифилософскому, отрицательному направлению, которая началась в Европе с 60-х годов и у нас, в России, с 70-х годов? Реакция эта несомненна. Так, в 60-х годах в Германии образуется целая школа в направлении Гербарта (который писал в первой и второй четверти нынешнего столетия). Затем, в 60-х же годах, публика начинает сильно интересоваться системой Шопенгауэра, начавшего свою деятельность еще в 20-х годах. Во второй половине 70-х годов публика набрасывается на систему Гартмана, и в короткое время она приобретает громадную известность и пользуется значительным успехом. Успех этот не успел еще затмиться, как уже является новая, вполне законченная система Дюринга («Cursus der Philosophie», вышедший в 1875 г. [12]). «История материализма» Ланге, вышедшая в 1873 г. уже вторым, дополненным изданием, сразу же обращает на себя всеобщее внимание: ею зачитываются; она становится настольной книгой не только у присяжных философов, но и вообще у людей, претендующих на эпитет «мыслящих». Слава Канта оживает; его начинают изучать заново; его защищают, оспаривают, комментируют, возникает целая философская литература о Канте и по поводу Канта. То же самое явление замечается и в других странах: во Франции, Италии и Англии.

С 60-х годов система Конта, известная до тех пор только в небольшом кружке более или менее «уединенных» мыслителей, появляется, по словам Милля, «на поверхности современной философии». О ней начинают говорить, спорить, по поводу ее возникает целая литература; залежавшиеся в книжных магазинах экземпляры «Курса положительной философии» распродаются по баснословным ценам, и уже в 1864 г. является потребность в новом издании; в 1869 г. «Курс» выходит третьим изданием. С 1867 г. французские (с примесью русского элемента) позитивисты начинают издавать свой журнал «Revue de la Philosoph. positive» [13], продолжающийся до нашего времени. Параллельно с возрождением контизма во французской публике развивается интерес к новейшей немецкой и английской философии. Спенсер, Гартман, Кант

переводятся на французский язык. В запрошлом году Рибо основывает «Revue philosophique»[14] с целью, по возможности всесторонне, ознакомить публику с господствующими направлениями современной философии вообще и немецкой в частности. Журнал этот в короткое время успел занять довольно видное место среди французских revues[15] и приобрел себе весьма обширный круг читателей. Почти одновременно с ним и по очень сходной программе возникает в Англии другой философский журнал — «The Mind»[16]. С нынешнего года в Лейпциге число немецких философских журналов увеличилось органом новокантийского направления «Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie»[17] (издатель Авенариус — автор недавно вышедшего сочинения «Philosophie als Denken der Welt demäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses»[18], главные редакторы: Гёринг, Гейнце и Вундт). Судя по первым книжкам, журнал этот имеет много общих точек соприкосновения и с «Revue philosophique», и с «Mind».

В Италии с 1868 по 1875 г. выходит целый ряд философских сочинений (Виллари, Токко, Анджули, Барцелотти, Соттини, Сколари и др.) преимущественно позитивистического направления.

Чтобы судить о силе и значении современного философского движения в Англии, достаточно указать на работы Герберта Спенсера, на ту популярность, которой пользуются философские сочинения Дж. Ст. Милля, и, наконец, на недавно (в 1873 г.) вышедшую книгу Льюиса (уже переведенную на русский язык) «Вопросы о жизни и духе»[19]. Конечно, сама по себе взятая, последняя книжка не представляет ничего особенно замечательного, но она важна как знамение времени. Льюис, ярый поклонник Конта, относился до сих пор крайне отрицательно ко всему, что лежало за пределами контийского позитивизма; вопросы о духе, о сущности вещей, о первой причине и т. п., вопросы, составляющие любимую тему для философского празднословия, он считал прежде вопросами пустыми, не подлежащими никакому разумному ответу; в последней же своей книге он не только признает законность их постановки, возможность их решения, но и сам даже пытается дать это решение.

Наконец, в заключение нельзя не указать и на тот знаменательный факт, что в последнее время не только с каждым годом увеличивается число людей, специально

разрабатывающих философские вопросы, но даже «талантливейшие представители специальных наук — химии, физиологии, биологии и проч.,— справедливо замечает г. Козлов,— начинают философствовать». Можно насчитать много имен специальных ученых, выходящих из своей специальной области в область философии; ограничимся указанием, например, на Молешотта, Дюбуа-Реймона, Гельмгольца, Геккеля, Цёльнера, Вирхова, Бюхнера и т. п.

Ввиду всех этих фактов мы должны признать, что реакция против философии, начавшаяся в 30—50-х годах, в последние десять, двадцать лет повсюду уступила место увлечению философией. Загнанная, оплеванная, потеряв шая было всякий кредит, она снова гордо подняла голову, заговорила авторитетным языком, снова заручилась общественным доверием и снова предъявляет свои старые претензии на всемирное господство.

II

Если г. Лесевич прав и если действительно реакцая 30—50-х годов против философии должна быть объяснени тем обстоятельством, что «умы были в то время отклонены от философии политическими и общественными условиями», то отчего же, спрашивается, теперь-то эти «условия« не отклоняют их от нее? И в каких случаях «политические и общественные условия» благоприятствуют, в каких не благоприятствуют философомании? Почему они отклоняли немцев в 40-х годах и не отклоняли в первой четверти нынешнего столетия? Почему они отклоняли французов в 30-х и 40-х и не отклоняют их в 70-х годах? Почему у нас любовь к «философствованию» развилась с наибольшей силой в 30-х и 40-х годах, исчезла в 60-х и снова воскресла в 70-х?

Дать ответы на эти вопросы — значит дать raison d'être современной философомании, т. е. доказать пользу философии, что и составляет цель настоящей статьи. Вы скажете, зачем доказывать пользу философии, когда мы и без того философствуем? Вы философствуете, т. е. вы читаете и смакуете Лесевича, Козлова, Михайловского, Кавелина, даже Боборыкина, присутствуете при философских турнирах Соловьева[20], но отдаете ли вы себе отчет: зачем, для чего и почему вы все это делаете и какая польза для вас и ближних ваших может от этого прои-

нойти? Положим, я знаю, вы скажете, что все это проделываете скуки ради. Но отчего ваша скука наталкивает вас на философию, а не на что-нибудь другое? Правда, она вас наталкивает и на многое другое, но почему именно в числе этого другого находится и философия? Почему вы, например, вместо того чтобы перечитывать «от скуки» старые книжки журналов прошлого десятилетия [21], читаете «от скуки» Михайловского, Лесевича, может быть, даже Козлова и других российских философов? Некоторые из ваших защитников (преимущественно публицисты «Недели») объясняют эту вашу наклонность к философствованию тем соображением, что будто вы стали теперь много против прежнего солиднее и умнее. Прежде в вашем обращении не имелось почти ни одного замечательного труда современных корифеев европейской мысли. Понятно, вы были тогда невзыскательны и ловили каждое словечко своих любимых публицистов, усматривая в нем невесть бог какую мудрость. Но теперь, когда вы, благодаря гг. Полякову, Ковалевскому, Билибину, редакции «Знания», Русской Книжной Торговле и т. п., ознакомились со многими замечательными трудами многих замечательных мыслителей, теперь совсем другое: вы стали требовательны, и «поверхностный, наивный» реализм 60-х годов вас не может более удовлетворять. Вам нужно нечто более глубокое, более философское. Писарев (это я перефразирую слова ваших защитников из «Недели» [22]) кажется вам теперь не более как легкомысленным и малосведущим болтуном и вы должны предпочитать ему г. Михайловского, который обо всем пишет так длинно и так глубокомысленно!

Может быть, все это и правда; не желая никого обижать, я готов допустить, что вы, читатель, стали теперь не в пример умнее, серьезнее и солиднее, чем были лет 15 тому назад. Но только вот что меня смущает: неужели и в 40-х годах вы были умнее, серьезнее и солиднее, чем в 60-х? А если нет, то почему же вы и тогда чувствовали большую наклонность к философствованию? Очевидно, причина, на которую указывают ваши защитники, не объясняет вполне вашего теперешнего настроения. Помимо ее и независимо от нее тут действует еще нечто и другое. В чем же состоит это другое? Поищем.

Один мой приятель, человек очень робкий и конфузливый, был приглашен на обед в один «генорный дом», обычаи которого были ему совершенно незнакомы. Слу-

чилось так, что в этот день с самого утра ему ничего не удалось перекусить. Разумеется, он был страшно голоден и не знал просто, как дождаться обеденного часа. Наконец желанный час наступил; он летит в «гонорный дом», но — о, ужас! — там, по-видимому, об обеде еще и не помышляют. Ждет мой голодный приятель час, ждет два, а стола и не думают накрывать. Сказать прямо: «Я голоден, дайте мне чего-нибудь поесть» — не хватает смелости. Осведомиться о часе обеда тоже неловко. А между тем и молчать нет сил. Что тут делать? Как намекнуть хозяевам о жгучих потребностях своего желудка? Каким образом дать им понять, что час обеда давно уже наступил? Приятель мой не нашел ничего лучшего, как свести незаметно разговор на отвлеченно-научную почву физиологических и гигиенических вопросов (заметим в скобках, что он был доктор). Он рассчитывал, что авось ему удастся, дойдя окольными путями до питания, высказать некоторые общие гигиенические правила, могущие иметь какое-нибудь отношение к занимающему его вопросу о часе обеда. Завязалась ученая, отвлеченная беседа об общих потребностях человеческого организма, о средствах к их удовлетворению, о нормальном образе жизни и т. д. и т. д. Хозяин хотя сам и не был медиком, но ужасно любил отвлеченные разговоры... А время между тем все шло да шло; об обеде не было и помину. Бедный мой приятель потерял, наконец, всякое терпение. «Да когда же вы, однако, будете обедать? — вскричал он в неистовстве,— я есть хочу; дайте мне чего-нибудь поесть!» Сконфуженные хозяева поторопились, разумеется, исполнить его просьбу и рассыпались в извинениях. Оказалось, что приятель приехал слишком поздно, что хозяева ждали его целых лишних полчаса и отобедали без него. Не потеряй он терпения и не заяви он прямо о своих потребностях, он так бы и остался голодным.

Вы скажете, что вам нет никакого дела до моего приятеля, выразите, пожалуй, негодование на мою бесцеремонность. «Помилуйте, на что это похоже: мы условились говорить о философии, а вы нас потчуете какими-то глупейшими рассказами о каких-то ваших голодных приятелях, рассказами, не имеющими ни малейшего отношения к занимающему нас вопросу».

Вы думаете? Однако вникните-ка поглубже в положение моего приятеля до того момента, пока он не потерял терпения (вы, я надеюсь, настолько благовоспитанны, что

никогда его не потеряете),— не найдете ли вы в нем (т. е. не в терпении, а в положении) некоторой аналогии со своим собственным положением? Вам также часто хочется сказать: «Да когда же, наконец, мы будем обедать?» Но вы робки и конфузливы, вы опасаетесь, как бы из этого чего не вышло: хозяев, пожалуй, обидишь, чего доброго, еще на дверь укажут! И вот вы подмениваете прямой, практический вопрос отвлеченным вопросом о нормальном питании нормального человека с точки зрения законов физиологии и гигиены. Впрочем, если вы человек чересчур уж робкий и конфузливый, то и этот вопрос покажется вам слишком откровенным; вместо «человека» вы скажете просто «организм», вместо частного акта питания начнете толковать о жизни вообще, и, разумеется, чем большей робостью и конфузливостью вы одержимы, тем ваша мысль будет становиться все отвлеченнее и отвлеченнее, пока, наконец, вопрос о часе обеда не сведется к вопросу о времени и пространстве вообще, о конце и начале мира, о вещи в себе, о бытии и небытии и т. п.

«Может быть,— утешаете вы себя надеждой, почти всегда вас обманывающей,— может быть, меня и поймут; может быть, догадаются, к чему я речь веду. Но если даже и не догадаются, все же я как-нибудь скоротаю время до обеда и никто меня не посмеет упрекнуть ни в грубости, ни в невежливости».

Совершенно справедливо. Но раз это справедливо — польза философии доказана, доказана самым блестящим и неопровержимым образом. Не так ли?

Не умей вы претворять вопрос «о часе обеда» в вопрос «о времени» вообще, вопрос о данных потребностях своего организма — в вопрос о потребностях человеческого организма вообще, а этот последний — в вопрос о мировых законах и т. п., вы никогда не могли бы заявить о своих нуждах, заявить в той благовидной и безобидной форме, в какой это может сделать человек, привыкший к философскому мышлению.

Видите ли, от каких неловкостей спасает вас философия? Понимаете ли вы теперь, почему вы в последнее время, сами того не сознавая, восчувствовали к ней такое пристрастие? Понимаете ли вы, как для вас выгодно, как полезно это пристрастие? Философствуйте же, философствуйте, «ни о чем же сумняшеся». Польза, приносимая философией, стоит отныне вне всяких споров и сомнений. Правду я говорю, гг. Лесевич и Козлов?

Я знаю, что гг. Лесевич и Козлов придут в неописанное негодование от подобного вопроса. «Вы смеетесь над нами,— в один голос воскликнут они,— вы профанируете, профанируете самым наглым и возмутительным образом науку, скромными представителями которой мы являемся перед русской публикой! Вы издеваетесь, наконец, и над публикой! За кого вы ее принимаете? Вы хотите ее уверить, будто вся польза философии заключается в том, что она отвлекает умы от насущных, практических вопросов, претворяя эти вопросы в туманные, неопределенные отвлеченности!! Да знаете ли вы после этого, что такое философия? каково ее назначение? ее цели? ее предмет?»

«Много людей, имеющих по своему положению вес в общественной жизни,— начинает убеждать меня г. Козлов,— продолжают относиться подозрительно к философии, ставя ее на одну доску с разными зловредными *измами*. А между тем основное убеждение всякого верного приверженца этой науки (а следовательно, и ваше г. Лесевич?) заключается в том, что культура философии в обществе есть самая важная опора против всяческих измов (еще бы! да ведь и я говорил то же самое, только в другой форме!), которые, как односторонности, должны быть непременно упразднены философским синтезом и должны утонуть (однако, если раз вы их упраздните, зачем же им еще тонуть?) в едином миросозерцании». «Раз соблюдены и обеспечены естественные условия для развития «древа философии»,— утверждает далее наш философ,— оно быстро заглушит всякую сорную траву (измы *), само собою выработает такое чудно-художественное расположение ветвей, крону и прочее, каких никогда не дадут патентованные садовники, и в конце концов от своего цвета будет отделять целебные ароматы (?) в окружности радиуса, теряющегося в неизмеримой дали пространства и времени!»

Это хорошо сказано, но только не совсем ясно: цветы на «древе философии» должны «отделять» целебные ароматы в окружности радиуса, теряющегося и т. д. В этом состоит польза сего древа? Прекрасно. Но от каких же болезней будут исцелять эти ароматы? От болезней зло-

* Это не я поместил в скобках измы, а сам автор; не правда ли, это отождествление измов с сорной травой весьма характеристично с точки зрения занимающего нас вопроса, т. е. вопроса о пользе философии.

вредных измов и от «той нравственной и умственной анархии, в которой находится западноевропейское общество», отвечает г. Козлов, повторяя Ог. Конта.

Оставим измы в стороне как вопрос совершенно частный и будем говорить лишь о том основном недуге, который, по мнению г. Козлова, т. е. Конта, только и может быть извлечен одной философией. «Великий политический и нравственный кризис, переживаемый современными обществами,— говорит Конт («Cours de ph. pos.», t. 1, p. 41 [23]),— зависит в конце концов от умственной анархии. Наибольшее зло состоит в глубоком разногласии, царствующем в умах человеческих относительно всех основных положений, непоколебимость которых составляет первое условие истинного общественного порядка. И пока отдельные лица не примкнут в единодушном согласии к нескольким основным положениям, на которых могла бы основаться общая социальная теория, до тех пор, какие бы ни пробовались политические паллиативы, народы неизбежно останутся в революционном состоянии, допускающем лишь временные учреждения. Но если бы раз состоялось это единение умов по отношению к некоторым принципам, то оно необходимо привело бы к установлению прочных учреждений, и это установление совершилось бы безо всяких потрясений, ибо наибольший беспорядок был бы уже уничтожен одним фактом единения» [24].

Цель и главная задача философии и должна именно состоять в приведении людей к этому единению, «к объединению индивидуальных влечений и деятельностей в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества, человечества и, через него, мира» (Козлов, Пр., XIV).

Но может ли философия когда-нибудь осуществить эту задачу, т. е. может ли она принести нам ту пользу, которую с этой стороны ожидают от нее философы?

Начало розни в умственном и нравственном миросозерцании людей теряется во мраке доисторических времен; чем ближе мы подходим к отправному пункту исторического процесса, тем она менее значительна (несмотря на то, что на этих ступенях общественного развития никакой философии не существует), чем более мы от него удаляемся, тем она более разрастается, тем резче, непримиримее она становится.

Уже во времена Протагора она была в греческом обществе настолько сильна, что этот мудрец признавал ее

за факт непреложный, необходимый, вполне нормальный, возводил ее, так сказать, в абсолютный принцип. «Нет,— учил он,— никаких общих истин, нет начал, имеющих обязательную силу для всех людей, или по крайней мере нет верного критерия, по которому мы могли бы признать какую-нибудь метафизическую или нравственную истину за абсолютную. Индивидуум есть мерило и истины, и добра; одно и то же действие полезно для одного и вредно для другого; для первого оно хорошо, для второго — дурно. Практическая истина, так же как и теоретическая, суть вещи относительные, дело вкуса, темперамента, воспитания».

Многие (и в том числе новейший историк философии Вебер, которого г. Козлов компилирует весьма исправно) находят, что эта теория субъективизма грешит преувеличениями. Так, например, Вебер полагает («Histoire de la philosophie», 59[25]), будто ошибка Протагора заключается в том, что он «за людьми просмотрел человека». «Он,— говорит Вебер,— вместе с большинством греческих философов придает чересчур большое значение, во-первых, физиологическим и умственным различиям индивидуумов, во-вторых, ошибкам ощущений. Он не признавал общечеловеческого разума и его тождество во всех индивидуальных умах».

Г. Козлов, цитируя это место из Вебера, делает по поводу его следующие весьма, как мне кажется, основательные возражения. «Если,— говорит он,— основные формы познавательной способности a priori'ны в смысле Канта, то тогда, действительно, хотя пределы познания, с одной стороны, и резче ограничиваются, но зато, с другой стороны, оно (т. е. познание) более обеспечивается от влияния индивидуальных, субъективных различий, обеспечивается именно регулирующей силой этих самых форм. Если же форма (познавательной способности) получается путем эмпирии, как думают некоторые мыслители, то доля произвола в индивидуальном познании увеличивается сообразно со случайными особенностями организации индивидуума и случайностями его опыта и положение Протагора выигрывает в силе. Но предположим даже, что основные положения Канта незыблемы для эмпиристов, все-таки это нисколько не мешает глубокому различию в индивидуальном философском познании. В этом отношении история представила нам поучительный опыт философских систем, которые, по-видимому, стояли

на Канте, а между тем с не меньшей резкостью исключают друг друга, чем это было в Греции до софистов (Фихте, Шеллинг, Гегель, Гербарт, Шопенгауэр и т. д.). Наконец, и в частных науках индивидуальное различие играет не меньшую роль в деле познания. Если мы даже оставим в стороне связь наук с философией и будем иметь их в виду помимо этой связи, то и тогда элементов для розни и споров не оберешься. Обыкновенно указывают на довольно дружное согласие ученых относительно массы так называемых твердо установленных фактов; но притом забывают, что не эти факты сами по себе дороги для жаждущего познания духа. Чтó толку в массах прочно установленных фактов, если в их теории и в выводах из них разноголосица! Без теории и выводов, которые составляют самый ценный и дающий нравственное наслаждение элемент познания, факты только обременяют голову и далеко не всегда безнаказанно для нее. Примеры отупения фактистов-гелертеров не слишком большая редкость, чтобы сомневаться в этом. Да и относительно самой установки фактов дело обстоит вовсе не в той степени благоприятно, как хотят это выдать. В ученом XIX в. недалеко ходить за примером, который сильно подрывает веру в возможность непоколебимой установки простых, голых фактов. Чего, кажется, проще решить, висят ли столы без подпоры и поддержки на воздухе, или являются ли необъяснимым образом для данного времени и места люди, tangibles et visibles[26], по выражению одной спиритуалистки; а между тем десятки, сотни тысяч людей препираются относительно этих простых вещей...»

«Но оставим в стороне этот пример; укажем на индукцию, аналогию, дедукцию, которые не суть факты чувственного восприятия... Эти проявления сил, строящих познание, подвержены влиянию индивидуальных различий еще, пожалуй, в большей мере, чем простое чувственное восприятие или ощущение. Физиологические различия двух индивидуумов никогда не могут дать такой огромной разницы относительно характеристики какого-либо конкретного факта, в вопросе о цвете, плотности, шероховатости, тепла, холода и проч., какую (разницу), например, представляет индивидуальное познание Дарвина и Агассица относительно происхождения видов. Между тем в качестве производящих эту последнюю разницу причин главную и единственную роль играют не чувственные факты, а вышеназванные умственные опера-

ции, обрабатывающие факты чувственного восприятия в научное познание; отсюда следует, что различие этого последнего зависит далеко не от одних тех причин, которые являются факторами непосредственного чувственного восприятия, а также и от других, глубже в субъективной сфере лежащих, причин».

«Итак, скептическое положение Протагора, являвшееся в истории философии под различными масками, постоянно грозит ей с одинаковой силой. Положение Протагора прямо неопровержимо никакими теоретическими соображениями; оно стоит на несокрушимой скале того рокового факта, что познание действительно существует только и единственно в голове, в духе, в сознании индивидуального лица, да и в нем-то оно во всем его объеме всегда существует только потенциально...»

Да извинит меня читатель за эту несколько длинную выписку. Если он прочел ее со вниманием, в его голове, как и в моей, необходимо должен был возникнуть вопрос: на чем же основывает г. Козлов свою веру в возможность объединить посредством философии индивидуальные миросозерцания, индивидуальные влечения, воли и деятельности?

Нравственная и умственная рознь современных нам людей обусловливается, как он справедливо замечает, не столько физиологическими различиями, не столько ошибками чувственного восприятия, сколько различиями, так сказать, нравственно-социальными, различиями, обусловливающимися общественным положением людей, их экономическими интересами, их воспитанием, средой, в которой они вращаются и, наконец, унаследованными от ближайших и отдаленнейших предков умственными предрасположениями, наклонностями и привычками. Отсюда само собою следует, что желаемое объединение умственного и нравственного миросозерцания людей может осуществиться лишь тогда, когда в сфере общественной жизни будут устранены причины, порождающие индивидуальные «нравственно-социальные» различия. Ведь не отсутствие объединяющей философии обусловливает эти различия, как думают некоторые философы, в том числе и Конт, а, наоборот, последние обусловливают отсутствие первой. Следовательно, что же нужно для того, чтобы положить конец «великому нравственному и политическому кризису, переживаемому современными обществами», кризису, на который и Конт, и Козлов смотрят как

на корень всех бед и зол? Нужно ли, как советуют Конт и Козлов, заняться прежде всего попытками создания объединяющей философии или же, напротив, оставив философов и философию в покое, направить все свои силы на борьбу с причинами, порождающими те «нравственно-социальные» различия, которые создают разъединяющий и разобщающий людей «индивидуальный субъективизм»?

Г. Козлов (вместе с Контом) полагает, что как истины точных наук (например, астрономии) имеют всеобщую обязательность, объективную очевидность, не зависящую от субъективных различий индивидуумов, так точно и общественные, и нравственные истины могут и должны быть доведены до такой же всеобщей обязательности, до такой же объективной очевидности. «Знать истину теоретическую и нравственную,— говорит он,— в последней инстанции — значит знать ее всеобъемлющую, обязательную для всех». Это совершенно верно. Но могут ли люди, при существующей субъективной розни, возвыситься до подобного знания нравственных и общественных истин? По мнению г. Козлова, могут, но только при одном условии: их нравственное чувство должно сделать «мощный порыв», у них должна быть «твердая воля знать истину теоретическую и нравственную в последней инстанции». «Только мощным порывом нравственного чувства,— говорит он,— только актом несокрушимой воли выйти из сомнения и знать до конца, только неутолимой жаждой найти и формулировать последнюю и всепоглощающую цель личной жизни в органическом единстве с целым миром преодолевается без остатка неприступная твердыня субъективизма и полагается начало объективному философскому миросозерцанию» (ib., стр. 137).

Но осуществимо ли это условие при данной, самими вами признанной умственной и нравственной анархии? Ведь осуществлению его должно предшествовать единение индивидуальных, нравственных «влечений и волей». Но вы сами констатируете факт отсутствия этого единения. Как же быть? Вы, очевидно, попали в cercle vicieux[27]: вы хотите, чтобы философия внесла единство в сферу «индивидуальных влечений, волей и деятельностей», и в то же время установление этой философии вы ставите в зависимость от условий, предполагающих уже существование этого единства.

III

Но если философии совершенно не под силу решить ту нравственно-общественную задачу, которую навязывают ей ее сторонники, если она никогда не может без предварительного устранения «нравственно-социальных» индивидуальных различий внести «объединение индивидуальных влечений и деятельностей в одну общую волю и гармоническую деятельность целого общества», то не может ли она исполнить по крайней мере хотя первую часть своей задачи — внести единство в наше теоретическое миросозерцание?

«Задача позитивной философии (слово *позитивной* здесь употребляется не в смысле характеристики известной философской школы, а в смысле вообще научной, социальной философии), задача позитивной философии,— говорит г. Лесевич,— есть образование понятия о мире» («Опыт критич. исслед. основонач. позит. филос.», стр. 194). Г. Козлов, разбирая в своем первом этюде вопрос о предмете философии, приходит к тому заключению, что образование понятий о мире всегда было главным предметом и содержанием всех философских систем не только существующих, но и когда-либо существовавших. «Предметом ее всегда был,— говорит он,— мир как целое изо всех известных вещей, явлений, событий» или, выражаясь словами Спенсера, «мир как совокупность, как система явлений, доступных нашему познанию».

Какую бы философскую систему вы ни взяли — позитивную ли или метафизическую, бессмысленно-фантастическую или строго научную, систему ли Гартмана или Дюринга,— все они имеют между собою одну общую, характеристическую черту: все они пытаются обнять совокупность познаваемых явлений в одной общей картине и подчинить их господству одного основного начала или закона. До сих пор, однако, ни одна из этих попыток не давала сколько-нибудь удовлетворительных результатов: «картины мира» выходили у философов крайне односторонними, произвольными и весьма мало соответствовали реальной действительности.

И если взять в расчет тот психологический процесс, при помощи которого они создаются, то нетрудно убедиться, что иначе и быть не может, по крайней мере при данном состоянии наших знаний и наших познавательных способностей. Явления познаваемого нами мира отлича-

ются крайней сложностью и разнообразием; эта сложность и это разнообразие служили бы для нас неодолимым препятствием при их изучении, если бы между ними не существовало, с другой стороны, некоторого сходства, некоторой общности, возможности поделить их на более или менее самостоятельные, независимые группы. Каждая такая группа составляет предмет изучения той или другой специальной науки. Наука, исследуя явления, входящие в ее сферу, старается по возможности обобщить их, т. е. свести разнообразные отношения, существующие между ними, к отношениям более или менее однообразным, постоянным, к тому, что обыкновенно называется законом данной группы явлений. Научное обобщение представляет собою отвлечение от конкретных явлений их индивидуальных признаков, переработку представлений, оставляемых ими в нашем уме, в абстрактные понятия. И само собою понятно, что, чем понятие абстрактнее, тем менее конкретных признаков данных явлений заключает оно в себе, иными словами, тем менее соответствует оно данной конкретной действительности. Определить границы способности человеческого ума к отвлечению, к абстракции почти невозможно: человек постоянно стремится от одного общего понятия перейти к другому, еще более общему, пока, наконец не дойдет до такого обобщения, которое уже теряет всякое отношение к реальной действительности, которое представляет собою не более как неопределенное, бессодержательное ничто, все и ничего не объясняющее. На эту-то почти безграничную способность и даже потребность человеческого ума и ссылаются обыкновенно защитники философии; им кажется, что этой ссылки вполне достаточно для узаконения их «науки»! «И рад бы, может быть, был человек,— говорит в одном месте г. Козлов,— обойти эту неблагодарную, по-видимому, работу строить (абстрактное) понятие о мире, т. е. философствовать, да ничего не поделаешь с неизбежными влечениями» («Фил. эт.», стр. 50). Но почему же, однако, мы должны фатальным образом следовать всем нашим влечениям, в какие бы бездонные пропасти и непроглядные дебри не увлекали они нас?

Стремление человеческого ума к абстрактным обобщениям конкретных явлений, поставленное в известные границы, приносит человечеству несомненную пользу; но, переходя эти границы, не вступает ли оно в противоречие с другим стремлением — со стремлением к познанию

реальной истины? Вот вопрос, который защитники философии должны были бы почаще задавать себе, но который они обыкновенно совершенно игнорируют. Лестница отвлечения бесконечна, до какой же ступени мы можем по ней подниматься, не нанося ущерба реальной истине? Не должны ли мы остановиться раньше, чем дойти до той верхней площадки, на которой расположилась философия?

Где начинается эта площадка, определить, конечно, довольно трудно; между научным и философским обобщением не существует резкой границы. Однако невозможно также утверждать, будто между этими двумя порядками обобщений нет никакого существенного различия. Его не отрицают даже сами защитники новейшей рационалистической философии. «Наука,— говорят они,— начинается с образованием частных понятий (т. е. понятий, имеющих более или менее непосредственное отношение к нашим представлениям о конкретных явлениях) и охватывает все группы этих понятий; философия же, предмет которой есть мир, слагается не из понятий, охватывающих представления о конкретных частях своего предмета (т. е. мира), а от сравнительно высших понятий, образованных из этих последних и охватывающих группы явлений, образованных умозрительно и не встречающихся как конкретные агрегаты» («Опыт крит. исслед. основонач. позит. фил.», стр. 138).

Итак, существенное отличие философии от науки состоит именно в том, что обобщения последней относятся к группам действительных, конкретных явлений, тогда как обобщения первой относятся к группам явлений чисто умозрительных, никакого конкретного бытия не имеющих. Раз человеческий ум вступает в сферу этих обобщений, ему грозит ежеминутная опасность скатиться по их наклонной плоскости в «бездну фантастики или же бессмыслия». Это признают и сами защитники философии. Послушайте-ка г. Козлова. Правда, он выражается несколько неясно, но все же понять можно: «Законы мышления,— говорит он,— суть та вечно зияющая пропасть, которая грозит поглотить философа (и — добавим от себя — почти всегда его поглощает), имеющего под влиянием естественных влечений достаточно смелости, чтобы приблизиться к самому краю пропасти, но не имеющего достаточно самообладания, чтобы удержаться на этом краю и не ухнуть в бездну фантастики или же бессмыслия (Gedanken-

nichts[28], как говорят немцы). А между тем последний момент для того акта мышления, посредством которого может быть добыта связь и единство вещей, т. е. истинное понятие мира, только и может быть совершен на краю этой пропасти. Поэтому-то и недостаточно только доброй воли и общечеловеческих функций познания, чтобы быть философом: нужен талант, гений, чтобы в едином акте мышления обнять все разнообразие конкретного бытия, нужна мощь твердой воли, чтобы, оставивши безопасную почву конкретных представлений, стать твердой ногой на краю пропасти и, не увлекаясь субъективным миражом, рисующим в ее глубине роскошные места отдохновения, окончить, так сказать, на этом выступе скалы многотрудный акт мышления всех вещей заедино» («Философ. эт.», стр. 29).

В переводе на простой, разговорный язык это значит: задача философии может быть разрешена лишь на краю пропасти, отделяющей здравый смысл от бессмыслия, рациональное мышление от фантастического бреда. Обыкновенные люди, люди, одаренные лишь «доброй волей и общечеловеческими функциями познания», никогда не в состоянии устоять на этом опасном обрыве; у них сейчас же начинается головокружение, и, «увлекаемые субъективным миражом», они «ухают в бездну». Удержаться на краю пропасти может только гений, гений с мощной, твердой волей.

Хороша же, однако, эта «наука», доступная лишь для гениев. А гении теперь так редки, так редки, что их совсем даже нет! Что же станет делать бедная философия и что станем делать с нею мы, мы, простые смертные, не одаренные никакими сверхчеловеческими «функциями познания»? Не лучше ли пока совсем отложить ее в сторону... до нарождения потребного количества гениев? Беда только в том, что среди простых смертных есть очень много людей, склонных считать себя если не гениями, то по крайней мере кандидатами в гении. Для них перспективы, открываемые философией, могут показаться весьма соблазнительными. Философия устами своих защитников говорит им: если вы действительно гении, вы должны спуститься по наклонной плоскости отвлеченных обобщений к самому краю «пропасти фантастики и бессмыслия», заглянуть в нее и, преодолев «мощным усилием твердой воли» головокружение и «субъективные миражи», устоять на ногах, не «ухнуть в бездну!» Заманчиво! Как тут не

попытаться проделать этой удивительной эквилибристической штуки, когда вам наперед сказано, что если вы ее проделаете, то по праву можете считать себя человеком гениальным, одаренным «сверхчеловеческими функциями познаний». И простые смертные, один за другим, лезут к пропасти, перегибаются над бездной, ухают в нее и все-таки продолжают считать себя (и даже другими считаются) за гениев! В качестве гениев они гордо уединяются от толпы заурядных смертных, «жалких эмпириков» и с презрительной улыбкой взирают с высоты своего величия (т. е. с окраины «бездны фантастики и бессмыслия») на реальный мир конкретных фактов и отношений окружающей их жизни. Недаром Ог. Конт так сильно восставал против всяких фантастических попыток обнять в одной картине всю Вселенную и раскрыть тайны ее бытия: «Эти попытки,— говорит он («Ph. pos.», t. VI),— ведут только к вредному в общественном отношении гордому уединению мыслящего класса от деятельной толпы».

Но Ог. Конт, очевидно, не был одарен сверхчеловеческими «функциями познания», и потому он не только «скромно сомневался», но самым решительным и категорическим образом отрицал полезность и разумность тех высших умозрительных обобщений, которыми пробавляется обыкновенно философия. «По моему глубокому убеждению,— говорит он в начале своего «Курса» (t. I, p. 44),— я считаю совершенной химерой попытки объяснения всех явлений одним законом, хотя бы они исходили от людей самых компетентных. Я думаю, что средства человеческого разума очень слабы и что Вселенная очень сложна, чтобы такое научное совершенство было когда-либо для нас доступно, да и, кроме того, считаю весьма преувеличенной выгоду, какая от этого совершенства могла бы быть в случае его возможности». В другом месте (t. VI, стр. 601) он идет еще дальше и прямо утверждает, что, по его мнению, «стремления ученых искать при помощи пустых гипотез химическое единство есть не только нелепая утопия по отношению ко всем различным нашим реальным знаниям, но навсегда останется невыполнимым даже и относительно каждой отдельной основной науки».

Очень может быть, что с точки зрения современного развития наук последнее утверждение Конта многим покажется чересчур смелым. Очень может быть, что в более или менее отдаленном будущем попытки ученых устано-

вить единство «относительно каждой отдельной основной науки» увенчаются полным успехом. Но до сих пор, однако, все подобные попытки оказываются несостоятельными.

Возьмите, например, хоть блестящую попытку Герберта Спенсера подчинить одному общему закону — закону развития (в том смысле, как он его объясняет в своих «Основных началах»[29]) все явления и процессы неорганической, органической и надорганической жизни. Не говоря уже о том, что в применении к явлениям «надорганической», т. е. общественной, жизни этот закон (о чем подробнее мы будем говорить в другом месте[30]) не выдерживает самой поверхностной критики, но, даже ограничивая его применение областью одной лишь биологии, областью развития органической жизни, мы и тут натыкаемся на массу фактов, находящихся с ним в явном противоречии. Хотя я и не принадлежу к поклонникам козловской теории «уважения к авторитетам» («Фил. этюды», пред., стр. XVIII[31]), а все-таки в подтверждение этого моего личного и для специалистов никакого веса не имеющего мнения я позволю себе сослаться на авторитет — авторитет хотя и не бог знает какой, однако все же в данном случае не лишенный некоторого солидного значения. Г. Мечников давно уже пользуется весьма почтенной репутацией в ученом мире и у нас, и за границей. Конечно, он не обладает, может быть, и десятой долей той обширной всеобъемлющей эрудиции, которая составляет славу Спенсера; конечно, его притязания очень часто не соответствуют его наличным силам и средствам, но тем не менее в сфере своей специальности, в сфере «зоологических» вопросов, авторитет его мнения мало в чем уступает авторитету спенсеровского мнения. Г Мечников в статье «Очерк вопроса о происхождении видов» (напечатанной в «Вестнике Европы» за прошлый год, № 3, 4. 5, 7, 8), разбирая (в № 7) формулу прогрессивного совершенствования организации, данную Дарвином, поддержанную и развитую Гербертом Спенсером, находит ее во многих отношениях не соответствующей реальным фактам. Естественный подбор (который, по теории Дарвина, является главнейшим фактором органического прогресса), говорит г. Мечников, не всегда оперирует над высшими организмами, часто он содействует развитию таких свойств, которые не только не возвышают, но скорее понижают общий уровень организма. Бок о бок с фактами прогресса органической жизни

идут факты регресса. Кроме того, существует множество форм совершенно консервативных, неизменяющихся (как, например, полипы, корненожки, медузы, моллюски и др.). На основании этих данных г. Мечников приходит к тому заключению, что развитие есть более общее явление, чем прогресс, и что оно далеко не исчерпывается (как полагает Спенсер) одним лишь дифференцированием и интегрированием, а может состоять еще из ряда перемещений и атрофирований.

Точно так же оказалась несостоятельной и новейшая попытка одного из гениальнейших естествоиспытателей нашего века, Геккеля, подвести под единый общий закон явления органической и неорганической природы [32]. Несостоятельность этой попытки признается и самими защитниками позитивной философии (см. «Опыт крит. исследов. основонач. позит. фил.», стр. 230—234, а также «Очерк вопроса о происхождении видов» г. Мечникова).

Впрочем, если бы даже попытка Геккеля увенчалась полнейшим успехом, то и тогда его «философия природы» не могла бы удовлетворить требованиям рациональной философии. «Его космология,— говорит г. Лесевич,— дает богатую обобщениями картину космоса, но никогда не дает разгадки умозрительных элементов общего понятия об этой картине, никогда не скажет нам, что такое явление, закон, причинность и т. д., никогда не определит все те понятия, из которых слагается собственно философское понятие о мире» («Опыт крит. исследования основонач. позит. фил.», стр. 234)

Но из каких же, однако, «понятий» слагается «философское представление о мире»?

IV

По мнению г. Козлова, понятие о «мире» есть понятие более широкое и отвлеченное, чем понятие о «природе». «Природа,— говорит он,— есть только одна сторона мира, а потому она и не исчерпывает содержания философии. Философские обобщения стоят на более высокой ступени отвлечения, чем обобщения, касающиеся конкретных явлений природы. Потому так называемая натурфилософия (философия природы) относится к философии вообще как часть к целому». Таким образом, предметом философии является нечто такое, чего в объективной действительности не существует. Под философией природы подразумевается,

по словам г. Козлова, «связь и единство вещей во всякое данное время, без отношения к возможному беспредельному протяжению их в пространстве и времени». Между тем как в философии мира мыслится связь и единство вещей вне границ времени и пространства. Природа может прекратиться, а философия все-таки будет существовать, ибо мир «может быть мыслим и по прекращении природы» («Фил. эт.», стр. 16). Одним словом, «понятие мира совмещает в себе понятия Вселенной и природы, в которых порознь мыслится статическая и динамическая сторона мира»(ib.).

Г. Лесевич, не различая, по-видимому, козловского мира от козловской природы, полагает, однако ж, что мир может быть объектом двоякого рода знания: просто научного и философского. Есть, говорит он, наука о мире и есть философия мира. «Суммируя результаты изучения конкретных групп явлений, т. е. частные научные понятия, мы получаем науку о мире, в тесном смысле космологию; вырабатывая же из этих частных научных понятий новые, более общие и отвлеченные, мы получаем основанную на науке философию, научно-философское мироразумение. Философское понятие получается из научного через восхождение к наивысшей степени отвлечения,— восхождение, необходимо опирающееся на теорию познавания». «Теория познавания и философская критика должны составлять содержание пропедевтики в правильно построенной научно-философской системе». Теория познавания является основоначалом, руководящим философией («Крит. исслед. основан. позит. фил.», стр. 190, 191).

Таким образом, кроме «мира» философия имеет своим предметом и теорию познавания. Но какую теорию познавания? Ту ли, которая изучается отчасти логикой, отчасти психологией, или ту, о которой говорит г. Козлов и которую он ставит в зависимость с «построением понятия о мире»? *

---

* «Общие законы логики, а также психологии имеют особое специальное приложение к философии, и в этом специальном приложении известны под разными именами: онтологии, диалектики, объективной логики, теории философского познавания. Но conditio sine qua non [33] построения философской теории познавания есть в то же время построение понятия мира, а потому, смотря по миросозерцанию, является та или другая теория познавания, которые могут стоять даже противоположно одна к другой» («Философ. эт.», стр. 48).

Впрочем, этот вопрос ни меня, ни вас, вероятно, читатель, нимало не интересует. Если дело идет о теории познавания, разрабатываемой в настоящее время логикой и психологией, то, без сомнения, эта теория может обойтись и без философии. Если же дело идет о теории философского познавания, которая, по словам г. Козлова, находится в прямой зависимости от философского миросозерцания и изменяется вместе с изменением последнего (так что может быть даже две, три, десять теорий познавания, одна другой противоположнее), то, разумеется, она-то без философии обойтись не может, но зато мы, простые смертные, очень легко можем без нее обойтись... Дело не в этом; дело вот в чем: почему для внесения единства и целостности в наше миросозерцание (а это ведь и составляет главную задачу философии) нам нужна кроме науки о мире еще философия мира? Почему наука менее философии способна водворить в человеческих умах требуемое единство?

Ни г. Козлов, ни г. Лесевич не касаются этого вопроса; для них он, вероятно, и совсем не существует. Они до такой степени субъективно убеждены в великости услуг, которые философия будто бы должна несомненно оказать нашему научному миросозерцанию, что считают даже излишним и распространяться об этом. Правда, г. Лесевич ссылается на астронома Цёльнера, который сравнивает научную философию с солнцем и которому кажется, будто «уже оглашаются немецкие леса голосами пернатых певцов, древесные почки распускаются, все теснится и несется и, полное предчувствия, ждет восхождения солнца», т. е. философии, объединившейся с наукой. «Ту же мысль,— говорит г. Лесевич,— высказывает и Вундт, утверждая, что из связи философии и науки должно возникнуть новое мировоззрение... В том же смысле говорят и Ланге, Гельмгольц, Геккель, Бауман, Гёринг и многие другие, счастливо соединяющие научные познания с философскими и знающие цену тем и другим» (стр. 153). Все это прекрасно. Но убеждены ли вы, г. Лесевич, что все цитированные вами ученые и нецитированные «многие другие» понимают под философией то, что понимаете вы, а не просто «науку о мире» или философию природы? Ни Цёльнер, ни Гельмгольц прямо на этот счет не высказывались, а Геккель своей космологией самым недвусмысленным образом показал вам, что между его воззрениями на философию и вашими весьма мало общего. Он называ-

от, например, свою космологию «философией природы, единственной действительно всеобъемлющей наукой», а вы говорите, что это совсем не философия, что она не дает ответа ни на один философский вопрос, что это, одним словом, не более «как философски обработанная конкретная наука» (стр. 234). И со своей точки зрения, конечно, вы вполне правы. Но точно так же будет прав и Геккель, если, быть может, со своей точки зрения, назовет вашу философию метафизикой. Нет сомнения, что так называемая «философия (ваша наука) природы», «суммирующая результаты изучения конкретных групп явлений, т. е. частные научные понятия, вступив в союз с частными науками, может оказать им огромные услуги, что она может внести связность и единство в наши познания о природе. Но приведет ли к тем же результатам ваша философия мира, это еще вопрос, и вопрос, который никоим образом не может быть окончательно решен простой ссылкой на авторитет новейших немецких философов, хотя бы и таких почтенных, как Ланге и Дюринг. Гг. философы слишком заинтересованы в этом деле и потому едва ли могут отнестись к нему вполне беспристрастно. С их точки зрения, философия всегда есть и будет «наукой наук», «высшей эволюцией человеческого духа», примиряющей и объединяющей все теоретические и практические противоречия и односторонности. Сомнение в ее великом общечеловеческом значении для них равносильно сомнению в полезности и разумности собственной деятельности. А известно, что философы никогда не грешат подобным сомнением.

Оставим философам доказывать, что все науки и весь мир вокруг философии обращаются, и постараемся решить занимающий нас вопрос собственным умом. Я знаю, что г. Козлов осудит меня за это, ибо, по его мнению, «от общества, где всякий считает себя «в принципе» имеющим право собственным умом доходить до решения «всяческих вопросов», нельзя ждать ничего серьезного» («Фил. эт.». Пред., стр. XVIII). Но ведь понятие о серьезности — понятие очень эластическое, и, быть может, то, что он считает серьезным, мы считаем крайне легкомысленным. Он думает, например, что желание быть самостоятельным — вещь совсем не серьезная. Неужели же эта мысль — серьезная мысль? Посему, не смущаясь козловской теорией поклонения авторитетам, обратимся прямо к г. Лесевичу с такого рода вопросом: как он полагает, в какого рода понятиях всего сильнее преобладает субъективный эле-

мент, в более или менее отвлеченных? Разумеется, мы обращаемся к нему с этим вопросом так только, для проформы; в сущности же мы доподлинно знаем, что ни для него, ни для меня, ни для вас, читатель, это совсем даже и не вопрос. Всякому человеку, никогда даже не занимавшемуся психологией, очень хорошо известно, что элемент субъективности наших понятий прямо пропорционален их отвлеченности и что, чем ближе подходит понятие к породившим его непосредственным, конкретным представлениям, тем оно объективнее и, следовательно, тем оно общеобязательнее, тем оно однообразнее. Когда мы на основании непосредственных впечатлений наших внешних чувств (например, зрения, слуха, осязания) составляем понятие о каком-нибудь данном человеке — Петре, Иване, Павле, то это понятие сложится в наших умах (сколько бы нас не было) почти в одинаковую форму, будет иметь почти одинаковое содержание. Незначительные разногласия, зависящие от некоторых недостатков и отсутствия полного тождества в строении наших зрительных и слуховых органов, легко могут быть устранены путем более тщательной проверки наших первых впечатлений. Но когда мы от наших, так сказать, почти конкретных понятий о Петре, Павле, Иване и т. п. захотим возвыситься к понятию более отвлеченному — к понятию о человеке, тут уже являются разногласия более существенные и менее удобопримиримые. У одних это понятие чересчур широко, у других чересчур узко; одни характеристическим признаком «человека» считают такое-то свойство (или сумму таких-то свойств), другие — другое и т. д. Каждый перерабатывает конкретные, непосредственные представления о Петрах, Павлах, Иванах и т. д. «на свой аршин», т. е. сообразно своему субъективному настроению, обусловленному унаследованными предрасположениями, воспитанием, окружающей обстановкой, данным общественным положением, количеством и качеством приобретенных знаний и т. д. Поднимитесь теперь еще на одну ступень выше по лестнице обобщений — возьмите более отвлеченное понятие об организме. Спросите не то что уже профанов, нет, спросите ученых, что́ такое организм, какие признаки характеризуют это понятие? — и вы получите целую массу не только самых разнообразных, но нередко даже совершенно противоречивых ответов.

И так с каждым понятием: чем оно отвлеченнее, тем оно субъективнее; наши нравственные понятия о зле,

о добре, о долге, об общественном благе, о справедливости и т. п. представляют собою, как бы сказал Рибо, отвлечения наивысших степеней, и в то же время они считаются субъективными по преимуществу. Найдите десять людей, у которых бы они были хоть приблизительно одинаковы по форме и содержанию. То, что один признает за благо, то другой называет злом, справедливое для одного — несправедливое для другого и т. д.

Число этих примеров можно было бы увеличить до бесконечности, чего, конечно, я не стану делать. Достаточно и приведенных фактов. Какой же вывод логически вытекает из них? Один только: чем понятие отвлеченнее и, следовательно, субъективнее, тем менее шансов за ним сделаться общеобязательным, тем различнее оно мыслится различными людьми.

Частные понятия отдельных наук, тесно связанные с группами конкретных явлений, постоянно регулируемые и строго обусловленные нашими непосредственными представлениями, всегда доступные опытной проверке, могут быть доведены (и во многих науках уже доведены) до той степени объективности, которая делает их общеобязательными для всех людей, достигших среднего уровня умственного развития и образования. Потому «наука о природе» или «философия природы», ставящая своей задачей систематизировать и классифицировать их известным образом, без сомнения, может в более или менее отдаленном будущем (т. е. тогда, когда частные научные понятия будут доведены до объективности и общеобязательности математических теорем) внести единство и целостность в индивидуальные мировоззрения людей. Но если вы сделаете эти научные понятия отправным пунктом для дальнейших обобщений и отвлечений — обобщений и отвлечений не регулируемых и не стоящих ни в какой непосредственной связи с «группами конкретных явлений»,— вы вместо того, чтобы ослабить, только усилите их субъективный элемент, отнимете от них значительную долю их общеобязательности и вместо стройности и единства внесете рознь и хаос в наше миросозерцание. И действительно, разве все существовавшие и существующие философские (в вашем смысле философские) системы не приводили именно к этому результату? Разве, например, система Гегеля хоть сколько-нибудь содействовала объединению миросозерцания его современников? Не породила ли она, напротив, целой массы противоречивых, друг

друга исключающих воззрений? не спутала, не извратила ли она самых простых вещей, самых, по-видимому, бесспорных истин? А система Шопенгауэра, а новейшая система Гартмана, разве они производят не такой же эффект? Шопенгауэровская «воля», гартмановское «бессознательное», эти высшие отвлечения научных понятий, могут ли они служить объединяющим началом миросозерцания людей, одаренных нормальной дозой — не говорю образования,— но просто даже здравого смысла?

Вся история философии (история, которую вы, гг. Лесевич и Козлов, знаете, конечно, не хуже меня) самым несомненным образом доказывает истинность приведенных мною априорных психологических соображений. И потому станем ли мы на историческую или на чисто психологическую точку зрения, в обоих случаях мы неизбежно придем к одному и тому же выводу: притязания философии (которую я нигде не смешиваю с «наукой о природе») внести стройность и единство в индивидуальные миросозерцания так же малоосновательны, как и ее притязания на объединение индивидуальных влечений, волей и деятельностей *.

---

* В настоящей статье я совсем не имею в виду, как это уже и заметил читатель, подвергать критическому разбору произведения гг. Лесевича и Козлова. Несогласный с их основным воззрением (одинаковым у обоих авторов) на философию, я не чувствую ни малейшей охоты препираться с ними о частностях и деталях. Однако я не могу удержаться, чтобы не сделать, хотя в выноске, несколько замечаний по поводу книги г. Лесевича. Г. Лесевич написал обширное и весьма солидное исследование, стоившее ему, вероятно, пропасть труда и времени, с целью доказать, что система позитивной философии, «установленная Ог. Контом и с благочестивой ревностью оберегаемая некоторой группой его последователей (литтреистами) от всяких новшеств», что эта система не удовлетворяет понятию г. Лесевича о системе «научно-философского мировоззрения», заимствованного им у новейших немецких философов. Прежде всего тут является вопрос: да стоило ли это доказывать? Разве это не очевидно и без всяких доказательств для всякого, кто, хотя поверхностно, знаком с воззрениями на философию Конта и его последователей, с одной стороны, и Дюринга, Ланге, Баумана, Гёринга и прочих — с другой. Вы скажете, что воззрения Конта нашей публике, пожалуй, еще отчасти известны, но зато воззрения Дюринга, Ланге, Гёринга и т. д. совершенно неизвестны. Правда, но вот именно потому-то, что они ей совершенно неизвестны, я и нахожу, что для нее книжка г. Лесевича по меньшей мере бесполезна. В самом деле, когда Дюринг, например, разбирает учение Конта с точки зрения своих понятий о философии и возводит эти понятия в критерии достоинств и недостатков контовской системы, его публика очень хорошо его понимает: она имеет под руками все необходимые данные

V

«Однако, позвольте,— скажет мне, пожалуй, какой-нибудь догадливый читатель,— что же это вы такое делаете: начали за здравие, а кончаете за упокой! Вы хотели доказать нам raison d'être наших современных занятий

для оценки и для ознакомления с основаниями дюринговских критериев. Совершенно в другом положении находится наша публика. Ей преподносят известное готовое понятие о философии, заимствованное у немцев, и приглашают ее критически разобрать контовскую систему с точки зрения этого понятия. Но какое ей дело до того, как думают немцы о философии, когда она не знает, почему они так думают, когда она не знает ни тех доводов, которые говорят за, ни тех, которые говорят против их воззрений? Правда, г. Лесевич тщится убедить своих читателей, будто новейшая немецкая философия есть тот же позитивизм, только в более развитой, совершенной форме — в форме критического реализма; будто сам Конт «имел в виду» создание именно такой «научно-философской системы», которая должна бы отвечать настоящим требованиям современного немецкого рационализма. Но только «увлеченный слишком обширной и сложной чисто научной работой», он не провел своей мысли во всей полноте, а оставил ее «в зародыше как присущий системе внутренно-побудительный момент ее развития» («Оп. кр. исслед. основан. поз. фил.», стр. 192). Конечно, было бы недурно, если бы г. Лесевич, в пику гг. Литтре и Вырубову, мог чем-нибудь доказать это положение. Но этого он не сделал и не сделал по той простой причине, что сделать это невозможно. Конт во многих местах своего «Курса» (см., между прочим, цитаты, приведенные мною выше, в тексте статьи) самым решительным и категорическим образом заявляет себя непримиримым противником той «научно-философской системы», создание которой он, по словам г. Лесевича, будто бы «имел в виду». По мысли Конта, «философия» есть и может быть не чем иным, как только простым суммированием частных научных понятий абстрактных наук (философией наук конкретных), т. е. он ограничивает ее область пределами лесевичевской «науки о мире» и совершенно отрицает лесевичевскую «философию мира». Относительно этого пункта не может существовать никаких сомнений и недоразумений. Философский единомышленник г. Лесевича г. Козлов, совершенно справедливо замечает, что Конт не только никогда не имел в виду построения философии мира, не только считал ее невозможной и бесполезной, но даже ему не было и повода заниматься ею. Имея надобность в научной системе только ради практических целей, т. е. как в фундаменте для идеала общественных отношений, он всячески старался положить предел очень широким, чисто научным стремлениям и низвести их к «скромным аллюрам обиходной мудрости». Достаточно того, чтобы ученые могли сделать все те «предвидения», которые необходимы для прогрессивного развития человечества на земле; всякая же иллюзорная тенденция обнять всю Вселенную и раскрыть непроницаемые тайны ее бытия вела, по Конту, только к вредному в общественном отношении «гордому уединению мыслящего класса от деятельной толпы» («Философ. эт.», стр. 62, 63).

философией, хотели доказать ее пользу и выяснить те выгоды, которые мы можем извлечь из этих занятий, и вместо всего этого вы после длинных, утомительных рассуждений и скучных цитат приходите к тому выводу, что польза от занятий философией представляется крайне сомнительной не только с точки зрения общественного, но даже и чисто научного интереса.

А что же? вот именно потому, читатель, вам и выгодно заниматься философией, что это занятие настолько же бесполезно, насколько и безвредно. Ну что в самом деле может быть безобиднее вопросов об отличии бытия и сущего, мира и Вселенной, о сущности вещей, о первой причине, о зачатках «философской критики в системе О. Конта как внутренно-побудительном моменте (treibende Moment) ее развития», о связи философии с наукой, об «a priori критического реализма», о «связи a priori с понятием причинности» и т. д. и т. д.? Но если, с одной стороны, нельзя не признать (выражаясь слогом «Пет. вед.» времени г. Корша[34]), что вопросы эти безобидны, то зато, с другой — должно сознаться, что они могут дать некоторый материал для умственной гимнастики... На горе ваше, читатель, в вашей голове имеется некоторое количество мозгов и вы усвоили себе дурную привычку иногда шевелить ими. Как же после этого вам не полюбить было философию и как возможно отрицать ее пользу? Она довольно счастливо выводит вас из вашего не совсем приятного и не совсем ловкого положения.

«Однако, позвольте,— заметит опять, пожалуй, догадливый читатель,— не сами ли же вы говорили, что любовь к философии стала проявляться в последнее время не у одних нас. Германия, Франция, Италия находятся, без сомнения, в несколько иных условиях, чем мы, а и там начинают чувствовать вкус к философствованию и там философствуют, да и как еще глубокомысленно философствуют! Помилуйте, сколько жгучих, животрепещущих вопросов, вопросов, настоятельно требующих немедленного практического решения, выдвинула жизнь западноевропейского общества! И ведь не станете же вы утверждать, что этими вопросами там мало занимаются. Напротив, ими занимаются едва ли не более, чем философией, ими занимаются даже сами философы. Возьмите, например, Милля, Спенсера, наконец, Ланге, Дюринга. Можете ли вы после этого уверять, будто и на Западе философские вопросы выплыли наружу потому только,

что жизненные, практические вопросы спрятались куда-то в непроницаемые глубины?» О, нет, читатель, я не буду уверять вас в этом. Я допускаю вместе с вами, что западноевропейское общество, хочет не хочет, а не может ни на минуту забыть, ни на минуту отвернуться от «роковых» практических вопросов, настоятельно требующих скорейшего, безотлагательного решения. Мыслящие люди (подобные покойному Ланге или Дюрингу) очень хорошо понимают, каково будет и каково должно быть это решение. Понимают или, лучше сказать, инстинктивно чувствуют это и люди немыслящие. Одних это понимание или это инстинктивное чувство озаряет надеждой, переполняет радостью, других повергает в трепет и беспокойство. Пребывать постоянно в трепете и беспокойстве — вещь крайне неприятная. Каждый человек естественно должен желать во что бы то ни стало выйти из этого несносного душевного состояния. Но как это сделать? Логика жизни неумолима, она ребром ставит проклятые вопросы. К счастью, логика человеческого ума несколько податливее. Многое совершенно невозможное в действительности оказывается вполне возможным в мысли. Когда мы созерцаем какой-нибудь неприятный, подавляющий жизненный факт во всей его конкретной реальности, мы невольно опускаем руки и приходим в уныние. «Ужасно! — восклицаем мы,— тут ничего не поделаешь! Не в наших силах устранить его и безумно бороться с ним!» Мы зажмуриваем глаза и начинаем его мыслить. Один за другим отвлекаются от него его конкретные признаки; яркие краски тускнеют; все, что так неприятно резало наши глаза, как-то незаметно улетучивается, стирается; остается один бесцветный и безжизненный остов, одна идея. Мы идем далее, мы продолжаем перерабатывать идею, мы ее синтезируем, анализируем, отмываем от нее дочиста все конкретные пятна и до такой степени разводим ее водой отвлеченностей и обобщений, что в конце концов она сама превращается в нечто совершенно неуловимое, туманное, расплывающееся... Тогда мы с облегченным сердцем открываем глаза; с самодовольной улыбкой смотрим мы теперь на поразившее нас явление. «Э, ты совсем и не так ужасно, как показалось нам сначала. Нас ослепила форма, и мы не обратили должного внимания на сущность. А вот как мы вникли в нее хорошенько, нам и не страшно!»

Понимаете ли вы теперь, читатель, почему интерес к философии должен неизбежно возрастать по мере того

как жизненные, практические вопросы обостряются, по мере того как они все настоятельнее и настоятельнее выдвигаются на первый план во всей своей реальной конкретности. Беспокоящиеся и трепещущие люди устранить их не могут, но они могут зажмурить глаза и... философствовать. В ее отвлеченных сферах практические резкости и угловатости сами собой сглаживаются, противоречия примиряются и всякий повод к трепету и беспокойству исчезает. «Культура философии в обществе,— повторяю снова слова одного из «верных приверженцев этой науки»,— есть самая важная опора против всяческих *измов*, которые, как односторонности, должны быть непременно упразднены философским синтезом и должны утонуть в едином миросозерцании» (Козлов, «Фил. эт.», стр. XIV).

Понимаете ли вы также теперь, в чем состоят собственно «целебные свойства» «ароматов», испускаемых, по уверению того же «верного приверженца», «цветом древа философии»? Вдыхайте же, вдыхайте в себя побольше этих ароматов, и да исцелят они вас от всех ваших скорбей и печалей!

ЭПИЗОД ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО САМООПЛЕВАНИЯ
(Истинное происшествие)

В эпоху повального отупения Германии Берне, обращаясь к своим соотечественникам, сказал: каждый, конечно, имеет право быть глупым, сколько ему угодно, но никто не должен злоупотреблять этим правом. Применяясь к российским литературным нравам, можно пойти немножко далее и сказать: каждый имеет право быть недобросовестным, но нельзя же уж слишком злоупотреблять этим правом.

Всякий согласится, что правило это не особенно стеснительно для ума и совести каждого. А между тем как много таких глупцов и недобросовестных людей, которые не хотят подчиняться его снисходительным требованиям и выходят из всяких пределов терпимой глупости и недобросовестности! И мы до такой степени привыкли (особенно по части литературной глупости и недобросовестности) к этим злоупотреблениям, что начинаем относиться к ним не только равнодушно, но даже и добродушно, стараясь по возможности отыскать для них какие-нибудь «смягчающие обстоятельства», объяснить и оправдать их давлением каких-нибудь forces majeures[1]... А это давление так реально, этих смягчающих обстоятельств так много, что нашим литературным витязям «без ума и чести» почти всегда удается возбудить к себе некоторое сожаление, добиться прощения... «Положим,— рассуждаем мы,— они действительно преступили пределы «терпимой глупости и недобросовестности», но ведь как же им было и поступить иначе? Войдите-ка в их шкуру! Нельзя же от них требовать катоновского бескорыстия, когда все окружающее ежеминутно и неудержимо тащит их в противополож-

ную сторону. Где уж тут думать о каких-нибудь пределах!..» Совершенно верно. Ну, станьте-ка, в самом деле, на место гг. Суворина, Гаммы-Градовского, Полетики, Микешина[2] и тому подобных. Могут ли они не злоупотреблять своим правом на глупость и недобросовестность, когда, во-первых, никаких других прав они не имеют, когда, во-вторых, они доподлинно знают, что, чем больше они будут злоупотреблять этим своим единственным правом, тем ходче пойдет «розничная продажа» и тем солиднее и обеспеченнее станет их положение. А кто же сам себе враг и кому своя рубаха не ближе всего к телу? Виноваты ли они, что им выгодно злоупотреблять своею глупостью и недобросовестностью? Виноваты те условия, при которых подобные злоупотребления становятся выгодны, т. е. в конце концов виноватыми окажемся одни мы с вами, читатель. Не потому ли мы так и склонны к забвению и всепрощению?

Но как бы то ни было, по нашей или по чужой вине, а злоупотребления правом на глупость и недобросовестность с каждым днем становятся все чаще и чаще, входят, так сказать, в обычай. Витязь «без ума и чести», привыкнув совершенно безнаказанно злоупотреблять этим правом в тех случаях, когда ему это выгодно, начинает злоупотреблять им даже и тогда, когда, по-видимому, никаких особых выгод ему от того не предстоит,— начинает злоупотреблять им бескорыстно, без всяких задних мыслей и без всяких достаточных поводов. И, по-моему, это факт весьма утешительный: бескорыстное злоупотребление глупостью и недобросовестностью убыточно; поэтому, упражняясь в нем, наши витязи могут наконец одуматься и отстать от своей несчастной привычки. Когда витязь всенародно заушает и оплевывает себя, имея в виду получить за это добровольное самозаушение и самооплевание изрядный куш, то, разумеется, с получением куша он может считать себя вполне вознагражденным и ему нет причин роптать на свою судьбу. Но представьте себе, что никакого куша не предвидится; представьте себе, что человек заушает и оплевывает себя так, con amore[3], по привычке; как бы ни было притуплено его нравственное чутье, как бы ни был пришиблен его ум, а все же, я думаю, он будет чувствовать себя после операции не совсем ловко; в его голове невольно зашевелится проклятый вопрос: да зачем же, однако, я оплевывал себя, зачем я унижался, зачем выставлял напоказ свою глупость, свое нравственное

убожество? А вслед за проклятым вопросом не замедлит явиться чувство недовольства самим собою и, быть может, краска стыда загорится на оплеванных щеках... Разве это неутешительно? Пусть же витязи «без ума и чести» почаще упражняются в бескорыстном самооплевании! Никто не может так хорошо унизить их, так рельефно обнаружить всю их умственную и нравственную нищету, как они сами...

Вот почему я с большим удовольствием прочел заметку г. Лесевича «Курьезный рецензент», напечатанную в № 28 «Недели»[4], и фельетон «Заурядного читателя», помещенный в № 148 «Биржевых ведомостей»[5]. И заметка г. Лесевича, и фельетон «Заурядного читателя» написаны *по поводу* статьи г. Никитина «О пользе философии» («Дело», № 5)[6]. Я не без основания подчеркиваю слово *по поводу*. В сущности статья эта очень мало их интересует (сомневаюсь даже, чтобы они ее читали); их интересует главным образом личность г. Никитина, и только ради нее-то они и подвергают себя операции самооплевания. Г. Никитин служит им «туркою»[7], над головой которого они пробуют свою силу... силу своей глупости и недобросовестности. Конечно, г. Никитин не может особенно гордиться своей пассивной ролью, но все же он может утешаться, что послужил как бы невольной причиной их самообнаружения — самообнаружения, по всей вероятности, вполне бескорыстного *, а потому в нравственном и в общественном отношении весьма назидательного. Нравственная и общественная назидательность подобных самообнаружений не дозволяет нам оставлять их без внимания. Я понимаю, что подводить итоги чужой глупости и недобросовестности — занятие не особенно приятное. Но что же делать, когда эта глупость и недобросовестность играют во всех сферах нашей жизни такую важную, выдающуюся роль? Скрытые под всевозможными масками, они все оцепили непроницаемой стеной лжи, лицемерия, пустомыслия и невежества. Куда бы мы ни обернулись, всюду

---

* Я говорю «по всей вероятности», а не «наверное» потому собственно, что насчет г. Лесевича у меня являются некоторые сомнения. Г. Лесевич весьма недвусмысленно дает понять своим читателям, что ему будто бы доподлинно известна «не литературная» деятельность, частная жизнь г. Никитина. Откуда это может быть ему известно — про то ведает только он один. Но, рекламируя таким образом о своих *знаниях* и о готовности обшаривать частную жизнь г. Никитина, не рассчитывает ли он оказать этим кому-нибудь некоторую услугу, и услугу, быть может, не совсем бескорыстную? [8]

кругом гарцуют витязи «без ума и чести», гордые, самоуверенные, самодовольные, развязно-нахальные... Правда, те витязи, которым угодно было сделать из г. Никитина своего «турку», принадлежат к разряду, сравнительно говоря, довольно невинных и безвредных существ; может быть, о них и не стоило бы даже говорить; но, во-первых, нам только и доступна область «невинного и безвредного»[9], а во-вторых, по своим умственным и нравственным особенностям витязи безвредные и невинные ничем существенным не отличаются от витязей не невинных и не безвредных. Вредоносность одних и безвредность других определяются не столько различием их нравственных качеств, сколько различием их общественного или литературного положения. А потому, на какой бы ступени общественной или литературной лестницы ни стояли витязи, занимающиеся самообличением, результаты этого самообличения всегда окажутся более или менее тождественными.

Утешив и ободрив себя этой мыслью и преодолев скуку, приступим со всей серьезностью, требуемой важностью сюжета, к исследованию степени силы глупости и недобросовестности, обнаруженной нашими витязями при их экспериментах с «злополучным» туркою — г. Никитиным.

Начнем с глупости — это веселее. Впрочем, нет, глупость и недобросовестность переплетаются у них так тесно, что отделить одну от другой почти невозможно. Сейчас мы в этом убедимся.

Господин «Заурядный читатель», позвольте отвести вам первое место; оно вам всегда принадлежало по праву... первородства. До сих пор мы знали вас только в качестве Митрофана[10], теперь же вы заявляете претензии на звание философа или по крайней мере защитника философии. Бедная философия, попавшая под защиту Митрофанов! Но что делать, такое уж нынче время: всякий, даже Митрофан, непременно хочет прослыть за философа, и мало того что за философа,— за выразителя самоновейшей цивилизации и прогресса. Удивительная и почти непостижимая вещь! Митрофан скорбит и печалуется о варварстве и невежестве своих соотечественников. «Сердце сжимается,— плачет он,— как подумаешь, какая непроглядная, средневековая мгла все еще продолжает царить среди нас, несмотря на все наши погони за Западом...

мы до сих пор еще стоим в своем умственном развитии на степени средневековой исключительности, нетерпимости и светобоязненной близорукости» и т. д. Читая эти жалкие слова, наивный человек, пожалуй, вообразит, что на Митрофана напала минута просветления и самопознания и что вот наконец-то он вполне уразумел свое невежество и готов даже торжественно в нем покаяться. Но, увы, нет; говоря о варварстве и невежестве своих сограждан, он совсем не думает включать в их число себя; под варварами и невеждами он подразумевает лишь тех сограждан, которые позволяют себе усомниться в общественной полезности и научной важности философских упражнений гг. Козлова и Лесевича. Он же, Митрофан, подобных «злонамеренных» сомнений не питает; напротив, он очень уважает философию и знает в ней толк... Так по крайней мере он уверяет г. Полетику и его клиентов. Полетике и его клиентам эти уверения должны, конечно, приходиться по вкусу: философия всегда была верной союзницей биржи. Но беда только в том, что уверения Митрофана всегда следует принимать с большой осторожностью. Он уверяет, например, будто читал статью г. Никитина «О пользе философии» и будто в этой статье г. Никитин отрицает всякую философию как «пустое, филистерское времяпрепровождение», предлагает наплевать на нее и заняться исключительно «жгучими вопросами жизни». А между тем г. Никитин и не думает в своей статье отрицать философию вообще. Он устанавливает строгое различие между философией как «совокупностью наших научных познаний о природе», так называемой философией природы (или наукой о природе), и философией, понимаемой в смысле абстрактного «миросозерцания», философией гг. Лесевича и Козлова, одним словом, философией, которой можно заниматься, по меткому выражению последнего, только стоя «на краю зияющей пропасти», отделяющей здравый смысл «от фантастики и бессмыслия». Вот к этой-то и только к этой философии г. Никитин и относится вполне отрицательно; вот эту, и только эту, философию он и считает «более или менее» бесполезным (и с чисто научной, и с общественной точки зрения) времяпрепровождением[11]. Но нашему профану нет дела до этих «тонкостей». Г. Никитин, рассуждает он, отрицает пользу философии гг. Козлова и Лесевича, следовательно, он отрицает пользу всякой философии вообще. Презабавная логика у наших Митрофанов! «Pereat[12] философия и да здрав-

ствуют жгучие вопросы жизни!» — так резюмирует он содержание никитинской статьи. Что же это — глупость или недобросовестность? Вероятно, и то и другое вместе. Но посмотрим дальше.

Исказив, по-митрофановски, содержание статьи г. Никитина и заверив г. Полетику, что будто он, Митрофан, в противоположность невеждам, отрицающим всякую философию, одобряет и защищает ее (в том числе и козловскую, разрешающую свои задачи «на краю пропасти бессмыслия и фантастики»), он вдруг совершенно неожиданно делает следующее замечание: «Заметим только (хорошо это только!), что он (т. е. г. Никитин) прав в одном только (опять только) отношении: это именно тогда, когда он нападает на г. Козлова, мечтающего, что философия способна в один прекрасный день объединить умы и уничтожить умственную анархию противоречий на высоте философского синтеза и в то же время будто она может дать когда-либо полную картину мира во всей его сложности. Конечно, это ерунда». Ай да Митрофан! Сильно сказано, даже сильнее, чем у г. Никитина! Ерунда!.. Слышите ли: признанные цели и задачи философии «мира», главный raison d'être ее существования — все это ерунда! Хорош защитник, нечего сказать! Но если философия «мира» задается неразрешимыми задачами, ставит себе неосуществимые цели, то скажите мне ради... ради хоть Полетики, какая же польза и какая надобность заниматься ею? И за что же это вы г. Никитина-то обозвали невеждой и варваром?

Митрофан, инстинктивно чувствуя, что попал впросак, начинает вывертываться: что же, говорит он, конечно, глупо требовать от философии, чтобы она сделалась «объединением наших понятий о мире» и «дала нам полную его картину», но ведь эти глупые требования к ней предъявляют только г. Никитин да г. Козлов. О, Митрофан, Митрофан, можно ли говорить такие глупости! Спиноза, Декарт, Лейбниц, Гегель, Фихте, Шеллинг, Шопенгауэр, Гартман — что это, по-вашему, философы или нет? А какие же требования предъявляли они философии, какие задачи брались разрешать их системы, какие цели они преследовали? Не те ли же самые, о которых говорят гг. Никитин и Козлов? Зачем же вы с наивностью никогда ничему не учившегося недоросля восклицаете: «Охота же вам, г. Никитин, вместе с вашим оппонентом, г. Козловым, предъявлять философии подобные требования!» Что

же это — опять только глупость или недобросовестность? На этот раз я и сам затрудняюсь ответом. Но — passons [13].

«Бросьте ваши детские грезы,— убеждает Митрофан г. Никитина, совершенно забыв, что речь идет не о его грезах, а о грезах защищаемой Митрофаном философии,— посмотрите на философию с чисто относительной точки зрения, и она примет совсем другой вид в ваших глазах. Вы увидите в ней тогда не что иное, как вполне естественный и неизбежный процесс человеческого ума, заключающийся в стремлении каждой эпохи в общности и каждого человека в частности, не исключая даже Акакия Акакиевича [14], подвести итог своим знаниям обо всем существующем в высшем синтезе мысли. Это такой же роковой процесс ума, повторяю я еще раз (зачем же, однако?), как и процесс желудка, который точно так же неизбежно начинает свое дело пищеварения каждый раз, когда почувствует в своих недрах инородное тело» и т. д. Прекрасно, превосходно! Особенно хорошо сравнение процесса философствования с процессом пищеварения! Но только зачем же и для чего все это говорится? Не хочет ли Митрофан при помощи этих мудрых соображений доказать, что философия так же неизбежна, как пищеварение, и что, следовательно, отрицать первую так же бессмысленно, как и отрицать последнее? Да, можете себе представить, именно это он и хочет доказать! Бедная философия, к какому неискусному облакату [15] ты попала в руки! Желая тебя во что бы то ни стало защитить, он вместо того, чтобы тебя защищать, начинает защищать твоих ни в чем не повинных и ни в каких облакатах не нуждающихся родителей; он начинает доказывать, что ты их законная дочь. Будто в этом кто-нибудь сомневался! И будто это хоть на волосок может уменьшить или облегчить твою виновность!

Понимаете вы меня, г. Митрофан? Боюсь, что нет,— вам надо все разжевывать и прямо в рот класть. Ну, так слушайте же.

Философия совсем не есть, как вы наивно полагаете, некоторая способность, некоторое свойство человеческого ума. Это особая наука, имеющая свою более или менее резко очерченную область знаний, преследующая известные определенные цели и задачи, наука столь же самостоятельная, как, например, и наука логики, наука психологии и другие науки. Как и всякая наука, она вызывается и обусловливается некоторыми свойствами человеческого ума, между прочим и его наклонностью к обобщению; как

и всякая наука, она есть продукт мыслительного процесса — процесса, действительно, настолько же рокового и неизбежного, как и процесс пищеварения. Но из того, что процесс умственной переработки извне воспринятых впечатлений столь же необходим и неизбежен, как и процесс переваривания пищи, введенной в желудок,— из этого вовсе еще не следует, будто и философия должна непременно обладать тем же самым характером необходимости и неизбежности. При одних условиях извне воспринятые человеком впечатления перерабатываются его мыслью в абстрактно-фантастические построения, при других — в строго научные обобщения; при одних условиях процесс отвлечения и обобщения ограничивается лишь одной какой-нибудь небольшой, строго определенной группой конкретных явлений, при других — он распространяется на многие группы и т. п. Тут все зависит от среды, в которой вращается человек, от унаследованных и привитых воспитанием привычек и наклонностей, от количества и качества усвоенных им знаний, от разнообразных влияний политических, общественных, религиозных учреждений, от экономического быта страны и т. п. У Павла, например, воспринимаемые им впечатления перерабатываются в поэтические, художественные образы, у Ивана — в метафизические абстракции, у Петра — в научные формулы, у Андрея — в правила так называемой житейской мудрости и т. п. При этом само собою разумеется, что и у Павла, и у Ивана, и у Петра, и у Андрея совершается в мозгах один и тот же «неизбежный процесс человеческого ума, заключающийся в стремлении каждой эпохи к общности и каждого человека в частности подвести итог...» и т. д. Несмотря, однако ж, на одинаковость процесса, продукты его окажутся весьма различными, и ни одному Митрофану в мире не придет в голову беллетриста или живописца Павла смешивать с практическим дельцом Андреем или ученого Петра — с метафизиком Иваном. Понимаете ли вы это, наивнейший из Митрофанов?

С вашей же митрофановской точки зрения выходит, что и Павел, и Андрей, и Петр, и Иван, и даже вы, Митрофан,— все «одного поля ягоды», все вы «философы» и все вы занимаетесь философией, ибо «философия заключается в стремлении ума человеческого подводить...» и т. д. Нет такой умственной деятельности, которая не была бы философией, и нет такого человека, который не был бы философом. Следовательно, отрицать философию — значит от-

рицать всякую умственную деятельность, отрицать самого человека. Не так ли, Митрофан? Г. Никитин отрицает философию гг. Козлова и Лесевича — не ясно ли, что он тем самым отрицает самого себя? Вот аргумент, которым вы могли бы убить наповал, стереть в порошок автора статьи «О пользе философии». И как это вы не догадались? Хоть бы вы вспомнили об одном, весьма похожем на вас, немецком Митрофане. Впрочем, верно, вы о нем ничего не знаете, так послушайте, я вам расскажу. Немецкому Митрофану пришлось однажды фигурировать в роли защитника «капитала и капиталистов», подобно тому как вы теперь фигурируете в роли защитника философии. Какой-то решительный человек, видите ли, вздумал отрицать капитал и нападать на капиталистов [16]. «Отрицать капитал, нападать на капиталистов, но что может быть этого бессмысленнее и нелепее? — стал соображать наш Митрофан,— по-моему, капиталом называется все то, что человек производит и потребляет, всякий продукт есть капитал; ergo [17], без капитала человек не только не может работать, производить, но даже и жить. С этой точки зрения,— ораторствовал он далее,— мы должны признать за капитал не одни только материальные, вещественные предметы, реальное, осязаемое имущество, но также и предметы невещественные, неосязаемые. Познания, опытность, искусство, сила воли и все вообще духовные и телесные способности и свойства человека — все это неизбежно входит в понятие капитала. А так как невозможно себе представить человека, который бы не производил, не потреблял, не думал и не имел бы вообще никаких ни духовных, ни телесных качеств, то отсюда ясно, что невозможно себе представить человека, который не был бы капиталистом. Человек и капиталист — это синонимы. Отрицать последнего — значит отрицать первого...» [18].

Согласитесь, аргументация этого Митрофана по существу своему ничем не отличается от вашей: он, желая защитить капитал, всех людей обращает в капиталистов; вы, желая защитить философию, всех людей обращаете в философов. Оба вы одинаково щедры и великодушны... Вся разница только в том, что немецкий Митрофан умеет «дойти до конца», а наш российский не умеет — не хватает, видите ли, нужной для этого смелости: конфузлив он немножко! Жаль, очень жаль! Ну, да авось с летами это пройдет! Впрочем, я думаю, если бы он вспомнил вовремя

о своем прототипе, немецком Митрофане, он, быть может, и теперь бы дерзнул и не сконфузился.

Но как бы то ни было, по тем или другим причинам, а наш Митрофан все-таки никак не может выдержать своей глупости во всей ее последовательности. Превратив всех людей (со включением, конечно, и себя, и Полетики) в философов, отождествив естественный и неизбежный процесс человеческого ума, заключающийся в стремлении «людей к обобщению своих знаний», с философией, он вдруг совершенно неожиданно начинает толковать о каких-то «философских» и «политических» периодах и об их взаимных отношениях. Дело в том, что г. Никитин, разбирая в своей статье причины, благоприятствующие процветанию философии, высказывает, между прочим, такого рода положение: интерес к философии, говорит он, неизбежно должен возрастать, во-первых, в том случае, когда общественные условия не дозволяют теоретической мысли касаться прямо и непосредственно жгучих, насущных вопросов практической жизни, во-вторых, в том случае, когда эти жгучие, насущные практические вопросы чересчур уж обостряются, чересчур бесцеремонно выпячиваются на первый план. «В этом последнем случае,— рассуждает г. Никитин, — и людям, беспокоящимся и трепещущим, ничего более не остается, как зажмурить глаза и... философствовать. В отвлеченных сферах философии практические резкости и угловатости сами собою сглаживаются, противоречия примиряются и всякий повод к трепету и беспокойству исчезает».

Верна или неверна эта мысль — это вопрос, который я не берусь здесь решать. Несомненно одно только, что в ней нет ничего ни особенно нового, ни особенно оригинального и что формулирована она с ясностью, вполне доступной для среднего уровня человеческого понимания. Но, увы! доступное для среднего уровня человеческого понимания оказывается недоступным пониманию Митрофана. Можете себе представить, как он понял мысль г. Никитина. Г. Никитин, по его словам, утверждает, будто в те периоды, когда возрастает интерес к философии, охлаждается и ослабевает интерес к общественным и политическим вопросам и что, следовательно, «философские периоды» являются как бы антитезами «периодов политических». Что это — опять глупость или только недобросовестность? Судите сами! Но пойдем дальше.

Извратив таким бесцеремонным образом мысль г. Ни-

китина, Митрофан начинает опровергать ее, т. е. опровергать самого себя. Нет, говорит он, «философские периоды» относятся к периодам политическим не как теза к своей антитезе, а как причина к следствию. «Философские периоды всегда являлись не какой-либо помехой общественным реформам, а влекли их за собою как неизбежное следствие». Сознавая, однако, свое невежество (или, лучше сказать, чувствуя его инстинктивно), Митрофан не решается защищать эти тезисы путем каких-нибудь положительных утверждений — он предпочитает доказательства в вопросительной форме. «Неужели,— говорит он,— г. Никитин до такой степени наивно и первобытно невежествен, неужели он так слеп, что не видит непосредственной причинной связи между философским движением XVIII столетия и событиями 1789—93 гг., между философским движением 30-х годов и событиями 48-го года?» Оригинальный способ доказательств! Ну, а что если г. Никитин со своей стороны обратится к Митрофану с таким вопросом: неужели ты, Митрофан, до такой степени наивно и первобытно невежествен, до такой степени умственно слеп, что полагаешь, будто философские системы Гегеля, Конта, Виктора-Кузена etc. находятся в живой, органической связи с общественными движениями конца 40-х годов? Неужели ты до такой степени наивно и первобытно... и т. д., что не понимаешь разницы, существующей между философским движением во Франции в половине XVIII в. и тем современным философским движением, представителями которого у нас являются гг. Козловы и Лесевичи? Неужели, наконец, ты до такой степени наивно и первобытно... и т. д., что в общественных реформах 1789—93 гг. видишь не более как только «неизбежное следствие» предшествовавшего им «философского периода»? [19]

Ну, да, впрочем, бог с тобою, Митрофан: нельзя же, в самом деле, требовать от тебя невозможного: если тебе отпустила природа такую дозу ума, какой оказывается мало даже для митрофановской головы, если тебя учили истории по Кайданову, то... то можно ли и говорить с тобой о чем-нибудь не по Кайданову? Вопрос не в этом; не велика важность, что ты глупо доказываешь свой тезис; важно то, каким образом можешь ты считать самый-то тезис своим тезисом. Ведь он совершенно противоречит твоему пониманию философии. Философия, говоришь ты, есть не иное что, как только «вполне естественный и неизбежный процесс человеческого ума, заключающийся

в стремлении...» к обобщению знания. А так как без этого «стремления», без этого «естественного и неизбежного процесса человеческого ума невозможны никакие знания, ни теоретические, ни чисто практические, то отсюда логически следует, что без философии немыслимы не только никакие науки и искусства, но и никакая практическая деятельность вообще и деятельность политическая в частности». Ergo, ты не имеешь ни малейшего права говорить о «философском периоде» как о чем-то отличном от «периода политического», ты не имеешь права выделять философию из общей совокупности научно-теоретической и чисто практической деятельности людей. Понимаешь ли ты это? Может быть, и нет, но довольно об этом. Кажется, теперь тебя можно оставить в покое: ты уже достаточно, даже чересчур достаточно обличил перед нами свою духовную... красоту. Пора тебе и стыд знать, да и Лесевич давно уже с нетерпением ждет своей очереди. Впрочем, г. Лесевич подождет еще минуточку. Митрофан может обидеться на меня за то, что я оставляю без внимания ту часть его статьи, в которой он тщится разрешить весьма глубокомысленный вопрос: «каким путем создаются у нас подобного рода (т. е. подобно никитинским) дикие и чисто варварские отрицания огулом целых отраслей знания и отправлений человеческой природы?...» Действительно, ведь это вопрос довольно интересный, и мнение о нем Митрофана не лишено некоторой... ну, как бы выразиться? — некоторой оригинальности. Митрофан решает его главным образом в применении к г. Никитину. Видите ли, «когда вы читаете статьи г. Никитина,— говорит он,— вам может с первого взгляда показаться, что перед вами человек, стоящий на уровне европейского образования», но в действительности он не более как «дикарь, мысль которого еще и не начинала обычного цикла своего развития» *. Г. Никитин

* Что г. Никитин — доподлинный дикарь, это, по словам Митрофана, видно из того, что он отрицает философию. Человек же действительно цивилизованный, «органически переживший развитие европейской мысли, может, конечно, отрицать сколько угодно Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и прочих прежних и новейших философов, но никогда не станет отрицать вместе с тем всю философию» (!). Однако как же это? Митрофан разрешает «образованному человеку» отрицать все существующие или когда-либо существовавшие системы философии, но не дозволяет отрицать философию вообще. Но что же останется от философии, когда вы похерите все философские системы? В лучшем случае останется одна лишь надежда на возможность философии в будущем. Следовательно, с митрофановской точки зрения, «образованный человек» «может отрицать сколько

воспитывался на Домострое и Четьи-Минеях [21], затем «разом перескочил к Боклю, Дарвину, Спенсеру и усвоил чисто формально самые современные европейские идеи». Отсюда, с одной стороны, его кажущаяся образованность, с другой — его «дикие» отрицания. Разгадка найдена — разгадка для Митрофана довольно остроумная, но только, как мне кажется, чересчур уж лестная для г. Никитина. Подумайте, в самом деле: перескочить разом от Домостроя и Четьи-Миней к Боклю, Дарвину и Спенсеру — да ведь это такой salto mortale [22], на который могут быть способны только люди совершенно необыкновенные, из ряду вон выходящие. Положим, он усвоил «современные европейские идеи» чисто формально, т. е., по объяснению Митрофана, он не додумался до них сам (еще бы! читая-то Домострой да Четьи-Минеи), а заимствовал их из «книг» (?), «усвоил одною памятью»; но все-таки простой, «заурядный» смертный, ничего не читавший, кроме Домостроя и Четьи-Миней, едва ли мог бы получить вкус к Боклю, Спенсеру, Дарвину, едва ли был бы в состоянии осилить их и, мало того что осилить, даже запомнить все их идеи, принципы, взгляды, обобщения. Какая тут нужна была память, какая любознательность, какая сила воли! Нет, Митрофан, вы уж хватили через край! Очевидно, что вы ни в своей брани, ни в своей лести не можете удержаться в пределах должного благоразумия. [...]

его душе угодно», но, отрицая, должен сохранять «надежду». «Дикарь» же отрицает и не надеется. В этом-то и заключается вся разница между первым и вторым. О, Митрофан, ну можно ли говорить такие нелепости! Но это еще не все. «Почему,— спрашивает себя Митрофан,— почему образованный человек, отрицая, например, Гегеля, не будет отрицать философии вообще?» «Да потому, что как бы ни казался ему ошибочен Гегель, он в то же время сознает его относительную цену как известный момент европейского развития и признает пользу этого момента». Как вам нравится эта логика? Образованный человек может отрицать Гегеля, но не может отрицать философии, потому что он должен сознавать, что и Гегель был в свое время полезен. Допустим, что Гегель был в свое время полезен [20], что и философия была в свое время полезна, но значит ли это, что она и теперь полезна? Алхимия была в свое время тоже полезна, и теории алхимиков имели «свою относительную цену», следовательно, образованный человек хотя и может теперь отрицать последние, но не имеет права отрицать первую... Таково высокое мнение Митрофана об «образованном человеке». Очевидно, он усвоил его еще во дни своей юности от г-жи Простаковой.

ЭДГАР КИНЭ
(Критико-биографический очерк)

СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ

XIV

[...] Всякому очень хорошо известно, что нет такого общественного явления, нет такого общественного зла, которое нельзя было бы оправдать с исторической точки зрения. История, имея претензию объяснять прошлое, незаметно примиряет людей с настоящим. Потому-то обыкновенно люди и обращаются к ней за советом и утешением преимущественно в годины общественных невзгод и печалей. «В это время,— говорит Кинэ,— ничто так не успокаивает, как свидетельство минувших веков, ничто так не укрепляет, ничто так не радует, как сознание, что ты находишься под покровительством авторитета всего человеческого рода» («Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité» [1], p. 390). Если условия жизни, окружающей человека, не дают достаточно пищи ни его уму, ни его сердцу, то он должен искать ее, по мнению Кинэ, «в мысли веков», прожитых человечеством. История укрепит его и даст ему «покой и высшее благо», так как, «усвоив себе закон, управляющий развитием человечества, он (т. е. человек) как бы отождествляется с последним: он носит его в себе, в нем продолжается его жизнь; и пока будет длиться этот союз, он будет чувствовать себя сильным, могущественным, непобедимым» (ib., p. 385).

И действительно, если мы обратимся к господствующим направлениям французской исторической школы времен

реставрации, то мы не замедлим убедиться, что они заключали в себе все необходимые элементы для успокоения и утешения запуганных и обескураженных людей. Как ни различны были таланты, идеалы, стремления и миросозерцание историков, но в конце концов все они проповедовали одну и ту же «философию истории»— философию фаталистического прогресса, все они напевали одну и ту же убаюкивающую песенку о «лучшем из миров...». Однако большинство из них, чересчур увлеченное и очарованное этой убаюкивающей песней, упустило из виду одно весьма существенное обстоятельство: оно забыло, что теория фаталистического прогресса — теория обоюдоострая, что, утешая и успокаивая одних, она нагоняет тоску и уныние на других и что, кроме того, она по своей основной тенденции находилась в прямом противоречии с основными идеями тогдашнего буржуазного режима. Этот режим, опирающийся на право свободной конкуренции, т. е. на право безграничной, безусловной свободы личности, ставит выше всего (в теории, по крайней мере) принцип индивидуализма и личной самодеятельности. Между тем теория фаталистического прогресса уничтожает индивидуальную свободу и сводит принцип личной самодеятельности к нулю; с ее точки зрения исторический процесс совершается без всякого активного участия личности, не только помимо, но даже против ее воли и ведома; свободный буржуа, привыкший смотреть на себя как на центр общественной жизни, сотворивший из своего *я* своего бога, превращается в ее руках в какого-то жалкого манекена, в пассивное и бессмысленное орудие неисповедимого рока! Конечно, гражданин времен реставрации и в особенности гражданин времен июльской монархии настолько уже успели забыть основные идеи своего режима, настолько уже отреклись от своего прошлого, от своих когда-то для них действительно священных принципов, настолько выродились и обезличились, что они или по крайней мере большинство их не могли усмотреть ни малейшего противоречия между фаталистической доктриной своих историков и либерально-анархическими теориями своих экономистов. Если последние льстили их эгоизму и потворствовали их хищническим страстям, то первая примиряла их с их политическим ничтожеством, с деспотизмом грубой силы и с несносной опекой полиции. Поэтому исторический фатализм пришелся им настолько же по вкусу, как и экономический анархизм; Тьер-исто-

рик был настолько же любезен их сердцу, как и Тьер-экономист. Гизо, Тьери, Лавале, Минье казались им настолько же верными воплотителями их истинных интересов и стремлений, как и Бастиа, Курсель-Сенель, Гарнье, Молинари и т. п.

Совсем иначе должны были отнестись к философии исторического фатализма буржуа, «чистые умом и сердцем»,— буржуа, сохранившие в девственной непорочности предания и идеалы «доброго старого времени». Для них, этих старозаветных людей, принцип индивидуализма, принцип личной свободы и самодеятельности все еще был принципом святым и неприкосновенным, и, верные доктринам своей экономической школы, они не могли, разумеется, примириться с теорией фатализма — с теорией, обезличивавшей человека и самым бесцеремонным образом отрицавшей все их «святые принципы». Она не только не удовлетворяла,— она оскорбляла их, и Кинэ, как истинный представитель и носитель их идеалов и стремлений, восстал против нее со всем жаром своего увлекательного красноречия... Его критика господствовавшей во Франции и за границей теории фаталистического прогресса принадлежит, бесспорно, к числу его лучших произведений и в свое время наделала много шуму. [...] Никогда еще эта теория не встречала более ловкого и сильного противника и никто еще не наносил ей таких чувствительных ударов, как автор «Philosophie de l'histoire de France» [2]. В этом сочинении вы не найдете и следа того поэтического мистицизма, той фантастической мечтательности, которые в других его философско-исторических произведениях нередко затемняют и спутывают его мысли; вы видите перед собой не поэта-мечтателя, не увлекающегося фантазера, а строгого, логичного мыслителя, поражающего непобедимостью своей аргументации, ясностью и глубиной своих исторических взглядов [3]. Правда, голос Кинэ был голосом «вопиющего в пустыне», и фаталистическая теория, несмотря на всю убедительность его аргументов, на всю силу его красноречия, продолжает и по сие время жить и здравствовать... мало того, с каждым днем она становится все назойливее и притязательнее, с каждым днем она приобретает все большее и большее влияние на умы современников *. Разумеется, это не только не может умалить

* Двадцать лет тому назад Кинэ уже замечал, что французская философия истории начинает «быстро обходить всю Европу». «Нынче,—продолжает он далее,—все и каждый охотно готовы прими-

значение критики Кинэ, но, напротив, придает ей еще больший интерес — интерес современности. С нее-то мы и начнем анализ историко-философского миросозерцания самого автора.

«Philosophie de l'histoire de France» принадлежит к числу позднейших произведений автора (оно было написано им уже в изгнании, в 1855 г.), но, хотя в хронологическом порядке оно явилось гораздо позже «Введения в философию истории человечества», «Происхождения богов», «Ультрамонтанизма» (сочинения, в которых всего яснее и обстоятельнее формулируется положительная сторона авторской философии истории), тем не менее с точки зрения внутреннего развития его идей оно предшествует им. Прежде чем Кинэ при помощи Вико и Гердера приступил к построению собственной историко-философской системы, он должен был отнестись критически к системам уже существующим и давно уже пользующимся в обществе не только правом гражданства, но даже и некоторым официальным авторитетом. Критика их и послужила ему исходной точкой для его философии истории, и потому, если мы хотим составить себе ясное понятие о последней, мы прежде всего должны познакомиться с первой. Притом же в «предисловии» к «Философии французской истории» (написанном в 1857 г.) он сам утверждает, что взгляды, проводимые им в этом сочинении, были в первый раз высказаны им еще 32 года назад, когда он только что выступил на литературное поприще и когда теория исторического фатализма далеко не имела того господствующего значения, которое имеет теперь.

риться с рабством ради возможной свободы для своего отдаленного потомства» («Phil. de l'hist. de France»). Теперь то же самое можно сказать и о немцах. Идея фаталистического прогресса все глубже и глубже внедряется в миросозерцание современного человечества, и замечательно, что пропагандистами ее являются люди, стоящие в самых разнообразных общественных условиях, исповедующие самые разнообразные и нередко совершенно противоречивые идеалы, защищающие интересы, друг друга взаимно исключающие. Достаточно вспомнить, что представителями теории фаталистического прогресса во Франции являются Гизо, Тьер и рядом с ними Луи Блан, в Германии Гервинус и рядом с ним Лассаль, чтобы понять всю ее заразительность. Очевидно, она, подобно холере, тифу и вообще эпидемии, забирает свои жертвы без всякого разбора: консерватор, либерал, прогрессист, радикал, социалист,— ей все равно; всех их она проглатывает с одинаковым удобством и без малейшего затруднения.

Современная теория фаталистического прогресса есть, по мнению Кинэ, законное детище исторической теории клерикалов и средневековых схоластиков. «Новейшие историки стоят совершенно на той же точке зрения и придерживаются совершенно того же метода, на какой стояли и какого придерживались старые схоластики и доктринеры вроде Григория Турского. Как последние видели в истории евреев только историю приготовления к пришествию Мессии, так точно первые видят в истории каждой страны только историю приготовления к осуществлению данного, современного им политического и общественного строя. С их точки зрения (т. е. точки зрения современных историков), идея буржуазной монархии и парламентских учреждений оправдывает и санкционирует все жестокости и неправды средних веков. Утвердившись на этой точке зрения, мы приносим ей в жертву и совесть и нравственность... Вооружившись несокрушимым фатализмом, уверив себя, будто в политической свободе, увенчавшей нашу историю, заключается цель и разгадка страданий минувших поколений, мы относимся к этим страданиям с полнейшим равнодушием. Конечно, говорим мы, гнет был ужасен, жестока была тирания, совесть и человеческая природа насиловались самым возмутительным образом,— со всем этим мы согласны; но все это было абсолютно необходимо для установления равновесия трех властей, сделавшегося отныне основным принципом нашей правительственной системы. Поколения людей, загубленные и уничтоженные под гнетом средневековой власти, не имели ни малейшего права жаловаться, и их жалобы можно объяснить себе только легкомыслием и пошлостью мещанских умов, непонимавших по своей близорукости, что душивший их деспотизм подготовлял нашу свободу. Будь они умнее и проницательнее, они должны были бы провидеть наше торжество и им следовало бы радоваться при одной мысли, что это торжество мы купили ценой их рабства!..» («Philosophie de l'histoire de France», pp. 363—364).

Два основные принципа служат точкой опоры фаталистической школы; первый гласит: «деспотизм всегда приводит в конце концов к свободе»; второй — «люди всегда делают противное тому, что они хотят делать». Вооружившись этими афоризмами, историки-философы распростираются ниц перед грубой, бессмысленной силой и не находят слов для восхваления и прославления средне-

вековой тирании, которая в их глазах была неизбежным и логическим прологом человеческого возрождения. [...]

XV

После такого резкого, радикального отрицания господствующей философии истории можно подумать, что собственная историко-философская теория автора не будет иметь с нею ничего общего, что она будет построена на совершенно новых началах, чуждых всякому метафизическому фатализму.

Но что же оказывается? Возмущенный сухим, бессердечным фатализмом французских доктринеров, он бросается в объятия немецких и итальянских мистиков, берет себе в наставники и руководители Вико и Гердера и противополагает их исторические фантазии историческим фантазиям клерикалов и их последователей — современных историков. Но имеют ли первые какое-нибудь существенное преимущество перед последними? Чем, собственно, отличаются теории Вико и Гердера от доктрин схоластиков вроде Босюета и новейших доктринеров?

Основная идея теории у Вико та же самая, что и у клерикалов. Они смотрят на историю человечества как на историю каких-то таинственных судеб. Люди, наивно воображающие, будто они сами делают свою историю, не более, как автоматические пешки в руках сверхъестественной силы. Она пользуется их способностями, их пороками и добродетелями, их знаниями и их заблуждениями для осуществления своих высших целей; познать эти высшие цели, открыть и проследить в беспорядочной смене исторических событий вечные и неизменные пути провидения — такова, по мнению Вико, должна быть задача «новой науки» [4]: философии истории. Отцы церкви слишком суживали арену деятельности провидения; они ограничивали ее лишь историей «божьего народа» (евреев) и историей христианских народов. Мир язычества был совершенно изъят из-под его влияния; римляне, греки, персы, индийцы, китайцы, египтяне, арабы и т. п.— одним словом, большая часть человечества стояла вне высшего промысла, и потому для христианского историка история этих народов не имела никакого значения, никакого смысла и не представляла ни малейшего интереса. Бог проклял их и отвернулся от них; точно так же должна проклясть их и

отвернуться от них и история. Так думали благочестивые философы, начиная с Августина и кончая Босюетом. Вико, хотя и был воспитан в духе этой философии, не мог, однако, вполне ею удовлетвориться: воздвигая стену между миром христианства и миром язычества, она не в силах была объяснить причину и цель существования последнего, не посягая на божественную премудрость, не умаляя божественного всемогущества. С представлением о божественной премудрости и божественном всемогуществе никоим образом не могло связаться представление о «проклятых расах», о народах, заранее обреченных на гибель. Зачем и для чего живут эти народы? Какая сила вызвала их на арену истории? Или это была сила божьего промысла, или это была какая-нибудь иная, враждебная ей сила? Но последнее предположение совершенно немыслимо, с точки зрения исторической философии отцов церкви: она противоречит ее основному принципу. Если же это была сила божьего промысла, то невозможно допустить, чтобы она действовала бесцельно; если же она имела какую-нибудь цель, то еще менее возможно допустить, чтобы она не позаботилась о ее осуществлении. Таким образом, логически развивая идеи Августина и его последователей, Вико должен был прийти к убеждению, что высший промысл проявляется не только в истории евреев и христианских народов, но и в истории всего человечества вообще. В этом-то именно и состоит главная оригинальность, а по мнению Кинэ, главная заслуга его философии. Подчинив непосредственному влиянию какой-то фаталической силы все века и все народы без различия их верований, он засыпал пропасть, разделявшую языческую цивилизацию от христианской, и свел историю их развития к одному и тому же общему, верховному принципу — к идее промысла. Всякая цивилизация, по его учению, исходит от бога и воплощает в себе бога; ее законы — суть законы божьего промысла; они вечны, непреложны, постоянны, а потому и повторяются с неизменным однообразием в жизни каждого народа. Следовательно, чтобы понять и изучить их, нет надобности обращаться к истории человеческого развития вообще; частная история каждого отдельного народа, каждой отдельной нации отражает их в себе с такой же ясностью и полнотой, с какой они отражаются и в истории всемирной. Но разумеется, всего удобнее изучать их по истории тех стран, которые закончили уже цикл своего развития, отжили свой век, сошли со сцены. К числу этих

страп, по мнению Вико, принадлежат республики классической древности, и в особенности римская республика. История последней и дает ему главный фактический материал для наглядного доказательства или, лучше сказать, конкретной иллюстрации его a priori составленной теории круговращательного прогресса (corsi e ricorsi [5]). Не касаясь здесь сущности этой теории, заметим только, что она логически вытекала из его представлений о католическом фатализме,— представлений, на которых, по справедливому замечанию Кинэ, лежала печать ультрамонтанской доктрины. Создав раз навсегда известную идеальную схему общественного развития, небесное царство в отличие от царства земного, она с неизменным постоянством и, если можно так выразиться, с механическим однообразием воспроизводит ее в истории развития каждого народа. Идеал этого в самом себе замкнутого развития создан по образу и подобию католического папства, и ему, как и папству, одинаково чужда идея бесконечного прогресса, идея совершенствования. Воплощенное в истории земных царств, идеальное царство Вико обрекает и эти последние на вечный застой и не оставляет людям ни малейшей надежды когда-нибудь выбиться из заколдованного круга заранее предопределенного цикла развития. Оно связывает человечество по рукам и ногам, лишает его всякой свободной самодеятельности, всякой инициативы, превращает в какого-то несовершеннолетнего недоросля, вечно обязанного повторять зады.

Таким образом, историческая философия Вико по своему конечному выводу еще менее гармонирует с основными принципами буржуазно-либерального миросозерцания, чем новейшие теории фаталистов-доктринеров. Кинэ, отрицая последние, должен бы был, по-видимому, отвергнуть и первую. Но он этого не сделал: он удержал в полной неприкосновенности ее основную идею — идею божественного промысла в истории и только дополнил и исправил ее идеей бесконечного развития, идеей вечного прогресса, впервые ясно и определенно формулированной в философии Гердера.

Историческая теория Гердера по своей исходной точке зрения представляет как бы антитезу теории Вико. Вико начинает с неба; он строит на небе свое божественное царство и переносит его вполне готовым и законченным на землю, воплощает его в земные царства людей. На землю и людей он смотрит как на пассивную среду, отражаю-

щую в себе предначертания божественного промысла, подобно тому, как зеркало отражает физиономию человека, как река отражает звезды и луну. Вот почему его внимание и сосредоточивается главным образом не на отражающей среде, а на отражаемом предмете, не на людях и земле, а на небе. Гердер, напротив, начинает с земли и постепенно восходит к небу; история человечества представляется ему как один из фазисов, одно из звеньев в цепи бесконечного мирового развития — развития, отправным пунктом которого служит хаос, а конечной точкой, высшим, недосягаемым идеалом — идеально-мистическое царство. Это царство не есть нечто вполне готовое, законченное; это царство будущего, царство, которое постепенно созидается и подготовляется работой тысяч, миллионов тысяч веков, целым рядом последовательных метаморфоз в неорганической, органической и человеческой природе. Прежде всего из хаоса выделяется бесформенная материя; из нее образуется царство неорганической природы; из неорганических форм вырабатываются формы растительные и животные и, наконец, как венец и высшее проявление земной жизни, является человек. Человек, говорит Гердер, представляет собою конечный результат деятельности всех сил природы; в нем, так сказать, суммируется их вековая работа, завершаются все те разнообразные неорганические и органические формы, которые предшествовали ему в истории развития мира. С появлением человека хотя и прекращается прогресс в области органической природы, но прогресс вообще, т. е. мировое развитие, продолжается по-прежнему, но только теперь оно воплощается уже не в естественной истории, а в истории общественной жизни, в истории человечества. Таким образом, по мнению Гердера, история человечества неразрывно связывается с историческим ходом всего мироздания, история социальных явлений есть продолжение истории естественной — истории неорганического и органического миров. Таков первый основной принцип исторической философии Гердера — принцип в высшей степени многознаменательный, низводящий историю человечества с тех заоблачных высот, на которые вознесли ее философы-мистики, и ставящий ее на реальную почву научного естествознания. Но, к несчастью, немецкий поэт-историк был сам не чужд мистицизма, и потому, признавая, с одной стороны, что история человечества есть не более, как заключительная глава мировой истории вообще, он, с другой

стороны, как бы сам испугался последовательности своего взгляда и разорвал им же самим построенную цепь исторического развития. Вследствие этого переход одного (органического) порядка развития в другой (надорганический или человеческий) не мог, по его мнению, совершиться естественным путем. Между естественной историей, имеющей своим объектом природу неодухотворенную, и историей человечества, имеющей своим объектом природу одухотворенную, лежит целая пропасть; природа неодухотворенная не могла создать из себя природы одухотворенной; выйдя из лаборатории органического мира, человек не мог заключать в себе никаких иных элементов, кроме тех, которые заключались в ней самой. Поэтому он так же мало был способен к дальнейшему развитию и совершенствованию, как и окружавшие его животные; следовательно, он не мог сделаться объектом человеческой истории; он всецело принадлежал к области истории естественной. Но для того, чтобы он мог выйти из ее тесных рамок, чтобы он мог сбросить с себя иго природы и начать свой собственный, независящий от нее цикл развития, для этого, говорит Гердер, должно быть совершиться чудо. «В какой-нибудь момент времени, в какой-нибудь точке пространства провидение снизошло на человека». Оно указало ему тот путь, по которому он должен был идти. Частичка божества, божия искра запала в него, пробудила его спавшие силы и способности, одухотворила его природу, и он получил таким образом возможность бесконечно развиваться и совершенствоваться. С этого-то момента и началась человеческая история. Но так как этот момент совпадает с моментом возникновения в человеке первых религиозных представлений, то в них, собственно говоря, мы и должны видеть начало истории, начало цивилизации, начало прогресса. В этом пункте, следовательно, Гердер вполне сходится с Вико, с его мистической теорией кругового движения.

Характер и направление этих идей у того или другого народа, а следовательно, характер и направление его цивилизации, зависят, по мнению Гердера, главным образом от данных географических и климатических условий; по этим условиям, говорит он, по очертанию берегов, по направлению рек, по свойствам почвы и вообще по географическому положению страны можно заранее определить всю ее будущую историю. Человек, только что освободившийся благодаря божественному вмешательству из-

под ига окружающей и создавшей его природы, снова подчиняется ее влиянию; на минуту порванная цепь мирового развития опять сцепляется и история человечества если и не вводится снова в рамки естественной истории, то по крайней мере ставится в самую тесную, в самую непосредственную зависимость от последней. Признание этой зависимости, установление неразрывной связи между природой, среди которой живет человек, и его мыслями, чувствами, верованиями, его развитием, его деятельностью составляет один из фундаментальнейших принципов исторической философии Гердера. Но, к несчастью, он находится в полном противоречии с другим принципом этой философии,— принципом, признающим не только разнокачественность, но даже полную противоположность природы органического и надорганического развития. Если высшая сила присутствует только в человеке и отсутствует во внешней природе, то каким образом история человечества может быть подчинена влиянию последней? Если же эта воля не стоит вне природы, то зачем же в момент появления человека понадобилось ее сверхъестественное вмешательство в процесс мирового развития? Одно из двух: или это вмешательство было совершенно излишне, или внешняя природа не играет никакой роли в истории человеческого развития. Но в последнем случае «философия истории» Гердера должна быть переделана вся сызнова, должна потерять все свое научное значение и весь свой философский смысл... Кинэ не мог этого не понять, и потому, чтобы уничтожить противоречия в системе Гердера и сохранить ее основной принцип во всей его неприкосновенности, он считает необходимым устранить из нее идею о сверхъестественном вмешательстве. «Относительно этого вопроса (т. е. вопроса о сверхъестественном вмешательстве) я,— говорит он,— совершенно расхожусь с Гердером. Я вполне принимаю все факты, без всяких исключений и в том порядке, как они у него изложены; я доверяюсь философской метафизике, начертанной на гробницах народов; я выслушиваю до конца свидетельство веков — и все для меня объясняется совершенно просто, без всяких тайн. Факт первоначального освобождения человека из-под ига природы представляется Гердеру чем-то необъяснимым, исключительным, необыкновенным, а по-моему, этот факт под всевозможными формами и видами воспроизводится постоянно и непрерывно во все века, во все периоды человеческой истории. Если это чу-

до, то это чудо никогда не прекращается; мы видели его вчера, мы видим его сегодня, мы увидим его завтра; без него у нас не было бы ни преданий, ни памятников, ни истории. Почему мы не живем теперь под гнетом средневекового режима или под игом царя македонского? Естественно, потому только, что человечество в течение всей своей истории постоянно стремилось и стремится изменить, уничтожить данные учреждения, переделать их на новый лад, создать себе лучшее будущее, сообразное с своими новыми потребностями. Под влиянием этого-то стремления совершилась и первая революция, под его влиянием началась первая борьба с внешней природой, с внешним миром, всей своей тяжестью давившим первобытного человека. Человечество свергло с себя иго природы, как оно потом свергло иго Немродов, Антиохов, Гиппиев, Дионисиев, Цезарей и других тиранов. Когда Катон убивает себя, не будучи в состоянии примириться с чуждым ему миром, когда Томас Мор[6a], лорд Россель и другие мученики складывают свою голову на эшафот за дело, которое они считают хорошим, стоящим их крови,— они обнаруживают, без сомнения, несравненно больше героизма, чем первобытный человек, противопоставлявший силу своей воли слепой силе природы. Однако, как ни различны формы протеста людей первобытных и людей цивилизованных, сущность остается одна и та же. И здесь и там проявляется деятельность, возникающая, так сказать, самопроизвольно и имеющая своим источником чувство свободы. Вся история, с начала до конца, представляет собою непрерывный протест человечества против сковывающего его мира, торжество бесконечного над конечным, царство свободы, царство духа». «В тот день,— продолжает Кинэ,— когда исчезнет свобода, прекратится история». Таким образом, в принципе свободы и личной самодеятельности автор видит начало и стимул исторического развития человечества. Жажда свободы постоянно толкает человечество вперед, не дает ему ни на минуту застояться на месте. Томимое ею, оно бросает Индию, где все его манит ко сну и покою, и направляется в Вавилон, но ему тесно и там, оно превращает его в груду развалин и, оставшись без пристанища, бежит к персам, к мидийцам, в Египет. Но не проходит и века, как оно уже разрушает Пальмиру, Экбатану, Мемфис, постоянно сжигая за собою мосты, уничтожая на минуту приютившие его убежища; оно бросает мидийцев ради эллинов,

эллинов ради этрусков, этрусков ради римлян, римлян ради готов и т. д. («Histoire de l'humanité», [6] p. 367). Зачем, куда оно идет? Чего ищет, к чему стремится? Оно само этого не знает. Подобно Вечному жиду, оно осуждено на вечное странствие. Кто же осудил его? Оно само осудило себя или, лучше сказать, его осудило врожденное ему стремление к независимому существованию, свободному от всех стесняющих влияний. Но стремление это может объяснить только причину, мотив, побуждающий человечество вечно, непрерывно двигаться; оно не объясняет цели и смысла самого движения. Следовательно, одного принципа «свободы» оказывается недостаточно для построения философии истории. Рядом с ним, выше его должен быть поставлен другой принцип, имеющий более положительный характер. Принцип этот был уже найден Вико и Гердером, это — принцип «божественного промысла». Кинэ формулирует его одним словом, словом «бог». Насколько свобода в истории является началом отрицательным, разрушительным, настолько бог в истории является началом всесозидающим, организующим. «Что представляет собою историческая жизнь человечества? — говорит Кинэ: — Вечное движение, движение, исходящее от бога и стремящееся возвратиться к нему...» «Великий дух истории — не пустая школьная фраза, не метафизическая абстракция; он живет, он движется и в своем движении увлекает нравственный мир человечества в неизведанные небесные сферы...» («L'ultramontanisme, cinquième leç.», etc., [7] p. 217). В этих небесных сферах помещается идеально-католическое царство Вико, которое у Кинэ превращается в царство вечной истины и справедливости. К этому царству стремится человечество, оно-то и составляет высшую цель, конечный пункт его странствия. И оно идет к нему постепенно, не торной, прямой дорогой фаталистического прогресса, а извилистой, узкой тропой, усыпанной всевозможными «камнями преткновения». От личной энергии, доброй воли и самодеятельности людей зависит сократить и сравнять этот путь — путь, который во всяком случае рано или поздно, но должен привести их в эту обетованную землю «правды и справедливости». «Таким образом, в конце концов оказывается,— говорит Кинэ,— что положение Лейбница: «все идет к лучшему в этом лучшем из миров» — вполне справедливо, но только не в применении к истории той или другой отдельной нации или к жизни того или другого частного челове-

ка, а в применении к целому миру, к целому человечеству, взятому во всей его совокупности» (см. предисловие к «Философии истории Франции», изд. 1857 г.). Восставая против доктринеров-фаталистов, Кинэ, следовательно, восставал не против сущности основного принципа их системы, а только против чересчур педантического применения его к единичным фактам, частным явлениям народной жизни; иными словами, он восставал не против фатализма вообще, а лишь против злоупотребления этой теорией.

В чем же собственно заключается то «идеальное царство правды и справедливости», к которому хотя и извилистым, но тем не менее фатальным путем ведется человечество, Кинэ этого не определяет; «определить его,— говорит он,— значило бы указать крайний предел человеческого развития; но развитие это бесконечно; следовательно, оно не может быть ограничиваемо никакими конечными формулами». Величайшая ошибка всех историков-философов заключается, по его мнению, именно в том, «что они рассматривают историю человечества, как нечто вполне закопченное. Они делят ее на отделы, на периоды — Восток, Греция, средние века и т. п., подводят факты и явления протекшей жизни под определенные законы и переносят эти законы и на будущее,— на будущее, о котором они даже и предчувствия никакого не имеют. Завтрашний день они хотят втиснуть в рамки вчерашнего. Но почему же ни одна из их ученых формул не удовлетворяет вас? Потому, что вы носите в себе мир будущего... Завтра на сцену выступят другие люди, другие народы, явятся другие формы, другие условия жизни, другое, новое человечество,—человечество, которое наши философы при своих ученых вычислениях совсем упустили из виду. Круг, который они воображают замкнутым, снова раскроется; человечество задыхается в узких формулах школы. Не будем же подражать этим историкам-доктринерам, не будем, подобно им, говорить быстро несущемуся потоку жизни: «ты не пойдешь дальше!» Закон развития человечества слагается из трех элементов: из прошлого, настоящего и того будущего, которое мы носим в себе... Истинная философия истории — это Янус, обращенный одной стороной к прошедшему, другой к будущему» («L'ultramontanisme, cinq. leç.», p. 219).

Однако, отрицая возможность определить заранее это будущее, считая безусловно несостоятельной всякую по-

пытку выводить его законы из законов прошлого, Кинэ тем не менее утверждает, что зерно этого будущего лежит в прошедшем и настоящем. Зерно это дано, говорит он, в идеалах господствующей в обществе религии, в тех представлениях, которые сложились у людей о боге *. «Религиозные верования, подобно огненному столбу, шедшему перед израильтянами и освещавшему их путь, указывают народам дорогу, ведущую в божье царство правды и справедливости».

Но каким же образом возникают эти верования? Как они развиваются? В каком отношении стоят они к народной жизни, к общественной культуре?

Кинэ, отвечая на эти вопросы, излагает свою собственную теорию философии истории. Мы уже ознакомились с источниками этой теории; посмотрим теперь, насколько она отличается от них, что в ней есть нового, оригинального, далеко ли она ушла от теорий Вико и Гердера?

XVI

С появлением на земле человека, говорит Кинэ, творческая сила природы, генезис материи, прекращается или, лучше сказать, переходит в творческую силу человеческого разума, начинается генезис духа. Философия истории имеет своей задачей определить и выяснить развитие этого духовного генезиса, проследить проявление творческой силы человеческого духа в разнообразных условиях общественной жизни и в последовательной смене исторических событий. Но для того, чтобы она могла выпол-

---

* Исходя из той мысли, будто законы истории суть законы божественного провидения и будто последние всего полнее раскрываются в религии, Кинэ полагает, что изучение истории должно входить в круг обязанностей духовенства. «Наука, исследующая законы провидения в истории,— говорит он,— должна бы по-настоящему находиться в ведении духовенства. Уверяют, будто это новая наука, будто она явилась вчера. Неправда, она так же стара, как и мир; только прежде, когда церковь была преисполнена жизненными силами, философия истории, так сказать, сливалась с церковными доктринами. И действительно, открывать в преходящих явлениях исторической жизни перст вечного промысла, познавать божественное в человеческих делах,— кто лучше священника может выполнить эту задачу? Бесспорно, она должна составлять одну из самых существеннейших и самых священнейших его обязанностей...» («L'ultramontanisme, L'Eglise romaine et l'histoire»[8], p. 219).

нить эту задачу, чтобы она могла представить в одной цельной картине историю человеческого развития, для этого она должна прежде всего отбросить те конкретные формы, в которых обнаруживается это развитие, и рассматривать его в его абстрактном принципе, иными словами, она должна свести все однообразные явления исторической действительности к одному однообразному общему закону.

По мнению Монтескье,— мнению, господствовавшему в XVIII в., цивилизация человечества определяется двумя основными принципами: принципом закона и догматическим принципом. Оба принципа оказывают на нее совместное и соотносительное влияние. Тем не менее, однако, первый играет в истории несравненно более существенную роль, чем второй. И во многих случаях право совершенно подчиняет себе и видоизменяет сообразно своим требованиям положительную догму. Напротив, по мнению Кинэ, все правовые учреждения, обычаи и понятия общества вытекают из последней как следствие из своей причины. «Политические и гражданские формы народного быта определяются и регулируются формами религиозными; религия есть закон законов; ею обусловливаются все общественные отношения; она субстанция, душа гражданского общества» («Enseignement du peuple» [9], p. 7—8).

Первым источником религии служит откровение, которое сообщается человеку через посредство природы, т. е. первые религиозные представления людей возникают под влиянием окружающего их внешнего мира; формы, под которыми является природа первобытному человеку, налагают неизгладимую печать на форму и сущность его верований. Так, роскошная, подавляющая флора и фауна Азии, говорит Кинэ, привела людей к обоготворению растений, животных, гор, рек, к обоготворению природы вообще — обоготворению, выродившемуся во всеобъемлющий пантеизм. Аравийские пустыни внушили своим обитателям идею о великом Духе, о Духе, не воплощенном ни в какие внешние формы и стоящем вне видимой природы; эта идея и легла в основу магометанского монотеизма. Африка, «океан сыпучего песка» (за исключением Египта), не создала себе никакого бога, а потому она осуждена на вечное духовное рабство. Природа Греции, поражающая красотой и разнообразием своих форм, пробудила в людях, с одной стороны, чувство изящного, с другой — доверие к собственным силам; отсюда очеловечение богов,

воплощение религиозных идей в художественно-прекрасные образы и т. п.

Вообще к какому бы первобытному культу мы ни обратились, везде, по мнению Кинэ, мы находим тесную, неразрывную связь между религиозными верованиями людей, с одной стороны, и влияниями внешней природы — с другой. Какова природа, таковы и боги. Это первый основной принцип его философии истории.

Однако этому принципу совершенно, по-видимому, противоречит тот общепризнанный факт, что, несмотря на чрезвычайное разнообразие географических и климатических условий Азии и Европы, в религиозных верованиях этих стран встречается бесчисленное множество точек соприкосновения. Если боги суть действительно лишь продукт природы, то между богами крайнего Востока и богами Греции не могло бы существовать ничего общего. А между тем это общее существует, и сам Кинэ не только его не отрицает, но, напротив, вполне его признает, и одно из существеннейших достоинств его теории именно в том и заключается, что он сумел открыть и выяснить «единство и однообразие среди разнообразного множества религиозных верований и догматов». Но чем же он объясняет это «единство и однообразие»? Преданием. «Предание,— говорит он,— является вторым источником религиозных первобытных верований». Первые религиозные представления возникают на Востоке под влиянием откровения природы, затем они переходят на Запад и составляют там предание, которое в свою очередь видоизменяется под влиянием местных условий, служит источником новых верований, создает новых богов, хотя несколько и отличных от старых, но тем не менее сохраняющих с последними кровную, родственную связь. Каждый раз, говорит Кинэ, когда два мира, восточный и западный, сближаются между собой, результатом этого сближения является какое-нибудь новое религиозное учение, какая-нибудь новая теолого-философская система. Поэтому взаимные отношения этих двух миров определяют собой главные эпохи в истории развития человечества. В первый раз союз Востока с Западом породил греческую цивилизацию, греческую теогонию. Греция воображала, будто она сама изобрела своих богов, но победы Александра разрушили эту иллюзию; отчизна греческих богов была найдена, и с этой минуты дальнейшее самостоятельное развитие греческой цивилизации прекращается. Второй раз этот союз

послужил, так сказать, колыбелью для христианства. Однако христианство очень скоро разорвало всякую связь с Востоком и сосредоточилось исключительно на Западе. В течение всех средних веков между обоими мирами не существовало никакой связи. Открытия XV века и эпоха Возрождения снова их сблизили, сближение это в наше время благодаря работам ориенталистов стало еще теснее и, по мнению Кинэ, дало уже в высшей степени благотворные результаты. Шелли и Байрон, говорит он, черпали свое вдохновение в научных работах (по ориентологии) Вильяма Жоне, Вильсона, Кольбрука; Гердер, Гёте, Гёррес, Рюкерт по характеру и направлению своего гения принадлежат более Востоку, чем Западу. Наконец, вся новейшая немецкая философия не есть ли продукт чисто восточных влияний, и самая Германия не представляет ли собою «христианский Восток, Азию в Европе»? Полное объединение Востока с Западом, азиатского, индийского гения с гением европейским — таков должен быть, по словам автора «Genie des Religions» [10], высший синтез исторического развития человечества. Следовательно, объединение Запада с Востоком должно привести, по мнению Кинэ, к объединению, к примирению принципа индивидуализма с принципом коллективной жизни. Установив эти общие положения, указав на источники религии, Кинэ переходит к анализу верований индийцев, китайцев, персов, египтян, евреев, греков и римлян, обстоятельно разъясняя при этом отношения, существующие между этими верованиями, с одной стороны, искусством, философией, общественными и политическими учреждениями названных народов — с другой. [...]

Католический идеал, говорит Кинэ, в первые века христианства вытеснил идеал христианский. Почему? Очевидно, потому, что общество не было достаточно подготовлено к восприятию последнего. Через восемнадцать веков христианство хотя и на время, но все-таки торжествует над католичеством. Почему? Очевидно, потому, что общество было уже подготовлено к усвоению христианского идеала. Прекрасно. Но кто же и что же подготовило его? До реформации господствующим идеалом был идеал католичества; католичество наложило свою печать на европейскую цивилизацию, вдохновляло ее и руководило ею. Реформация в значительной степени подорвала его авторитет, и вызванное ею движение умов непосредственно предшествовало критическому направлению XVIII в.,

а следовательно, на нее можно смотреть как на один из главных факторов, содействовавших подготовлению общества к французской революции. Но ведь реформация была вызвана и подготовлена католичеством, следовательно, и торжество христианского идеала было подготовлено им же. Но что же это такое! Ведь это в сущности та же — в несколько только измененном виде — теория фаталистов-доктринеров, утверждающих, будто деспотизм подготовляет свободу, та самая теория, нелепость и несостоятельность которой так прекрасно была разоблачена, так убедительно доказана самим же Кинэ? Вся разница только в том, что, с точки зрения фаталистов, таинственная сила, управляющая судьбами человечества, ведет его к царству «правды и свободы» прямым, кратчайшим путем, никогда не сворачивая в сторону, не отдаляясь от конечной цели; с точки же зрения Кинэ, этот путь представляется, напротив, не самым прямым и кратчайшим, а самым далеким и извилистым, крайне утомительным и неудобным. Разумеется, Кинэ гораздо легче доказать свой тезис, оправдать свою точку зрения, чем фаталистам-доктринерам, но зато фаталисты-доктринеры с несравненно меньшей трудностью могут доказать и оправдать основное положение своей философии, чем автор «Genie des Religions», «Ultramontanisme» и т. п. Действительно, если мы вместе с Кинэ признаем, что высший промысл есть главное действующее лицо в человеческой истории, что он постоянно присутствует в ней, направляет и руководит ее развитием, то у нас невольно явится вопрос: зачем же он не ведет человечество к «своему царству» прямым и кратчайшим путем, зачем заставляет он его, подобно израильтянам, так долго блуждать в безлюдной и безводной пустыне, зачем все эти искушения и мытарства, эти длинные обходы и ненужные остановки? Одно из двух: или эти мытарства, эти обходы, эта пустыня существенно необходимы для скорейшего и прямейшего достижения цели путешествия — «земли обетованной» (что и утверждают фаталисты), или они предопределены человечеству в наказание за какой-нибудь его грех, во искупление какой-то его вины. Вне этих двух предположений невозможно допустить никакого третьего, не оскорбляя божественную мудрость и божественное правосудие. Но первое предположение Кинэ отвергает (как мы видели) самым решительным образом; остается, следовательно, только одно, второе... Чтобы быть последовательным, чтобы выдержать

до конца свою мистическую теорию, он должен был по необходимости допустить последнее... И действительно, он допускает его в своих историко-философских поэмах; поэмы эти служат дополнением, иллюстрацией и, так сказать, художественным воспроизведением его теории философии истории; поэтому для полноты нашего очерка мы считаем необходимым познакомить читателей с содержанием главнейших из них. [...]

РЕВОЛЮЦИЯ И ПРИНЦИП НАЦИОНАЛЬНОСТИ

По поводу «Записок южнорусского социалиста»

Прежде чем мы станем говорить по поводу брошюры, заглавие которой выписали в начале статьи, мы должны сказать несколько слов о самой брошюрке. Мы, конечно, с большим бы удовольствием избавили себя от подобного труда, если бы ее автор был хотя чуточку посдержаннее в своих притязаниях; если бы он не выдавал себя за представителя или по крайней мере за выразителя мнений южнорусских социалистов; наконец, если бы его идеи не находили себе поддержки и отголоска среди группы людей, считающихся за вожаков украинофильского движения. Автор питает, по-видимому, твердую веру, что он своими записками «попал в точку», что на его голос откликнутся многие и что, быть может, эти скромные «записки» разрастутся в целый орган грядущих *социалистов-федералистов* («Записки южнорусского социалиста», стр. 30). К несчастью, условия умственного развития большинства нашей интеллигенции таковы, что нам сплошь и рядом приходится наталкиваться на явления, способные до некоторой степени оправдать эту веру автора в будущее значение его «записок». Действительно, не видим ли мы сплошь и рядом, как на основании какого-нибудь самого нелепейшего недоразумения (часто даже недоразумения чисто словесного), какой-нибудь абсурднейшей идеи, выраженной только в замысловатой, двусмысленной и неопределенной форме, возникают целые теории, сочиняются целые политические системы и, даже более, создаются целые партии? Ложь и абсурд только тогда вполне безвредны, когда вы убиваете их в самом зародыше, но дайте им разрастись, и они самодовольно поднимают голову, гордо попирают знание, фальсифицируют самые элементарные человече-

ские понятия и в конце концов умственно и нравственно извращают и притупляют целые поколения людей, замкнувшихся в броню схоластических доктрин и метафизических систем; они подтачивают в самом корне здравый смысл человека и порабощают себе его ум и сердце, и тут уже ему трудно с ними бороться. Вот почему их нужно убивать в самом зародыше, вот почему мы и считаем своей обязанностью говорить о «Записках южнорусского социалиста» теперь же, не дожидаясь, пока они «разрастутся в целый орган грядущих социалистов-федералистов».

Южнорусский социалист с первой же странички своих записок хочет дать понять своим читателям, что он человек здраво и нормально мыслящий, что он не утопист и мечтатель. «Я знаю,— говорит он,— что многие социалисты-революционеры склонны видеть в движении, в котором они принимают участие (т. е. социально-революционном движении), какой-то волшебный рычаг, который в один прекрасный день перевернет существующий порядок, после чего на развалинах последнего *мгновенно* расцветает новая жизнь. Исходя из такой метафизической точки зрения, они... вполне естественно, находят возможным говорить о «кануне» революции и о «другом дне после революции...»[1]— «Я же,— продолжает он далее,— утверждаю, что социально-революционное движение в том виде, в каком оно является в настоящее время, не есть магический рычаг. Я *утверждаю* также, что мы еще не имеем права говорить о кануне революции и о другом дне после революции...» (ib., стр. 4).

Самая существенная, характеристическая особенность позитивного мышления состоит в том, чтобы критически относиться к своим знаниям и ничего не *утверждать* на ветер.

Наш южнорусский социалист хотя и выдает себя за позитивного мыслителя, но, увы, по мышлению не отличается этой особенностью. Он знает такие факты, которых не только никто не знает, но которые даже в действительности совсем и не существуют. Он знает, что социалисты-революционеры «воображают, будто после разрушения существующего порядка вещей на развалинах *мгновенно* расцветает новая жизнь». Но где же и когда социалисты-революционеры говорили что-нибудь подобное? Самые

утописты из них — так называемые анархисты,— и те допускают некоторый более или менее продолжительный *переходный период* между «концом» разрушения старой общественной жизни и «началом расцветания» новой. Прочтите записки об «общественных службах» анархических секций (женевской и брюссельской), и вы увидите сами, насколько верят анархисты — *даже анархисты* — в возможность «мгновенного» расцветания новой жизни на развалинах существующего порядка[2]. Что же касается до революционеров-реалистов, до тех, которых вы называете централистами, якобинцами, государственниками и которые составляют большинство в европейской революционной партии (а скоро, вероятно, будут составлять большинство и среди русских революционеров), то ни один человек, хотя бы только понаслышке знакомый с их теориями, не заподозрит их в сочиненной вами иллюзии насчет какого-то «мгновенного развития новой жизни». Если бы они могли хоть на минуту поддаться подобной иллюзии, то все их учение, вся их революционная программа потеряла бы весь свой raison d'être. Зачем стали бы они тогда толковать о необходимости установления революционного государства, о необходимости сосредоточения сильной власти в руках революционного меньшинства?

Как же после этого вы решаетесь утверждать, будто *вы знаете*, что, по мнению социальных революционеров, «новая жизнь должна мгновенно расцвести на развалинах существующего порядка вещей»!

Но это еще не все. «Я *знаю*,— говорите вы,— что социалисты-революционеры склонны видеть в социально-революционном движении *волшебный рычаг*, который в *один прекрасный день* перевернет существующий порядок». Действительно, социалисты-революционеры не только «склонны видеть», но они глубоко убеждены, что социально-революционное движение может и *должно* уничтожить, перевернуть существующие политические, юридические и экономические учреждения; но, *во-первых*, они совсем не думают, что подобный переворот может совершиться в «*один* прекрасный день», а *во-вторых*, они никогда не смотрели и не смотрят на социальную революцию как на какой-то *волшебный рычаг*. Они очень хорошо знают, что для ниспровержения существующего порядка вещей никакой *волшебной* силы не требуется, достаточно самой обыкновенной, самой прозаической и ничуть не волшебной — грубой, *материальной силы*. Думаете ли вы,

что одна грубая материальная сила не в состоянии ниспровергнуть какой угодно существующий порядок?

Если вы это думаете, вы, значит, не имеете ни малейшего понятия о ходе человеческой истории, а если вы этого не думаете, к чему вы заводите речь о «волшебном рычаге»?

Из того, что революционное движение не есть (в чем никто не сомневается) *волшебный рычаг*, автор выводит заключение, что «мы, т. е. революционеры, *не имеем права* говорить о канупе революции и о другом дне после революции», т. е. ни о тех средствах, при помощи которых может быть осуществлена революция, ни о ее ближайшей цели.

Нужно обладать совершенно своеобразной логикой, не имеющей ничего общего с логикой общечеловеческой, чтобы из *подобной* посылки вывести *подобное* умозаключение. Как? Автор хочет, чтобы люди принимали участие в революционном движении, не имея перед собой никакого определенного идеала и не зная, при помощи каких средств он может быть достигнут. Но возможно ли отыскать хоть одного такого идиота, который решился бы посвятить себя какой-нибудь деятельности, не имея ни малейшего представления ни о цели этой деятельности, ни о способах осуществления ее? А между тем, по мнению автора, всякий революционер именно и должен быть таким идиотом: он не должен думать ни о цели своей деятельности, т. е. о другом дне после революции, ни о способе ее осуществления, т. е. о канупе революции. Относительно будущего, т. е. того будущего, во имя которого должны работать революционеры, «я знаю только то,— говорит автор,— что *не явися, что будет*». И он желает, чтобы и все революционеры знали не более этого, т.е. чтобы все они жертвовали своей жизнью, своей свободой, проливали свою кровь за *нечто* для них совершенно неизвестное. Можно ли желать что-нибудь более нелепое и более бессмысленное? Впрочем, сам автор понимает, по-видимому, всю бессмысленность своего желания, он старается смягчить его. Только что заявив, что относительно будущего он знает только то, «что не явися, что будет», он тут же прибавляет: «но есть, однако, одно общее положение, стоящее вне всяких сомнений: *земля и орудия труда (капиталы) будут обращены в общую собственность*».

Итак, для автора не совсем «не явися, что будет». Он знает, что в будущем земля и орудия труда (капиталы)

должны быть обращены в общую собственность и что в этом то и заключается цель социальной революции. Значит, о *цели* социальной революции, т. е. о *другом дне* после осуществления революции, можно говорить — по крайней мере сам автор говорит. Но в таком случае, зачем же он запрещает говорить об этом революционерам? Или он хочет, чтобы революционеры представляли себе цель революции, т. е. то, что будет на другой день после революции, только под той общей отвлеченной и даже *бессмысленной* * формой, под которой он ее себе представляет? Но неужели автор не понимает, что подобная формула не удовлетворит не только ни одного серьезного революционера, но даже и ни одного мыслящего человека? Успокоиться на ней может лишь или ограниченный, поверхностный невежда, или пошлый шарлатан, который, выдавая себя за революционера, относится в то же время к революции совершенно индифферентно и на вопрос: что же будет после революции? — тупоумно отвечает: «А я сам не знаю. Что будет, то будет. Какое мне до этого дело!» Уже если раз автор допускает, что мы можем и должны иметь *некоторые представления о цели революции*, *некоторый* идеал будущего общественного строя, то, оставаясь последовательным, он должен допустить, что, чем яснее и определеннее будут эти представления, чем шире и конкретнее будет этот идеал, тем лучше. Идеал чересчур отвлеченный, чересчур туманный и неопределенный не оказывает обыкновенно никакого заметного воздействия на практическую деятельность человека. Степень его влияния на последнюю прямо пропорциональна степени его ясности и определенности — эта истина настолько очевидна, что, как бы автор ни был невежествен, он не имеет права отговариваться незнанием. А если она ему известна, какой же смысл имеют тогда его нападки на революционеров за то, что они стараются выяснить себе ближайший идеал революции и определить средства, необходимые для его осуществления?

Но довольно об этом. Это еще только цветочки, а вот и ягодки. Автор считает себя ученым и даже философом.

---

* Земля и орудия труда (капиталы), говорит автор, должны быть обращены в общую собственность. Очевидно, автор не имеет самых элементарных понятий в политической экономии, иначе он не стал бы отделять *землю* и *орудия труда* и не отождествлял бы последние с капиталом. Неужели он воображает, будто всякое орудие труда есть *капитал* или будто всякий капитал есть орудие труда? И с такими-то познаниями автор решается *поучать* революционную молодежь и призывать ее к *покаянию* [3].

Свои притязания на ученость и философию он выводит из того, что он, видите ли, читал книгу Фюстель де Куланжа «La cité antique»[4]. Фюстель де Куланж — ученый весьма почтенный, большой знаток древностей и весьма занимательный рассказчик, но его историко-философские воззрения составляют его ахиллесову пяту. Как философ он стоит на точке зрения исторической философии средневековых отцов церкви вообще и метафизики Вико в частности. С точки зрения этой мистической философии (ставшей во Франции очень популярной с 30-х годов нынешнего столетия благодаря историко-философским трудам Эд. Кинэ[5]) все социальные и политические учреждения народа, вся его *гражданская история*, вся экономическая структура общества выводятся и объясняются его *религиозно-этическими идеями*. В настоящее время было бы просто смешно и глупо опровергать эту в высшей степени одностороннюю, а потому и совершенно фальшивую доктрину. Несостоятельность ее должна быть очевидна для каждого человека, считающего себя хоть мало-мальски образованным. И однако, можете себе представить, наш автор именно эту-то доктрину и усвоил себе у Фюстель де Куланжа, ради нее-то он и восторгается им, ее-то и считает тем *откровением*, которое озарило светом истины его больной, обуреваемый всяческими сомнениями ум и возвело его в его собственных глазах на пьедестал философа.

«Изучая какое бы то ни было социальное явление,— так перефразирует наш философ Фюстель де Куланжа,— мы изучаем, собственно, *идеи* людей. Мы *изучаем их религиозные верования, их этические воззрения, которым так называемые (!?) социальные явления служат только внешним выражением*» (стр. 5).

«Раз мы укрепимся на этой точке зрения,— продолжает наш философ, совершенно забывая, что для того, чтобы укрепиться на ней, нам нужно сначала перенестись в тьму средних веков и, выкинув из нашей головы все знания, выработанные современной наукой, смиренно преклониться перед божественной мудростью монахов-мистиков,— раз мы укрепимся на этой точке зрения... вся история человечества представится нам длинной вереницей (!?) чисто субъективных элементов, которых характер и способ сочетания дают ту или другую социальную среду» (стр. 6). Из этих невежественных посылок, целиком заимствованных из арсенала средневековой метафизики, автор делает следующий вывод — вывод, гораздо раньше его сделан-

ный всеми *псевдофилософскими* противниками революции, заклятыми врагами революционной партии. Чтобы изменить социальную среду, чтобы уничтожить данные политические, юридические и экономические учреждения, одним словом, чтобы осуществить социальную революцию, для этого необходимо изменить первоначально идеи, привычки, чувства людей, т. е. произвести революцию в их психическом мире,— или, как выражается автор, произвести *психореволюцию* (?!). «Революционная деятельность социал-демократов,— философствует он,— должна быть целиком перенесена из объективного мира в субъективный... И не скоро еще она получит возможность завершиться социально-революционным актом...» (стр. 28).

О, какая же это старая песнь! Как часто приходилось нам ее слышать от поклонников *мирного прогресса*[6], от буржуазных либералов, от всякого рода консерваторов и ретроградов. «Измените сперва человеческую природу, пересоздайте человеческие чувства, верования, понятия и тогда только принимайтесь за пересоздание общественных учреждений». Консерваторы и ретрограды очень хорошо понимают всю непрактичность, всю неосуществимость своего рецепта; они очень хорошо знают, что все наши чувства, все наши верования и понятия суть продукт данных общественных учреждений, что первые обусловливаются последними, а не последние — первыми, и потому-то они с такой настойчивостью и рекомендуют нам... *начать с конца*. Разумеется, преподавая нам подобные советы,— вполне понятные, с их точки зрения,— они спекулируют на нашу глупость и недогадливость. Но *спекуляция* эта так наивна и в сущности так невинна, что мы обыкновенно отвечаем на нее одним лишь смехом. Но можем ли мы смеяться, когда слышим те же самые советы, ту же проповедь *психореволюции*, но уже не от консерватора, не от буржуа-либерала, а от человека, именующего себя *социал-демократом*, представителем *южнорусских социалистов?* О, нет, тут уже не до смеха; одно из двух: или этот человек так глуп, что он сам не понимает, что говорит, или он бессовестный лицемер, умышленно надевший на себя маску социалиста для более успешного совращения с революционного пути «неопытных новичков» и чересчур «доверчивых юниц».

Гг. заграничные украинофилы, принявшие этого псевдоюжнорусского социалиста под свой милостивый патронаж, подумайте серьезно об этом вопросе. Не попадите

в ловушку. Впрочем, это ваше дело, а мы снова вернемся к нашему злополучному автору — автору, которого мы, не желая оскорблять южнорусских социалистов, отныне будем называть не иначе как *псевдожнорусским социалистом* или *психореволюционером*.

Желая наглядным образом убедить революционеров в необходимости перенести «их революционную деятельность из мира объективного в мир субъективный», наш психореволюционер указывает им на религиозных сектантов. Сектанты, по его мнению, являются типическими представителями «социально-революционного движения»; они действительно совершают социальную революцию, совершают ее «вдруг, экспромтом»; они действительно обладают тем «волшебным рычагом», которого нет, но который желают иметь современные социальные революционеры (см. стр. 8, 10, 11). И потому, если последние желают заполучить этот волшебный рычаг, если они хотят осуществить социальную революцию, они должны поступать так, как поступают религиозные сектанты, т. е. начинать с внутреннего мира человека и затем уже изменять его обстановку. «Сектанты,— рассуждает психореволюционер,— преобразившиеся сами под давлением своих же измышлений, немедленно устраивают свою жизнь по новым началам; среди созданной ими новой обстановки начинается обычный культурный процесс передачи приобретенных качеств по наследству грядущим поколениям. То, что у первых религиозных реформаторов было идеалом, их фанатизировавшим, для их детей и внуков является простой унаследованной привычкой. Ничего подобного не бывает в жизни и деятельности современных социалистов-революционеров. Они не создали и не могут создать такой цельной системы, которая бы, овладев ими, вырвала их из недр буржуазного строя и преобразила бы их так же радикально и быстро, как это бывает с сектантами. Идеи современных социал-демократов зиждутся на научной основе, но наука в настоящее время еще не доработалась до того синтеза, который обобщил бы ее membra disjecta[7] в одно связное философское целое, могущее заменить человеку религиозный синтез» (стр. 12).

Отсюда автор в противоречие со всем тем, что он только что говорил о необходимости для социал-демократа заняться исключительно нравственным перерождением людей, делает следующий вывод: социал-демократы и вообще революционеры-социалисты в настоящее время не могут

претендовать на нравственное возрождение людей, так как их «идеи опираются на науку», а «наука еще не в силах нравственно и культурно возрождать людей, ибо научно-философский синтез покамест никакого жизненного значения не имеет» (стр. 13). Приобретет же он это значение лишь тогда, когда 1) будет построена научная *этика*, 2) но научная этика немыслима без предварительного построения *научной социологии*, а 3) научная социология может успешно построиться только параллельно с развитием *лингвистики* и *психологии* и, наконец, 4) обусловливается предварительным построением биологии...» (ib.).

Итак, что же это? Сперва наш псевдоюжнорусский социалист призывает революционеров заняться исключительно *психо*революционной деятельностью, т.е. нравственным и культурным возрождением людей, затем он отважно заявляет, что наука, «на которой основываются идеи современных революционеров», бессильна в настоящее время произвести это нравственно-культурное возрождение. Следовательно, что же должны делать современные революционеры? Они должны стараться придать научному синтезу *жизненное значение*, т. е. заняться построением научной этики, но научную этику нельзя построить без научной социологии, а последняя *немыслима* без научной обработки психологии и лингвистики — значит, революционерам ничего более не остается, как заняться обработкой психологии и лингвистики. И давно бы так вы сказали. Бросьте же, безумные революционеры, ваши несбыточные мечты и ваши нелепые затеи — и занимайтесь лингвистикой! Занимаясь лингвистикой, вы будете содействовать выработке того научного синтеза, при помощи которого вы в состоянии будете нравственно и культурно возродить людей, возродив же их нравственно и культурно, вы получите наконец возможность осуществить социальную революцию. Превращайтесь скорее, подобно вашему советчику, псевдоюжнорусскому социалисту, из социальных революционеров в *психореволюционеров*, а из психореволюционеров в... лингвистов — и благо вам да будет.

Боже мой, боже мой, можно ли не только предавать тиснению, можно ли просто вмещать в своей голове подобные глупости? Но что всего печальнее для нас и всего опаснее для автора — это то, что он высказывает эти глупости с полнейшим апломбом и с величайшей самоуверенностью. Он, по-видимому, совершенно искренно убежден, что говорит не глупости, а открывает миру великие истины...

Чем можно объяснить эту странную, чтобы не сказать болезненную, самоуверенность автора? Нам кажется, она может быть объяснена только невежеством, невежеством, выходящим из ряда вон

Прежде всего автор совершенно, по-видимому, не подозревает, что социальная наука подвинулась в настоящее время настолько вперед, что уже и теперь, во-первых, может дать вполне определенный *идеал* практической деятельности для всякого нравственно развитого человека, во-вторых, что она с очевидностью, для всех вполне осязательно, указала не только на причины существующих социальных зол и неправд, но и на средства к их уничтожению и, в-третьих, выяснила в общих чертах идеал разумного и наиболее сообразного с человеческим счастьем строя общественных отношений.

Далее, автор совершенно игнорирует то глубокое радикальное различие, то непримиримое противоречие, которое лежит и всегда будет лежать между деятельностью и задачами социального революционера и деятельностью и задачами религиозного сектанта. Задача последнего имеет, если можно так выразиться, чисто индивидуальный характер: сектант стремится воспитать, переродить, усовершенствовать каждого отдельного индивидуума, взятого в отдельности; социалист же революционер, оставляя в стороне отдельного индивидуума, стремится изменить, пересоздать те *общественные условия*, при которых живет и развивается целое общество. Один действует на *единицы*, другой — на *массы;* деятельность одного есть по преимуществу *педагогическая*, деятельность другого — по преимуществу *политическая;* одна имеет своим объектом внутренний, субъективный мир, другая — общественный мир окружающих его внешних условий. Потому, как религиозный сектант, не изменяя своему сектаторскому характеру, никогда не может обратиться в социального революционера, так точно социальный революционер, не изменяя своему социально-революционному характеру, не может сделаться сектантом. Уверять, подобно автору, будто религиозный сектант производит *социальную революцию*,— это значит или умышленно играть словами, или просто не иметь ни малейшего понятия о «социальной революции».

Социальной революцией называется радикальное изменение общественных и нравственных отношений *целого* общества. Если же это изменение ограничивается двумятремя людьми или небольшой группой лиц (чем обыкновен-

но ограничиваются и чем, по существу дела, и должны всегда ограничиваться все сектантские движения), то вы можете его назвать *домашним*, индивидуальным и т. п., но уже никак не назовете социальным. Никто не скажет, что мормоны и шэкеры[8] произвели в Америке социальную революцию, точно так же, как никто не скажет, что я и несколько человек моих приятелей произвели в Петербурге социальную революцию потому только, что мы жили на общей квартире, имели общую собственность и не признавали церковного брака[9].

Из глубокого, радикального различия объектов деятельности религиозных сектантов и социалистов-революционеров логически вытекает радикальное различие в практикуемых теми и другими средствах. И никогда и ни при каких условиях различие это не может изгладиться. Обладай революционеры той же религиозной верой, какой обладают сектанты, или тем «научным синтезом», который, по мнению автора, может служить суррогатом веры, они все-таки продолжали бы действовать совершенно иначе, чем действуют сектанты, и их деятельность по-прежнему имела бы характер чисто политический, а не педагогический. Судите же сами о той дозе невежества, которой должен обладать человек, утверждающий, как это делает автор, будто самое существенное различие между социальным революционером и религиозным сектантом состоит в том, что у последнего есть целостная, законченная система миросозерцания, «вполне им овладевшая», а у первого ее нет.

«Вооружившись точкой зрения, изложенной выше», т. е. составленной из жалких обрывков поразительного недомыслия и круглого невежества, «я,— продолжает автор,— стал *пытаться философствовать* по поводу российской действительности» (стр. 15). Читатели, по предыдущим образцам знакомые с свойствами авторского интеллекта, заранее могут себе представить, что́ должно было выйти из его «попыток философствовать». Действительно вышел такой невообразимый сумбур, в котором решительно ничего нельзя разобрать.

«Прежде всего,— повествует наш южнорусский Акакий Акакиевич,— прежде всего я пытался воспроизвести в воображении типические черты российской действительности, доискаться тех национальных сил, которые таятся в ее недрах. Но мое воображение,— продолжает он,—

упорно рисовало мне нечто плоское и однообразное, *какую-то форму без содержания*. Это отрицательное, *бесформенное*, скудное и однообразное *нечто*, воспроизводившееся при мысли о России в моем уме, повергло меня в великое недоумение, пока мне не удалось раскусить (?) это *нечто... До сих пор я думал, что русская нация разделяется только на три отдела: великорусы, малорусы и белорусы (с их подразделениями)*. Теперь я нашел четвертый отдел: *общерусы*, или *россияне в собственном смысле*» (стр. 15).

Читателю, без сомнения, может показаться несколько странным, как это автор, с одной стороны, знал, что Россия представляет совокупность великорусской, малорусской и белорусской национальностей с их подразделениями, а с другой — не мог себе ее иначе представить как *нечто* «однородное, бесформенное, скудное и однообразное». Быть может, ему покажется еще более странным, что авторское воображение «упорно рисовало» автору это «*нечто* бесформенное», как какую-то «*форму* без содержания». Как это нечто *бесформенное* может быть *формой*? Как это Россия, представляющая совокупность различных национальностей, может представляться в то же время «чем-то однородным и однообразным»?

Но уже из предыдущих примеров мы видели, что автор не всегда отдает себе отчет в том, что говорит,— потому простим ему великодушно эти вольности «философского стиля». Дело не в них — дело в том *великом* открытии, которое якобы сделал автор. Он открыл четвертое племя — «общерусов, или россиян в собственном смысле». И в каком он восторге от своего открытия: завеса спала с его глаз, он возродился духовно, покаялся во всех своих прегрешениях, совершенных до этого открытия, и торжественно призывает всех русских «социал-демократов» вместе с ним возродиться и покаяться. Бедный Акакий Акакиевич! В своей философской наивности он до сих пор, по-видимому, и не подозревал, что в каждой стране или, лучше сказать, в каждом *государстве*, как бы ни был разнообразен его национальный и племенной состав, всегда есть и всегда должен быть класс людей, у которых национальные, племенные особенности почти совершенно изгладились и которых в этом смысле можно назвать общерусами, общефранцузами, общенемцами, общеитальянцами, общеамериканцами и т. п. Класс этот слагается, *во-первых*, из так называемого служилого сословия, из бюрократии, закрепощенной государством, утратившей под его нивелирующим

давлением все свои национальные особенности, до мозга костей пропитавшейся его идеалами, его воззрениями, его интересами; *во-вторых*,— из интеллигенции. Наука, как известно, оказывает на людей почти столь же нивелирующее влияние, как и государство на бюрократию. Между интеллигентными людьми различных национальностей вы всегда найдете несравненно более сходственных черт, общих чувств, привычек, воззрений, чем между интеллигентным и неинтеллигентным человеком одной и той же национальности. Наука, образование сглаживают, стирают национальные особенности, уравнивают, подводят под один знаменатель великорусов, малорусов, белорусов, финнов, латышей, британцев, савояров, русинов и т. п. Между образованными людьми, между людьми психически развитыми нет и не может быть «ни эллинов, ни иудеев» — есть только *люди*, или, говоря языком нашего Акакия Акакиевича, *общечеловеки*. Националисты могут, сколько их душе угодно, возмущаться против этого *космополитизирующего* влияния образования, но они не могут его отрицать, не могут, если не хотят встать в явное противоречие с фактами действительности. Потому, сколько бы наши украинофилы ни старались об искусственном поддержании национальных особенностей среди малороссийской интеллигенции, их старания никогда не увенчаются успехом, они идут вразрез с основными законами человеческой природы, основными требованиями психического интеллектуального прогресса. Интеллектуальный прогресс стремится уничтожить господство над человеком бессознательных чувств, привычек, традиционных идей, унаследованных предрасположений — следовательно, он стремится уничтожить *национальные особенности*, особенности, которые именно-то и слагаются из этих бессознательных чувств, привычек, традиционных идей и унаследованных предрасположений.

Помимо государства с его бюрократической централизацией и науки с ее космополитизирующим влиянием устранению национальных особенностей, нивелированию людей, подведению их под один *общенациональный*, общечеловеческий тип в значительной мере содействует экономический, торгово-промышленный прогресс. Фабричное производство, ставя рабочую массу в совершенно однообразные, общенациональные условия труда, развивая в ней одинаковые привычки, окружая ее одинаковой обстановкой, обобщая ее интересы и потребности, сглажи-

вает не только *национальные*, но даже и чисто *индивидуальные* различия рабочих. Тип *фабричного*, тип *пролетария* имеет настолько же общенациональный характер, как и тип «интеллигентного человека».

Но кроме непосредственного влияния фабричного производства на сглаживание национальных и индивидуальных различий между людьми торгово-промышленный прогресс достигает того же результата и еще косвенным путем, содействуя развитию городской жизни *на счет* и в *ущерб* деревенской. Известно, что нигде так долго и так упорно не сохраняются местные, национальные особенности, традиционные привычки и чувства, как в деревенской глуши, и нигде они так скоро не исчезают, как среди нивелирующих условий больших городских центров.

Таким образом, мы видим, что все главнейшие факторы буржуазного прогресса — государство, наука, торговля, промышленность — имеют одну и ту же *общую тенденцию*: все они в большей или меньшей степени стремятся сгладить национальные особенности, когда-то так резко разделявшие между собой людей, стремятся смешать последних в одну общую однородную и одноформенную массу, подвести их под один общий знаменатель, вылить их в один общенациональный, общечеловеческий тип. Как бы мы ни ненавидели буржуазный прогресс, но эту его тенденцию мы должны признать с точки зрения наших идеалов и наших интересов в высшей степени благотворной. Действительно, буржуазный прогресс, нивелируя людей, уничтожая разделяющие их племенные и национальные перегородки, подготовляет почву для торжества наших идеалов: сам того не желая, он бессознательно пролагает путь к практическому осуществлению идей *братства* и *равенства*. Отсюда ясно, что восставать против этого нивелирующего и космополитизирующего влияния прогресса могут лишь те социалисты, которые или совершенно не понимают своих собственных интересов, или называют себя социалистами «по недоразумению». А так как наш псевдоюжнорусский социалист принадлежит, очевидно, к категории последних, то нет ничего удивительного, что факт существования в России среды, утратившей национальные особенности, среды, которую он по какому-то непонятному остроумию называет «россиянами в собственном смысле»,— этот факт возмущает его до глубины души. Но еще более возмущает его то обстоятельство, что большинство революционеров-социалистов выходят именно из этой среды,

совершенно не понимая условий ее возникновения *, не имея ни малейшего представления об ее разнообразном *общественном* составе **, представляя ее себе как «нечто безотрадное, оторванное от народной почвы» (стр. 31) ***, автор с наивностью поистине детскою приглашает русских социалистов отречься от «окаянного российства» и снова растить и развивать в себе те национальные особенности, которые давно уже сгладились и исчезли под влиянием воспитания. «Перестанем быть,— умоляет социалистов автор,— перестанем быть общерусами и превратимся в великорусов, малорусов» и т. п. (стр. 22).

Гоголевский Акакий Акакиевич только мечтал о том, что бы могло произойти, «если бы слон родился в куриной скорлупе»; южнорусский Акакий Акакиевич не только мечтает о том же, но и твердо верит в осуществимость своих мечтаний; он приглашает слона в угоду ему, Акакию Акакиевичу, влезть в куриную скорлупу, или, что почти то же, приглашает социалистов вылезть из шкуры «интеллигентного человека» и влезть в шкуру чуваша, якута, малоруса, татарина, латыша и т. п.

Операция, по-видимому, довольно трудная и даже невозможная, но для философов, подобных нашему Акакию Акакиевичу, никаких *невозможностей* не существует... «Нужно только,— рассуждает он,— *чистосердечно покаяться*, и покаяние, спасающее души грешников и изводящее их из ада кромешного, спасет и душу соци-

---

* Автор воображает, будто *единственной* причиной возникновения у нас типа *общерусов* была государственная централизация. После всего сказанного об условиях, влияющих на сглаживание национальных особенностей, нам нет надобности доказывать всю неверность и односторонность этого мнения.

** Автор приписывает этой среде, взятой в ее целом, совершенно одинаковые психические свойства, привычки и воззрения, [забывая] [10], что в состав ее входит несколько общественных групп, по своим тенденциям, интересам, потребностям и идеалам не имеющих между собою ничего общего,— например, *бюрократия* и интеллигенция в тесном смысле этого слова.

*** Итак, по мнению автора, выходит, будто всякий человек, который утрачивает свои *национальные особенности*, будто всякий такой человек «отрывается от народной почвы». Автор понимает, очевидно, *народную почву* как совокупность традиционных привычек, суеверий и предрассудков, из которых слагаются национальные особенности, а не как совокупность реальных народных интересов. Он совершенно спутывает принцип *народности* с принципом *национальности* и наивно воображает, будто все народное — национально и национальное — народно. Против таких наивностей нечего спорить, их достаточно констатировать.

алиста и выведет из ада «окаянного россійства». И вот автор, впадая в тон пресловутого редактора «Вестника правды»[11], с комическим апломбом приглашает «российских социал-демократов разделить с ним его *покаянный плач*» (стр. 22). Этот *покаянный плач* автора представляет одну из самых курьезных и забавных страниц «*Записок*», но мы, отчасти щадя автора, отчасти жалея место, не станем его здесь цитировать, а ограничимся лишь передачей в коротких словах его содержания.

Покаявшийся социалист приглашает «российских социал-демократов» покаяться вместе с ним, во-первых, в том, что они слишком много толковали о средствах и путях осуществления революции (об агитации, пропаганде, анархизме, якобинизме и т. п.); во-вторых, что они вдрузили сразу знамя социального переворота для всей России и даже всего человечества... (?!); в-третьих, что они будто бы «опрометчиво понимали» русский народ, как нечто целое и единое, как сплошную массу, могущую быть лишь «объектом их воздействий» (??), и, наконец, в-четвертых, горше всего должны покаяться в том, что на страницах «*Набата*» возмечтали заполучить в свои руки власть (?!) над массой русских «племен, наречий и состояний», дабы их «декретами облагодетельствовать» (??).

Что касается первого пункта этого покаянного акафиста, то о нем мы уже достаточно говорили в начале статьи и потому можем пройти его молчанием. Второй пункт совершенно непонятен; очевидно, автор или не давал себе ни малейшего отчета в том, что писал, или он по оплошности приподнял свою социальную маску и показал свою настоящую физиономию. Он приглашает *социалистов* покаяться в том, что они хотят социального переворота «для всей России и даже для всего человечества...». Автор этого не хочет и кается в том, что когда-то хотел. Пускай кается, но зачем же только он продолжает называть себя социалистом?

Что же касается до двух последних пунктов, то мы даже затрудняемся объяснить их одним только невежеством автора; нет, как бы он ни был невежествен относительно всех тех вопросов, относительно которых берется судить, он не может все-таки не знать, что, во-первых, *никогда и нигде ни один* русский социалист-революционер не высказывал того воззрения на русский народ, которое он приписывает целой социалистической партии. Никогда ни один русский революционер не смотрел на русский народ как

на *одноформенную*, *сплошную* массу и никогда не видел в народе лишь «простого объекта для своих воздействий»; во-вторых, никогда нигде партия «Набата» не мечтала о тех ребяческих глупостях, о которых говорит автор; никогда и нигде не выражала она желания «заполучить власть в свои руки над массой русских, *дабы их декретами благоустроить*».

Русские якобинцы, представители реализма в революции, враги всяких утопий и метафизических фантазий, которых, к несчастью, не чужды другие революционные фракции (например, анархисты), никогда не верили и не верят ни в какие «бумажные революции». Автор не может этого не знать. Зачем же эта наглая ложь?

Впрочем, после того как автор приподнял свою маску и торжественно отрекся от социалистов, назвав их стремления к повсеместному осуществлению социальной революции «блудом» (стр. 23), клеветы, возведенные им на нашу партию и на русских революционеров вообще, становятся вполне понятными. Но вот что не понятно: как могло случиться, что эти клеветы могли найти сочувственный отголосок среди украинофилов, именующих себя социалистами, как могло случиться, что один из вожаков *заграничного* украинофильства, г. Драгоманов, решается, подобно автору «Записок», утверждать (правда, с оговорками), будто «всероссийский социализм... забывает, что в России есть национальности и великорусская, и малорусская, и белорусская, и литовская, и грузинская, и татарская, и молдаванская и т. д.», будто он «ясно представлял себе в России только одну национальность, отличную от «русских» (россиян),— национальность польскую... и с ней одной считался на деле», и, наконец, будто русские революционеры действовали такими способами, которые могли так или иначе быть применимы *только к великорусскому мужику* (?!) и обращали на службу ему одному (?) силы и украинские, и белорусские, и молдавские, и грузинские и т. д.» (стр. 31, 32, цитировано автором «Записок» из брошюры г. Драгоманова «О народных школах в Малороссии»[12]).

Очевидно, гг. украинофилы за что-то в претензии на нас, социалистов-революционеров, или, как они нас называют, «всероссийских социалистов». Но за что же?

Они уверяют, будто мы игнорируем украинскую[13] и другие национальности, входящие в состав Российского государства. Но где же и когда же мы их игнорировали?

Напротив, мы всегда относимся к ним с самым искренним сочувствием, лучшим доказательством чего служит тот факт, что мы, во-первых, никогда не отделяли *своего* дела, *своих* интересов от *их дела*, от *их* интересов и, во-вторых, в ряды нашей партии всегда имели и всегда будут иметь свободный доступ все социалисты-революционеры без различия национальностей

Вообще нет ничего глупее и смешнее, как обвинять нас в каком-то узконациональном пристрастии к великорусам. Впрочем, нет, последнее обвинение украинофилов еще глупее и смешнее: мы, уверяют они нас, «оттягивали духовные и материальные силы от мужика украинского, белорусского, молдавского и т. д. и обращали их на исключительное служение одному мужику великорусскому». Что за бессмыслица? Во-первых, революционно-социалистическая пропаганда велась до сих пор настолько же деятельно в белорусских и малорусских губерниях, как и в великорусских; во-вторых, если бы даже малорусские, белорусские и грузинские революционеры нашли нужным в интересах скорейшего осуществления социальной революции сосредоточить свои силы в одной или нескольких центральных великорусских губерниях, то значит ли, что они «обращают их (т. е. силы) на исключительное служение великорусского мужика», или, точнее, мужика тех губерний, в которых они занимаются пропагандой? Разве, подготовляя социальную революцию в той или другой местности, они работают лишь в интересах одной этой местности, а не всей России, не всего человечества? И какие такие интересы могут быть у «великорусского мужика», отличные от интересов украинского, белорусского, литовского, грузинского, молдавского и всякого другого мужика?

Боже мой, как могут подобные глупости писаться и говориться людьми, именующими себя вожаками «украинофильства»? Нет, очевидно, за всеми этими нелепыми обвинениями скрывается какая-то *задняя мысль*, задняя мысль, которую малорусские социалисты считают не совсем удобным выставлять наружу. Они понимают, *как должен* относиться социалист к факту существования различных национальностей. Он признает этот факт как факт существования *неравенства* между людьми одной и той же национальности. Но, вполне признавая реальное значение этих фактов, он не признает их за нечто вечное, непреложное, долженствующее существовать до скончания ве-

ков. Напротив, он глубоко убежден, что с повсеместным торжеством принципов социальной революции всякие индивидуальные и в *особенности* и *прежде всего* всякие племенные и национальные различия между людьми должны неминуемо исчезнуть. Установление между людьми равенства и братства — такова, конечно, цель социальной революции, но при существовании индивидуального неравенства и племенных различий эта цель не может быть вполне осуществима. Принцип национальности несовместим с принципом социальной революции, и он должен быть принесен в жертву последнему. Это одно из самых элементарных требований социальной программы, и им определяется вполне ясно и точно отношение социалиста к существующим национальностям; не оскорбляя ничьего национального чувства, напротив, пользуясь им во всех тех случаях, где это может быть полезно для дела революции, он не должен, однако же, раздувать его какими бы то ни было *искусственными мерами;* с одной стороны, он должен содействовать всему, что благоприятствует устранению перегородок, разделяющих народы, всему, что сглаживает и ослабляет национальные особенности; с другой — он должен самым энергическим образом противодействовать всему, что усиливает и развивает эти особенности. И он не может поступать иначе, не отрекаясь от социализма и его основных требований. Социалисты-малорусы понимают все это; но с социализмом они познакомились еще очень недавно, и, прежде чем познакомиться с ним, они долгое время находились под влиянием *буржуазно-украинофильской национальной партии*. Благодаря этому влиянию они усвоили себе чересчур преувеличенное понятие как о принципе национальности вообще, так и о своих национальных особенностях в частности. Потому хотя теоретически они и понимают, что невозможно в одно и то же время быть *социалистом* и оставаться *националистом*, но в глубине души своей они не могут отказаться от принципа национальности во имя принципа социализма. Прежде всего национальность, а затем уже социальная революция; социальная революция должна не только оставить неприкосновенными все их национальные особенности, но еще более развить их и укрепить. *Социализм* должен быть принесен в жертву *национальности*, он должен быть *национализирован*. Такова сокровенная *задняя мысль* малорусских социалистов. *Вожаки*, разумеется, не считают удобным высказывать ее открыто, но люди неопыт-

ные и в особенности люди глупые, подобные автору «Записок южнорусского социалиста», без малейшего стеснения прямо выкладывают ее наружу. «Малорусы,— развязно сообщает нам псевдоюжнорусский социалист,— должны сделать энергический почин в деле *национализирования социалистических тенденций*» (стр. 32).

Национализирование социалистических тенденций! Вот требование поистине оригинальное, чтобы не сказать — нелепое. Но, по всей вероятности, большинство украинофилов совсем не считает его ни особенно оригинальным, ни особенно нелепым. Интересно, однако, знать, что бы они сказали, если бы кто-нибудь стал требовать *национализирования математических теорий.* О, конечно, они нашли бы подобное требование верхом бессмыслицы! Между тем разве это не одно и то же? Разве между национализированием социализма и национализированием математических теорий существует какая-нибудь существенная разница? Социализм есть социалистическая формула социальных отношений, формула, выведенная из тщательного научного изучения и критического анализа явлений общественной жизни, и эта формула настолько же всеобща и обязательна, как и любая математическая теория. Как не может быть якутской, чувашской, малорусской, грузинской и т. п. геометрии, так не может быть и якутского, чувашского, малорусского, грузинского и т. п. социализма. Социальная истина, как и истина математическая, как и всякая вообще истина, может быть только *одна* — строго научная, вечная и непреложная; она не изменяется под влиянием каких бы то ни было географических, этнографических и племенных особенностей. На берегах Сены, как и на берегах Темзы, на берегах Невы, как и на берегах Куры и Днепра,— социализм повсюду одинаков, повсюду он предъявляет одни и те же требования, налагая одни и те же обязанности, устанавливает одни и те же общественные отношения... И где бы вы ни водрузили его знамя, в Петербурге, или в Киеве, или в Тифлисе, или Казани, в Москве или в Париже, на этом знамени всегда и везде будут написаны одни и те же слова; повсюду оно будет представлять один и тот же *идеал*, одну и ту же формулу общества.

Как же вы думаете «национализировать социализм»? Неужели вы воображаете, что может существовать какой-то якутский, чувашский, татарский и малороссийский социализм, отличный от великорусского, польского, фран-

пузского, немецкого и т. п.? Или, быть может, под «национализированием социализма» наши украинофилы подразумевают не национализирование социалистической доктрины, а только национализирование средств, при помощи которых эта доктрина — доктрина общечеловеческая и общенациональная — может быть осуществима в практической жизни? Но в таком случае они говорят то же самое, что и мы. Никто из русских революционеров никогда не воображал, что для осуществления социалистической формулы повсюду должны быть употребляемы одни и те же способы, что при применении социальных реформ в данной исторически сложившейся общественной среде не следует обращать никакого внимания на *условия* этой среды, на ее специальные особенности, на ее чувства, воззрения и традиции. Меры, вполне пригодные для практического осуществления социализма в тех, например, местностях России, где существует общинное владение, будут непригодны для тех местностей, где его не существует, точно так же, как меры, пригодные для осуществления социализма во Франции или в Германии, окажутся совсем непригодными в Америке и т. п. Как невозможно при помощи одних и тех же педагогических приемов научить геометрии учеников, стоящих на различной степени развития, обладающих различными способностями, имеющих различные предрасположения и т. п., так точно невозможно при помощи одних и тех же приемов изменить общественные отношения народов, стоящих на различных степенях цивилизации, развивших в себе различные привычки, имеющих различные мировоззрения, обладающих различными экономическими, политическими, юридическими учреждениями. Это азбучные истины социальной науки, это элементарные требования политического искусства, и никто, хоть понаслышке знакомый с миросозерцанием русских социалистов-революционеров, никогда не заподозрит их в незнании этих истин, в игнорировании этих требований.

Однако проводить социализм при помощи *различных* средств, сообразных с требованиями местных условий, совсем еще не значит «национализировать» его. Напротив, социализм везде и повсюду сохраняет свой общенациональный характер, везде и повсюду остается одной и той же *общей формулой*, одинаково обязательной для всех «племен, наречий и состояний». Потому как бы ни были разнообразны способы практического осуществления этой

общей формулы, но под ее влиянием неминуемо и неизбежно должны ослабиться и исчезнуть все племенные особенности, все национальности должны слиться в одну общечеловеческую семью.

Между принципом социализма, повторяем снова, и принципом национальности существует непримиримый антагонизм. Или социализм должен быть принесен в жертву национализма, или национализм в жертву социализма. Украинофилы должны или открыто стать на точку зрения узконационального принципа, и тогда они не будут уже иметь резона себя называть социалистами, или же, если они действительно искренние и убежденные социалисты, им следует раз навсегда отказаться от их националистических[14] утопий. Другого выбора нет. И чем скорее они его сделают, тем для них же будет лучше. А то теперь они представляют из себя нечто в высшей степени неопределенное и неуловимое: от одного берега отстали, к другому не пристали. Поистине — ни пава, ни ворона.

КЛАДЕЗИ МУДРОСТИ РОССИЙСКИХ ФИЛОСОФОВ

(В. Лесевич. Письма о научной философии. СПб., 1878)

I

Я знаю, что не только беседовать с российскими философами, но беседовать даже по поводу их не всегда безопасно. Российские философы — люди крайне амбициозные, на язык очень невоздержные и даже ядовитые. А уж какие они ругатели — боже мой, какие ругатели! Если вы, читатель, имели терпение следить за якобы литературной полемикой, завязавшейся недавно между некиим де ла Серда, с одной стороны, гг. Михайловским и Лесевичем, с другой, по поводу книжки последнего об «Основоначалах позитивной философии»[1], то вы, вероятно, согласитесь со мною, что известная поговорка: «Бранятся, как извозчики» — далеко не выражает собою высшей степени брани и что ее следовало бы заменить другой, более соответствующей действительности: «Бранятся, как русские философы». Дело в том, что извозчичья брань по существу своему довольно невинна; направляясь главным образом не столько на личность ругаемого лица, сколько на личности его родителей и отдаленных предков, она, очевидно, не грозит самому обруганному лицу никакими «неприятными последствиями». Совершенно другой характер имеет брань не извозчиков, а наших философов: родителей они не трогают, но зато все их усилия исключительно устремляются к оскорблению личного характера и к учинению всяческой пакости объекту брани. И чего-чего только они на наговаривают друг на друга, каких клевет и небылиц не взводят на своих противников! Намеки чисто личного и крайне недвусмысленного свойства, инсинуации — все пускается в ход! Де ла Серда, например, желая уничтожить Лесевича как философа, «поинтересовался» прежде всего узнать, кто такой г. Лесевич, и ему сообщил

некто (по всей вероятности, околоточный надзиратель той части, где живет г. Лесевич), что сей вышереченный Лесевич есть «личный враг одного весьма высокопоставленного, хотя, по всем вероятиям, лишь мистического существа» (?), и что он принадлежит к «союзу» каких-то «трезвых философов» — союзу, начальством, по-видимому, не разрешенному [2]. Получив от околоточного надзирателя эти драгоценные сведения, де ла Серда спешит поделиться ими с читателями в бозе почившего «Знания» (см. «Знание», апрель 1877 г.) [3]. Не правда ли, не дурной полемический прием? Сам вечной памяти Фаддей Булгарин остался бы доволен. Разумеется, и г. Лесевич не из тех, которые остаются в долгу, когда литературная полемика переходит в площадную брань. Обращаясь лично к де ла Серда, он дает ему очень ясно понять, что между ним, Лесевичем, и г. де ла Серда лежит пропасть столь же и даже более глубокая и широкая, чем «между литератором и биржевым игроком, между литератором и субъектом, способным вымогать себе синекуру, между литератором и кулаком». Тут, как видите, опять сокрыт какой-то намек в назидание тем, кому о том ведать надлежит. Но это еще не все. Желая уязвить де ла Серда, г. Лесевич принимается ругать де Роберти: де Роберти и невежда, и шарлатан, и проводник самых обскурантных идей, человек «крайне недалекий» и т. д. и т. д. Причем же тут, с удивлением спрашивает читатель, де Роберти, когда спор ведется с де ла Серда? Это опять один из полемических приемов российских философов. Г. Лесевичу, видите ли, желательно намекнуть, что он очень хорошо знает, что за гусь такой де ла Серда и какая именно личность скрывается под этим псевдонимом. Обер-философ г. Михайловский, вмешавшийся в эту полемику с боку припека [4], тоже, разумеется, не отстает от своего собрата: лгун, лжесвидетель, клеветник, шут так и сыпятся из-под пера мудрейшего из философов. Но полагая, вероятно, что все эти нежные эпитеты недостаточно ядовиты, философ «Отечественных записок» [5] придирается к фамилии де ла Серда и с язвительным остроумием замечает, что «а ла серда» в переводе с испанского языка на русский значит — свинья!

Ну, скажите, кто кроме российских философов может так ловко «отделывать» друг друга? Правда, в этом ловком «отделывании» своих противников они подчас заходят чересчур уж далеко, так далеко, что почти совершенно уничтожается грань, отделяющая их, российских

философов, от заурядных российских будочников... Я изведал это отчасти на личном опыте... но я не стану здесь об этом говорить, чтобы не слишком уж конфузить г. Лесевича[6]. Во всяком случае из приведенных мною образчиков «полемических красот» российских философов вы можете видеть, читатель, что человеку благоразумному и смирному приличнее всего держаться от них подальше и отнюдь к ним не прикасаться, по пословице... впрочем, не к чему приводить пословицу, вы ее и сами знаете. И однако ж, я хотя и считаю себя человеком благоразумным и смирным,— я, уже имевший несчастье навлечь на себя гнев целых двух российских философов[7],— я все-таки дерзаю снова побеседовать с одним из них. Судя по прежнему опыту, я не могу, разумеется, считать эту беседу вполне для себя безопасной... но что делать? Ведь, если все мы, пишущая братия, в интересах личной безопасности станем молчать, то вороны в павлиньих перьях окончательно нас заклюют и самодовольное невежество, прикрываясь маской учености, бесконтрольно станет хозяйничать во всех областях нашего знания и литературы и в конце концов возомнит, что руководящая роль принадлежит никому другому, как этому самодовольному невежеству. Оно уже и теперь задирает нос и, пользуясь благоприятными для него условиями, лезет вперед и всем дирижирует... Вот почему я не желаю проходить молчанием «Писем о научной философии», вот почему я буду говорить о г. Лесевиче... quand même[8]. Впрочем, о г. Лесевиче я буду говорить очень мало; главная моя цель — подвергнуть некоторому, в пределах журнальной статьи возможному, анализу во́ды того кладезя мудрости, из которого он черпает свою ученость и свою философию,— во́ды, чистоту и достоинства которых он так неумеренно восхвалял перед российской легковерной публикой в своем «Опыте критического исследования основоначал позитивной философии».

Г. Лесевич, по всем видимостям, принадлежит к весьма расплодившейся у нас в последнее время породе писателей, которых из деликатности можно назвать «самозванцами в науке». Самозванцы эти в свою очередь представляют из себя не более как только некоторую разновидность того обширного типа людей, одного из представителей которого поэт так прекрасно охарактеризовал двумя строчками: «Что последняя книжка скажет, то ему на душу и ляжет»[9]. Они не лишены любознательности и любят читать серьезные книжки. Но, к несчастью, общественные условия, сре-

ди которых они росли и среди которых они живут, весьма мало благоприятствуют развитию любознательности и чтению серьезных книжек; они делают почти невозможной серьезную научную подготовку и препятствуют всестороннему, широкому, разумному образованию. Отсюда понятно, почему люди, сумевшие наперекор этим условиям сохранить некоторую дозу любознательности и некоторую охоту к чтению серьезных книжек, были, так сказать, как бы самой судьбой обречены на научное самозванство. Действительными, заподлинными учеными им невозможно было сделаться; не говоря уже о том, что в юности все они учились «понемногу, чему-нибудь и как-нибудь»[10], но даже и впоследствии окружающая их жизнь на каждом шагу ставила почти непреодолимые преграды их... любознательности. Нужно было иметь из ряда вон выходящие способности, чтобы, несмотря на все противодействие, оказываемое жизнью науке, стать все-таки «человеком науки», не той схоластической, фальсифицированной, мертвой науки, урезанной, кастрированной в угоду «житейским требованиям», а науки в истинном значении этого слова — науки живой, свободной, бескорыстно и смело ищущей одной только правды и ничего, кроме правды. Конечно, и у нас были люди, одаренные такими из ряда вон выходящими способностями; люди, силой одного своего гения усвоившие себе все то, что усваивается людьми обыкновенными лишь путем тщательной научной подготовки, серьезного, всестороннего образования; люди с могучим, оригинальным умом, способные не только механически воспринимать, но и критически перерабатывать имевшийся у них под руками ученый материал. Эти люди внесли в наше общество массу светлых, живых идей и содействовали расширению его умственного кругозора, его научному воспитанию в несравненно большей степени, чем все его общеобразовательные и технические, ученые и учебные заведения и учреждения[11].

Но это были исключения, редкие исключения. О них я не говорю. Я говорю о большинстве нашего интеллигентного меньшинства, о людях «средних способностей», среднего уровня умственного развития. Они лишены по причинам, только что объясненным, серьезной научной подготовки, широкого, всестороннего образования; у них нет и той замечательной силы ума, которая у талантливых людей нередко с успехом восполняет пробелы по части образования и подготовки. У них есть только любознатель-

пость и любовь к чтению серьезных книжек. Пожалуй (да и то не всегда), этого было бы достаточно для составления толковых компиляций «из прочитанного». Но беда в том, что скромная роль компиляторов не удовлетворяет их, и не потому не удовлетворяет, чтобы они были чересчур самолюбивы и тщеславны, нет, русский человек, и в особенности человек интеллигентный, редко страдает излишним самомнением; скорее его можно упрекнуть в противоположной слабости... Русский человек, что бы там ни говорили, совсем не любит оригинальничать и еще менее любит садиться «не в свои сани». Напротив, он и свои-то «сани» охотно готов уступить первому встречному; он пробирается в жизни как-то боком, всегда старается стушеваться, отодвинуться на задний план, закопаться в землю; внутри его сидит дух Молчалина, постоянно нашептывающий ему в уши: «В ваши лета не должно сметь свое суждение иметь». Но, несмотря, однако, на свои молчалино-подхалюзинские свойства, он чувствует какое-то неудержимое стремление постоянно становиться на ходули, постоянно казаться не тем, что он есть на самом деле. То, например, эти люди выдают себя за Колумбов, открывающих новые Америки, то корчат мины серьезных, даже оригинальных ученых, глубокомысленных философов и т. п. И странная вещь! По-видимому, они сами вполне и совершенно искренно убеждены, что они действительно и Колумбы, и ученые, и философы. Как согласить такое странное, чтобы не сказать, близкое к идиотизму самомнение с их врожденной приниженностью, смиренномудрием, с их раболепием перед авторитетом? Мне кажется, очень просто: их самомнение именно и обусловливается их раболепием. Не будучи в состоянии относиться критически, переработать самостоятельно научный материал, представляемый той или другой серьезной книжкой, они смотрят на него глазами ее автора. Они стараются всецело проникнуться идеями и воззрениями последнего, и в большинстве случаев им это настолько удается, что в конце концов они как бы сливаются с интеллектуальной личностью своего излюбленного авторитета, они перестают отличать *себя* от *него*, они думают его мыслями, говорят его словами. Разумеется, они считают его авторитетом не только для себя, но и для всех вообще: его миросозерцание представляется им высшей точкой развития современного знания; он — глашатай последнего слова науки, и они — они, отождествившие себя с ним,— они тоже знают это «по-

следнее слово», они вполне усвоили его себе, они проводят его в общественное сознание — значит, они тоже передовые деятели науки и даже «вещатели» ее последних слов. Воздвигая пьедестал своему авторитету, они воздвигают его и себе. Таким образом, их рабский дух назаметно для них самих приводит их к самовозвеличению. Это самовозвеличение принимает иногда в высшей степени курьезные формы: самозваный ученый, например, не просто компилирует своего «учителя», нет, сперва он перескажет его мысли своими словами, а затем уже прибавляет: «Высказанные мною мысли находят себе полное подтверждение в таком-то замечательном творении такого-то великого мыслителя...», и тут только начинается настоящая компиляция *. Но и, компилируя чужие мысли, они все-таки при каждом удобном случае дают понять читателю, что на компиляцию эту он должен смотреть только как на иллюстрацию их собственных, совершенно самостоятельных и оригинальных мыслей. Г. Лесевич, например, заявляет, что он в своих философских компиляциях ограничивается лишь ролью «докладчика назревших или назревающих успехов в области научной философии»; это скромное заявление нисколько, однако ж, не мешает ему величать себя «представителем сложившихся или слагающихся научно-философских воззрений». Как будто быть докладчиком, репортером чужих идей и быть представителем научного философского прогресса — одно и то же, как будто тут нет никакой разницы. Но самомнение самозваных ученых постоянно заставляет забывать эту разницу. Спутав роль докладчика «передовых» (т. е. считаемых ими за передовые) идей с ролью представителя этих идей, они, естественно, начинают смотреть на себя как на одну из важнейших спиц в колеснице научного прогресса, и, если им случится,

---

* Для образца укажем хоть на того же Лесевича; он большой мастер в подобного рода проделках. В своем «Опыте» и в своих «Письмах о научной философии» он постоянно приписывает себе чужие мысли и затем с апломбом подтверждает их ссылками на те источники, из которых они им заимствованы. Возьмите для примера, ну, хоть его «Письма». На 92-й и предыдущих страницах он излагает своими словами, приписывая их, разумеется, себе, мысли Авенариуса о характере и содержании научной философии; затем на стр. 93-й он скромно замечает: «Я готов бы был, признаться, пожалеть о своей дерзости... если бы не видел возможности найти поддержку у людей более меня компетентных и искусных. На этот раз я найду эту поддержку у Авенариуса». И затем начинается уже компиляция. Не правда ли, это очень мило и очень скромно?

на их беду, встретить какой-нибудь, хоть сколько-нибудь благоприятный, отзыв в заграничной или отечественной прессе об их компиляторских упражнениях, они носятся с этим отзывом, как с какой-то писаной торбой, кстати и некстати тычут им в нос своим долготерпеливым читателям. «Вот-де мы какие, даже иностранные ученые и те о нас знают, и те нас поощряют,— значит, мы не даром трудимся! Да посрамятся же наши противники!» и т. д.*

Разумеется, все эти наивности, как они ни поучительны для выяснения типа наших самозваных ученых, все-таки они гораздо более забавны, чем вредоносны; поэтому я и не стану на них долго останавливаться, тем более что самовозвеличение самозваных ученых не всегда отличается характером детской невинности; нередко оно проявляется в формах несравненно грубейших и совсем уже не невинных. Чуть только подобный ученый наталкивается на мысли и воззрения, не совсем гармонирующие или прямо идущие вразрез с мыслями и воззрениями излюбленного ими «авторитета», он впадает в необузданную ярость, подобную той, в которую впадали преданные холопы доброго старого времени, когда кто-нибудь чужой осмеливался при них не совсем лестно отзываться об их барине. Желая быть Контом, Авенариусом, Дюрингом и т. п. более, чем сам Конт, Авенариус и Дюринг и т. п., они не могут выносить ни малейшего противоречия идеям своих «учителей»; их противников (кто бы они ни были и каким бы уважением они ни пользовались в ученом мире) они третируют en canaille [12]. Для иллюстрации этой мысли отсылаю вас, читатель, к упомянутому уже мною выше философскому спору между гг. Михайловским, Лесевичем и де ла Серда. Мешая с грязью «несогласных» с их авторитетами, они в то же время имеют привычку превозносить выше облака хо-

* Опять-таки для иллюстрации этой общей характеристики самозваных ученых сошлемся на г. Лесевича, автора «Писем о научной философии». В первом же письме он спешит оповестить своих читателей, что о его «Опыте критических исслед. основоначал позит. филос.» появились благоприятные отзывы в одном французском и в одном испанском журналах и что эти отзывы «убеждают его, что он трудится не понапрасну и что продолжение его работы может рассчитывать на внимание и поддержку компетентных судей» («Письма о науч. фил.», стр. 12). Какой же это работы? Г. Лесевич компилирует для назидания российской публики Авенариуса, Гёринга и иных однородных с ними немецких писателей — ну, что же, пускай себе компилирует, но при чем же тут «внимание и поддержка компетентных судей»? (в заграничной прессе). Какое им может быть дело до того, что компилирует и чего не компилирует г. Лесевич?

дячего не только своих единомышленников, но и всех вообще лиц, относящихся к ним более или менее благосклонно. Разумеется, эта черта их характера делает им некоторую честь: она показывает, что по крайней мере чувство признательности и благодарности развито у них в довольно высокой степени... Беда только в том, что эта признательность и благодарность заводят их иногда чересчур далеко и ставят нередко в очень комическое положение. Вот хоть, например, г. Лесевич — да простит меня читатель за то, что мне так часто приходится ссылаться на сего философа для иллюстрирования моих мыслей; чем же я виноват, что он представляет из себя такой образцовый экземпляр самозваного ученого? — итак, вот, например, г. Лесевич. Послушайте-ка, какая курьезная история с ним приключилась и приключилась именно благодаря чересчур развитому в нем чувству... признательности. В своем «Опыте крит. исслед. основоначал позит. философии» он, говоря о новой якобы «научной философии», зародившейся в Германии, ни единым словом не упоминает, что и во Франции есть один такой философ, который философию эту давно уже постиг и давно уже пропагандирует, он ни единым словом не упомянул о Т. Рибо как о единомышленнике и сторонике излюбленных г. Лесевичем Авенариусов, Гёрингов, Паульсенов, Дюрингов, Ланге и др. Напротив, когда я в своей заметке «О пользе философии» намекнул на некоторое сходство в направлении журнала Авенариуса («Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»[13]) и журнала Рибо («Revue Philosophique»[14]), то г. Лесевич с негодованием отверг подмеченное мною сходство и стал уверять своих читателей, будто только крайний невежда может смешивать философские тенденции Авенариуса с философскими тенденциями Рибо[15]. Прекрасно. Но вот, на беду г. Лесевича, в № 7 за прошлый год «Revue Philosophique», т. е. в журнале, редижируемом Рибо, появилась небольшая заметка, автор которой довольно благосклонно отнесся к книге г. Лесевича «Опыт крит. исслед.» и т. д. Заметка эта привела, по-видимому, в неописанный восторг нашего философа и преисполнила его самой нежной признательностью к редактору, напечатавшему ее на страницах своего журнала. Рибо мгновенно возвысился в его глазах — возвысился не только до степени единомышленника основателей «научной философии», но даже до степени одного из ее основателей. Теперь оказалось, что Рибо по своему философскому направлению «писатель вполне родственный»

Авенариусу, Гёрингу и другим издателям и соредакторам «Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philosophie» и что знакомство его с идеями этого замечательного ученого «могло бы расширить то понятие, которое мало-помалу складывается у нас о научной философии». Впрочем, из боязни, как бы г. Лесевич не обвинил меня в искажении его мыслей, я позволю себе привести дословно его последнее мнение о Рибо — мнение, которое, как вы сейчас увидите, имеет немалое значение для характеристики наших ученых самозванцев. Слушайте же, и слушайте внимательно,— это очень интересно.

«Почти одновременно с трудами... представителей «научной философии» в Германии получил громкую и почетную известность вполне родственный им писатель Тома Рибо во Франции. Рибо, так же как и названные немецкие философы (т. е. Авенариус и Гёринг), признает основанием философии одну только науку и с замечательной яркостью и ясностью указывает на то восхождение обобщений, которое приводит к философским понятиям. Вообще говоря, Рибо — мыслитель вполне положительный, писатель последовательный, ясный, богатый эрудицией, словом, такой, у которого всегда есть чему поучиться, и нельзя не пожалеть, что ни одно из его произведений не переведено на русский язык. Индивидуальные свойства таланта Рибо могли бы только расширить то понятие, которое мало-помалу складывается у нас о научной философии» и т. д. (см. «Письма о науч. филос.», стр. 11).

Итак, г. Лесевич, увлеченный чувством благодарности, утверждает, что Рибо по своим воззрениям на научную философию писатель вполне родственный с Авенариусом, Гёрингом и другими «немецкими» учителями автора «Писем»; что основанием философии он, Рибо, признает одну только науку и что, наконец, в интересах расширения понятия российской публики о научной философии было бы весьма полезно познакомить первую со взглядами Рибо на последнюю. Ну, хорошо, г. Лесевич, так и быть, в интересах расширения понятия ваших читателей о научной философии и в особенности в интересах вашего собственного поучения я возьму на себя довольно неприятный труд познакомить и их и вас с воззрениями Рибо на роль, значение и характер философии **«будущего». Чтобы** меня не заподозрили в преднамеренном искажении его мыслей, я буду приводить дословные цитаты. Я очень хорошо знаю, что, пробегая эти цитаты, г. Лесевич покраснеет, и не раз даже

покраснеет; но что делать? пусть это ему послужит маленьким уроком; нельзя же, в самом деле, говорить всегда безнаказанно о книгах, которых никогда и в руках даже не держал, о людях, которых не знаешь даже и понаслышке.

В своем похвальном слове Рибо г. Лесевич упоминает, между прочим, о его трактате * об «английской психологии»—трактате, встреченном, если верить г. Лесевичу, «весьма радушно в Англии, Испании и Германии», той самой Германии, которая родила научную философию. Прекрасно, возьмем же этот трактат («La psychologie Anglaise contemporaine» [16]) и раскроем его на самых первых страничках, на введении, в котором автор излагает свои взгляды на философию, на то, чем она была и чем она должна быть. Как смотрит автор на историческую философию — это для нас не интересно; нам нужно знать только, как он смотрит на философию будущего, какой идеал философии сложился в его голове.

«В будущем,— говорит он,— в область философии будут входить одни лишь общие отвлечения человеческого ума о первичных и конечных принципах всех вещей (speculation générales sur les principes premiers et les raisons dernières de toutes choses). *Философия будет метафизикой и ничем более* (курсив в подлиннике). Она будет заниматься исключительно лишь тем неизвестным (inconnu), на котором строится каждая наука (?) и спорить о котором люди науки обыкновенно предоставляют философам» (стр. 12). «Кто-то очень умно заметил, что метафизики — поэты, не осуществившие своего призвания. И действительно, чем больше вдумываешься в это замечание, тем более убеждаешься в его истине. Когда философия станет действительно тем, чем она должна быть, когда она совершенно отрешится от области фактов и не будет содержать в себе ничего, кроме высших обобщений, абстракций и чистых идей, тогда для всех сделается вполне очевидным, что она не столько произведение науки, сколько произведение искусства, что это — поэзия, поэзия, по мнению одних, очень плохая и скучная, по мнению других, возвышенная, могучая, *божественная* (курсив в подлиннике) в истинном смысле этого слова» (стр. 15). Затем следует сравнение поэтов с философами; но так как оно нисколько не интересно, то я его пропускаю. Автор заканчивает его словами: «Ме-

* Говоря проще, довольно поверхностной и крайне неуклюжей компиляции, излагающей психологические теории Джемса и Стюарта Миллей, Спенсера, Бэна, Льюса, Бэллея, Мореля и Мюрфи.

тафизики — это поэты, поставившие себе целью восстановление синтеза мира». «Неужели эти грандиозные космогонические эпопеи должны исчезнуть? Неужели мы должны окончательно отказаться от них потому только, что опыт много раз доказывал их несостоятельность? Должна ли философия по-прежнему заниматься поэзией вместо науки, облекать свои фикции в непонятные (indéchiffrables) формулы и в сотый раз возвещать миру, что она нашла наконец разгадку его тайны? Почему же нет? В наше время, правда, многие полагают, будто человеческий ум должен раз навсегда отказаться от подобных исследований, как от ребяческих забав. Но, по-моему, это и нежелательно, и невозможно. Когда позитивисты утверждают, что метафизика никогда не может иметь значения науки, так как она не в состоянии ни проверить, ни доказать своих положений, то против этого никто, разумеется, не станет спорить, это очевидно само по себе. Когда они стараются устранить метафизический элемент из наук опытных, они опять-таки оказывают науке услугу... но считать исследования о последних причинах пустыми и опасными иллюзиями, желать, чтобы мы излечились от них, как от какого-то хронического недуга,— это значит не возвеличивать, а, напротив, унижать человеческий ум. Важность исследований совсем не определяется их успехом или неуспехом. Искать без надежды, найти искомое — это совсем не пошло и не бессмысленно. Конечно, опыт имеет свое значение, но одним им нельзя ограничиваться. Кто может утверждать, будто факты важнее идей (?!), открытия важнее поисков за ними? Философия всегда останется как вечное стремление человеческого ума к неизвестному. Она, конечно, никогда не откроет последней причины вещей, но это-то и хорошо; если бы метафизика могла дать нам все то, что она обещает, то гораздо было бы лучше обречь ее на вечное молчание — это не парадокс. Предположите, в самом деле, что она разрешит когда-нибудь все вопросы относительно бога, природы и нас самих,— что останется тогда делать человеческому уму? Это решение будет его смертью. Все люди любознательные и деятельные согласятся в этом случае с Лессингом: «Гораздо приятнее гоняться за зайцем, чем поймать его». Философия всегда будет поддерживать их деятельность своим магическим и обманчивым миражем (par son magique et decevant mirage)» (стр. 17, 18).

Но не довольно ли, читатель? Приведенных выписок, кажется, совершенно достаточно как для поучения г. Лесе-

вича, так и для «расширения» вашего понятия о научной философии. Они не нуждаются в комментариях... Вы видите теперь, какого рода научную философию защищает и пропагандирует Рибо — Рибо, который, по признанию г. Лесевича, вполне родствен по своему философскому направлению с «основателями» немецкой научной философии. Это философия, отрешенная от опыта, философия чисто абстрактная, философия, стремящаяся объять необъятное и познать непознаваемое, открыть начало всех начал, причину всех причин, постигнуть сущность вещей, разгадать тайну мира,— короче, это та же старая метафизика в самом буквальном и отталкивающем смысле этого слова. Она не имеет и не должна иметь ничего общего с наукой, она всецело относится к области искусства —поэзии...

Г. Лесевич утверждает, будто подобные воззрения на философию могут содействовать расширению «того понятия, которое мало-помалу у нас складывается о научной философии». Как! Так вы хотите, г. Лесевич, «расширения понятия о научной философии» именно в том смысле, в каком ее пропагандирует Рибо? Бедные же ваши «молодые друзья», которым вы посвящаете свои письма о научной философии! Вы слишком скоро хотите их окастрить, т. е. преждевременно довести их мозги до старческого притупления и расслабления. Ведь услаждаться той научной философией, которой так восхищается Рибо, могут только слюноточивые старцы, совершенно выжившие из ума.

Я очень хорошо знаю, что вы, торжественно отрекавшийся от всякой солидарности с российским Кифой Мокиевичем — Козловым, вы, постоянно утверждавший, что только ограниченные и недальновидные люди могут смешивать вашу научную философию со старой метафизикой [17],— вы, конечно, никогда бы не решились поставить Рибо на одну доску с вашими учителями, с Авенариусом и Гёрингом, если бы... если бы вы читали Рибо. Но вы его не читали; вы знали только, что сочинения Рибо переведены на испанский, немецкий и английский языки и что в его журнале ваш «Опыт критич. исслед. основонач. позит. филос.» удостоился милостивого внимания. Человек, более сообразительный, чем вы, умолчал бы об этом внимании, как он умолчал бы о похвале, удостоенный ею на страницах какого-нибудь Аскоченского [18], а вы... вы сейчас и заключили, что уж если Рибо переводится на иностранные языки и если в его журнале вас поощряют, то, значит, он (т. е. Рибо) несомненно должен быть «мыслителем вполне поло-

жительным, ясным, богатым эрудицией и по духу своему вполне родственным представителям научной философии в Германии»; что он, «так же как и Гёринг и Авенариус, признает основанием философии одну только науку». Я понимаю, что вывод этот подсказан был вам чувством признательности. Я ничего не имею против этого чувства — это чувство похвальное, но только не следует перепускать его через меру; перепущенное через меру, оно перерождается обыкновенно в холопское чувство лакейской угодливости и лакейской преданности... Будьте признательны своим наставникам, но не идолопоклонствуйте перед ними... Не говорите также никогда — в особенности не говорите с апломбом и авторитетом — о том, чего вы не знаете, иначе вы можете попасть (и, как видите, действительно попали) в большой просак. Беда не в том, что вы не читали книжек Рибо. Напротив, это даже очень хорошо, а то, чего доброго, вы и Рибо возвели бы в научные авторитеты и вздумали бы еще, пожалуй, пропагандировать его воззрения на философию среди ваших «молодых друзей». Дело в том, что Рибо, хотя в его журнале и отнеслись к вам благосклонно, тем не менее не только не «положительный мыслитель», но и вообще не мыслитель; это просто довольно искусный компилятор (более искусный, чем вы), умеющий весьма ловко (хотя и не так ловко, как, например, ну, хоть Тэн [19]) пользоваться чужим умом, но никогда ни в чем не проявлявший своего собственного. Он хороший также переводчик — это правда; его перевод на французский язык спенсеровских «Принципов психологии» может считаться одним из лучших переводов этой книги, во всяком случае он несравненно лучше русского...* Но... но это и все, что можно сказать о Рибо. Поэтому, повторяю опять, я далек от мысли осуждать вас за то, что вы его не читали. Не читали — и не читайте, ничего не потеряете... Но дело в том, зачем вы судите о нем с такой самоуверенностью, зачем пускаете пыль в глаза вашим «молодым друзьям»? Зачем этот авторитетный тон, эти учительские позы и жесты? Не говоря уже о том, что вы ставите себя чрез это в высшей степени комическое положение (как, например, в случае с Рибо; о других случаях речь будет ниже), вы оказываете (и это-то самое главное) крайне вредное влияние на умственное и

* Правда, что и русский-то перевод сделан главным образом по переводу Рибо. Но если он оказался во всех отношениях ниже последнего, то это уж не вина Рибо, а вина российского переводчика или, лучше сказать, перевозчика [20].

нравственное развитие ваших «молодых друзей», вы притупляете самостоятельность их мысли, вы укореняете в них тот «подхалюзнический дух», который так свойствен русскому человеку вообще и самозваным ученым в особенности. У нас нет ничего легче, как навязаться в авторитетные «учителя» «молодых друзей». Говорите только обо всем — и о том, что вы знаете, и о том, чего не знаете,— с апломбом и самоуверенностью, тычьте в глаза заглавиями серьезных книжек, которые будто бы вы прочли и в которых будто бы сокрыто «последнее слово» науки, делайте как можно больше ссылок на известных и неизвестных вам ученых, дайте при случае заметить, что «даже в заграничной прессе» люди компетентные вас одобряют и поощряют,— и вы составите себе репутацию авторитета, вас будут слушать с почтительным благоговением, вам будут верить на слово, о вас будут выражаться не иначе как прибавляя словечки: «Даже и сам, даже сам такой-то говорит то-то; даже сам такой-то согласен с нами» и т. д. «Сам такой-то» может говорить глупости, может говорить даже гнусности — ему все простительно, потому что какую бы глупость он ни сказал, какую бы гнусность он ни сделал, он все прикрывает маской напускной, самозваной учености — маской, перед которой мы идолопоклонствуем. Я не стану приводить примеров, их слишком много, и не только в лагере самозваных ученых московско-катковско-патриотического направления, но и в лагере самозваных ученых петербургско-либерального направления[21]. Читатель сам может без труда их припомнить. «Кто первый палку взял, тот и капрал», ну, а известно: капрал — начальство, что с него взыщешь? И это мудрое изречение оказывается у нас вполне применимым не только к сфере наших будничных практических отношений, но и в сфере нашей какой ни на есть духовной и умственной жизни. Было бы весьма любопытно написать историю наших идолов (в области мысли) за последние десять, пятнадцать лет и в особенности историю наших отношений к ним. Наше развитие, как и развитие наших отцов, совершалось под вечным гнетом того или другого умственного авторитета. Освобождаясь от одного идола, от одного авторитета, мы сейчас же подпадали под иго другого; познакомились мы с Боклем — и мы стали клясться им и всякое несогласие с ним казалось нам несомненным признаком крайнего невежества и даже ретроградства[22]; прочли мы Милля — и Милль стал нашим «учителем»; усомниться в

доброкачественности этого учителя значило прослыть за человека не только глупого, но просто даже недобросовестного[23]. Теперь смешно об этом вспоминать, но ведь это было очень недавно, это повторяется на каждом шагу и теперь; меняются только имена авторитетов, а отношение к ним не изменилось ни на волос. Вчера мы идолопоклонничали перед одним «учителем», сегодня идолопоклонствуем перед другим, завтра будем идолопоклонствовать перед третьим. Нашу страсть к идолопоклонству наши самозваные ученые (обоих лагерей) постоянно в нас поддерживают и раздувают; находясь сами вечно под игом какого-нибудь авторитета, они стараются подчинить этому игу и своих «молодых» или «старых» друзей. В этом-то, по моему мнению, и заключается величайшее зло самозваной учености. Лучше быть человеком малосведущим, но зато сохраняющим полную свободу и самостоятельность своей мысли, чем человеком многосведущим, но одержимым «рабским духом». Поэтому при известном уровне общественного развития импонировать читателей научными авторитетами гораздо вреднее, чем отрицать эти авторитеты, хотя бы и без достаточного основания. Я знаю, что самозваные ученые такое непризнание авторитетов, «без достаточных оснований», считают чуть что не профанацией науки, отношением к ней «с кондачка», крайним невежеством, даже шарлатанством*. Но гг. самозваные ученые

* Для примера напомню читателю один курьезный эпизодик из той якобы философской полемики, о которой я упоминал выше и которая возникла по поводу книги Лесевича «Об основоначалах позитивной философии». Один из полемизаторов в разгаре спора дерзнул приравнять Дюринга к нашему Скальковскому. Жрецы и поборники самозваной учености пришли от такой дерзости в благородное негодование: «Сравнивать Дюринга с Скальковским — какое грубое невежество, какая наглая недобросовестность, какое возмутительное неуважение к науке!» Несчастный полемизатор (который — заметим в скобках — сам принадлежит к разряду самозваных ученых), осмелившийся усомниться в авторитете Дюринга, сам струсил своей смелости и сейчас же покаялся: «Помилуйте, вы меня не так поняли: я никогда и не думал ставить на одну доску Дюринга с Скальковским (полемизатор лгал, и лгал сознательно, но ему казалось менее постыдным быть уличенным во лжи, чем в неуважении к авторитету); напротив, я ставлю его (т. е. Дюринга) очень высоко и считаю одним из своих наиболее уважаемых учителей». Ну, разве это не забавно! [24] Положим, Дюринг не совсем то, что Скальковский, но еще менее он то, за что хотят его выдать его российские прихвостни. В философских и политико-экономических сочинениях Дюринга иногда, действительно, можно встретить мысли довольно разумные, выводы и обобщения довольно верные, но рядом с этими разумными мыслями и верными обобщениями вы

не понимают, что в их отношениях к науке и ее деятелям скрывается еще больше легкомыслия, шарлатанства и невежества, чем в «отрицании авторитетов». Ведь уж во всяком случае гораздо последовательнее отрицать авторитеты вообще, чем менять их чуть не ежедневно, сообразуясь с тем, что

Последняя книжка скажет.

Еще очень недавно они, например (я говорю здесь только о самозваных ученых либерального направления; самозваные ученые противоположного направления, вроде гг. Влад. Соловьевых, Миллеров, Ламанских и иной юродствующей братии, еще непостояннее в своих идолах, но о них когда-нибудь в другой раз [26]),— еще очень недавно, говорю я, они носились с Контом и позитивизмом как с писаной торбой. Всякое неуважительное отношение к этой «писаной торбе» навлекало на «неуважительного» человека наименование «суздальца», т. е. «суздальского богомаза» [27]. Конт величался не иначе как гениальным мыслителем, его классификация наук считалась образцовой и вполне рациональной; утверждалось, что позитивизм окончательно решил «задачу», подготовлявшуюся веками,— задачу основания научной философии; что он дал нам истинное понимание мира, как связного целого, что установленный им закон трех фазисов умственного развития стоит вне всякой критики и т. д. и т. д. Но вот, на беду или на несчастье самозваных ученых, им попались случайно в руки книжки Авенариуса, Ланге, Дюринга и Гёринга — и сла-

---

наталкиваетесь на каждом шагу на мысли, выводы и обобщения совершенно противоположного характера. Вообще у Дюринга на ведро дегтя приходится не более ложки меда, в особенности это справедливо относительно его политико-экономических трактатов, представляющих собою какой-то нелепый винегрет из всевозможных и часто диаметрально друг другу противоположных экономических направлений. Дюринг умудряется, например, в одно и то же время и выставлять себя человеком радикальных экономических воззрений (понимая их, впрочем, весьма смутно), и восхищаться Листом, и кадить фимиамы Кери. Но хуже всего, что Дюринг имеет обыкновение говорить о том, что он знает, и о том, чего он не знает или знает, но не понимает, с такой импонирующей самоуверенностью, что люди, малознакомые с вопросами, о которых он трактует, в самом деле могут вообразить себе, что имеют дело с серьезным ученым и глубоким мыслителем, а не с развязным, самолюбивым дилетантом, каким он и есть в действительности [25]. Поэтому-то навязывать его в авторитеты своим «молодым друзьям», как это делают гг. Михайловский и Лесевич, по моему мнению, гораздо вреднее и гораздо нелепее, чем приравнивать его к г. Скальковскому.

ва Конта померкла. Вчерашний идол свержен с пьедестала, и на его место поставлены другие боги. Оказывается, что система Конта далеко не удовлетворяет самым основным требованиям научной философии; что истинными основателями последней следует считать Гёринга, Авенариуса, Дюринга и Ланге и что вообще перед этими философами «бледнеет вся остальная современная философская литература» и т. д. и т. д.

Вы, может быть, думаете, что я клевещу на наших самозваных ученых, что я чересчур утрирую непостоянство их любви к идолам? В таком случае позвольте привести вам небольшой образчик.

Может быть, вы не совсем еще забыли о пресловутой защите в зале Петербургского университета некиим юродствующим российским философом Иваном Яковлевичем, т. е. Вл. Соловьевым, своей не менее пресловутой диссертации «Кризис западной философии против позитивизма»[28]. По поводу этой диссертации в январской книжке «Отечеств. записок» за 1875 г. появилась небольшая заметка за подписью: В. Лесевич (о более ранних статьях того же Лесевича о позитивизме я уже не говорю: они принадлежат уже к области «древней истории» и выкапывать их из архивной пыли я не чувствую ни малейшей охоты)[29]. В этой заметке г. Лесевич следующим образом выражается о Конте и позитивизме: «С силой гения кладет Ог. Конт краеугольный камень этой (основанной на науке, научной) философии — свой «Cours de Philosophie Positive»[30] и дает задаче решение, подготовлявшееся веками... Положительная философия, как установил ее Конт, является миросозерцанием, обнимающим мир как связное единство, управляемое присущими ему законами, открытыми посредством научного метода и сведенными в группы, представляющие область отдельных наук, соединенных иерархической связью, соображенной с градацией явлений действительного мира». И далее: «В позитивной философии представляется нам вся совокупность человеческого знания, органически стройная, поставленная в указанные необходимостью отношения как с тем, что замкнуто определенными границами, так и с тем, что находится вне этих границ» («Отеч. зап.» № 1, стр. 41—42).

Прошло два года. Г. Лесевич успел за это время познакомиться с Авенариусом, Ланге, Гёрингом, может быть, даже Дюрингом, и вот что он пишет теперь о Конте и позитивизме:

«Ог. Конт, полагая основание системы позитивной (заметьте: позитивной, а не научной, как утверждалось в 1875 г.) философии, имел в виду (только имел в виду, а два года назад говорилось, что «положил краеугольный камень») создание системы научно-философской, и потому он не остался вполне чуждым строю этой системы (только «не остался вполне чуждым»?). Увлеченный, однако ж, слишком обширной и сложной чисто научной работой, он не развил его до той полноты, которая неизбежно предполагается системой научной философии, а оставил ее в зародыше...» Предшествовавшие Ог. Конту мыслители, Локк, Юм и Кант, гораздо сознательнее отнеслись к этой стороне задачи Ог. Конта и выяснили уже, что характер основоначал научной философии есть характер критический. Конт же этого не понимал и потому к основному требованию научной философии относился *бессознательно* (подлинное слово г. Лесевича).

Согласитесь: говорить, что Конт положил «краеугольный камень научной философии», что обоснованием ее он «решил задачу, подготовлявшуюся веками», и затем утверждать, что в его системе лежит только зародыш научной философии, что зародыш этот не развит, что сам Конт относился к нему бессознательно, что он гораздо менее понимал истинный характер «основоначал научной философии», чем его предшественники,— согласитесь, ведь тут есть маленькая непоследовательность, маленькое самопротиворечие.

Но пойдем далее. В 1875 г. утверждалось, что «философия, как ее установил Конт», т. е. позитивизм, в тесном смысле этого слова, давала нам совершенно рациональное, научное понимание мира «как светлого единства, управляемого присущими ему законами» и т. д.; что «в позитивизме вся совокупность человеческого знания представляется нам как одно стройное органическое целое». В 1877 г. оказывается, что «задача позитивной философии — образование понятия о мире» — совсем не решена позитивизмом и что «она может быть разрешена лишь тогда, когда позитивизм отрешится от бесплодного суммирования частных научных понятий... когда он из позитивной схемы наук перестроится в систему критического реализма» («Опыт крит. исслед. основонач. позит. фил.», стр. 194—195). Таким образом, два года тому назад позитивизм представлял собою совокупность человеческих знаний «в стройной органической» связи; теперь же он пред-

ставляет собою лишь «бесплодное суммирование (надеюсь, что между простым суммированием и органической связью есть некоторая, и весьма существенная, разница) частных научных понятий...».

Ну, что, читатель, верите ли вы теперь тому, что я говорил вам насчет постоянства любви наших самозваных ученых к их идолам? Вы, быть может, скажете, что это их непостоянство, эта их непоследовательность делает им честь, она не дает им, так сказать, застыть, примерзнуть к одному какому-нибудь научному положению, к одному какому-нибудь ученому авторитету, она постоянно толкает их вперед и вперед... Г. Лесевич, положим, увлекался одно время позитивизмом, но это увлечение ничуть не мешало ему знакомиться и с другими философскими направлениями, т. е. не остановило его философского развития. Теперь он убедился, что позитивизм далеко не удовлетворяет (чего прежде он не знал) основным требованиям научной философии, и, не желая оставлять в заблуждении своих «молодых друзей» — тех друзей, которых прежде он уверял, что Конт «положил краеугольный камень» научной философии,— он спешит оповестить их о своей... ошибке. Что же тут дурного? Напротив, это весьма похвально! Конечно, каяться в своих ошибках — это похвально, но ошибаться — это совсем не похвально. Зачем же г. Лесевич брался толковать о философии Конта, не изучив ее с достаточной основательностью? Зачем он возносил его на пьедестал, зачем он уверял своих «молодых друзей», будто позитивизм решил наконец задачу, подготовлявшуюся веками, и будто он дал нам истинно научную философию, когда он сам еще не знал истинных требований и основного характера этой философии? Кто нам теперь поручится, что через два года г. Лесевич снова не заявит нам, что те, которых он теперь провозглашает «основателями» научной философии, совсем не основатели ее и что они так же мало понимают ее истинный характер, как Литтре и Вырубов?

Хорошо бы было, если бы, действительно, каждый новый идол наших самозваных ученых знаменовал бы собою новую, более высокую стадию их умственного развития, если бы они, действительно, всегда переходили от худшего к лучшему, от низшего к высшему. Но ведь в том и беда, что идолы их меняются совершенно случайно: «что последняя книжка скажет, то на душу и ляжет». А в последней книжке не всегда бывает сокрыто «последнее» слово науки... И в этом нас убедит анализ кладезя той новейшей мудрости,

которую г. Лесевич почерпнул из последних прочтенных им книжек и которой он хочет просвещать умы своих «молодых друзей».

II

«В настоящем труде,— заявляет г. Лесевич во вступлении к своим «Письмам о научной философии»,— труде, представляющем переработку для печати писем моих к одному из молодых моих друзей (и когда это гг. Лесевич и Михайловский оставят наконец в покое своих «молодых друзей»? Пора бы им, кажется, понять, что их «молодые друзья» давно уже перестали быть их «друзьями»), я являюсь не с какой-нибудь оригинальной (еще бы!) русской философской системой, а только с теми результатами западноевропейской философии, которые могут считаться научными и на которые поэтому я могу указать как на прочно установленные» (стр. 12).

Заметьте, читатель, эту оригинальную манеру самозваных ученых поучать своих друзей, да еще молодых! Приступая к раскрытию им тайн своей премудрости, они с самого начала огорошивают их заявлением, что их мудрость стоит вне всяких споров и сомнений, что она заключает в себе одни лишь строго научные, прочно установленные истины. Самозваный ученый рассчитывает, что молодые друзья поверят ему на слово, а раз они ему поверят, они тем самым как бы вперед берут на себя обязательство беспрекословно соглашаться со всем, что он будет им говорить. Еще бы не согласиться! ведь он сообщает им только строго научные, вполне установленные выводы! Не идти же им, в самом деле, против авторитета науки! Наука решила, ее решение налицо, и молодым друзьям ничего более не остается, как безмолвно и почтительно склонить перед ними свою голову. Ну, а что если под бандеролью «научных, прочно установленных истин» вам преподносятся, молодые друзья, такие выводы и воззрения, которые не имеют с наукой ничего общего,— разный метафизический вздор и бессмысленная галиматья? Что если ваш самозваный наставник стоит от науки на несравненно более «благородной дистанции», чем вы сами? Что если он вас, хотя, быть может, и бессознательно, но все-таки морочит? Сделаться жертвой сознательной или бессознательной мистификации — это ни для кого не может быть приятно; я думаю, это будет неприятно и для вас, молодые друзья. Постарайтесь же гарантировать себя от этой неприятнос-

ти; это совсем не трудно: не нужно только заранее склонять свою голову ни перед каким научным авторитетом. Пусть вас уверяют, что такой-то вывод есть вывод вполне научный, что под ним готовы обеими руками подписаться все знаменитости науки,— какое вам до этого дело? Думайте собственным умом. Если вывод согласен с посылками, из которых он сделан, если эти посылки действительно представляют собою точные научные наблюдения или обобщения, тогда, и только тогда, принимайте его; не проверив же его, не убедившись путем самостоятельной умственной работы в его истинности, относитесь к нему всегда критически. В противном случае вы никогда не избавитесь от мистификаций самозваных ученых. Вы, пожалуй, скажете, что вы в качестве «профанов» в науке [31] не в силах самостоятельно проверять каждого преподносимого вам научного вывода, вы не специалисты, и потому вам волею-неволею приходится часто верить на слово специалистам. Зачем же? Положим, вы не специалист, вы сами не открываете, не исследуете и не наблюдаете научных фактов, вы не делаете из них никаких выводов. Но раз вам предложен известный уже готовый вывод, раз вам указаны как факты, послужившие ему основанием, так и те пути и средства, при помощи которых добыты эти факты, вы имеете все данные для проверки правильности выводов и научности факта. Вам незачем быть для этого специалистом, вам нужно быть только мыслящим человеком, привыкшим думать своим умом и одаренным средней, обыденной дозой здравого смысла. Здравый смысл всегда может и должен контролировать логику ученого, в особенности логику философа... Я знаю, что многие философы очень недолюбливают и даже боятся этого контроля над собою здравого смысла. К числу этих «многих» принадлежат и те «основатели» научной философии, роль пропагандиста и популяризатора которых взял на себя г. Лесевич. Со слов своих «учителей» г. Лесевич вещает своим молодым друзьям, что будто «нет ничего ошибочнее», как предполагать, «что научное мироразумение составляет прямой результат хода развития обыденного мышления, что между этими двумя фазисами умственного развития нет никакой противоположности, не лежит никакого перелома» (стр. 20). «Не верьте,— заклинает наш философ своего «молодого друга»,— что ваш здравый смысл, ваше обыденное мышление отличается только по степени от здравого смысла, от мышления философа, ученого; нет, они раз-

личны по типу; для того, чтобы вы могли возвыситься от первого к последнему, вы должны перешагнуть целую пропасть, должны пережить некоторый умственный кризис» *.

«Большинство окружающего нас общества» находится в полнейшем заблуждении, полагая, будто «просвещение, образование, ученость суть разные степени накопления знания», будто «они представляют количественную его сторону у того или другого лица, причем качественная сторона не претерпевает никакого изменения» (стр. 76).

Итак, «научная философия» утверждает, что между обыденным и научно-философским мышлением существует не только количественное, но и качественное различие, что результаты того и другого «принципиально различны» (стр. 33). В чем же, по мнению этой философии, заключается это качественное различие обыденного мышления от мышления научного? Послушайте г. Лесевича — это очень любопытно. «Обыденное мышление (в отличие от мышления правильного, методического, научного) образует представления бессознательно, бесконтрольно, оно комбинирует понятия произвольно, вне всякой критики, и, что особенно важно, оно не различает этих двух моментов, смешивает понятия с представлениями, точнее, принимает первые (т. е. понятия) за последние (т. е. за представления)». Это говорится на стр. 26. На стр. же 74 мы читаем следующее: «Обыденное мышление, образующее понятия бессознательно, возводит обыкновенно единичное на степень общего... вращаясь среди представлений и не будучи способно подняться до действительных обобщений (т. е. до понятий), оно принимает представления за понятия».

Разберите-ка теперь, читатель, эту путаницу «научного мышления». В одном месте говорится, что обыденное мышление принимает понятия за представления, т. е. общее возводит на степень частного, единичного. В дру.

---

* Вот подлинные слова г. Лесевича: «Настоящие трудности начнутся для вас (т. е. для его «молодого друга»), когда вам скажут, что научный характер мышления тождествен обыденной смышленности или так называемому здравому смыслу (sens commun) и отличается от него только степенью и что, следовательно, ни для какого кризиса в развитии образованных людей нет повода, а что если-де иногда и совершаются изменения при переходе от низшей степени умственного состояния к высшей, то изменения эти ограничиваются очищением процесса развития от некоторых засоряющих его элементов и вовсе не вносят в самый процесс развития никакого существенного и решительного переворота». «Ничто не может быть ошибочнее такого взгляда» (стр. 17, 20).

гом же месте с таким же точно апломбом утверждается, что обыденное мышление не может вообще возвыситься до понятия и что оно принимает обыкновенно «представления за понятия, т. е. единичное за общее». Но это еще не беда: докладывая «молодым друзьям» чужие мысли, недостаточно продуманные и проверенные собственным умом, немудрено сбиться в терминах. Но вот что совсем уж непонятно: каким образом возможно на 12-й стр. утверждать, будто обыденное мышление составляет свои понятия произвольно, а на стр. 74 уверять, будто оно образует свои понятия бессознательно? То, что произвольно, не может быть бессознательно, а то, что бессознательно, не может быть произвольно. Кажется, это должно быть очевидным для всякого обыденнейшего из «обыденных» мышлений. Неужели же это не очевидно для мышления научного? Но, быть может, слово «произвольно» нужно понимать не в психологическом его значении, а в значении более широком, в смысле беспорядочности, случайности, неправильности и т. п.? Ну, хорошо, допустим это толкование; какая же все-таки качественная разница между обыденным и научным мышлениями? Как на характеристическую особенность первого указывается на то, что оно «образует представления и из них понятия бессознательно, бесконтрольно». Ну, а научное мышление? Неужели оно образует свои представления и понятия сознательно и с контролем? Если это так, то, действительно, мы должны тогда признать, что между умом философа, ученого и умом обыкновенного смертного существует качественное различие. Но ведь это же не так; ведь всякий, никогда даже не учившийся психологии, очень хорошо знает, что и у образованного и у необразованного человека, у ученого и у невежды представления и понятия всегда образуются бессознательно, не подчиняясь (или подчиняясь в очень слабой степени) никакому контролю человеческого ума. «Образование представлений, как и образование понятий,— прекрасно замечает один современный и действительно научный (а не метафизический, как Гёринг) психолог,— есть процесс чисто органический, совершающийся вне сознания; сознание вовсе даже о нем ничего не знает, воля не имеет на него никакого контролирующего влияния; тесная органическая связь тех клеточек мозга, в которых возбуждаются идеи, обусловливает определенную связность, или, как говорится обыкновенно, определенные ассоциации наших представлений и понятий». Но кроме анатомического устройства нервных цен-

тров сочетание наших мыслей (т. е. ощущений в представления, представлений в понятия и понятий между собою) определяется личным жизненным опытом. Мысли никогда не следуют одна за другой без всякого разбора, но приобретаются посредством опыта... следовательно, связи, которые одни идеи имеют с другими в нашем мозгу, должны соответствовать порядку жизненного опыта (Маудсли. «Физиология и патология души»[32]). Наконец, есть еще один фактор, влияющий на характер сочетания наших представлений и понятий,— это индивидуальные особенности человеческих мозгов: одни люди, как заметил еще Пристлей (во введении к гертлейевской «Теории человеческого ума»)[33], сочетают с большей легкостью одновременно сосуществующие представления и чувственные восприятия, из которых слагаются первые; другие, напротив, с большей легкостью сочетают последовательные восприятия и представления. Эта различная склонность к сочетанию последовательных и сосуществующих представлений обусловливает, по мнению Маудсли, два различных типа ума: один ум более способен сочетать свои представления в понятия относящиеся, если можно так выразиться, к непосредственному бытию вещи, отвечающие на вопрос: что есть? — другой — в понятия, относящиеся к происхождению вещи, отвечающие на вопрос: почему есть то, что есть?

Из перечисленных здесь трех факторов, определяющих умственную, психическую жизнь каждого человека, на какой бы ступени умственного развития он ни стоял, первый фактор, известное анатомическое сочетание мыслительных клеток, по природе своей более или менее одинаков у всех нормально развитых людей; поэтому при оценке индивидуальных различий умов он не может играть существенной роли. Последний фактор в значительной степени обусловливается количеством и характером явлений, окружающих человека и служащих источником его представлений. Если на ум человека действует одновременно значительное количество сосуществующих явлений, то у него выработается привычка связывать свои представления по сосуществованию; напротив, если на него действует одновременно очень небольшое количество сосуществующих явлений, и притом явлений постоянно повторяющихся, то представления о них будут формироваться в ассоциации по последовательности. Следовательно, наклонность человеческого ума к образованию тех или других ассоциаций, представлений и понятий зависит главным

образом от второго фактора, т. е. «житейского опыта». Житейский опыт (понимая под этим выражением всю совокупность влияний внешнего мира на человека) является, таким образом, самым существенным и самым важным условием, определяющим форму, характер и содержание нашей интеллектуальной жизни. Он дает нам не только материал для умственной работы, но и те формы (различные виды ассоциаций, представлений и понятий), в которые этот материал укладывается в нашем уме.

Я полагаю, что г. Лесевич не станет оспаривать этих общепризнанных психологических положений. А между тем они находятся в самом резком противоречии со всем, что говорит наш самозваный философ (со слов своих немецких учителей) о принципиальном, качественном различии так называемого им обыденного мышления от так называемого мышления научного и о необходимости каких-то кризисов, каких-то переломов в умственной жизни человека — кризисов и переломов, не пережив которых он не может будто бы возвыситься до научного мышления. Никто, конечно, не мешает известные формы мышления * называть обыденным мышлением, другие формы — мышлением научно-философским; но утверждать, будто формы эти принципиально различны между собою,— это значит грешить не только против психологии, но и против логики. Принципиальное различие предполагает, что в одном случае законы формирования наших представлений и понятий одни, а в другом случае совершенно другие, отличные от первых, тогда как в действительности в обоих случаях они не только одинаковы, но вполне тождественны. И это-то тождественность умственных процессов, совершающихся в уме людей, на какой бы различной степени образования и учености они ни стояли, и заставила сказать одного проницательнейшего и остроумнейшего психолога-философа конца XVIII в., что между умом Сократа и умом пустой светской модницы-кокетки нет в сущности ни малейшей качественной разницы[34]. Действительно, для того, чтобы доказать, что такая разница существует, нужно доказать, что в процессе образования представлений и понятий философа принимает участие какой-нибудь новый, особенный фактор, не играющий никакой роли в процессе

* Под формами мышления я разумею привычку человеческого ума — привычку, приобретенную под влиянием «житейского опыта», — связывать свои представления и понятия в известные, определенные сочетания, в известные, определенные умственные ассоциации.

образования понятий и представлений светской модницы, пустой и невежественной кокетки. Но нашли ли вы этот добавочный психический фактор? Нет, не нашли и никогда не найдете. Вы говорили об элементе сознания, отсутствующем при процессе образования представлений и понятий обыденного мышления и будто бы присутствующем при образовании понятий и представлений мышления научного. Но вы сами знаете, что это неправда, и на стр. 179 вы даже заявляете, что акт мышления (т. е. образования представлений и понятий) не совершается сознательно. Вы говорили также, что отличительным признаком обыденного мышления является то обстоятельство, что оно образует свои понятия «произвольно, вне критики». Критика является, таким образом, как бы демаркационной линией, отделяющей обыденное мышление от научного; первое совершается без критики, второе — с критикой. Но что же такое критика? Это один из видов сочетания наших ощущений, представлений и понятий; сущность критического процесса состоит в сравнении представлений и понятий, в соединении их сходственных частей, в различении несходственных, в группировании общих признаков, в их анализе и синтезе. Без посредства критики мы не можем, на какой бы низкой ступени умственного развития мы ни стояли, составлять из ощущений представления, а из представлений понятия. Каждое наше представление, каждое наше понятие есть продукт некоторого сравнения, различения и объединения, т. е. продукт критики. Поэтому «ум некритический» — это психологическая невозможность, это ум «пустой», ум без представлений и понятий. Правда, критика не всегда бывает сознательной, напротив, в большинстве случаев она совершается вне пределов сознания, но критика сознательная отличается от критики бессознательной не по существу, а лишь по степени. В обоих случаях совершается один и тот же процесс сравнения, различения и объединения, только в первом случае объектами его являются сознаваемые нами в момент критики понятия и представления, во втором — несознаваемые.

Следовательно, если и можно различать мышление критическое (т. е. сознательно-критическое) от мышления некритического (т. е. бессознательно-критического), то только как различные степени, а отнюдь не как различные типы мышления. Между обеими степенями не лежит никакой пропасти; чтобы перейти с первой на вторую, не тре-

буется никакого экстраординарного перелома, никакого кризиса; развитие нашего мозга, а следовательно, и нашего мышления есть развитие органическое, совершающееся по определенным законам и с определенной постепенностью, а следовательно, исключающее (при нормальных условиях) всякие скачки, переломы и кризисы. Я не спорю, что в умственной жизни того или другого индивида могут быть и скачки, и кризисы, и переломы; но эти случаи принадлежат уже к области душевной патологии, а не физиологии... Справьтесь об этом, г. Лесевич, у гг. психиатров. Впрочем, и у сумасшедших даже эти умственные кризисы и переломы едва ли имеют тот радикальный характер, едва ли отличаются тем поистине чудодейственным свойством, которое имеют и которым отличаются, по вашим словам, кризисы и переломы у людей умственно здоровых. Мышление сумасшедшего расстраивается, характер его изменяется, изменяются многие из его установившихся умственных и нравственных привычек; представления и понятия составляются хотя и по тем же законам, как и у несумасшедших, но в несколько ином порядке, в таком порядке, который, с точки зрения здорового человека, кажется беспорядком; однако он не перескакивает от одного типа мышления к другому, качественно противоположному первому, как это делает, судя по вашим словам, каждый здоровый, нормально развитый человек, прежде чем он вступит в период научного критического мышления. Нет, г. Лесевич, если бы действительно для того, чтобы стать научно мыслящим философом, нужно было предварительно проделать такой удивительный психологический salto mortale, то, уверяю вас, на свете не было бы ни одного философа, отчего, впрочем, свет не остался бы в большом убытке. Существуй действительно, как вы и ваши «немецкие учители» полагают, принципиальное, качественное различие в процессе мышления научного, критического и обыденного, некритического, в таком случае, конечно, и не могло бы быть никакого естественного, последовательного перехода от первого к последнему, в таком случае, действительно, понадобились бы кризисы и переломы и разные другие психологические чудеса. Но, к счастью, естественная история психического развития человека может обойтись в настоящее время без всяких чудес. Правда, для поверхностного наблюдателя многое кажется в ней чудом, и он склонен нередко видеть какое-то «откровение», какой-то кризис и перелом там, где в сущности нет ничего,

кроме методического, строго последовательного и постепенного развития. Дело в том, что наиважнейшая и наибольшая часть процесса нашего умственного развития совершается вне нашего сознания по мере того, как расширяется и разнообразится наш жизненный опыт, в уме нашем медленно, постепенно и бессознательно образуются новые сочетания представлений, новые понятия и обобщения; иногда эти новые сочетания входят в наше сознание мало-помалу, иногда они вторгаются в него, по-видимому, совершенно внезапно; какая-нибудь случайно попавшаяся под руку книга, какой-нибудь обыденный факт, не обращавший до сих пор на себя нашего внимания, какой-нибудь незначащий разговор, какая-нибудь житейская сценка вызывают в нашем уме целый ряд представлений и понятий, не имеющий ничего общего с нашими прежними представлениями и понятиями. Эти новые ассоциации идей являются в нашем сознании как конечные выводы, как последние результаты бессознательной работы ума, но на поверхностного наблюдателя они производят впечатление какого-то «откровения». Ничтожность вызвавшего их повода, их противоречие с ранее усвоенными и давно уже ставшими достоянием сознания ассоциациями невольно наталкивает его на мысль об «умственном кризисе», о «случайном скачке» и т. п. Но вы видите, что в сущности здесь нет ни «случайного скачка», ни «кризиса»; это не более как один из моментов правильного, последовательного умственного развития, обусловленный расширением и бóльшим разнообразием нашего житейского опыта. Следовательно, для того чтобы сделать из человека «обыденного», некритического мышления человека мышления научного, критического, нужно только расширить сферу его опыта; расширить же сферу его опыта — значит увеличить как число, так и разнородность воспринимаемых им представлений. По-видимому, с этим согласны и г. Лесевич со своими немецкими учителями. По крайней мере г. Лесевич признает, что «различие мира мысли личностей образованных от мира мысли людей первобытных находится в прямом соотношении с численностью представлений каждого из них» (стр. 38); что «бóльшая численность представлений, находящихся в распоряжении мыслящего лица, предполагает и большее развитие способности различения у этого лица. Чем способность эта развитее, тем представления определеннее и тем вернее могут они соответствовать объектам» (стр. 41); чем больше у человека

определенных, соответствующих реальному объекту представлений, тем легче они будут сочетаться в его уме в правильные (т. е. опять-таки соответствующие реальным свойствам объекта) понятия; чем больше у него верных понятий, непосредственно снятых с представлений, тем легче из них будут формироваться дальнейшие, более отвлеченные обобщения и тем в большей гармонии они будут находиться с объективной действительностью, одним словом, тем критичнее, тем научнее будет мыслить человек. Наоборот, чем меньше, однообразнее представления человека, тем слабее у него развита и способность к различению; чем слабее у него развита способность к различению, тем неопределеннее, тем неправильнее его представления; чем неправильнее его представления, тем менее его понятия соответствуют реальности и т. д. и т. д., т. е. тем ненаучнее, некритичнее он мыслит.

Отсюда, как кажется, сам собою вытекает следующий вывод: обыденное мышление не только с чисто формальной стороны, но и со стороны материальной тождественно с мышлением научным и отличается от последнего, как низшая ступень развития от высшей, а не как один тип от другого. В самом деле, мы видели уже раньше, что процесс образования представлений и понятий как у ученых, так и у невежд определяется одними и теми же факторами, совершается по одним и тем же законам, и притом почти без всякого участия нашего сознания. Теперь, со слов же самого Лесевича, оказывается, что и по содержанию своему мышление образованного человека разнится от мышления человека необразованного лишь большею численностью своих представлений, а отнюдь не по существу. Дайте, следовательно, любому «среднему» цивилизованному человеку возможность усвоить такое же количество и столь же разнообразных представлений, каким обладает, положим, Дарвин, и он хотя, быть может, и не сделает тех открытий и не дойдет до тех обобщений, которые сделал и до которых дошел Дарвин (открытий и обобщений, обусловленных личными, чисто индивидуальными качествами его мозга), но тем не менее он будет мыслить так же научно, как и знаменитый английский естествоиспытатель. Кажется, тут нет никакой натяжки, и, раз вы согласны с установленными выше посылками, вы должны признать и это заключение. Но у г. Лесевича или у его «научной философии» своя особенная логика; на стр. 38 он говорит: «Разум человека несомненно растет пропорционально

численности представлений», а на стр. 18 мы читаем: «Хаос обыденного мышления всегда возрастает вместе с возрастанием единичного, личного опыта», т. е. чем более увеличивается число представлений человека обыденного мышления, тем глупее и бессмысленнее он становится *. Если бы г. Лесевич ясно усвоил себе мысль, высказанную им на 38-й стр., если бы он действительно признавал, что между научным и обыденным мышлением не существует никакого качественного различия, никакой принципиальной противоположности, что все отличие первого от последнего сводится лишь к количеству и разнородности воспринимаемых человеком представлений, иначе — к широте и разнообразию человеческого «опыта»,— он не мог бы этого сказать. Он сказал бы тогда: «Человек, живущий одним лишь «единичным, личным опытом», тем опытом, о котором поэт сказал: «Будь он проклят, растлевающий, пошлый опыт — ум глупцов»[35],— такой человек никогда не может составить себе правильных понятий об объектах своего опыта, так как последний дает ему слишком ограниченное число слишком однородных и односторонних представлений». Против этого никто, конечно, ничего не возразил бы; это был бы простой, логический вывод из той уже признанной посылки, что «разум человека растет пропорционально численности представлений». Но г. Лесевич совершенно в духе своей научной философии не хочет быть ни ясным, ни логичным. С одной стороны, он как будто признает, что одни только численность и разнообразие представлений определяют степень умственного развития человека. Но, с другой стороны, не

---

* В подтверждение этой мысли автор приводит следующий весьма неудачный и совсем не идущий к делу пример. «Возьмите, например,— говорит он,— хоть опыт воина, проделывающего кампанию с каким-нибудь искусным полководцем. Становится ли он в силу одного этого опыта знатоком стратегии и тактики?» Теоретическим знатоком, конечно, нет, так как в пределы солдатского опыта не входят те представления, без усвоения которых нельзя себе составить правильных теоретических понятий о тактике и стратегии. Но, без сомнения, его опыт даст ему некоторые чисто практические сведения о некоторых тактических и стратегических правилах и приемах. Потому-то солдат, «проделавший несколько кампаний, да еще с искусным полководцем», всегда считается (и считается вполне справедливо) более опытным по части тактики и стратегии, чем солдат-новичок. Неужели же г. Лесевич этого не знает? Неужели он не знает, что из таких опытных солдат единственно благодаря только их практическому опыту нередко выходили «искусные полководцы»? Какой же смысл имеет его пример?

желая, очевидно, собственными руками разрушить самим же им воздвигнутую китайскую стену между обыденным и научным мышлениями, он утверждает, что, как бы ни было велико количество представлений обыденного мышления, все-таки оно не станет от этого научным. Однако количества представлений недостаточно, нужно еще, говорит г. Лесевич, чтобы человек обладал способностью «ясно и отчетливо различать их друг от друга». Но отчего же в свою очередь зависит эта способность различения? Оттого ли человек может воспринимать большое количество разнообразных представлений, что он обладает способностью различения, или, наоборот, оттого ли он обладает способностью различения, что он воспринимает большое количество разнообразных впечатлений? Ответьте, г. Лесевич, прямо на этот вопрос. Впрочем, как бы вы на него ни ответили, вам все-таки не удастся выбраться из противоречий вашей «научной философии». В самом деле, если наше умение «ясно и отчетливо различать представления» всецело определяется количеством и разнообразием последних, в таком случае для перехода нашего мышления из фазиса обыденного мышления в фазис научного нужно только постепенно увеличивать число наших представлений о явлениях обыденного мира; ни о каких кризисах и переломах тут и речи не может быть. Наоборот, если количество воспринимаемых нами представлений обусловливается нашей способностью к различению, в таком случае способность к различению (а не количество представлений) является характеристической чертой, отличающей мышление научное от мышления обыденного. Не одарен человек «способностью к различению» — он вечно будет мыслить «обыденно», ненаучно; одарен он этой способностью — его мышление всегда будет «мышлением научным». А так как эта способность не зависит ни от количества, ни от разнообразия получаемых нами представлений, то, очевидно, у кого ее нет, у того она и не может развиться, т. е. человек «обыденного мышления» никогда не может сделаться человеком «научного мышления», несмотря ни на какие умственные кризисы и переломы. Никакой кризис не даст человеку способности, которой он не имеет и которая не зависит от получаемых человеком представлений. Кажется, это очевидно?

Итак, первый вопрос, который г. Лесевич взялся разрешить «своим молодым друзьям» с точки зрения своей «научной философии», оказался не под силу этой филосо-

фии. Желая во что бы то ни стало поставить «обыденное мышление» на благородную дистанцию от «мышления научного», она запуталась в самопротиворечиях и договорилась до каких-то врожденных, от опыта (т. е. от количества и разнообразия представлений) не зависящих способностей.

Но пойдем дальше: это только бутончики, сейчас мы дойдем и до цветочков [36].

III

Отделив какою-то ничем не заполнимой пропастью обыденное мышление от мышления научного, «научная философия» старается и себя отделить такою же пропастью от своей законной матушки — от старой метафизики.

Противоположность обыденного мышления от научного, вещает эта философия, находится в тесной связи и не только находится в тесной связи, но даже основывается на «противоположности понимания и знания». Старая метафизика стремилась только к пониманию вещей, современная же научная философия стремится к знанию их. «Таким образом,— говорит г. Лесевич,— результаты мистико-метафизической работы мысли различаются очень резко и решительно от результатов научного мышления: они имеют значение понимания, а не значение знания. Это последнее значение принадлежит только результатам мышления, руководимого научным методом...» (стр. 27). В чем же состоит «это резкое и решительное» различие между знанием и пониманием?

Знание (опять-таки по словам г. Лесевича) отвечает на вопрос «что это такое?», т. е. на вопрос о бытии вещи; понимание же — на вопрос «откуда это взялось?», т. е. на вопрос о ее происхождении и возникновении. Знание основывается на наших представлениях об явлениях объективных, потому имеет характер чисто объективный; оно строит свои понятия a posteriori (стр. 35). «Понимание же явления есть сведение его к данной причине, т. е. к гипотезе о его происхождении. Такой смысл понимания указывает на неизбежность зависимости его от субъективных условий и, следовательно, на различие понимания у различных лиц» (стр. 34); «оно строит свои понятия a priori, а потому оно чисто субъективно» (стр. 35). Итак, психологическое различие между пониманием и знанием состоит по мнению научной философии в том, что первое субъек-

тивно, что оно строит свои понятия a priori, а второе объективно, его понятия имеют апостериорный характер. Прекрасно. Но существенно ли это различие? Всегда ли оно имеет место? Наши представления, еще более наши понятия о явлениях объективного мира зависят, как мы видели выше, от нашего «житейского опыта». Житейский опыт как бы предопределяет формы сочетания ощущений (восприятий) в представления и представлений в понятия. Раз мы под влиянием нашего «опыта» усвоили себе привычку сочетать наши восприятия, наши представления и наши понятия в известные определенные формы, мы, естественно, всегда будем стремиться (пока не изменится характер нашего опыта, пока новый опыт не привьет нам новых психологических привычек) вкладывать в эти формы — формы чисто субъективные, различные у разных людей — весь тот объективный материал, который мы получаем из внешнего мира. Следовательно, в наше знание, в наши «познаванием добытые» представления о явлениях объективного мира всегда более или менее входит чисто субъективный элемент. Но если, с одной стороны, наше знание никогда не бывает (по крайней мере при данной степени развития науки и при данных условиях общежития) чисто объективным (как утверждает г. Лесевич), то, с другой стороны, и наше понимание никогда не бывает чисто субъективным. Всякое, самое даже несовершенное и нелепое, понимание всегда опирается на некотором знании. Невозможно понимать вещь, о которой не имеешь никакого более или менее объективного знания. Чем наше знание объективнее (т. е. чем более наши представления и наши понятия о вещи соответствуют ее объективной реальности), чем менее в него входит субъективный элемент, тем объективнее будет и наше понимание, тем более оно будет утрачивать свой субъективный характер. Таким образом, между знанием и пониманием не существует никакой противоположности, никакого резкого различия: субъективизм и объективизм первого прямо пропорционален субъективизму и объективизму второго. Внешний объективный «опыт» служит источником и того и другого, так что по своему основному характеру оба они одинаково апостериорны. На всех стадиях человеческого развития знание идет рука об руку с пониманием, но при этом всегда, какой бы фазис человеческого мышления мы ни взяли — фазис ли научного, критического или обыденного, некритического мышления,— всегда знание предшествует

пониманию, всегда последнее является лишь простым результатом, логическим последствием первого.

По мнению же научной философии так только должно быть, но не всегда так бывает: в метафизической философии понимание предшествовало знанию, и вот это-то обратное, неестественное отношение знания к пониманию, составлявшее ее характеристическую особенность, и отличает ее от философии научной. Отличие это, если верить г. Лесевичу, так велико и так существенно, что только люди или крайне невежественные, или крайне недобросовестные могут видеть нечто общее между прежней метафизикой и новейшей «научной философией». Их исходные точки диаметрально противоположны: исходная точка одной — знание, исходная точка другой — понимание; отсюда следует, что между научной философией и метафизикой должна существовать такая же противоположность, какая существует между знанием и пониманием.

Мы видели, однако, что противоположность, будто бы существующая между знанием и пониманием, имеет чисто призрачный характер. Станем ли мы рассматривать эти два умственных процесса с точки зрения чисто психологической или с точки зрения тех объектов, над которыми они оперируют, мы не найдем в них никакого существенного различия, кроме разве того, что в первом случае (т. е. когда вопрос идет о бытии вещи) сочетание наших представлений более приближается к типу «ассоциации представлений по их сосуществованию», во втором (т. е. когда речь идет о возникновении вещи) — к типу «ассоциации представлений по их последовательности». Обе эти формы сочетания представлений присущи всякому человеческому уму, на какой бы стадии развития он ни стоял; в этом отношении между умом дикаря и умом величайшего современного философа (будь то хоть сам г. Лесевич) не существует никакой разницы. Правда, один человек чувствует более наклонности сочетать получаемые извне представления по их последовательности, другой — по их сосуществованию; но отсюда еще никак нельзя сделать того заключения, которое делает «научная философия»: будто первая форма сочетания представлений присуща главным образом научной философии, а последняя — философии метафизической. Объект научной философии по ее собственному признанию (о чем мы еще будем говорить ниже) совершенно тождествен с объектом философии метафизической: и та и другая ставят своей задачей миропо-

нимание, объяснение бытия; и та и другая обосновывают это миропонимание на своих знаниях. Допустим, что знания последней были бесконечно малы по сравнению со знаниями первой и что вследствие этого метафизическое и натурфилософское миропонимание было гораздо глупее, нелепее и несостоятельнее современного научно-философского. Но что же из этого? Как бы ни было велико различие между первым и вторым, это различие есть различие все-таки чисто количественное (обусловливающееся количеством знаний, количеством представлений, доступных уму натурфилософа, метафизика и современного философа), или, выражаясь языком г. Лесевича, различие в степени, а не в типе. Таким образом, ни о какой пропасти, ни о какой качественной противоположности между старой метафизикой и новейшей философией не может быть и речи. Последняя есть порождение или, лучше сказать, дальнейшее развитие первой; количество знаний, сфера «опыта» одной значительно превышает количество знаний, сферу опыта другой — вот и вся разница. Но где же тут противоположность?

По-видимому, впрочем, сама «научная философия» смутно чувствует, что, как бы резко и решительно ни различала она знание от понимания, одно это различие все-таки не дает ей права противополагать себя метафизике. Потому она, не довольствуясь изобретенной ею противоположностью между знанием и пониманием, измышляет еще новую противоположность — противоположность между пониманием метафизическим и пониманием научно-философским. «Хотя,— рассуждает она (см. стр. 35—36),— и научная философия, подобно философии метафизической, прибегает для объяснения бытия к гипотезам, но ее гипотезы имеют научный характер, т. е. они никогда не выходят за пределы «возможного опыта», тогда как гипотезы натурфилософа или метафизика были гипотезами ненаучными, фантастическими,— они лежали вне пределов опыта». Но дело в том, что понятия о научности и ненаучности гипотезы, понятия о «пределах возможного опыта» — понятия в высшей степени относительные и эластичные. Гипотезы, при помощи которых греческие мудрецы и средневековые схоластики объясняли себе бытие, по всей вероятности, казались и им, и их публике настолько же научными, настолько же допускающими фактическую проверку, насколько кажутся научными и допускающими фактическую проверку гипотезы современных научных фило-

софов. То, что мы считаем теперь выходящим за пределы возможного опыта, то, по понятиям старых натурфилософов, находилось в пределах не только возможного, но даже в пределах данного, непосредственного опыта. Различие во взглядах на пределы «возможного опыта», на научность или ненаучность той или другой гипотезы находится в прямой зависимости от количества наших знаний: чем больше мы знаем, чем большее количество представлений мы имеем о данном явлении, тем более будет реально, тем более будет соответствовать действительности наша гипотеза о его возникновении и происхождении, т. е. о его причине. Наоборот, чем меньше представлений мы о нем имеем, тем несостоятельнее будут объясняющие его гипотезы. Это очевидно, а следовательно, очевидно и то, что различие между философско-научными и метафизическими гипотезами есть опять-таки различие чисто количественное, различие по степени, а не по типу.

Таким образом, мы видим, что претензия новейшей философии воздвигнуть китайскую стену между собою и старой метафизикой по меньшей мере неосновательна. Измышленная же ею для оправдания этих притязаний противоположность между знанием и пониманием не выдерживает самой снисходительной критики. Разумеется, все это еще не большая беда, но беда в том, что научная (т. е. пропагандируемая г. Лесевичем) философия, задавшись мыслью разделять «неразделимое» и отыскивать противоположности там, где их совсем не существует, тем самым обрекает себя на постоянные и, если хотите, в высшей степени комические противоречия. Выше мы указали, к какому противоречию приводит ее установленная ею противоположность между обыденным и научным мышлением. К неменьшему противоречию приводит ее и открытая ею противоположность между знанием и пониманием. Сейчас мы в этом убедимся.

На стр. 33 мы читаем следующее: «Знание и понимание представляют наивысшие отвлечения в процессе познавания и встречаются поэтому постоянно во всякой умственной работе и, очевидно (?), не совместно, но поодиночке, либо то, либо другое. В знании или в понимании непременно заключается ответ на оба наивысших и наиболее общих вопроса: «что это такое?», т. е. вопрос бытия, и «откуда это взялось?», т. е. вопрос возникновения или происхождения».

Отсюда, кажется, вполне ясно, что «научная философия» противополагает пониманию не знание научное, обнимающее оба вопроса, и вопрос о бытии, и вопрос о происхождении, а знание чисто эмпирическое — знание, которое не идет далее описания внешнего вида предмета и определения его свойств. В самом деле, когда вы хотите, например, получить научное знание, ну, хоть о булавке, ведь вы не ограничитесь же решением одних лишь вопросов о ее наружном виде, о ее длине, толщине, о ее плотности, плавимости, о влиянии на нее внешних условий, как-то: сырости, тепла, холода и т. п.; в вашем уме немедленно возникнет целый ряд других вопросов: из чего она сделана? каковы свойства того вещества, из которого она сделана? как она сделана? почему сырость, холод и тепло оказывают на нее именно такое-то, а не другое влияние? и т. д. И только тогда, когда вы разрешите все эти вопросы (касающиеся и бытия, и происхождения), только тогда вы составите себе о булавке вполне научное понятие. Следовательно, в вашем научном понятии о ней сливается воедино и ваше понимание булавки, и ваше эмпирическое знание ее, причем характеристической чертой вашего научного знания является не ваше знание эмпирическое, а ваше понимание. Как бы обширно и основательно ни было ваше эмпирическое знание данного объекта, вы все-таки не знаете его научно, если вам не известны условия его возникновения, т. е. если вы его не понимаете. «Научная философия» не может, разумеется, прямо отрицать этот общеизвестный и для всякого мыслящего (хотя бы и обыденно) существа очевидный факт; но она не может и признать его открыто, так как подобное признание находилось бы в полнейшей дисгармонии с установленным ею «принципиальным различием результатов знания и понимания». Как же ей быть? Очень просто: она подтасовывает понятие о знании эмпирическом понятием о знании научном. Утверждая в одном месте (стр. 120), что научное знание предполагает возможность предвидения, следовательно, немыслимо без понимания, в другом месте она отважно утверждает, будто научное знание прекрасно может обойтись и без понимания. Вы не верите? Послушайте же, что говорит она о «научной психологии». «Задачей научной психологии,— вещает она устами г. Лесевича,— психологии, вполне отрешившейся от метафизики и усвоившей вполне научный метод, должно быть знание (т. е. знание психических явлений), а потому она не должна, подобно

психологии метафизической, удовлетворяться одним пониманием...» (стр. 134, 135). «Не должна удовлетворяться одним пониманием» — с этим еще, пожалуй, можно согласиться. Но научная философия на этом не останавливается: ровно через три страницы оказывается, что научная психология не только не должна ограничиваться одним пониманием, но это понимание психических явлений, т. е. разрешение вопроса о их происхождении, нисколько даже и не соприкасается с ее задачей (т. е. со знанием этих явлений). В настоящее время сделано несколько серьезных попыток объяснить происхождение и характер психических явлений, сводя их к их физиологическим основам. Попытки эти дали уже несколько блестящих результатов и пролили некоторый свет в непроницаемые потемки «созерцательной» психологии. Нет сомнения, что только таким путем психология и может выбраться из дебрей метафизических бредней и стать на твердую научную почву [37]. Но, по мнению научной философии, знание психических явлений совсем не нуждается в знании обусловливающих их причин, и потому сведение первых к их физиологическим основам по меньшей мере излишне, и заниматься им дозволительно лишь «исследователям, упускающим из вида различие знания от понимания». «Сведение психологических явлений к их физиологическим основам,— подлинные слова г. Лесевича,— не только не исчерпывает задачи психологии, но даже не прикасается к ней и составляет только подготовление к ее решению или (хорошо это *или*!) дополнение...» (стр. 138) *.

---

* Желая уяснить и наглядно доказать справедливость этого положения, г. Лесевич отваживается привести некоторый пример. Пример этот так курьезен, что, по всей вероятности, он не заимствован у «почтенных учителей», а измышлен собственным умом г. Лесевича. Когда человек спит, рассуждает наш философ, то его психическая деятельность резко отличается от его психической деятельности во время бодрствования. «Но если содержание нашего сознания,— продолжает он далее,— в один из этих моментов так резко противоположно содержанию в другой момент, если взятое само по себе одно содержание относится к другому, как действительность к фантасмагории, то, сводя к физиологическим основам, к соответственным биологическим процессам организма, и то и другое содержание, напротив, совершенно уравниваются, сливаются в одной общей деятельности психофизического механизма и не дают уже никакого повода говорить о противоположности связного хода представлений, спутанной и беспорядочной смене их» (стр. 137—138). Почему же это так? Физиологические условия психической деятельности в момент сна и в момент бодрствования не менее резко различаются между собою, как и содержание нашего сознания в тот

Отсюда, кажется, ясно, что «научная философия» ограничивает задачу научного знания, т. е. науки, одним лишь описанием и распределением наблюдаемых явлений; вопрос же о их происхождении, вопрос об условиях, определяющих их свойства и функции, не должен даже и соприкасаться с ее задачей.

На странице же 120 мы читаем: «Цель науки, т. е. вообще научного знания, заключается в добытии постоянной возможности узнавать явления при всяком их новом возникновении... из этого видно, что предвидение — одна из основных черт характера науки: где есть наука, там есть и предвидение». Но ведь предвидение только тогда и возможно, когда мы знаем причины, вызывающие предвидимое явление. Знание этих причин «не соприкасается с задачей науки», и в то же время оно «составляет основную черту ее характера». Разберите эту путаницу! Впрочем, бог с нею! Замечу здесь только, что вся эта путаница, неумело сплетенная из фантастических противоречий обыденного и научного мышления, знания и понимания, на языке «научной философии» именуется «научной теорией познавания» — теорией, составляющей, по словам «научных философов», краеугольный камень их философии. Впрочем, если мы хотим составить себе «полное и всестороннее понятие» об этом «краеугольном камне», мы должны, по совету г. Лесевича, рассмотреть его в общей связи со всей той глыбой, от которой он оторван и которая известна в «научной философии» под именем «научной психологии». Познавание есть только «один из образов существования так называемой психической деятельности» (стр. 125), следовательно, теория первого относится к науке, изучающей последнюю, как часть к целому. Не имея о

и другой момент. И только вполне уяснив себе различие этих физиологических условий, мы в состоянии будем научно уяснить себе различие мышления сонного человека от мышления спящего. Потому, анализируя деятельность организма во время сна и бодрствования с чисто физиологической точки зрения, мы не только не устраняемся от необходимости «говорить о противоположности связного хода представлений, спутанной и беспорядочной смене их», но, напротив, невольно наталкиваемся на эту необходимость. Пример г. Лесевича, очевидно, мог иметь бы какой-нибудь смысл в том лишь только случае, если бы физиологические условия мозговой деятельности во время сна ничем не разнились от физиологических условий во время бодрствования. Но ведь не думает же этого г. Лесевич? Или, может быть, думает? Может быть, он спит с открытыми глазами или бодрствует с закрытыми?

целом никаких, хотя бы даже самых общих, понятий, нельзя судить вполне правильно и о части.

А потому я и приглашаю вас, читатель, теперь же окинуть беглым взглядом это целое в том по крайней мере виде, как его представляет нам г. Лесевич.

IV

Из предыдущего вы видели уже, что «научная философия» ограничивает задачи «научной» психологии одним лишь наблюдением, описанием и классифицированием психических явлений, не сводя их к их физиологическим основаниям, т. е. она самым решительным образом выделяет психологию из физиологии и отводит первой ту неблагодарную и бесплодную область, которую так долго и так безрезультатно возделывали и до сих пор продолжают возделывать психологи-метафизики. Само собою понятно, что в этой области исследований самым пригодным и наиболее удобоприменимым методом является метод самонаблюдения. И действительно, метафизическая психология постоянно и почти исключительно руководствуется им; все ее классификации, все ее обобщения установлены и добыты главным образом при его помощи. Ему же она обязана всеми своими заблуждениями, ошибками, всеми своими фантастическими бредпями. Конечно, она должна по необходимости прибегать подчас и к другим, более объективным, более научным методам, но все-таки главным и наиболее существенным источником всех ее знаний всегда было, есть и будет самонаблюдение. Полнейшая несостоятельность, антинаучность и недостоверность этого источника знаний должна быть очевидна для всякого, кто хоть поверхностно знаком с историей развития метафизической психологии. Но для «научной философии» это совсем не очевидно, да и не может быть очевидно, так как — в чем мы сейчас убедимся — в области психологических вопросов она обеими ногами стоит на чисто метафизической почве. Отожествляя область «научной психологии» с областью психологии метафизической, она, естественно, должна рекомендовать первой метод исследования последней, т. е. метод самонаблюдения. Не считая его единственно целесообразным методом психологии (что было бы чересчур наивно и чересчур глупо), она тем не менее считает его наиболее целесообразным и ничем не заменимым методом. Устами г. Лесевича она с

апломбом «ни о чем не сумняшегося» невежества вещает: «Самонаблюдение ничем не заменимо, и отрицание его значения, как это делает Огюст Конт в своей системе позитивной философии, не может ни в чем найти себе оправдания и в результате дает ту первобытную и наивную психологию, которая и т. д.» (стр. 140). «Научная философия», очевидно, воображает, что непригодность метода самонаблюдения к изучению психических явлений признавал один только Конт. А так как Конт был совершеннейшим профаном по части психологических вопросов (лучшим доказательством чему служит его наивное увлечение бреднями Галля и Шпурцгейма[38]), то нет ничего удивительного, что его отрицание метода самонаблюдения было несколько голословно и недостаточно основательно. Но выводить отсюда заключение, будто и вообще отрицание этого метода «ни в чем не может найти себе оправдания...»,— это по меньшей мере... невежественно. Если бы «научная философия» была хоть немножко знакома со взглядами на этот предмет современных представителей действительно научной психологии — психологии, не отделяющей себя китайской стеной от физиологии и опирающейся главным образом на внешний, объективный опыт, тогда она, по всей вероятности, устыдилась бы своего заключения. Но странно, что г. Лесевич не стыдится повторять такие заведомо ложные утверждения. В обращении между русской публикой давным-давно уже находится весьма замечательное произведение одного из лучших и авторитетнейших современных психологов, д-ра Маудсли,— «Физиология и патология души». Д-р Маудсли не философ, и хотя подчас он и любит пускаться в разные философские соображения и «высшие обобщения», но эта беда еще «не так большой руки», так как, во-первых, эти соображения и обобщения не имеют никакого прямого отношения к его специальным, строго научным исследованиям, а во-вторых, нисколько не мешают ему оставаться вполне добросовестным, вполне беспристрастным ученым. Его разнообразные работы в области душевной физиологии и патологии приобрели ему громадную известность в ученом мире, и, конечно, в истории развития научной психологии его имя занимает несравненно более почетное место, чем имя какого-нибудь немецкого психолога-метафизика вроде Гёринга или какого-нибудь заурядного компилятора вроде Рибо или Тэна. Послушайте же, г. Лесевич, что говорит Маудсли о достоинстве и пригодности метода

самонаблюдения: «Эмпирическая психология, основанная не на трансцендентальном сознании, служащем исходной точкой метафизики, а на непосредственном сознании (т. е. самонаблюдении), имеет притязание дать верный отчет о различных состояниях нашего духа * и их взаимном отношении; как индивидуальное знание, она чрезмерно восхвалялась шотландской школой (той школой, к которой как психологи принадлежат Бэн и Милль). Значение этой психологии как науки должно основываться на достаточности и достоверности сознания как свидетеля того, что происходит в душе. Но действительно ли это основание верно? Мы должны сомневаться в этом по следующим соображениям:

a) Немногие лишь способны следить за последовательностью явлений в их собственном духе; такое самонаблюдение требует особенного упражнения и предварительного изучения психологических терминов и психологических теорий.

b) Даже между людьми, приобретшими такую способность самонаблюдения, не бывает обыкновенно никакого единогласия. Люди, по-видимому одинакового образования и способностей, высказывают с величайшей искренностью и уверенностью диаметрально противоположные положения. И нет возможности убедить какую-либо из противоречащих сторон в ошибке, потому что каждая из них ссылается на свидетельство, которого убедительность может быть усмотрена только ею самою и которого достоверность не может быть поэтому исследована.

c) Направлять сознание внутрь себя, для наблюдения какого-нибудь особенного состояния души,— значит изолировать на время деятельность души, прервать связь этой деятельности с ее обыкновенными условиями, следовательно, сделать ее неестественной. Для того чтобы наблюдать собственные действия, уму необходимо остановить на время свою деятельность, а между тем требуется именно наблюдать ход этой деятельности. Пока нельзя сделать остановки, необходимой для самонаблюдения, нельзя наблюдать и хода деятельности; между тем, когда остановка сделана, тогда нечего наблюдать. Нельзя считать

---

* Русский переводчик переводит английское mind словом «дух», «душа». В русском языке нет слова, вполне соответствующего слову mind, но во всяком случае смысл этого последнего слова по-английски далеко не соответствует тому значению русских слов «дух», «душа», которое им обыкновенно придается в общежитии.

это пустым, теоретическим возражением, потому что результаты самонаблюдения слишком подтверждают его полновесность: что было вопросом прежде, осталось вопросом и теперь и, вместо того чтобы быть разрешенным анализом самонаблюдения, составляет только предмет споров.

d) Уже одни идеи помешанных достаточно возбуждают глубокое недоверие не только к объективной истине, но и к субъективному достоинству показаний самосознания (или самонаблюдения) индивидуума...» («Физиол. и патол. души», стр. 10—12). Но этого еще мало. «Самонаблюдение,— говорит Маудсли,— терпит поражение не только от того, что на его указания нельзя вполне полагаться; главное поражение наносит ему еще то, что оно не дает никакого отчета об обширной и наиболее важной части нашей душевной деятельности: его свет распространяется только на состояние сознания, а не вообще на состояние ума». «С первого момента своего самостоятельного существования мозг начинает уподоблять впечатления извне и соответственным образом на них реагировать; он делает это сперва совершенно бессознательно и более или менее продолжает это делать бессознательно в течение всей своей жизни. Таким образом, душевная сила организуется прежде появления сознания и затем правильно изменяется, как естественный процесс, тоже без участия сознания. Досознательная деятельность души, как назвали ее некоторые немецкие психологи-метафизики, и бессознательная деятельность души поставлены теперь вне всякого разумного сомнения; а между тем ни о той, ни о другой деятельности нам ничего не может сказать самонаблюдение. Основание всей нашей умственной деятельности лежит в органической жизни мозга, и в здоровом состоянии эта деятельность характеризуется именно тем, что происходит бессознательно (т. е. недоступна самонаблюдению). Тот, чей мозг заставляет его сознавать его присутствие, болен, и мысль сознающая (самонаблюдающая) не есть естественная и здоровая мысль» (стр. 25). Самонаблюдение не может объяснить нам ни образования, ни природы наших привычек, наклонностей и всех тех разнообразных умственных процессов, которые известны нам под именем фантазии, творчества, памяти, сочетания представлений и т. п. Оно не дает нам также никакого отчета о тех существенных материальных условиях, которые лежат в основании каждого психического явления и которые

определяют его характер. Наконец, метод самонаблюдения противоречит основному требованию строго научного, индуктивного метода — требованию, в силу которого всякое опытное наблюдение должно начинаться с самых простейших, наименее сложных явлений и затем уже постепенно переходить к явлениям более сложным и запутанным. Метод же самонаблюдения применим лишь к высшим душевным состояниям, следовательно, он по необходимости должен начинать со сложных случаев и совершенно игнорировать простейшие.

Все эти и некоторые еще другие (которых я за недостатком места не стану здесь приводить), не менее веские соображения заставляют Маудсли прийти к тому выводу, что метод самонаблюдения «совершенно не в состоянии снабдить нас фактами для построения научной, индуктивной психологии» и что «люди, думающие осветить при его помощи строй нашей умственной жизни, похожи на людей, которые захотели бы осветить Вселенную... ночником».

Вы видите, читатель, насколько был прав г. Лесевич, утверждая, будто научная психология считает метод самонаблюдения незаменимым для себя методом и будто, по ее мнению, отрицание пригодности этого метода «ни в чем не находит себе оправдания». Положим, г. Лесевич, как совершеннейший неофит [39] в области психологии, может утверждать, что для таких «психологических светил», как Гёринги, Дюринги и Рибо, мнение скромного английского врача-психиатра не указ. О, конечно, не указ и не должно быть указом, но ведь нельзя же им игнорировать, нельзя же, так сказать, отрицать самое его существование, как это делает якобы научная философия. Может быть (вопрос не в том), взгляды Маудсли на непригодность субъективного метода самонаблюдения несколько преувеличены, односторонни, пристрастны, несправедливы — все, что хотите,— но ведь это нужно доказать. А разве та психология, докладчиком которой является г. Лесевич, пробовала это сделать? Покажите нам эти пробы, г. Лесевич, и предоставьте уже затем вашему «молодому другу» решить: находит ли в чем-нибудь или ни в чем не находит оправдания отрицание метода самонаблюдения...

Впрочем, как бы ясно и убедительно ни доказывала наука полную непригодность и несостоятельность этого метода, метафизико-эмпирическая психология никогда не откажется от него, так как он вполне отвечает всем ее тре-

бованиям. Не откажется от него и та псевдонаучная психология Гёринга, которую г. Лесевич преподносит своим «молодым друзьям» как последнее слово науки. Метафизическая, субъективно-произвольная по своей природе, она, очевидно, должна искать себе опоры и оправдания в методе, вполне способном удовлетворять всем ее субъективным иллюзиям и метафизическим обобщениям.

Чем научная психология по мнению самой же научной философии должна отличаться от психологии метафизической? Метафизическая психология совершенно чужда мысли о необходимости каких-нибудь опытных исследований. «Все ее содержание выводится прямо из высшего, руководящего ею понятия, образование которого в свою очередь всецело обусловлено соответственным миросозерцанием, той мистической или метафизической системой, в недрах которой предстоит возникнуть и развиться искомому психологическому учению» («Письма о научн. фил.», стр. 129). Метафизическая психология, стремясь главным образом не столько к точному, всестороннему изучению психических явлений, сколько к их объяснению, почти всегда абстрагирует одно или некоторые из этих явлений, выделяет их из целой совокупности психического организма и возводит их в основное начало, в принцип психической деятельности вообще. Естественно, что такое абстрагированное, воплощенное в отвлеченное понятие явление имеет очень мало общего с явлением реальным. В большинстве случаев оно не сохраняет даже ни образа, ни подобия последнего и превращается в какую-то фантастическую иллюзию. И нет такой системы метафизической психологии, в основе которой не лежала бы одна или несколько таких фантастических иллюзий.

Напротив, психология научная по мнению научной философии должна быть совершенно чужда подобным иллюзиям. Главная ее цель должна состоять в приобретении точного, всестороннего научного знания психических явлений. Чтобы осуществить эту цель, она должна вполне усвоить себе метод, общий всем опытным наукам; она должна «устранить все школьные понятия обыденной психологии, все умозрительные положения, запутывающие и затемняющие задачу науки» (ib., стр. 134).

Прекрасно. К какому же типу всего более приближается психологическая теория Гёринга — к типу ли психологии метафизической или психологии научной?

Послушаем, что говорит об этой теории ее защитник и пропагандист г. Лесевич.

Прежде всего ее основной метод — тот же самый метод самонаблюдения, которого придерживается и психология метафизико-эмпирическая. Правда, «навязывание самонаблюдению *исключительного* (курсив в подлиннике) значения,— говорит г. Лесевич,— Гёринг считает злоупотреблением...», т. е. он полагает, что помимо самонаблюдения психология не должна брезгать и наблюдением, в особенности наблюдением над детьми и людьми, находящимися еще в естественном состоянии. Но ведь и метафизико-эмпирическая психология говорила то же самое: рядом с самонаблюдением она всегда признавала некоторую полезность и наблюдения над психической жизнью других людей. Дело только в том, что все свои теории она строила не на основании последних, а на основании первого. Не так ли поступает и Гёринг? С первого взгляда может показаться, что как будто и не так, но это может показаться только с первого взгляда, в сущности же между ним и метафизиками не существует в этом отношении ни малейшего различия, хотя он и считает, по словам г. Лесевича, «основным своим психологическим материалом» и, так сказать, исходной точкой отправления своей теории строго научные и вполне объективные наблюдения д-ра Кусмауля «над душевной жизнью новорожденных»[40], но в действительности между этими наблюдениями, с одной стороны, и основным принципом или понятием его психологической системы существует также много общего, как... ну, хоть, как между Ог. Контом и г. Лесевичем. Кусмауль производил свои наблюдения над двадцатью с лишком новорожденными, и все эти (как видите, не особенно многочисленные) наблюдения привели его к такому выводу: «Представления, как первый момент умственной деятельности, образуются постепенно из ощущений осязательных и вкусовых и из чувства голода и жажды — еще в утробе матери; а из ощущений зрительных, слуховых и обонятельных — уже после рождения. Представления, таким образом, следуют за ощущениями и чувствами...» (стр. 147)[41].

Вывод, как видите, довольно скромный, и вывести из него новое психологическое учение — учение, вполне соответствующее требованиям строго научной психологии,— довольно мудрено. Гёринг этого и не делает. Не в нем ищет он основного принципа, основного понятия своей

системы: он ищет его у метафизиков, он находит его в фантастических бреднях Шопенгауэра и Гартмана о воле как сущности всех вещей. Правда, г. Лесевич утверждает на стр. 155, будто «понятия воли у Гёринга и у Шопенгауэра резко отличаются одно от другого»; но, перевернув страницу, мы читаем следующее: «Шопенгауэр, как замечает и Гёринг (и замечает, заметим в скобках, совершенно справедливо), впервые установил учение о бессознательной воле и положил его в основание своей метафизической системы... Гёринг же выделил его из области метафизики и ввел его в психологию, которой оно, действительно, и принадлежит» (стр. 156). Следовательно, вся разница между Гёрингом и Шопенгауэром состоит в том, что последний, выделив из общей совокупности явлений психической жизни некоторые психологические процессы, определяемые в общежитии словом «воля», превратил их в чисто абстрактное, метафизическое понятие и положил его в основание всей системы своего миропонимания; первый же, т. е. Гёринг, оставив самое понятие нетронутым, ограничил сферу его приложения одною лишь областью чисто психических явлений. Он свел, следовательно, это понятие к его первоначальному источнику и из принципа мирового, универсального (каким оно было у Шопенгауэра) превратил его в принцип психологический. Фундамент, на котором немецкий философ счел возможным построить систему целого мира, послужил немецкому психологу для построения лишь системы одной из частичек мира — психической жизни человека. Но так как в обоих случаях происхождение и состав фундамента были одинаковы, то, разумеется, одинаковым должен был оказаться и основной характер построенных на нем систем: метафизическая система мира метаморфозировалась, или, лучше сказать, сузилась, сжалась в метафизическую систему психологии.

Насколько эта метафизическая система психологии удовлетворяет не то что требованиям научной точности, но просто даже требованиям здравого смысла, читатель без особенного труда может убедиться из нескольких примеров, взятых нами из доклада самого же г. Лесевича.

Научная психология должна прежде всего, по словам докладчика, установить точные, строго научные различения между различными психическими процессами. «Она не может довольствоваться теми различениями, которые каждый может установить непосредственно, и нуждается

в постоянстве и неизменности значения употребляемых ею терминов. Научное различение тем еще более необходимо, что определение элементарных психических явлений по школьным шаблонам» никуда не годится (стр. 149). Прекрасно. Затем, из доклада оказывается, что заслуга Гёринга состоит, между прочим, в том, что он будто установил «научное различение» элементарных психических явлений, не имеющее ничего общего с обыденным ненаучным различением, с различением «по школьным шаблонам». Полюбуйтесь же теперь, читатель, на это якобы «научное» различение.

Все мы — состоим ли в ранге заурядных профанов или завзятых психологов-специалистов — постоянно употребляем и постоянно слышим такие слова, как: *представление*, *чувство*, *ощущение* и т. п. Каждый из нас соединяет с этими словами какое-нибудь более или менее определенное понятие. Понятия эти, как результат чисто субъективного опыта, крайне субъективны, изменчивы и непостоянны: у различных людей они различны, и трудно отыскать — не только между заурядными профанами, но даже и между психологами-специалистами — десять человек, которые бы придавали им всегда и во всех случаях совершенно тождественное значение. Разумеется, иначе и быть не может: покуда психология будет стоять на чисто субъективной почве, до тех пор ее термины никогда не будут иметь той математической точности, ясности, определенности и общеобязательности, какую имеют термины так называемых точных наук, например математики, астрономии, физики, химии. Не понимать этого могут лишь гг. «научные философы». Однако какой бы субъективной произвольностью ни отличались наши психологические термины, но, раз мы употребляем их для отличения психических явлений, кажущихся нам (справедливо или несправедливо кажущихся — это все равно) различными, мы всегда стараемся вложить в них такой смысл, придать им такое определение, при которых более или менее устранялась бы возможность всякого смешения и отождествления различаемых нами явлений. Кажется, это — одно из скромнейших требований элементарной логики. Посмотрим же, насколько удовлетворяет этому скромному требованию (других требований мы и не предъявляем) научное различение Гёринга. Между терминами «чувство», «ощущение» и «представление» он устанавливает следующее различие: «Чувство охватывает удовольствие и неудовольствие, ра-

дость и горе, приятные и неприятные аффекты». «Ощущение же есть всякое сознанное впечатление, производимое на тот или на другой из наших органов и невлекущее за собою ни удовольствия, ни неудовольствия». «Представление есть воспроизведенное ощущение органов чувств» (стр. 149)[42].

Я полагаю, что не нужно переживать никаких «умственных кризисов», не нужно обладать никаким специальным научно-философским мышлением, достаточно иметь самый обыденный, заурядный здравый смысл, чтобы с первого же взгляда увидеть всю несообразность, нелогичность, всю сбивчивость и несостоятельность этой странной и совершенно антинаучной терминологии.

Как, ощущение есть только сознанное раздражение (впечатление)? Боже мой, гг. научные философы, как же ваша жизнь должна быть бедна ощущениями, а следовательно, и представлениями, и мыслями! Положим, читатель, я большой любитель... орехов, вы — большой любитель музыки, а г. Лесевич или какой-нибудь другой научный философ — это все равно — большой любитель... дамских духов. Все трое мы сидим в концерте, среди раздушенных барынь, и лакомимся орешками. Каждый из нас наслаждается по-своему: я слушаю музыку совершенно машинально, пропуская «мимо ушей» самые восхитительные арии,— я весь занят орехами; вы же хотя и щелкаете орешки, подобно мне, но не обращаете ни малейшего внимания на их вкус: вы всецело ушли в слух; г. Лесевич тоже ест орехи и тоже слушает музыку, но и то и другое он делает совсем бессознательно: он поглощен исключительно приятным запахом резеды, роз, фиалок, мускуса и пачули, распространяемым платками, перчатками и иными принадлежностями женского туалета. Но хотя я не слушаю музыки, а вы, читатель, не замечаете вкуса орехов, однако оба мы испытываем совершенно более или менее одинаковые слуховые и вкусовые ощущения; вся разница только в том, что те ощущения, которые сознаете вы, не сознаю я, и наоборот. Потому, когда мы придем домой, в нашем уме при известных условиях совершенно нежданно-негаданно для нас могут возникнуть вполне ясные и отчетливые представления: у меня — о вкусе съеденных орехов, у вас — о той или другой прослушанной, но не слышанной мною арии. Но, увы! — с бедным г. Лесевичем никогда и ни при каких условиях

этого не может случиться: сидя в концерте, он не сознавал никаких других ощущений, кроме обонятельных, следовательно, по логике его психологии никаких других ощущений он и не имел. Утверждая, будто, где нет сознания, там нет и ощущения, метафизическая психология выкидывает за борт всю нашу так называемую бессознательную душу, без знания которой невозможно знание и понимание души сознательной, т.е. исключает из пределов своего анализа самое главное и самое существенное содержание нашей психической жизни. Известно, например, что основной тон последней, то, что обыкновенно называется душевным настроением, обусловливается главным образом ощущениями внутренних органов: пищеварения, кровообращения, печени и т. п.,— ощущениями, которые несомненно существуют, которые ежеминутно испытываются нами, но которых мы в нормальном состоянии никогда не сознаем. Кроме того, в нашем сознании сплошь и рядом появляются такие мысли, образы и представления, которые никоим образом не могут быть ни объяснены, ни сведены к каким бы то ни было сознательным впечатлениям, т. е., выражаясь языком гёринговской терминологии, ни к каким ощущениям. Но ведь тот же Гёринг утверждает, что всякое представление, всякая мысль есть продукт ощущений; каким же способом можем мы объяснить себе с точки зрения его метафизической психологии восстановление этих точно по вдохновению являющихся мыслей и представлений? Они тоже, по его теории, должны быть продуктом ощущений, но ощущений, несознаваемых нами. Следовательно, определяя ощущение как сознанное впечатление, он не только высказывает положение, опровергаемое нашим ежесекундным опытом, он впадает еще и в самопротиворечие, мало того, он стирает, уничтожает всякое различие между ощущением и представлением. Сознанное ощущение — это ведь и есть представление. Сказать: «Я имею представление о стуле» — это то же самое, что сказать: «А я сознаю те световые и мысленные ощущения, которые производит стул на мой зрительный орган». Различение, якобы установленное Гёрингом между представлением и ощущением, не есть различение, а, напротив, отождествление: сознанное впечатление и воспроизведенное ощущение — это совершенно одно и то же. К чему приискивать два словесно различных выражения для обозначения одного и того же психического явления? О, метафизика, ты неисправима в своем пустословии и в

своей мании к бессодержательным, ни на что непригодным классификациям! Но, боже мой, как же велика должна быть наивность (чтобы не сказать более) наших самозваных ученых, принимающих это пустословие за последнее слово «науки» и усматривающих в этой нелепой и бессодержательной терминологии какое-то философское глубокомыслие, какую-то скрытую, одним лишь людям «научного мышления» доступную мудрость!

Едва ли стоит доказывать — это и без того должно быть для каждого очевидно,— что и различие, установленное Гёрингом между чувством и ощущением, так же мало состоятельно и так же сбивчиво, как и его различение представления от ощущения. Ощущение, говорит он, есть сознанное впечатление, «не влекущее за собою ни удовольствия, ни неудовольствия, т. е., как говорят, безразличное для субъекта». Чувство же есть впечатление, оказывающее «удовольствие и неудовольствие, горе и радость, приятные и неприятные аффекты». Но, если чувство только этим и отличается от простого элементарного ощущения, в таком случае между ними нет никакого существенного различия. В самом деле, всякому никогда даже не учившемуся психологии очень хорошо известно, что аффект, производимый на нас ощущением, определяется качеством, интенсивностью и тоном ощущения: оно может быть для нас приятно, неприятно или безразлично. Некоторые психологи полагают, что приятность или неприятность ощущения исключительно обусловливается силой раздражителя (количеством раздражения), производящего ощущение. При умеренной силе раздражений, вызывающих, например, ощущения органов чувств (глаз, ушей и т. п.), мы не чувствуем боли; с увеличением же раздражения является иногда чувство боли, иногда чувство удовольствия. Но вообще существует известный (для многих ощущений уже определенный) предел раздражения, перейдя который, она всегда вызывает в нас одни лишь неприятные ощущения. Кроме того, одно и то же ощущение при одних условиях может доставить нам удовольствие, при других — неудовольствие, при третьих — быть для нас безразличным. Следовательно, чувство в том смысле, как его определяет Гёринг, не есть какое-то особое психическое явление, отличное от ощущения; напротив, оно вполне с ним сливается, оно представляет собою лишь некоторое свойство, некоторое состояние последнего. В од-

ном «шаблонном» русском учебнике психологии * мы находим по этому поводу следующее довольно верное замечание: «Ощущение имеет двойной характер — познавательно-эмоциональный. С одной стороны, оно есть познавательный акт, по двум первым своим свойствам, качеству и интенсивности, знакомит нас с предметами внешнего мира, кладет основу познавательным процессам; с другой стороны, оно есть чувствование: по своему тону возбуждает в нас волнения приятного и неприятного и служит основой нового порядка многочисленных и разнообразных психических явлений чувствований» (р. 375). Таким образом, хотя ощущение приятного и неприятного и лежит в основе наших чувств, но утверждать, будто этим-то именно ощущением оно и отличается от ощущения вообще,— значит утверждать самую несообразную и бессмысленную нелепость. «Чувство различается от ощущения — ощущением!» И нас смеют уверять, что это «различение» вполне научно!

Но довольно об этом: я боюсь, что я уже и так порядочно надоел вам, читатель, слишком долго останавливаясь на анализе «научных различений» метафизической психологии — «различений», бессодержательность которых очевидна с первого взгляда. Но что делать? Гг. научные философы — люди очень самоуверенные и притязательные; попробуй-ка я ограничиться чересчур краткой и лаконической характеристикой их фантастических классификаций, они вознегодовали бы и осыпали бы меня достолюбезными им эпитетами невежды, лгуна, шарлатана и иными, не менее нежными и благозвучными... Вот почему, не желая расстраивать их печени и их пищеварения, я и позволил себе в ущерб тебе, читатель, заняться их терминологией несколько дольше, чем она того заслуживает. Впрочем, отчасти это было необходимо также и для уяснения дальнейшей путаницы их метафизико-психологических теорий.

Главным центром тяжести гёринговской психологии, по удостоверению г. Лесевича, является учение о воле. Я указал уже выше на метафизический источник этого учения. Сейчас мы увидим, что оно метафизично и по своему

---

* «Педагогическая психология» Каптерева [43]. Учебник этот, несмотря на все свои довольно крупные недостатки, представляет, однако, довольно полный и беспристрастный свод наиболее распространенных наблюдений и выводов господствующей историко-эмпирической психологии.

содержанию. Понятие о воле есть одно из самых запутанных, самых неопределенных и самых сложных психологических понятий. Эта его сложность, запутанность и неопределенность зависит главным образом от того, что и в общежитии, и в науке представление о воле постоянно смешивается и даже отожествляется с представлениями о ее мотивах и целях. Единственно, что есть общего, постоянного и неизменного во всех разнообразных и часто противоречивых определениях воли, это то, что воля есть побуждение к действию, достаточно сильное для осуществления этого действия. С этим согласны все люди — и специалисты-психологи, и неучи-профаны. Но ни наука (правильнее говоря, метафизика), ни жизнь не останавливаются и не удовлетворяются этим чересчур общим определением. Ошибочные результаты эмпирического самонаблюдения, ложные теории метафизической психологии и разные фантастические иллюзии мистической философии вкоренили в умы людей мысль, будто не всякое побуждение к действию, достаточно сильное для осуществления этого действия, есть воля. Из массы разнообразных человеческих побуждений были произвольно выделены некоторые побуждения, и только с понятием о действии, вызванном этими некоторыми побуждениями, стали соединять понятия о волевом действии (о воле). Действия же, вызываемые всеми другими побуждениями, стали называть действиями невольными. Таким образом, деятельность человека была искусственно разделена на две более или менее равные части: на деятельность волевую, произвольную и деятельность неволевую, непроизвольную. Границы между этими обеими частями не имели в себе, разумеется, ничего определенного: каждый психолог, каждый философ менял их по своему усмотрению: один суживал до чрезмерности сферу побуждений, определяющих волевую деятельность человека, и в такой же мере расширял сферу побуждений, определяющих его деятельность непроизвольную; другой, наоборот, расширял первую в ущерб последней. Все зависело тут от того, к каким именно побуждениям приурочивал тот или другой психолог свои представления о волевой и неволевой деятельности. Так как человеческие побуждения крайне разнообразны и многочисленны и так как психологи, делая из них выборку для определения волевой и неволевой деятельности человека, ничем иным не руководились, кроме своих личных чисто субъективных взглядов, то можете себе предста-

вить, какой хаос и какая путаница получались в результате!

Но мистическая философия и метафизическая психология не остановились на этом: внеся дуализм в деятельность человека вообще, они распространили его и на его деятельность, волевую в частности. Под влиянием учений, которых здесь не место касаться, установилось мнение, будто в человеке не одна, а целых две воли, находящиеся между собою в постоянном антагонизме, в постоянной борьбе: воля добрая и воля злая. Мистическая теория о доброй и злой воле преобразовалась в психологических системах метафизиков в теорию разумной и неразумной воли, воли сознательной и воли бессознательной. Долгое время — во все время господства дуалистических взглядов на природу человека — оба эти понятия, понятия о воле сознательной и бессознательной, уживались очень мирно в одной и той же системе метафизической психологии. Однако по мере того, как с развитием знаний метафизическое мировоззрение стало все более и более проникаться монизмом, психологи-метафизики снова начали возвращаться к представлению о единой воле. Старое разделение воли на сознательную и бессознательную осталось нетронутым, но признавать одновременное существование той и другой воли оказалось теперь и неудобным, и чересчур нелепым. Нужно было сделать между ними выбор: признать первую и тогда отвергнуть вторую или признать вторую и тогда отвергнуть первую. Психологи-метафизики так и сделали: они поделили между собою обе воли; одни взяли себе волю сознательную: там, где нет сознательного выбора, где акту действия не предшествует решение рассудка,— там, утверждают они, и нет воли; воля всегда должна быть сознательной; другие же, напротив, уверяют, что воля всегда бессознательна, что она не имеет ничего общего с сознанием и что действие, обусловленное решением рассудка, не есть действие волевое.

Защитниками «бессознательной воли» являются в последнее время из философов-метафизиков Шопенгауэр и Гартман (последний, впрочем, не вполне), а из психологов-метафизиков — Гёринг.

По мнению Гёринга, под понятие воли должны быть подведены все те психические проявления, которые «направлены к изменению настоящего состояния и направлены к будущему» (стр. 150). Не вдаваясь в анализ этого чересчур общего и бессодержательного понятия — поня-

тия, противоречащего самым общеизвестным фактам и наблюдениям*,— замечу только, что оно совершенно уничтожает, стирает всякое различие между желанием, хотением и волей. Между тем в действительности различие это несомненно существует. Без сомнения, где нет желания, там нет и воли, но не всегда, где есть желание, там есть и воля. Для того чтобы желание могло перейти в волевой акт, оно должно достигнуть известного напряжения, известной интенсивности; одним словом, воля есть желание, перешедшее из пассивного в активное состояние. Такое определение отношения между волей и желанием вполне соответствует ежедневному опыту каждого из нас, и в эмпирической психологии оно едва ли может подлежать оспариванию. Но метафизике свойственно игнорировать обыденные факты.

В основе каждого желания лежит чувство; в основе же каждого чувства лежит инстинктивное, невольное побуждение или стремление к удовлетворению какой-нибудь потребности человеческого организма. Удовлетворенное побуждение возбуждает в нас приятное чувство, неудовлетворенное — неприятное. Следовательно, в основе воли лежит инстинктивное, бессознательное стремление организма к удовлетворению какой-нибудь его потребности, т. е. к доставлению нам чувства удовольствия и к избавлению нас от чувства неудовольствия. Отсюда Гёринг выводит следующие заключения: во-первых, «так как воля всегда направлена к чувству удовольствия, то она всегда

---

* Так, например, сплошь и рядом мы видим, что наша воля направляется совсем не к изменению настоящего, а, напротив, к сохранению его. «Мученик,— замечает по этому поводу Лотце,— претерпевающий страдание, от которого он мог бы уклониться, противопоставляет всю силу своей воли страданию, уже испытываемому им и которое еще будет продолжаться». На это замечание Гёринг возражает таким образом: «Когда мы не стремимся выйти из какого-нибудь состояния, то оно может быть для нас безразлично, и, в таком случае, наша воля не имеет к нему никакого отношения; когда же мы в нем удерживаемся, то тем самым заявляем, что продление его в будущем было бы сообразно нашей воле». Г. Лесевич, приведший (на стр. 152) и замечание Лотце, и возражение Гёринга, наивно воображает, будто последнее совершенно уничтожает и устраняет первое. В сущности же возражение Гёринга не выдерживает ни малейшей критики; это даже не возражение, а простая софистическая уловка. Если характеристическая особенность воли состоит в стремлении изменить настоящее, выйти из какого-нибудь состояния, то, очевидно, она никогда не может стремиться (не впадая в самопротиворечие) не изменять настоящего, удерживаться в данном состоянии.

эгоистична; воля и эгоизм тождественны; нет другой воли, кроме эгоистической, и нет другого эгоизма, кроме того, который всецело основывается на воле» (стр. 173); во-вторых, воля как явление, опирающееся на бессознательные стремления организма, всегда бессознательна и не имеет ничего общего с рассудком (стр. 165); в-третьих, между волей и ее различными оттенками (которые, по мнению Гёринга, выражаются словами *побуждение*, *страсть*, *склонность*, *хотение*, *стремление*, *вожделение* и т. п.), с одной стороны, и чувством, с другой, существует постоянная причинная связь, т. е., «где имеет место воля, там есть и чувство, и, наоборот, присутствие чувства даст основание заключать о присутствии воли» (стр. 164). Развивая это последнее положение, Гёринг доходит в конце концов, подобно Шопенгауэру, до полного смешения и отожествления чувства и воли. Шопенгауэр, желая доказать, «что в человеке одна только воля составляет нечто реальное и существенное, разум же лишь вторичное, обусловленное, приобретенное», утверждает, будто и разум может проявлять свою деятельность вполне чисто и правильно только до тех пор, пока молчит воля; но лишь только обнаруживается ее возбуждение, функции разума тотчас омрачаются, а при вмешательстве ее в эти функции извращается и результат их. Вслед за этим для иллюстрации своего положения немецкий метафизик приводит различные примеры, доказывающие, как вредно влияют на правильность нашего мышления различные наши чувства, как-то: гнев, злоба, ненависть, любовь, испуг, надежда и т. п. И Гёринг ссылается на эти примеры как на несомненное доказательство пагубного влияния воли на мышление (см. стр. 181—186). Но если воля (отождествленная с чувством, и притом с чувством своекорыстным, узкоэгоистическим *) способна бывает подчинять своему умственному влиянию деятельность рассудка, извращать и фальсифицировать результаты этой деятельности, то, увы, рассудок в свою очередь совершенно бессилен видоизменять и вообще даже вмешиваться в деятельность воли **. Единственно, что он может,— это постоянно бороться с нею.

---

* На стр. 183 [44] прямо говорится: «...подчинять свои мнения личным интересам или воле...». Ergo: воля и личный интерес — одно и то же.

** «Акты воли,— утверждает психологическая теория Гёринга,— возникают совершенно независимо от того или иного отношения к ним разума» (стр. 169).

И действительно, по учению метафизической теории Геринга он находится в вечной и непрерывной с нею борьбе. У первобытного человека воля господствует над всей его деятельностью вполне и всецело. Но по мере того, как человек развивается, по мере роста его разума влияние воли на его поступки становится все ограниченнее и ограниченнее и наконец может совсем исчезнуть... «Правильное воспитание,— уверяет нас г. Лесевич со слов своего наставника,— и ставит человека на тот путь, двигаясь по которому он все более и более приближается к сказанной цели, т. е. все более и более одолевает волю и все решительнее и решительнее идет за разумом...» «Воля... под влиянием неудовлетворения ее постепенно слабеет и может, наконец, совершенно исчезнуть...» (стр. 167). Таким образом, развитие разума обратно пропорционально развитию воли, т. е., чем человек развитее, тем он безвольнее. У самого развитого человека не должно существовать никакой воли!

«Но ведь это же бессмыслица!» — воскликнет наконец читатель, выведенный из терпения. Согласен, но во всяком случае это вполне логический вывод из шопенгауэровского понятия о воле. В самом деле, раз вы признаете, что побуждениями к волевым действиям служат лишь так называемые чисто животные побуждения человека, или, как выражается г. Лесевич, побуждения «естественные» (как будто есть еще какие-то побуждения неестественные!), раз вы отождествляете волю с чувственными аффектами, с человеческим эгоизмом, т. е., правильнее, своекорыстием, вы по необходимости должны прийти к тому заключению, к которому пришла немецкая метафизика: вы должны допустить, что воля есть нечто не только совершенно отличное, но прямо противоположное разуму.

Вы скажете, что подобное допущение противоречит очевидности: ежедневный опыт открывает нам присутствие воли в деятельности людей образованных и просвещенных, и притом воли, руководимой совсем не одними только чисто животными побуждениями. Не может же метафизика отрицать этот факт? Она его и не отрицает, но, желая во что бы то ни стало примирить его со своим метафизическим понятием о воле, она, сама того не замечая, снова возвращается к тому дуализму, который отрицает в принципе. Измыслив двоякого рода мышление — мышление обыденное и мышление научное, она измышляет теперь и двоякую волю — «волю естественную, или непосредст-

венную», т. е. обусловливаемую «естественными», непосредственными побуждениями человека, и «волю нравственную, или разумную» *, обусловливаемую решениями рассудка (стр. 168). Вы видите, вам снова преподносят, под иным только соусом, под соусом «научной психологии», старое мистико-метафизическое учение о злой и доброй воле, о воле разумной и неразумной. Да иначе и быть не может: раз вы связываете с понятием о воле представление лишь о некоторых произвольно вами выбранных человеческих побуждениях, вы при всем вашем желании строго придерживаться монистических воззрений на человеческую природу необходимо должны будете стать по отношению к воле дуалистом. Как метафизики-психологи, признающие одну лишь сознательную, решениями рассудка обусловливаемую волю, должны во избежание противоречия с фактами ежедневного опыта допускать существование воли бессознательной, инстинктивной, воли низшей, так точно и метафизико-психологи, признающие одну лишь бессознательную, неразумную волю, не могут обойтись без допущения «воли нравственной», разумной, высшей. Правда, это допущение двоякой воли только, по-видимому, примиряет метафизические учения с жизненным опытом и с точными наблюдениями действительно научных психологов. Жизненный опыт вполне согласно с наукой показывает нам, что каждое человеческое действие (хотя бы речь шла и о «первобытных» людях) почти всегда является результатом весьма сложных и разнообразных мотивов; никогда оно не бывает только результатом решений рассудка или только результатом одних наших «непосредственных побуждений» и нашего чувства. Между разумом и чувством, между так называемыми непосредственными и посредственными интеллектуальными побуждениями не существует никакого противоречия, никакого антагонизма и никакой борьбы. Этот антагонизм, эту борьбу изобрели

* Правда, термин «нравственная воля» употребляется ею, так сказать, в аллегорическом смысле. По-видимому, она признает «только одну волю» — волю, обусловливаемую «естественными», «непосредственными» побуждениями; под словом же «нравственная воля» она подразумевает не волю, а «решения рассудка» как мотивы нашей деятельности. Но, очевидно, это не более как софистический кунштюк. Если «естественное» побуждение, служащее мотивом нашей деятельности, она называет волей, то почему же называть другим именем побуждение, проистекающее из разума и тоже служащее мотивом нашей деятельности? Подменять, как она это делает, слово *нравственная воля* словом *разум*, — это значит смешивать действие с его причиной.

метафизики под влиянием мистико-дуалистических воззрений на человеческую природу. В общежитии можно еще употреблять подобные фразы: «чувства или мои «непосредственные» побуждения наталкивали меня на такой-то образ действий, но я победил их разумом и поступил так-то»; но они совершенно неуместны в научной психологии. Научная психология должна понимать всю их бессодержательность, она должна знать (и она, действительно, это знает, хотя немецкие метафизики и не знают), что, как в том случае, когда вам кажется, будто вы действуете под влиянием одного лишь чувства, так и в том случае, когда вам кажется, будто вы действуете под влиянием одного лишь разума,— в обоих случаях вы действуете столько же под влиянием первого, сколько и последнего, и разграничить оба эти влияния, определить степень их участия в вызванном ими действии так же невозможно, как невозможно определить, какая из двух половинок ножниц больше или меньше режет. Но если каждый наш поступок вызывается одновременной согласной деятельностью чувства и разума, если он есть результат столько же наших «непосредственных», сколько и интеллектуальных побуждений, то, очевидно, ни о какой фантастической борьбе какой-то «нравственной воли» с «волей бессознательной» (и вероятно, «безнравственной», так как метафизика противополагает ее воле нравственной) и речи не может быть; не может быть также речи о существовании каких-то двух отдельных, антагонистических волей. Воля всегда едина, так как она с чисто психологической точки зрения есть не что иное, как побуждение к действию, достаточно сильное для осуществления этого действия. Побуждение это в свою очередь вызывается столько же чувством, сколько и разумом, и потому противополагать волю разуму так же нелепо и бессмысленно, как и отождествлять ее с чувством. Все эти противоположения или отождествления всецело следует отнести к области совершенно произвольных и ни на чем не основанных метафизических вымыслов. Пускай самозванные ученые выдают нам эти вымыслы за последнее слово науки — надеюсь, вы не попадетесь теперь, читатель, в ловушку... хотя бы вы и имели счастье принадлежать к числу «молодых друзей» г. Лесевича. Гёринговское учение о воле, как уже было замечено выше, составляет основание, главный центр тяжести всей его психологической теории. Ознакомившись с этим «основанием», уяснив себе его метафизический характер, нам, я полагаю, уже

незачем пускаться в анализ разных частностей и деталей теории — частностей и деталей, всецело обусловливаемых и логически вытекающих из ее воззрений на волю и из тех определений, которые она дает чувству, представлению и ощущению. Неверные метафизические посылки, пустые и бессодержательные определения вносят, как вы это легко можете себе представить, страшную путаницу в дальнейшие выводы, соображения и обобщения немецкого психолога-метафизика. Распутывать эту путаницу и скучно, и долго, и нисколько не поучительно. То, что мы уже знаем о гёринговских посылках и определениях, вполне достаточно для оценки научных достоинств его якобы «научной системы»... психологии.

V

Вы уже знаете, читатель, что именно эта-то система псевдонаучной психологии вместе с опирающейся на нем теорией познавания (теорией, как мы видели выше, настолько же самопротиворечивой и метафизической, как и система, служащая ей основанием) должны служить краеугольным камнем, фундаментом научной философии. Подумайте теперь сами, может ли быть прочно и солидно здание, воздвигаемое на подобном фундаменте? Будет ли оно хоть чем-нибудь существенным отличаться по своему характеру от тех метафизических построений, которые Рибо (ум, не забудьте, вполне родственный уму Авенариуса, Гёринга и др., мыслитель вполне положительный) справедливо относит к области поэзии? Правда, в настоящее время мы можем отвечать на эти вопросы только a priori; проверить их a posteriori мы не имеем никакой возможности, так как научной философии в том смысле, как ее проектируют наставники г. Лесевича, еще не существует. Это философия будущего — философия, которой в действительности, быть может, никогда и не суждено осуществиться. Когда г. Лесевич уверяет нас, будто его немецкие учителя положили уже основание научной философии, т. е. приступили, так сказать, к ее созиданию, то он, очевидно, увлекается: из его же собственных «признаний» «молодому другу» оказывается, что «учителя» ничего еще не созидали, что они ограничиваются пока a priori'ными доказательствами возможности созидания. Положить основание науке и доказать лишь возможность ее существования — это две вещи совершенно различные. Рибо, положим, до-

казал возможность и необходимость существования мистической метафизики столь же ясно и убедительно, как гг. Авенариус и Паульсен доказали возможность и необходимость существования научной философии. Но как первый не кладет никаких оснований возможной метафизики, так точно и вторые не кладут никаких оснований возможной научной философии. Потому мы ровно столько же вправе называть Гёринга, Авенариуса, Паульсена и др. основателями научной философии, как Рибо основателем какой-нибудь метафизической системы. Положить основание чему-либо — значит не только теоретически доказать его возможность, но и практически осуществить ее. Правда, нередко теоретическое доказательство какой-нибудь возможности сводится и подкрепляется ее практическим осуществлением; в этом случае, действительно, между «доказательством возможности чего-либо» и «положением основания чему-либо» не будет существовать никакой разницы. Например, Эдисон, устроив фонограф, доказал возможность существования аппарата, способного сохранять и воспроизводить звуки человеческого голоса. Таким образом, он и доказал *возможность* и положил *основание* фонографу. Есть некоторые мыслители, которые пытаются более или менее удачно доказать возможность такой философии, которая разъяснила бы нам причину всех причин; но, очевидно, если они сами не пробуют создать подобной системы, то никто никогда и не назовет их основателями ее. Точно так же и совершенно по тем же соображениям не можем мы называть основателями «научной философии» и тех господ, которых выдает за таковых г. Лесевич. Господа эти определяют, правда, известный идеал философии. По их мнению, между философией и наукой не должно существовать никакого принципиального различия, задачи той и другой совершенно тождественны, только последняя решает их по отношению лишь к тому кругу явлений, которыми она специально занимается, а первая — по отношению к миру вообще. Каждая специальная наука завершается или по крайней мере стремится завершиться каким-нибудь высшим, отвлеченным понятием, представляющим наибольшее обобщение ее частных понятий и служащим к объяснению изучаемых ею явлений. Философия же, оперируя над этими наиболее общими, завершительными понятиями специальных наук, возводит их к новым, еще более общим понятиям, завершая их в самом высшем и отвлеченном понятии, отвечающем как

«единству объекта, так и потребности единства для субъекта» (стр. 102). Деятельность философа является, таким образом, как бы последовательным, логическим продолжением деятельности специалистов-ученых. Специалисты-ученые, доведя свои обобщения до такого отвлеченного понятия, при помощи которого они могут вполне объяснить себе изучаемые ими явления, останавливаются на этом понятии и прерывают на нем цепь своих обобщений. Философ подхватывает его, сопоставляет с ним другие завершительные понятия других наук и начинает подвергать их новым обобщениям. Конт полагал, что задача философии должна ограничиваться лишь простым суммированием, сопоставлением и классификацией высших обобщений частных наук. По мнению же немецких «научных философов», она должна состоять не только в суммировании и классификации, а «в слитии специальных наук в одно всеобщее понятие» (стр. 101).

Такова высшая цель «научной философии». Но возможна ли, осуществима ли философия, преследующая подобную цель? Доказывать эту осуществимость можно двояким путем: чисто умозрительным и, если можно так выразиться, опытным. Можно попытаться, например, создать такую философскую систему, в которой бы завершительные понятия специальных наук (разумеется, тех только наук, которые достигли уже таких понятий) подвергались бы новым обобщениям и приводились бы к единству, «отвечающему единству объекта и потребности единства для субъекта». В этом случае, разумеется, доказывать возможность научной философии значило бы полагать ей основание. Но разве таким способом учителя г. Лесевича доказывают возможность научной философии? Да и разве сам г. Лесевич не знает, что при данном уровне развития специальных наук всякая сколько-нибудь серьезная попытка свести общие понятия последних к всеобщему единству будет по меньшей мере преждевременна? Потому в настоящее время возможность научной философии может быть доказана лишь чисто умозрительным путем, при помощи аргументов чисто психологических. Доказать же только психологически (т. е. основываясь на потребностях нашего разума) возможность научной философии — далеко еще не значит положить основание последней. Я думаю, против этого никто «ни спорить, ни прекословить» не станет, не так ли, читатель? Ergo: называть гг. Авенариусов, Паульсенов, Гёрингов, Дюрингов, Ланге и К° основателями

научной философии можно только... либо по недоразумению, либо из желания дурачить «молодых друзей», пустить им, так сказать, «побольше пыли в глаза».

Конечно, это пустяки, но в связи с другими пустяками, указанными выше, они, согласитесь, имеют некоторое значение для характеристики российского ученого самозванства.

Итак, гг. Авенариус и Паульсен с К° никакой научной философии не основывали и не основали; они лишь пытались и пытаются доказать ее возможность путем чисто психологических умозаключений *. Удалось ли это им? Сейчас мы это увидим. Но прежде, читатель, я прошу вас не на шутку остановиться на только что указанной мною «основной задаче», идеальной цели их философии. Не находите ли вы, что эта основная задача, что эта идеальная цель имеет нечто общее, нечто родственное с основными задачами и целями мистической метафизики? Мистическая метафизика ставила своей задачей, как всем известно, отыскать причину всех причин, начало всех начал, разгадать «тайну мира». Не к тому ли же самому стремится и так называемая научная философия? Правда, она ни единым словом не заикается ни о пресловутой «причине всех причин», ни о «тайнах мира», ни о других излюбленных бреднях мистики. Но вникните-ка в сокровенный смысл ее собственной, торжественно признаваемой ею цели, и вы не замедлите убедиться, что она гоняется за теми же призраками, за которыми гонялись метафизики, только... она называет эти призраки другими именами. В самом деле, разве отыскать такое высшее, всеобщее отвлеченное понятие, к которому можно было бы и свести все завершительные понятия специальных наук, которое вполне бы отвечало «как единству объекта, так и потребности единства для субъекта»,— разве это не то же самое, что отыскать «причину всех причин»? Что такое «завершительное понятие» каждой специальной нау-

---

* Правда, Дюринг написал целый философский трактат: «Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie»[45], а Авенариус недавно издал «Philosophie als Denken der Welt gemäss d. Princ. d. kleinst. Kraftmasses (Prolegomena zur einen Kritik der reinen Erfahrung)»[46]. Но неужели г. Лесевич считает эти трактаты серьезными попытками создания научной философии? Но в таком случае для вящего ознакомления своих друзей с премудростью последней ему бы и следовало начать именно с этих образцов.

ки? Это, как всякий знает, есть наивысшее, доступное уму специалиста обобщение реальных свойств изучаемых им явлений — обобщение, постепенно выработавшееся из более частных обобщений, имеющее целью объяснить, т. е. отыскать, причину, происхождение этих явлений, порядка их развития, их сущности и их характера. Однако никто не скажет, чтобы эти завершительные понятия, даже в наиболее точных из точных наук, вполне отвечали реальной действительности, как ее знает наука, чтобы они были вполне естественным, логически необходимым, строго научным обобщением ее частных понятий; между первыми и последними всегда существует некоторая более или менее значительная пропасть, наполняемая обыкновенно человеческой фантазией; иными словами, в основе завершительных понятий науки лежит не какой-нибудь несомненный, a posteriori доказанный всеобщий научный факт, а только a priori'ная научная гипотеза. Гипотезы эти меняются по мере прогресса науки; являясь результатом последнего, они в то же время сами служат одним из его могущественнейших факторов. Без основной гипотезы, т. е. без «завершительного понятия», объясняющего специалисту смысл и природу изучаемых им предметов, дающего ему возможность внести единство в разнообразие его конкретных наблюдений, обобщить их в одно стройное, неразрывное целое, наука не только не могла бы развиваться, но не могла бы и создаваться. Но если «завершительные понятия» наук не иное что, как понятия о гипотетической причине данных порядков явлений, то само собою понятно, что дальнейшее их обобщение, сведение их к единому, всеобщему понятию равносильно сведению к одной, всеобщей гипотетической причине — к причине всех причин.

Мистическая философия много уже раз пыталась подводить все частные понятия под это единое всеобщее; она измышляла ради этого всевозможные и невозможные мировые системы, но все ее попытки оканчивались обыкновенно самым позорным для нее образом, все системы разлетались в прах при малейшем прикосновении к ним точных, действительно научных знаний, все они оказывались в конце концов поэтическими вымыслами досужей фантазии... Почему это? Потому ли, что метафизика стремилась «объять необъятное, познать непознаваемое», что задача ее по существу своему была неразрешима, или потому, что она не умела ее решить, что она шла к своей цели по ложной дороге, что вместо того, чтобы идти рука об руку с наукой

и во всем следовать ее указаниям, она отделила себя от нее и отдалась всецело прихотям и капризам своей фантазии? По мнению учителей г. Лесевича, на первый вопрос следует отвечать отрицательно, а на второй — утвердительно. Цель метафизики — свести все частные понятия специальных отраслей знания к одному всеобщему, т. е. найти причину всех причин. Эта цель вполне рациональна и достижима, но достигнуть ее можно лишь путем научных обобщений, а не путем произвольных, фантастических, не основанных на науке гипотез. Прекрасно. Но вот тут-то и возникает роковой для научной философии вопрос: как доказать, что цель ее (общая с целью метафизики) действительно может быть достигнута путем одних только строго научных обобщений,— иными словами, как доказать, что научная философия возможна?

Послушайте, какими необычайно убедительными аргументами доказывает эту возможность один из учителей г. Лесевича — Авенариус.

Для установления всякой науки, рассуждает он, необходимы два условия. Первое из этих условий заключается в том, чтобы материал наук предоставлялся в форме понятий; понятия эти должны постепенно восходить от менее к более отвлеченным и завершаться наконец одним высшим понятием, «которое и становится во главе низших, расположенных сообразно их соответственным степеням» (стр. 94). Это стремление науки к полному объединению охватываемого ею знания основывается «на потребности нашего разума в единстве».

Удовлетворяя этому первому условию, т. е. оперируя только над понятиями, классифицируя их в указанном иерархическом порядке и завершая эту иерархическую лестницу высшим, всеобщим, всеобъединяющим понятием, философия становится наукой, но наукой с чисто только формальной стороны, наукой по форме, а не по содержанию; ее понятия могут быть пустыми, бессодержательными, не соответствующими объективной действительности. Для того чтобы она сделалась наукой и по содержанию, ей необходимо выполнить второе условие, а это второе условие заключается в том, что ее понятия должны быть даны только опытом (стр. 96).

Что каждая философская система, как бы она ни была метафизична по своей сущности, всегда удовлетворяла первому условию, т. е. всегда была наукой с чисто формальной стороны,— в этом никто никогда не сомневался и не

сомневается; что и так называемая научная философия может быть наукой по форме, по внешнему виду, иными словами, наукой кажущейся, мнимой,— в этом тоже не может быть сомнения. Но может ли она быть наукой и по содержанию? В сущности, к одному только этому вопросу и сводится вопрос о возможности философии как науки, или научной философии. Вы, конечно, поэтому надеетесь, что господа научные философы подвергнут его самому тщательному и всестороннему анализу, что они укажут на какие-нибудь очевидные и несомненные факты, не дозволяющие решить его иначе как в утвердительном смысле. Г. Лесевич давно уже с апломбом уверял своих «молодых друзей», что только люди крайне невежественные или крайне недобросовестные могут сомневаться в возможности существования философии как науки; теперь он хочет это доказать, дабы окончательно и безвозвратно посрамить людей невежественных и недобросовестных. «Молодые друзья» вправе рассчитывать, что за доказательствами недостатка у него не будет. Мог ли бы он говорить в противном случае таким самоуверенным и авторитетным тоном?

Какие же это доказательства? Послушайте.

На стр. 96 ставится вопрос: «Возможна ли философия, которая была бы научной по своему содержанию?» И затем на него дается такой не допускающий возражений ответ: «Если предполагать, что философские понятия не основываются, подобно понятиям научным, на опыте, в таком случае, разумеется, философия как наука невозможна. Но если сделать обратное предположение, а именно что философия оперирует лишь над понятиями, добытыми наукой, т. е. основанными на опыте, то мы должны допустить, что она может быть наукой». Совершенно справедливо. Но ведь нельзя же совершенно произвольно делать то или другое предположение. Нужно же хоть чем-нибудь их обосновать, привести в их пользу хоть какие-нибудь аргументы. В пользу первого предположения говорит вся история философии. Что же говорит в пользу второго? А вот что: «Науки, поднявшись над известным уровнем, непременно стремятся к завершению своего развития философским понятием, которое всегда неизбежно и всегда может быть выработано...» Но эти «высшие философские понятия по самой природе своей не специальны... потому для выработки их специальная точка зрения недостаточна» (стр. 97). «Таким образом, всякой специальной науке предстоит или остаться неза-

конченной, страдать отсутствием заключительной идеи, или завершиться общим высшим понятием». Выработка этих-то общих высших понятий, не входящих в рамки ни одной специальной науки, и должна принадлежать философии (стр. 98); следовательно, материал, над которым она работает, есть материал вполне научный, следовательно, философия есть наука. Как вам нравится это доказательство? Не находите ли вы, что оно доказывает только то, что уже заранее считается доказанным. Считается доказанным, что философия, опираясь на «относительно общие понятия» специальных наук, может «объединить эти понятия, подвести их под одно высшее общее понятие», и затем, на основании этой посылки, делается вывод, что философия может быть наукой. Но разве в этом выводе содержится что-нибудь иное, чем в посылке? Ведь она только повторяет ее другими словами. Вы этого не замечаете, г. Лесевич? Вы не замечаете, что прежде всего вам следовало доказать верность вашей посылки. Вам следовало доказать, во-первых, что те «относительно общие» понятия специальных наук, над которыми должна оперировать философия, имеют, действительно, строго научный характер, т. е. что они вполне соответствуют объективной реальности изучаемых наукой явлений, что они продукт одного лишь объективного «опыта», без примеси субъективной фантазии, что цепь, соединяющая их с их исходной точкой (представлениями), не порвана ни в одном своем звене. Доказав это, вам, во-вторых, следовало доказать, что философия, оперируя над этими «относительно общими» понятиями, действительно, может осуществить свою задачу, т. е. путем опять-таки строго научных обобщений (обобщений, выражаясь вашими же словами, при которых не теряется из виду связь, соединяющая понятие с представлением как его исходной точкой) может подвести их под «одно высшее всеобщее, всеобъединяющее понятие». Но ведь ваши учителя даже и не пробовали этого доказывать. Для вас это кажется очевидным само по себе, до такой степени очевидным, что отрицание этой очевидности вы считаете за какую-то аберрацию ума. Вы поступаете в этом случае совершенно так же, как поступают обыкновенно метафизики: вы, как и они, кладете в основание своего понятия о научной философии некоторое a priori'ное положение, которое считаете стоящим вне всяких «опытных» доказательств, т. е. положение чисто метафизическое. И философию,

оправдывающую себя и доказывающую свой raison d'être таким метафизическим положением, вы имеете смелость (т. е. невежество) называть критической! Но вот что странно и даже почти невероятно: сами-то вы, по-видимому, нисколько не сознаете всей a priori'ности и бездоказательности своего основного положения. Вам кажется, будто вы его не только высказываете, но и доказываете. Ваша уверенность, что вы доказываете там, где вы только догматируете, может, действительно, сбить с толку тех из ваших «молодых друзей», которые не особенно сильны по части логики или которые привыкли верить вам на слово. Ради этих-то чересчур легковерных или «некрепких умом» друзей ваших я позволю себе, к прискорбию моих читателей, сделать еще одну небольшую выписку из ваших «Писем»— выписку, наглядно характеризующую ваш способ доказательств: «Цепь понятий, примыкающая одним краем к представлениям и состоящая из все более и более восходящих отвлечений, не может быть оборвана произвольно, где попало, но она должна тянуться до тех пор, пока возможно восхождение при указанных выше условиях, т. е. пока возможно удерживать связь с реальной основой и всегда иметь перед глазами последовательность и неразрывность восходящего отвлечения и обобщения. Предметом такого восхождения может быть, *следовательно* (обратите, читатель, внимание на это *следовательно*: откуда оно явилось?), то самое общее и отвлеченное понятие, которое будет идеально соответствовать всецелой совокупности представлений, т. е. понятие о мире как о целом...», что то «самое высшее и общее отвлечение и составляет содержание философии» (стр. 91—92).

Цепь научных отвлечений должна тянуться до тех пор, покуда не прерывается связь отвлечения с реальной основой; следовательно, она может быть доведена до самого высшего общего понятия, составляющего содержание философии,— следовательно, содержание философии вполне научно! Как вам нравится, читатель, этот новый и совершенно оригинальный способ аргументирования? Неправда ли, чрезвычайно убедительно, так убедительно, что даже и возражать ничего нельзя. Правда, какой-нибудь неподатливый «молодой друг» г. Лесевича заметит, пожалуй, что он, молодой друг, не видит, откуда следует, будто и цепь отвлечений, не прерывая своей связи с реальной действительностью, может быть доведена до тех высших всеобщих обобщений, которые составляют пред-

мет философии. Но, конечно, это не более как пустая придирка. Как откуда следует? Да ведь вы видите, молодой друг, что тут стоит слово «следовательно»; ну, а уж если «следовательно», так, значит, и следует. Это очень просто. «Ну, а вдруг не следует?» Помилуйте, как это можно? Ведь вы же друг г. Лесевича, следовательно... можете, я думаю, поверить ему и на слово. Что за дружба без доверия!

На этом я мог бы покончить с немецкой «научной философией», или, лучше сказать, с «докладом» о ней г. Лесевича. Из этого доклада для нас вполне уяснился ее истинный характер. Оказалось, что как по своему основанию (метафизической психологии, метафизической теории познавания), так и по своим целям (найти причину всех причин, обнять необъятное, познать непознаваемое) она ничем существенным не отличается от старой, «поросшей мхом забвения» метафизической философии. Всякие дальнейшие рассуждения и препирательства о ней совершенно излишни. Но г. Лесевич в заключение своего доклада снова возвращается к своей старой теме, подробно, но совсем не убедительно развитой им в его «Критич. исслед. основоначал позит. филос.», он снова и снова начинает уверять своего «молодого друга», будто философия Дюрингов, Гёрингов и Авенариусов имеет тесную связь с позитивной философией Конта, что она относится к последней как высшая стадия развития к низшей, что она, одним словом, тот же позитивизм, «достигший только зрелости» (стр. 199). Это «заключительное письмо» (по счету тринадцатое) наводит меня на мысль, что понятие «метафизическое» не вполне еще точно характеризует сущность немецкой «научной философии»: она не только философия метафизическая, она философия, не помнящая своего родства.

Действительно, открещиваясь обеими руками от всякого родства со своей несомненно законной матушкой — метафизикой (что, однако, не мешает ей считать Рибо одним из своих представителей — Рибо, отрицающего всякую связь между наукой и философией и относящего последнюю всецело к области поэзии), она в то же время во что бы то ни стало хочет прослыть за законную дочку позитивизма. Странные притязания! По-моему, их только и можно объяснить полнейшим отсутствием в ней самопознания. Подумайте-ка, в самом деле, читатель: один из основных догматов позитивизма, ревниво и упорно

оберегаемого всеми позитивистами, гласит: задача философии должна состоять лишь в суммировании и классификации «относительно общих» понятий специальных наук; всякая же попытка с ее стороны подвергать эти понятия своей собственной переработке, подводить их под еще более высшие отвлечения и в конце концов под одно всеобщее и всеобъединяющее понятие неизбежно возвратит ее на старый путь метафизики, ввергнет в бездонную пропасть мистической фантастики. Напротив, научная философия, как мы сейчас видели, поддерживает и защищает догмат диаметрально противоположный: она требует от философии самостоятельной переработки относительно общих понятий специальных наук и подведения их под одно высшее, всеобщее понятие. Вы видите, таким образом, что между основными взглядами на задачи философии первого и последней не существует решительно ничего общего. Правда, г. Лесевич уверял своих молодых друзей, будто основатель позитивизма смотрел на задачи философии почти совершенно так, как смотрят на них «основатели» немецкой научно-критической философии, только он, на беду свою и своих учеников, не развил этого взгляда, и даже не только не развил, но и не сознавал его. Но, к несчастью, г. Лесевич ничем не мог, да и теперь ничем не может, доказать такого своего уверения, и оно остается пока чисто произвольным предположением — предположением, которое находится в самом резком противоречии не только с буквальным текстом «Курса положительной философии», но и с его основной идеей, с его духом. По духу своему позитивизм отрицает, т. е. находит антинаучным, метафизическим, всякое стремление человеческого ума к всеобщим, всеобъединяющим понятиям, выходящим за пределы «относительно общих» понятий специальных наук. И вот это-то отрицание и составляет ту резкую, неизгладимую демаркационную черту, которая отделяет позитивизм от всех когда-либо существовавших, существующих и имеющих существовать метафизических философий. Игнорировать ее, утверждать, будто она не имеет никакого прямого соотношения с «основоначалами» контовского учения, будто если она еще и держится, то единственно только благодаря «недоразумению», благодаря глупости и невежеству ближайших последователей Конта,— утверждать это,— значит клеветать на позитивизм, нет, не только клеветать, значит кастрировать его. А между тем так именно и поступает

злополучная философия, «не помнящая родства»: желая скрыть свое действительное происхождение, она отрекается от своей подлинной матери и уродует своего мнимого отца...

Однако довольно. Я боюсь, читатель, что все эти длинные рассуждения об «обыденном и научном мышлении», о «знании и понимании», о «воле», о «формальных и материальных условиях» научной философии и других «материях важных» нагнали на вас меланхолию. «Скучно и длинно»! Действительно, длиннее и скучнее, чем я думал, но я в этом не виноват. Такие уж нынче завелись писатели: как только начнешь о них беседовать (а ведь нужно же о чем-нибудь беседовать), сейчас в результате и получается меланхолия. Впрочем, есть и исключения... Есть философы и публицисты (и увы, это большинство!) скучные, претенциозные, самолюбивые, надутые, вечно корчащие серьезные мины, вечно позирующие и ходульничающие, не умеющие слова вымолвить «спроста», а все «с ужимкой», все с «подходцем»; но есть философы (публицистов я не знаю) и веселонравные, смешливые, бесхитростно-потешные. Как бы ни были вы серьезно и даже меланхолично настроены, но, слушая их откровенно-забавную болтовню, вы не в состоянии будете удержаться, если не от смеха (до смеха ли «в наше время, когда» и проч. и проч.[46а]), то по крайней мере от добродушной улыбки. Я не хочу оставлять вас, читатель, под тягостным впечатлением скуки, навеянной на вас научной философией; я хочу, чтобы вы улыбнулись, а потому позвольте мне обратить ваше внимание на одного из этих «потешных» философов. Впрочем, я хочу обратить на него ваше внимание не ради только одной вашей улыбки, но ради некоторого назидания и поучения российских философов вообще и г. Лесевича в частности. В древней Спарте, как вы знаете (если вы сохранили воспоминание об учебнике Кайданова, Зуева, Иловайского), «благородные папеньки и маменьки, желая внушить своим деткам отвращение к пьянству, брали какого-нибудь злосчастного илота, накачивали его вином и затем, когда он доходил до состояния скота неразумного, торжественно представляли его своему юному потомству: «Нате, мол, детки, полюбуйтесь, до чего доводит пьянство!» Детки любовались и давали себе зарок никогда ничего хмельного в рот не брать. Таким образом, «спаивание» илотов служило, по мнению достоверных (à la Кайданов) историков, прекрас-

нейшей и целесообразнейшей превентивной мерой против распространения пьянства. На основании этого исторического опыта мы должны предполагать, что и в наше время при помощи такого наглядного способа обучения возможно отучать людей от дурных наклонностей и предрасположений — предрасположений не только к пьянству, но и к философии. Разумеется, человека, пользующегося всеми гражданскими и иными правами, «званию его и состоянию присвоенными», гораздо труднее и неудобнее накачивать философией, чем в древности илота вином. Но, на наше счастье, граждане цивилизованного, современного общества нередко совершенно добровольно и даже с большой охотой берутся исполнять те самые роли, которые исполняли илоты по принуждению... К числу этих добродетельных и самоотверженных граждан принадлежит, как мне кажется, и тот потешный философ, которому я хочу посвятить мой post scriptum [47]. Этот философ по собственному желанию взял на себя непривлекательную обязанность на собственном примере доказать российским философам, как вредно заниматься философией людям, к таковым занятиям не подготовленным. Пусть же гг. философы и все вообще просвещенные люди, чувствующие к философии маленькую слабость, созерцая сего добровольного илота, извлекут для себя на будущее время некоторое предостережение и некоторое поучение...

VI

POST SCRIPTUM

Я заинтересовал, читатель, ваше любопытство; вы с недоумением спрашиваете себя: кто же этот добродетельно-самоотверженный и в то же время потешный философ? Это — это, читатель, г. Полетика, не тот г. Полетика, о котором вы думаете, не тот, который издает «Патриотически-либерально-полицейско-биржевые ведомости» и при всяком удобном и неудобном случае произносит надгробные и застольные речи [48]; нет, другой, быть может, близкий его родственник... но это все равно. «Полетика? Это еще что за новоявленный философ? — удивитесь вы, читатель.— Откуда он явился? Зачем? Для чего? Оспаривать философские лавры у гг. Лесевичей, Козловых, Оболенских и иных?» Не знаю. Но нарождение нового философа «в наше время, когда и проч. и проч.», ни для

кого не может быть ни новостью, ни сюрпризом. По нынешним порядкам без философии никак невозможно. И кто знает, быть может, скоро все мы преобразимся в философов и ни о чем другом, кроме как о философии, и говорить не станем... Впрочем, г. Полетика выступает в роли философа не в первый уже раз: по его словам, он раньше еще (а когда именно — не знаю) написал и издал сочинение под заглавием «Критика философской системы Конта»[49]. Судя по его последней книжке, сочинение это должно быть чрезвычайно интересно... с юмористической, разумеется, точки зрения. Но я его не читал и надеюсь, что и вы также, читатель. Новое произведение автора называется «Современное направление философии и некоторые ее принципы»[50] с эпиграфом: «Пишет, пишет король прусский к государыне французской мекленбургское письмо» *.

Таким образом, вы видите, читатель, что г. Полетика продолжает свою философскую деятельность совершенно в том же роде, как и г. Лесевич. Г. Лесевич начал с критики философии Конта, и г. Полетика начал с того же; г. Лесевич считает в настоящее время необходимым ознакомить своих «молодых друзей» с новейшим направлением философии, и г. Полетика тоже пишет о «современном направлении философии». Трогательное согласие! Впрочем, на этом оно и прекращается. Г. Лесевич беседует преимущественно с «молодыми друзьями», г. Полетика — со старцами, так как, по его собственному признанию, он «современник» Конта и Герберта Спенсера, следовательно, достиг уже того почтенного возраста, когда считается неприличным разговаривать «с мальчишками». Г. Лесевич — сторонник новейших немецких философов, г. Полетика — приверженец Конта и позитивизма. Г. Лесевич пишет длинно и туманно, г. Полетика, по его собственным словам, «коротко и просто», так коротко и просто, что он даже опасается «возбудить удивление в читателе» (см. предисл., стр. 1). Г. Лесевич обнаруживает притязания на философские лавры: он заставляет говорить о себе

---

* Правда, в том экземпляре, который лежит у меня на столе, этот эпиграф заменен другим: «Вечное движение — вот закон земной жизни...» Но я полагаю, что замена эта произошла по ошибке корректора. Во всяком случае эпиграф «насчет прусского короля и мекленбургского письма» несравненно вернее и рельефнее характеризует содержание книги, чем только что приведенная цитата из Байрона [51].

Европу и считает свои труды «заслуживающими внимания и поддержки компетентных судей»; вообще он не отличается скромностью и смиренномудрием. Г. Полетика же, напротив, чужд всякой суетной гордыни и ужасно как боится, чтобы читатели не заподозрили его в каких-нибудь широких замыслах. «Мы,— спешит он их заверить,— не затевали ничего очень значительного, мы совсем не думали, так же как не предполагаем и в будущем, приняться за составление целого курса философии, считая такую задачу не только выходящей далеко за пределы наших небольших сил и знаний, но вообще несовместной... и т. д.» (ib.). Впрочем, сознание своей несостоятельности для совершения чего-нибудь «очень значительного» обусловливается у него, как кажется, главным образом его преклонным возрастом. Не будь он ровесником Конта и Спенсера, о, тогда бы... тогда бы, пожалуй, Конту и Спенсеру пришлось бы поделиться своими лаврами с ним, Полетикой. Но теперь, с грустью замечает он, «нам, как современнику обоих этих философов, уже поздно думать (и отчего вы не догадались раньше?) не только о том, чтобы прибавить что-либо к их выводам, но даже и о том, чтобы сделать экстракт из их трудов...» (ib., стр. V).

Несмотря, однако, на все эти категорические признания, его все-таки не перестает мучить мысль, что кто-то ждет от него чего-то очень значительного, вроде, например, «составления краткого очерка или программы всех предметов, которые должны входить в отдел философии истории и философии права». И он опять и опять, хотя и с меньшей решимостью, скромно отклоняет от себя навязываемую ему лестную обязанность «пополнить пробелы», оставленные в философии его «знаменитыми» сверстниками. «Едва ли мы возьмем на себя когда-нибудь выполнение подобного труда: он требует молодых и свежих сил, каких мы уже не имеем» (ib., стр. XIII). Как жаль, как жаль! Но еще больше жаль, что «общественное положение, в которое его поставила судьба», мешает ему изощрять свою любознательность даже и на таких предметах, изучением которых он и охотно бы занялся... «Гораздо охотнее,— жалуется он невидимому существу, назойливо требующему от него все новых и новых философских подвигов,— гораздо охотнее мы возвратились бы (да откуда же возвратились бы?) к детальному изучению каких-либо материальных явлений природы, если бы

общественная жизнь в России давала более поводов и более удобств к ученым занятиям» (ib., IX).

Угнетаемый, таким образом, с одной стороны, своим «общественным положением», с другой — преклонностью своих лет, не имея ни «молодых и свежих сил», ни «больших знаний и способностей», наш бедный философ принялся перерывать свои старые, залежалые, давным-давно покрывшиеся плесенью тетрадки и стал составлять по ним в назидание подобных же ему немощных старцев «краткий и простой» очерк «наиболее важных» философских учений, начиная с Аристотеля и до Спенсера и Гартмана включительно. Очерк действительно оказался до крайности *прост*, т. е. *прост* в том именно смысле, в котором употребляется это слово, когда им хотят охарактеризовать человека «слабого умом». Трудно даже себе представить что-нибудь более «простое» или, выражаясь точнее, более бессодержательное, поверхностное и безалаберное. Не довольствуясь заплесневелыми тетрадями, он «припустил» кое-что и из более новейших источников (т. е. главным образом разных переводных книжек и компиляций), не забыл и Бутлерова, и Слёда, и Сеченова, и Менделеева, и Лесевича, и даже чудака Шёпфера, отрицающего вращение Земли вокруг Солнца [52],— одним словом, состряпал целый разнообразный, хотя к употреблению в пищу и негодный философский винегрет. Разумеется, тут нет ничего предосудительного: почему же на старости лет человеку и не заняться письменной стряпней разных философских закусок, винегретов, тюрь и каш? Притом же занятие это находится в большом авантаже у русских писателей вообще и русских философов в частности; потому, если бы г. Полетика, следуя внушениям своей скромности, ограничился лишь одними своими философско-кулинарными упражнениями, то, сказать по правде, о нем и упоминать бы не стоило. Мало ли составляется у нас дурных, бесцельных и ни на что не пригодных компиляций! Одной больше, одной меньше — не все ли равно? Книжка его не могла бы дать нам в этом случае никакого повода лишний раз посмеяться. И я, и вы, читатель, вероятно, бросили бы ее под стол, не разрезая. Но, как мы уже видели выше, скромность автора находится в постоянной борьбе с невидимыми существами, настойчиво побуждающими его совершить какой-нибудь философский подвиг. Иногда скромность одерживает верх, и тогда он обращается к философии с благоразумно-благонамерен

ными увещаниями в духе «умеренности и аккуратности». «Благоразумный человек, желающий достигнуть в жизни успеха, должен,— рассуждает почтенный современник Конта и Спенсера,— по одежке протягивать ножки, жить бережливо, воздерживаться от прихотей и не упускать представляющихся средств к приобретению и к улучшению своего положения. Такая жизнь мирного гражданина венчается иногда (когда он умеет найти себе поддержку «в обществе») необыкновенным успехом и доставляет вместе с богатством и огромное влияние... Философия должна следовать примерам этих мирных граждан, довольствующихся тем, к чему их ведет трудовая, умеренная и благоразумная жизнь; пусть она с постоянством и терпением копит и пополняет постепенные приобретения опыта...» «Философия тогда только сделается вполне полезной и необходимой наукой, когда строго будет следить за развитием всех знаний и всех отраслей деятельности человечества и откажется от притязаний пролагать для людей новые, невидимые пути» (стр. 30, 31). Скромно и мило! И эти скромные и милые советы он несколько раз повторяет в других местах своей книги; он убедительнейше просит философию не уклоняться от науки, а идти с нею всегда рука об руку. Самое понятие философии он определяет почти так же, как и г. Лесевич *; «единственно научной методой, могущей вести к достоверному знанию причин явлений и точному выводу законов природы», он признает «методу положительную, или индукцию, долженствующую совершенствоваться по мере развития экспериментального изучения явлений» (стр. 163). Он согласен также вполне с Контом, что «фантазирование по поводу неразрешенных вопросов и насильственное приспособление к собственным фантазиям всех положительных научных результатов, столь свойственное немецким философам нашего столетия, составляют великое и вредное заблуждение, препятствующее действительным успехам философии» (стр. 4). «Вообще,— сознается он (стр. 162),— главнейшие из основных мыслей нашего сочинения заимствованы нами у Конта...» Судя по этим выпискам, можно было бы, пожалуй, подумать, что г. Полетика хотя человек и преклонных лет, но по части своих

* «Философия,— говорит он,— должна иметь своею целью представить общую связь законов природы... и по возможности уменьшить число этих законов, т. е. как можно более обобщить их» (стр. 162).

воззрений на философию и ее задачи нисколько почти не отстал от своих «знаменитых» сверстников. По-видимому, он, как и Лесевич, стоит твердыми ногами на почве научной или по крайней мере позитивной философии. И очень может быть, что если бы не невидимые существа, постоянно подстрекающие его попытаться замазать «щели и пробелы», оставленные в философии его «знаменитыми» сверстниками, очень может быть, что его скромность помешала ему сойти с нее... Но эти неспокойные, невидимые существа совсем сбили его с толку. Он имел несчастье принять их за своих добрых гениев и, повинуясь их голосу, вздумал действительно «замазывать щели и пробелы», причем замазкой послужил ему его же собственный философский винегрет. Вот тут-то и началась потеха! Оказалось, что в современной научной философии «гораздо более щелей и пробелов», чем мест твердых и «наполненных». Оказалось, что хотя Конт и великий мыслитель, хотя его классификация наук представляет «в настоящее время самую удобную систему для философии», однако идеи Конта должны быть «изменены и пополнены», да притом так изменены и пополнены, чтобы от них и следа не осталось. Прежде всего область объектов, подлежащих изучению философии, должна быть значительно расширена: философия не может ограничиваться одним лишь миром явлений, доступных человеческому знанию; игнорируя явлениями, знанию нашему недоступными, явлениями сверхчувственными, духовными, идеальными, она «уподобится Наполеону I, который применялся лишь к требованиям борьбы за существование, легко приобретающей на земле господство над всякими нравственными учениями» (стр. 4).

Посему явления духовные, сверхчувственные в такой же мере должны подлежать исследованию философии, как и явления материального мира. Содержание философии определяется тремя словами: бог, мир и душа (стр. 31). Контовская иерархия наук должна быть расширена введением в нее наук о «явлениях духовных», и в особенности теологии (стр. 118); но так как духовные явления положительному знанию недоступны, то из этого следует, что «та философия, которая, подобно контовскому позитивизму, во что бы то ни стало отыскивала бы положительных оснований для всех знаний, такая философия не могла бы быть признана правильной» (с 165). «Это и есть главный пункт, в котором мы (т. е.

г. Полетика) считаем необходимым исправить принципы системы Конта» (ibid.) Как видите, наш престарелый философ расходится со «своим знаменитым современником» в очень немногом, и нет ничего удивительного, что «главнейшие из своих основных мыслей он заимствовал у Конта».

Но не довольно ли, читатель? Как кажется, шутки г. Полетики начинают выходить уже за пределы «приличных шуток»: он перестает быть даже забавен и становится просто жалок. Мысли его, очевидно, окончательно перепутываются, и он теряет всякий контроль над ними. И зачем это он только не послушался внушений своей скромности и на старости лет вздумал философствовать! Во всяком случае, да послужит его пример поучительным уроком всем нашим российским философам, равно как и их «молодым друзьям»... Мне кажется даже, что автор «Современного направления философии» в глубине души своей — заклятый враг всякой философии и что написал он свою книжку с нарочитой целью наглядно и для всех вразумительно иллюстрировать непреложную истинность фамусовского изречения:

Пофилософствуй — ум вскружится!

РОЛЬ ПСИХИЧЕСКОЙ НАСЛЕДСТВЕННОСТИ

(«The heredity, as the principle psychological, by J. Devies». New York, 1878[1])

I

С легкой руки Дарвина вопрос о наследственности сделался, так сказать, вопросом дня, самой популярной темой для психологов, физиологов, криминалистов, психиатров и даже художников. На нем сосредоточили внимание не только специалисты, для которых он служит предметом обязательного исследования, но и дилетанты, которых он всего менее касается. Долгое время забытый и в числе многих других отживших тем сданный в архив исторических материалов, он вдруг опять выступает на сцену и приобретает капитальное значение в современной науке.

Вопросу о психической наследственности суждено было, как кажется, пройти те три фазы развития, которые, по мнению старых метафизиков, составляют неизбежные элементы всякого прогрессивного процесса. В доброе старое время, в зачаточный период цивилизации, принцип психической наследственности стоял, по-видимому, вне всяких сомнений: он был положен в основу социальной организации первобытных государств Востока, на него опирались их мораль и их право, его возводила в непреложный догмат их философия. В законах Ману[2] мы читаем:

«Женщина всегда рождает сына с теми качествами, которыми обладает родитель».

«По поступкам человека можно узнать, принадлежит ли он к низшему классу, рожден ли он презренной женщиной».

«Человек дурного происхождения наследует свои дурные качества или от отца, или от матери, или от обоих

вместе, но он никогда не может скрыть своего рождения».

По убеждению индусов, влияние отца всегда сильнее влияния матери, а потому связь женщины высшей касты с мужчиной низшей признавалась несравненно более преступной, чем связь мужчины высшей касты с женщиной низшей. Ребенок от браминки и чандала [3] считался «самым презренным из людей». Но так как все дети заимствовали кое-что и от матери, то индусское законодательство постановляло, что метисы (дети, происшедшие от смешения двух различных каст) должны посвящать себя занятиям, имеющим некоторую аналогию с занятиями не только отца, но и матери. Умственные занятия, как известно, составляли исключительную собственность браминов, а механические (ремесла, земледелие и т. п.) — ваисиев [4]; отсюда ребенок, рожденный от брамина и женщины ваисиев, должен был заниматься медициной — профессией, стоящей у индусов на границе между чисто умственными занятиями и мускульным трудом. *Шута*, сын кшатрия [5] и браминки, делался конюхом (занятие, в котором видели аналогию с воинской профессией кшатриев) и бардом (пение было одним из занятий браминов). *Угра*, происходивший от кшатрия и женщины из касты чандала, по аналогии с занятием отца должен был заниматься охотой, но только охотой за змеями и вообще гадами, потому что сын «презренной матери» не мог годиться для охоты более благородной.

Вообще все экономические и юридические права и обязанности четырех каст и бесчисленного множества их подразделений выводились индийскими законодателями с необыкновенной последовательностью из одного принципа — принципа психической наследственности. Без преувеличения можно сказать, что этот принцип был краеугольным камнем всей общественной организации Индии. То же мы видим и в других государствах первобытной цивилизации — у ассириян, персов, египтян, в царстве инков и т. п. «История показывает нам,— справедливо замечает Рибо в своей книге «О наследственности» [6],— что, чем древнее общество, тем устойчивее вера в наследственность, тем более выражается она в различных законах и учреждениях». «В Китае, когда кого-либо обвиняют в уголовном преступлении, то государственный чиновник прежде всего обязан самым подробным образом исследовать как психическое состояние подсудимого, его

предшествующие поступки, так и все, что относится до характера жизни и деятельности его родителей и всех вообще членов его семейства, в восходящей линии до отдаленных предков включительно («Gazette des Tribuneaux», 31 decembre, 1844[7])».

В случае государственного преступления закон предписывает, «чтобы виновный был растерзан на десять тысяч кусков, а его дети и внуки наказаны смертью». По японским законам наказанию подвергаются не только сами виновные, но и их дети. По древнееврейскому моисееву закону ответственность за грехи (преступления) родителей падает и на детей, и на все нисходящее потомство, иногда «до десятого колена». Тот же принцип наследственности проступков, а следовательно, и наказаний признавали и германские варвары. Древняя цивилизация устами Плутарха открыто заявляла, что «нет ничего противного разуму» в том, «что божеская месть поражает целое государство или город через много времени после смерти виновных». «Существа, произведенные целым рядом поколений,— говорит знаменитый историк в своем трактате о божественной справедливости[8],— не имеют ничего общего с произведениями искусства. Рожденные происходят из субстанции родившего, они наследуют от последнего *нечто*, что может быть по всей справедливости наказываемо и награждаемо, потому что это нечто и есть сам родивший. Дети людей порочных и злых — продукт природы их отцов. То, что было в них самого существенного, что жило, питалось, думало и говорило,— это-то они и передают своим сыновьям. Поэтому весьма легко поверить — и нет ничего в этом странного,— что между лицами производящими и лицами произведенными существует скрытое тождество, в силу которого последние должны быть ответственны за поступки первых».

Перенесенный на почву западноевропейской цивилизации принцип наследственности впервые подвергается серьезным нападениям как со стороны практических требований жизни, так и со стороны господствующей метафизики.

На чем в самом деле он основывался?

На простом эмпирическом опыте, опыте, который обыкновенно делался кое-как, без всякого соблюдения каких бы то ни было научных требований, людьми невежественными, не имеющими никаких ясных представлений о человеческой природе. В него верили, потому что

никому не приходило в голову подвергнуть его сомнению, хотя, по правде сказать, он находился в явном противоречии с господствовавшими в то время теориями супранатуральной философии. Метафизическая психология не могла дать никакого разумного объяснения наследственной передачи душевных свойств отцов детям: для нее этот факт был совершенно непостижим. Ведь дети — продукт чисто физического акта; они рождаются от родителей лишь *телесно*; а между *телесным* и *духовным* — по мнению той же метафизики — ничего общего быть не может. Таким образом, приходилось вернуться к чисто материалистическим воззрениям древних, но эти воззрения весьма мало гармонировали с воззрениями средневековой метафизики.

Мало того, историческая жизнь западноевропейского общества, развивая лежащие в основе его экономические принципы, создала такие учреждения, породила такие нравы, которые исключали даже самую возможность применения практических последствий принципа наследственности. Новые условия производства были совершенно несовместимы с существованием восточных каст и родовой изолированности. Вместе с распадением родовых начал, с ослаблением семейных уз родовая месть совершенно вышла из употребления, ответственность потомков за грехи предков стала анахронизмом. Каждый *для* себя и каждый *за* себя — в этих словах выражалась вся мудрость нововозникавшей буржуазной философии. Монополии, привилегии, разные наследственные преимущества вроде майоратов, субститутов[9], фамильных должностей и т. п. стесняли и ограничивали свободу движения капитала. Капитал должен был вступить с ними в борьбу, и под его меткими и хорошо рассчитанными ударами одна за другой исчезали старые формы социальной жизни, опиравшиеся на принцип наследственности. Таким образом, к концу XVII и началу XVIII в. этот принцип не находил себе достаточного основания ни в условиях данного общественного быта, ни в умозрениях господствующей метафизики и явно противоречил практическим требованиям экономического прогресса. Потому нет ничего удивительного, что по мере приближения развязки экономической борьбы движимого капитала с феодальными привилегиями капитала недвижимого сомнение в непреложную истинность принципа психологической наследственности должно было значительно поколебаться. От-

вергая феодальные привилегии, новое общество не довольствовалось указанием на их вредоносность и несправедливость с точки зрения одних лишь общественных интересов, оно хотело доказать, что эти привилегии вредны и несправедливы со всевозможных точек зрения, а в том числе и с точки зрения психологической. Люди по своей природе, говорили они, равны, а потому должны пользоваться и равными правами. Однако они не могли не видеть, что это воображаемое равенство находилось в явном противоречии с действительностью. Нужно было уничтожить это противоречие, нужно было дать более или менее правдоподобное объяснение тому факту, что, несмотря на природное равенство людей, они на самом деле совсем не были равны. Объяснение было под рукой: всему виной воспитание. Воспитание делает человека или чересчур добродетельным, или чересчур порочным, или гением, или идиотом; оно создает искусственных людей, возвышает одних, унижает других и, следовательно, извращает их естественное, природное равенство. Снимите с них толстый слой привычек, убеждений, страстей, потребностей и т. п., развившихся под влиянием окружающих их общественных условий, под влиянием воспитания, господствующих нравов и обычаев, и вы найдете под этим наносным слоем одну и ту же природу, общую всем людям,— вы откроете *естественного человека*. «В естественном состоянии все люди равны»,— говорил Руссо; отсюда для того, чтобы осуществить на практике теорию человеческого равенства, нужно переделать искусственного человека в естественного. «Сделать это,— замечает Руссо,— очень легко, потому что для этого не нужно ничего делать» *. Предоставьте человека его природе и не мешайте ее делу: человек, воспитанный ею, будет *совершенным* человеком; воспитание, данное ему обществом, скорее способно его испортить, чем улучшить. Таковы были в общих чертах взгляды на человеческую природу, господствовавшие в половине XVIII в. Принцип наследственности был тут ни при чем — на первый план выдвигалось воспитание. «Вся разница, которую мы замечаем между умственными свойствами людей, происходит от их различного воспитания» (*Гельвеций*. Sur

---

* «Pour former l'homme, qu'avons nous à faire? Beaucoup, sans doute: c'est — empêcher, que rien ne soit fait» (Emile L., p. 11 [10]).

l'homme, p. 63[11]) *. На реформе *воспитания* сосредоточилось все общественное внимание. Базедов видел в ней единственный рычаг всяких социальных улучшений. То общее сочувствие, с которым встречены были его реформационные попытки в области педагогики, служит наилучшим доказательством того, какое громадное значение придавалось в то время искусству воспитывать людей. От него ожидали неслыханных чудес, на нем основывали веру в осуществимость наилучшего порядка вещей в ближайшем будущем[13]. Эти ожидания и эта вера не были совсем чужды и нашему веку: в первой половине XIX столетия они были в большом ходу не только между педагогами, философами и моралистами, но даже практиковались и государственными людьми, когда дело шло о преобразовании общественных условий той или другой отсталой страны. Но так как всякое преувеличение воспитательных влияний равносильно умалению влияний наследственных, то само собою понятно, что принцип психической наследственности не мог играть особенно важной роли в философско-общественном миросозерцании ближайших к нам поколений. Одним казалось, что он не совсем-то ладится с установившимися догматами нашей морали (равенство людей, личная ответственность и т. п.), и потому они или обходили его молчанием, или открыто восставали против него во имя каких-то нравственных тенденций. Другие отвергали его во имя чисто научных требований, полагая, что он недостаточно доказан. «Часто приходится слышать о наследственных талантах, о наследственных пороках и добродетелях,— говорит Бокль в своей «Истории цивилизации»[14],— но стоит только хорошенько проанализировать факты, чтобы убедиться, что существование этой наследственности решительно ничем не доказывается».

Однако это игнорирование принципа наследственности, эти сомнения относительно его научности, его нравственности и т. п. встречаются в последнее время все реже и реже: точка зрения моралистов, педагогов и психологов-метафизиков XVIII и начала XIX в. теряет с каждым

---

* Ту же мысль высказал гораздо раньше и Локк: «Из ста человек по крайней мере девяносто делаются тем, что они есть: вредными или полезными членами общества благодаря тому воспитанию, которое они получили. От воспитания зависит вся разница между ними» («Essai sur l'intendence» [12]).

днем кредит; мы начинаем убеждаться, что грубый эмпирический опыт нас не обманывает и что первобытное человечество имело насчет наследственности несравненно более верные представления, чем наши отцы.

II

На эту перемену в наших воззрениях опять-таки влияли причины двоякого рода: с одной стороны, прогресс наших естественнонаучных знаний, с другой — условия нашей общественной жизни. О последних мы скажем здесь лишь несколько слов, так как подробное указание на отношения, существующие вообще между экономической практикой и господствующими в обществе теориями, завлекло бы нас слишком далеко.

Мы видели, что в XVIII в. (то же было и в средневековую эпоху) принцип наследственности был отодвинут на задний план, потому что того требовали интересы движимого капитала, вступившего в борьбу на жизнь и смерть с историческими привилегиями капитала недвижимого. Борьба эта теперь кончилась: движимый капитал победил; преграды, стеснявшие свободу его движения, уничтожились; изменились и интересы его: прежде ему выгодно было разрушать и уничтожать, теперь он хлопочет о сбережении и сохранении приобретенного; прежде он восставал против наследственных привилегий, потому что они *ограничивали* его силу, теперь, когда характер привилегий изменился, когда они не ограничивают, а оберегают его силу, он поддерживает их. Таким образом, если прежде его стремления имели в известном смысле реформационный характер, то теперь они стали чисто консервативными. Принцип наследственности есть тоже принцип по преимуществу консервативный. Значит, первые находятся теперь в полной гармонии с последним; иными словами, условия нашей (т. е. западноевропейской) экономической жизни благоприятствуют научному развитию теории о психической наследственности. Но еще более благоприятствует этому (в смысле лишь непосредственной причины) прогресс наших естественнонаучных знаний: старая метафизика, бесполезно ломавшая голову над разрешением неразрешимого для нее вопроса о психической наследственности, сдана теперь в архив. Психология благодаря соединенным трудам физиологов, врачей и умозрительных психологов (Джемс Милль, Бэн,

Спенсер, Вундт) усвоила себе более или менее научные методы и навсегда отказалась от *метафизического* дуализма в исследовании психических явлений. Выделившись из круга так называемых чистых наук и сблизившись с науками естественными, опытными, она должна была сделаться участницей их прогресса, и, действительно, он не прошел для нее бесследно. В лице своих лучших представителей (Спенсера в особенности) она возвысилась теперь по крайней мере до понимания тех общих процессов развития природы, которыми до сих пор постоянно игнорировали, не сознавая всей их важности в деле изучения развития человеческого ума. Идеи Дарвина о постепенном происхождении и метаморфозировании видов, развитые и дополненные целой школой так называемых дарвинистов — исследования Секки, Фарадея, Гельмгольца и др. о неуничтожаемости силы[15], наконец, новейшие исследования в области нервной физиологии,— все это пролило массу света на наиболее темные и запутанные вопросы психологии и, между прочим, на вопрос *генезиса человеческого ума*. Оставаясь на той точке зрения, на которой она волей-неволей должна стоять, чтобы сохранить за собою хоть какое-нибудь научное значение, психология вынуждена была признать, что психическая природа данного человека, подобно его природе физической, есть продукт медленного, постепенного развития целого ряда предшествовавших ему поколений. То, что мы называем теперь *человеческим умом*, *человеческим чувством*, не явилось вместе с человеком как нечто вполне законченное, готовое; его элементарные зародыши естествоиспытатель находит на самых низших, первичных стадиях органической жизни. Только проследив эти зачаточные формы умственной и аффективной жизни, только изучив *историю* их образования и развития, психолог может составить себе более или менее ясное и верное представление об ее высших формах, таких формах, в которых она обнаруживается в современном человеке. Если раз допущено (и современная психология уже сделала это допущение), что *настоящее* есть продукт *прошедшего*, то для того, чтобы знать первое, надо узнать последнее; иными словами, первое надо изучать с точки зрения развития второго. Но *развитие* в смысле постоянного осложнения, дифференцирования и интегрирования простых, несложных и конкретных элементов органической материи только и мыслимо под условием *наслед-*

ственности. Где нет наследственности, там, очевидно, не может быть и развития. Как бы условия жизни ни усовершенствовали индивида, но если всем этим усовершенствованиям суждено исчезнуть вместе с ним, то его потомки очутятся в том же самом положении, в каком он находился сам до начала своего усовершенствования. Следовательно, ни одно свойство, ни одна сторона животной жизни не могут развиться, если им придется в каждом новом индивиде начинать свое развитие сызнова, если, достигнув известного предела, они неизбежно должны возвращаться к своей исходной точке. Очевидно, что подобное движение не будет иметь ничего общего с нашими представлениями о прогрессивном движении: это будет движение маятника, вечные приливы и отливы человеческого существования. Только тогда, когда то или другое свойство постоянно передается от деда к отцу, а от отца к сыну и т. д., и притом так передается, что в отце его развитие начинается с той точки, на которой оно остановилось у деда, у детей — с той точки, на которой оно остановилось у отца, и т. д.,— только в этом случае и можно говорить о развитии, о прогрессе.

Отсюда само собою очевидно, почему современная психология, усвоив себе точку зрения дарвиновской теории развития и выдвинув на первый план вопросы генезиса, должна была возвратиться к забытому принципу наследственности и возвести его в непреложный закон *. Оно должно было это сделать a priori, чисто дедуктивным путем, так как закон *наследственности* логически вытекал из закона *развития*, как частное из общего.

Многие, однако, не понимая априористического характера закона наследственности и воображая, будто психология дошла до него путем индуктивного обобщения частных и конкретных случаев наследственной передачи физических и душевных качеств от предков потомкам, упрекают ее в легкомыслии, в слишком поспешном и произвольном обобщении. Всякий хотя поверхностно знакомый с литературой занимающего нас вопроса знает, конечно, что в подтверждение теории наследственности

---

* См. биологию и психологию Спенсера [16], сочинения де Кандоля и др. Популяризованная последователями Дарвина, теория наследственности перешла даже из области науки в область искусства и подчинила себе непосредственное безотчетное творчество художников (вроде Э. Золя [17]).

собрано в настоящее время множество частных фактов *. Но будь этих фактов собрано в миллион раз больше, ими, как справедливо замечает Бокль, ничего нельзя доказать. «Недостаточно,— говорит он,— делать ссылки на те только случаи, где обнаруживается наследственность, нужно брать в расчет и те случаи, когда она не имеет места. Только сравнив число первых с числом последних, можно сделать какое-нибудь правильное индуктивное заключение». До сих пор никто и не пытался этого делать, потому что индуктивные доказательства наследственности невозможны. Но мало того, что не исследованы факты отрицательные, говорящие против наследственности, и факты положительные, в особенности взятые из обыденного эмпирического опыта, в большинстве случаев весьма сомнительны. Обыкновенно сторонники закона наследственности встречаются с такими условиями, которым их теоретические соображения или резко противоречат, или не удовлетворяют им. «Сходство детей с родителями,— говорит де Кандоль («Hist. des scien. et des sav.», p. 312, 313),— обнаруживается в особенности, а в некоторых случаях исключительно в известный, определенный возраст. Следовательно, человек, наблюдающий данного индивида, должен был знать его отца и мать в тот самый возраст, когда он его наблюдал, т. е. лет 25—30 тому назад. Ему нужно также знать и других его родственников по восходящей и боковой линиям; следовательно, наблюдатель должен быть лицо, уже достигшее зрелого возраста, и притом лицо, умеющее наблюдать и хорошо запоминать наблюдаемое». В обыденной жизни лица, удовлетворяющие этим трем условиям, встречаются не часто. «Покажите, например,— говорит де Кандоль,— ребенка или его портрет членам его семейства — какие вы услышите разнообразные мнения! Одни найдут, что он похож на такого-то из своих родственников, другие — на другого, третьи не увидят в нем никакого фамильного сходства» (ib., стр. 316). Еще более разногласия, еще более противоречия возникает, когда заходит речь о

* См. сочинение доктора *Lucas*. Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux. *Moreau*. La psychologie morbide dans son rapport avec la philosophie de l'histoire. *Morel*. La dègéneration de l'espèce humaine. *Despine*. Psychologie naturelle. *Ribot*. L'hérédité. *De Candolle*. Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles. *Galton*. Hereditary genius [18]. См. также соч. *Дарвина*, *Эскироля*, *Трелля*, *Гризингера* и других.

фамильном сходстве тех или других душевных качеств человека. И нужно много беспристрастия, много наблюдательности, много «знания людей», чтобы не впасть при подобных оценках в самые грубые ошибки.

Таким образом, индуктивное доказательство закона наследственности почти не выдерживает критики. Примеры, приводимые в его пользу, не имеют никакого строго научного значения. Во-первых, эти примеры в большинстве случаев нуждаются еще в проверке; а во-вторых, может быть, существует в десять тысяч раз больше примеров, доказывающих совершенно противное. Но современная психология и не ищет индуктивных доказательств: она очень хорошо понимает (или по крайней мере *должна* понимать), что если бы ей пришлось их ждать, то она никогда бы их не дождалась. А ждать она не может: мы уже сказали, что без допущения принципа наследственности теория психического развития, генезис души совершенно немыслимы. Отказываясь же от этой теории, психология должна покинуть свою научную почву и снова вознестись в туманные сферы метафизики; она должна признать себя некомпетентной решать самые существенные психологические вопросы, разъяснять сколько-нибудь сложные проявления духовной жизни. Следовательно, с признанием закона наследственности связывалась для нее возможность дальнейшего научного прогресса.

Итак, с одной стороны, она необходимо должна была признать наследственность за общий психический закон, с другой — она не имела (да вероятно, никогда и не будет иметь) достаточно данных, из которых бы она могла вывести его индуктивным путем. Что же ей оставалось делать? Поискать среди наиболее общих законов органической природы такого, под который бы подходил закон психической наследственности, как часть входит в целое. Искать, конечно, не нужно было долго. Стоило только обратиться к общему закону «*размножения видов*». На чем он основывался? «На стремлении каждого индивида,— говоря словами одного натуралиста,— повторять себя в своем потомстве». Это стремление до такой степени обще всему живому, что во все времена оно признавалось одним из тех основных фактов, без признания которых невозможны естественные науки; они играют в них ту же роль, какую аксиомы в науках математических.

Невозможно даже себе представить, чтобы животные одного вида могли произвести потомство другого вида,—

чтобы кошка могла ощениться собакой, собака — кошкой и т. п.: «каждый организм дает приплод тождественный себе» *. У низших животных этот закон тождества проявляется во всей силе. У двуполых сходство приплода с родителями отклоняется, по крайней мере, по-видимому, от полного тождества; у них приплод должен представлять собою тождество не с одним, а с двумя индивидуально-различными организмами, т. е. нечто среднее между полным тождеством с отцом и полным тождеством с матерью. Отсюда и по мере осложнения организма и условий, влияющих на акт рождения, наследование детьми родительских свойств подвергается самым разнообразным комбинациям. Но как ни разнообразны эти уклонения, они все-таки не исключают общего закона; они только осложняют его действие и через это как бы маскируют его практические последствия. Приплод не заключает в себе ничего такого, чего бы не имели раньше, в развитой или зачаточной форме, его родители или вообще его предки: родовые и видовые признаки передаются ему целиком от родителей, признаки индивидуальные — иногда от одних родителей, иногда от более отдаленных предков; но в том и другом случае они всегда составляют продукт наследственности — и ничего более. Предполагать противное, предполагать, что у приплода могут явиться те свойства, которые не были подготовлены предшествовавшими ему поколениями,— значит предполагать, что из *ничего* может произойти *нечто*. Следовательно, закон наследственности есть не что иное, как одна из форм закона причинности, т. е. одна из коренных и необходимейших категорий человеческого мышления.

Но если этот закон логически необходим, если вне его мы не можем даже и представить себе акта размножения и вообще развития органической природы, если затем, обращаясь к опыту, мы встречаемся с ним повсюду, видим, что ему безусловно подчинены не только низшие и элементарные проявления органической жизни, но и высшие, более сложные, то имеем ли мы хоть какое-нибудь право предполагать, будто в одном из видов животного царства существует некоторая небольшая группа признаков, не подлежащих действию этого всеобщего закона? Чтобы сделать подобное предположение, нужно доказать, во-

---

* Или, как говорит Катрфаж, «*производящий воспроизводится всецело в произведенном*».

первых, что эта группа признаков стоит вне всех естественных условий физической жизни и что, во-вторых, она обладает такими именно специфическими свойствами, которые не могут переходить по наследству от предков к потомкам. Но доказать это невозможно, потому что все, что стоит вне естественных условий, то недоступно нашему знанию. Притом же ум современного человека стремится понять природу как единое целое, подчиненное общим законам, не допускающим никаких скачков и исключений. Следовательно, доказывая, будто психические явления не могут подойти под общие законы наследственности, он впал бы в непримиримое противоречие сам с собою.

Независимо от этих, так сказать, *психологических* препятствий, делающих невозможным исключение психических явлений из-под действия законов органического мира, есть еще препятствия *логические*. Современная наука — в особенности некоторые ее отрасли, как, например, медицина, психиатрия,— представила такую массу фактов, самым несомненным образом доказывающих тесную связь, существующую между явлениями психическими и физическими, между телом и духом, что логика обязывает современного психолога видеть в этой связи не нечто случайное, преходящее, а нечто постоянное, необходимое. Но если A находится в постоянной и необходимой связи с B, то очевидно, что все, изменяющее A, будет изменять и B; условия, подчиняющие себе первое, будут подчинять и второе; закон наследственности, верный для A, будет верен и для B.

Таким образом, современная психология логически приводится к необходимости признать закон психической наследственности как одно из проявлений закона наследственности вообще, закона, составляющего в свою очередь лишь частный случай еще более общего закона — закона причинности.

III

Итак, психическая наследственность не может подлежать никакой проверке перед трибуналом эмпирического опыта: она выше его; она выводится дедуктивно из общих законов природы, из основных принципов человеческого мышления; она так же мало может подлежать сомнению, как не подлежит сомнению треугольник, круг, сфероид и т. п.

Однако, хотя никто из нас не сомневается в круге, треугольнике и сфероиде, мы никогда в действительности их не находим и не можем найти. Фигуры, которые мы называем этими именами, имеют весьма мало общего с нашими представлениями об этих геометрических фигурах. Не имеет ли того же характера и наше представление о психической наследственности? Истинному и несомненному в теории — ему, быть может, как и всем нашим геометрическим понятиям, никогда не суждено осуществиться на практике? На практике, быть может, оно имеет ровно столько же значения, сколько и те эмпирические правила дурной грамматики, под которые подходят 3 случая и которые имеют 33 исключения?

Рассуждая a priori, тут нет ничего невозможного. Чем сложнее, чем разнообразнее данное явление, чем чувствительнее оно к влияниям окружающих его условий, чем оно изменчивее и непостояннее, тем более вероятия предполагать, что то или другое его состояние не есть продукт *одной* какой-либо причины, а *многих* причин, действовавших единовременно или последовательно. Любое из наших психических чувств, в особенности из тех, которые принадлежат к категории так называемых интеллектуальных чувств, представляет собою явление в высокой степени сложное и нередко в высокой степени неустойчивое, непостоянное. Можно ли допустить, чтобы оно было произведено одной только причиной, а именно наследственностью, и чтобы все те разнообразные влияния, которым оно подвергалось помимо наследственности, прошли для него бесследно, не наложили на него своей печати? Допустить такое предположение значило бы поступить наперекор всякой очевидности. Но если мы не имели права допустить *исключительного влияния* наследственности на образование человеческого характера (понимая под этим словом совокупность психических признаков, определяющих человеческую индивидуальность), если мы, не впадая в абсурд, вынуждены признать, что на образование характера имеет влияние и *воспитание* (понимая под этим словом совокупность всех внешних условий — экономических, нравственных и политических, среди которых человек рождается, развивается и действует), то мы должны сознаться, что вопрос о наследственности с практической точки зрения может получить совершенно иное значение, чем с точки зрения дедуктивно-абстрактной, теоретической.

Практическая точка зрения, не подвергая ни малейшему сомнению существование самого закона психической наследственности, старается лишь определить, как и насколько он проявляется в действительности, какая его роль в развитии тех индивидуальных особенностей, которые слагаются под влиянием других бесчисленных условий. Тут уже невозможны никакие априористические соображения, дедукция ни к чему не приведет. Поставленный вопрос может быть решен только при помощи индукции, при помощи опыта. Нечего и говорить, что у нас в настоящее время этот опыт не особенно велик и не особенно научен; но все же он дает некоторые понятия, некоторые данные — данные, по которым если и нельзя решить вопрос окончательно, то можно по крайней мере наметить в общих чертах его *вероятное* решение в будущем.

Такое *вероятное* решение не следует, конечно, возводить в эмпирический закон, как это, например, делает Рибо (см. его «L'hérédité», p. 204),— оно будет и должно иметь характер лишь простой гипотезы. И только тогда, когда психология составит себе хоть сколько-нибудь правильную научную гипотезу, она получит возможность открыть действительные, не гипотетические, а достоверные проявления наследственности в практической жизни.

Еще Конт весьма справедливо заметил, что, пока человек возится с сырым материалом, не имея никакой теории, он не сделает из него никаких научных обобщений, он запутается в противоречиях, запутается в частностях и весь его опыт пропадет для науки почти даром. В настоящее время из всех групп общественных деятелей едва ли не одни только медики серьезно занимаются собиранием фактов, могущих служить научным материалом при практическом решении вопроса о наследственности. Ни юрист, ни педагог, ни моралист, ни социолог не обращают на него должного внимания, несмотря на то что от того или другого его решения в значительной степени зависит больший или меньший успех их деятельности. Драгоценный материал, проходя через их руки, остается почти не замеченным и пропадает бесследно для психолога *. Однако это было бы еще ничего, если бы страдала одна только

---

* Наиболее замечательные сочинения о психической наследственности, как сочинения *Люкаса*, *Моро*, *Мореля*, *де Кандоля*, принадлежат перу медиков.

психология, но ведь страдает и их собственная специальность, страдает мораль, страдает педагогика, страдает социология, страдает правосудие. На каждом шагу они впадают в самые непростительные ошибки, и за последствие этих ошибок приходится отвечать уже не абстрактной науке, а живым людям. Не могло бы, конечно, этого случиться, если бы все эти господа, наивно воображающие себя великими знатоками человеческой природы, имели хоть какое-нибудь ясное, научное (хотя, разумеется, чисто гипотетическое) понимание истинных отношений, существующих между наследственностью и влияниями окружающей человека среды.

В настоящем очерке мы хотим попытаться, пользуясь теми научными данными, которые уже имеются налицо, выяснить некоторые из наиболее общих правил, которым, по-видимому, подчиняется принцип психической наследственности при своем практическом осуществлении в человеческом обществе. Совокупность этих правил, с одной стороны, поможет нам составить более или менее правильный взгляд на отношения наследственности и воспитания, с другой — прольет некоторый свет на многие темные и весьма запутанные вопросы психологии, нравственности, педагогики и социологии.

IV

Мы сказали уже, что принцип наследственности вообще в наиболее ясной, простой и незапутанной форме проявляется лишь на низших стадиях органической жизни. С разделением полов он претерпевает первое и весьма важное изменение: приплод двуполых животных не всегда уже наследует качества своих родителей в том виде, в каком существует у последних; иногда у него развиваются такие способности, которых родители совсем не имели и которые произошли от смешения особенностей отца с особенностями матери. И чем разнообразнее жизненные условия обоих полов, чем резче проведена разделяющая их демаркационная черта, тем сложнее и мудренее становятся эти смешения, тем более приплод удаляется от того, чем по теории он должен быть,— от фотографической копии своих родителей.

Не все, однако, родительские особенности теряют при таком смешении в одинаковой мере свой индивидуальный характер. Некоторые образуют чисто химические соеди-

нения, в которых каждая из родительских особенностей сохраняет свою самостоятельность. Очевидно, что в первом случае закон наследственности гораздо более маскируется, чем во втором. Отсюда в тех видах животного царства, где родители обладают относительно большим количеством свойств, поддающихся химическому соединению, наследственность проявляется в формах несравненно более разнообразных, чем в тех видах, где особенности, не поддающиеся химическому соединению, преобладают над первыми. Особенности психические, как давно уже замечено, принадлежат по преимуществу к категории особенностей, дающих при смешении химическое соединение; особенности чисто физические обыкновенно (хотя, конечно, не всегда) дают при смешении механические соединения. Потому, чем выше психическая жизнь данных организмов, тем разнообразнее формы наследственности. Вот почему у высших млекопитающихся, и в особенности у человека, весьма трудно с точностью определить влияние родителей на образование характера приплода.

Итак, половые различия родителей составляют первую группу условий, видоизменяющих закон наследственности в его абстрактном значении.

Вторую группу образуют те внешние условия, в среду которых попадают потомки. Условия эти могут быть совершенно такими же, как и те, при которых жили предки, или такими, которые видоизменились лишь настолько, насколько потребовали этого изменения новые формы коллективной жизни. Человек в диком состоянии едва ли составляет исключение из этого общего правила *. Но в так называемых цивилизованных обществах мы уже замечаем некоторое различие в жизненной обстановке отцов и детей; и чем выше цивилизация, тем это различие резче и постояннее. В современных обществах Западной Европы можно признать за общее правило, что условия жизни старого поколения никогда не бывают похожи на условия жизни нового.

Отсюда становится весьма вероятным, что под влиянием этой второй группы условий принцип наследственности

---

* «Ошибочно называть человека гораздо более *одомашенным*, чем какое-либо другое животное, даже если обращать внимание только на те условия, которым он был подвержен. Некоторые дикие расы, например австралийцы, не подвержены более разнообразным условиям, чем многие виды, распространившиеся в широких пределах» (*Дарвин*. Происхождение человека, т. I, стр. 122 [19]).

в применении к цивилизованным обществам людей должен претерпеть не меньшие, если не гораздо большие, изменения, чем под влиянием условий первой группы, т. е. условий половых. Это очевидно a priori; но в чем же именно обнаруживаются эти изменения и какую долю участия в образовании их принимает та или другая группа? Этим вопросом мы теперь и займемся. Начнем с условий первой группы.

V

Исследуя «законы наследственности» в животном царстве вообще, Дарвин вывел следующее общее правило: «Часто или даже постоянно признаки имеют наклонность развиваться *в том же поле в те же возрасты* и, наконец, периодически — в *те же времена года*, в которые они появились первоначально у родителей» («Происх. чел.», т. I, ч. II, стр. 338). Впрочем, наследственная передача признаков тому именно полу, в котором они появились с самого начала (т. е. наследование от отца к сыну, от матери к дочери),— далеко не общее правило. Сам Дарвин говорит, что «равномерная передача признаков обоим полам составляет наиболее обыкновенную форму наследования, по крайней мере у тех животных, которые не представляют резких межполовых различий» (ib., стр. 322, 323). Замечание это, опирающееся на массу точных и разнообразных наблюдений, которыми Дарвин так подавляет читателя, должно иметь для нас огромное значение. На основании его мы можем с *некоторой вероятностью* предположить, что по мере развития межполовых признаков случаи передачи родительских особенностей детям, равно как и случаи наследования ребенком свойств и отца и матери, должны встречаться все реже и реже. У человека же эта форма наследственности должна представлять почти исключение из общего правила. Однако не нужно забывать, что до достижения особями половой зрелости половые различия между ними (во всех видах животного царства) не настолько определены, не настолько резки, насколько они становятся впоследствии. Потому те особенности, которые приобретены ими *до* половой зрелости, имеют обыкновенно тенденцию передаваться обоим полам, а особенности, относящиеся к более

позднему периоду жизни, наследуются только тем полом, в котором они первоначально развились *.

Следовательно, на основании всех этих соображений мы имеем некоторое право заключить a priori, что у людей отец передает свои свойства сыну, мать — дочери, но при этом те особенности, которые развились у одного из родителей в более ранний период жизни, переходят по наследству и к сыну, и к дочери, так что вообще на эти особенности закон «наследственности, ограниченной полами», не распространяется. Подтверждаются ли эти априористические заключения непосредственными наблюдениями не над наследственностью вообще, а над человеческой наследственностью в частности?

«Наследование по прямой линии,— говорит Рибо (стр. 240),— может представлять два случая: 1) или ребенок наследует в одинаковой мере и от отца, и от матери как физические, так и нравственные свойства — *случай чрезвычайно редкий*, представляющий собою полное осуществление принципа наследственности во всей его абстрактной чистоте; 2) или ребенок походит на одного из родителей, иногда на отца, иногда на мать,— это случай самый обыкновенный, по мнению, кажется, всех писавших о наследственности». Но наследует ли сын отцу, дочь матери или, наоборот, сын матери, дочь отцу — насчет этого вопроса взгляды расходятся. Большинство физиологов полагает, что чаще всего дочери наследуют свойства отцов, сыновья — матерей (hérédité croisée [20]). «Этим-то и объясняется,— говорит Римеран,— почему у стольких великих людей рождались весьма посредственные сыновья». Рибо в своей книге о наследственности, основываясь, впрочем, кажется, на данных, приводимых Жиру **, утверждает, будто «обыкновенно искривление позвоночного столба, хромота, английская болезнь, шестипалость, глухонемота и вообще все органические уродства и недостатки переходят от отцов к дочерям, от матерей — к сыновьям» (p. 218). Галль приводит случай с двумя близнецами —

---

* Дарвин объясняет этот факт следующим образом: «Когда зрелость наступила и полы уже отличаются один от другого, зародыши (выражаясь словами пангенезиса), отрывающиеся от каждой изменяющейся части тела в данном поле, гораздо скорее будут обладать нужным средством для соединения с тканями того же пола (чтобы и развиться этим путем), чем для соединения с тканями другого» (*Дарвин.* Происх. чел., стр. 327).

** *Girou.* De la génération, p. 276—284 [21].

мальчиком и девочкой, из которых первый был вылитая копия своей матери, ограниченной, почти тупоумной женщины, вторая походила на отца, человека очень умного и талантливого. По мнению Мишле, вся история служит наилучшим доказательством именно этой формы наследственности. Доктор Люкас (Lucas) хотя и не защищает открыто этой теории, однако приводит в своем физиологофилософском трактате несколько данных, говорящих в его пользу. Он указывает, между прочим, на детей Кромвеля. «От Элизы Бурсье (женщины ограниченной и весьма добродушной) у него было несколько мальчиков и девочек; мальчики вышли «аркадскими пастушками», а из девочек развились мужественные и энергичные женщины, более фанатичные, чем он сам». Д'Аламбер, Бюффон, братья Шенье, Гёте, наконец, Мирабо — все эти знаменитости имели матерями весьма замечательных женщин и от них унаследовали наиболее выдающиеся черты своего характера *. Тиберий, Нерон, Коммод, Гелиогабал были настолько же достойны своих матерей (Ливия, Агриппина,

---

* О Бюффоне Геро де Сешель говорит следующее: «Он был убежден, что дети наследуют чаще всего от матерей свои умственные и нравственные свойства. Прилагая эту теорию к себе, он расточал своей матери (Анна-Христина Марлин) восторженные похвалы, и, действительно, эта женщина обладала обширными познаниями и имела много ума».

Д'Аламбер, как известно, был незаконным сыном знаменитой в свое время m-lle de Tencin [22].

Мирабо-отец, постоянно враждовавший со своим сыном, имел обыкновение говорить о нем, что «он имеет все дурные качества своей матери».

«Мать Гёте,— говорит Гальтон («Hereditary Genius», p. 233),— представляет собою один из лучших женских типов немецкой литературы, и притом тип, одаренный несравненно большей живучестью, чем всякий другой. Дети приходили от нее в восторг; она была любимицей современных поэтов и владетельных князей. Принцесса Амалия переписывалась с нею и считала ее своим самым задушевным другом; каждое письмо ее было «маленький праздник для веймарского двора». И Гёте сам признает, что свои душевные качества, что свой поэтический дар он унаследовал от матери:

Vom Vater hab'ich die Statur,
Des Lebens ernstes Führen;
Vom Mütterchen die Frohnatur
Und Lust zu fabulieren [23].

Гёте, как известно, был женат на женщине крайне тупой и ограниченной, от нее он имел несколько детей (все они умерли очень молодыми), и в том числе одного сына. Этот сын по своей внешности очень походил на отца, но по своему уму он был вполне достоин своей матери. Виланд называл его даже «Sohn *der* Magd» [24].

Фаустина, Соемия), насколько Олимпия и Корнелия были достойны своих сыновей (Александр Македонский, Гракхи).

Немало также можно привести исторических примеров в пользу наследственности от отца к дочери: знаменитая Гипатия, несчастная жертва сектаторского фанатизма, была дочерью Теона, прозванного Геометром за свои обширные математические познания; дочери (Корнелия и Тулия) Сципиона и Цицерона приобрели историческую известность; Лукреция Борджиа была достойной дочерью Александра VI; Христина шведская (дочь Густава-Адольфа), Елизавета и Мария английская (дочери Генриха VIII), Анна де Боже (дочь Людовика XI), герцогиня Беррийская и ее сестры (дочери регента) и другие представляют поразительное сходство со своими отцами. Из мира литературного и ученого можно указать на г-жу Сталь, дочь Неккера, на Люси Эйкен, писательницу, отец которой был известным в свое время физиком (автор «Evenings at home»[25] — весьма распространенного, популярно написанного сочинения), на Элеонору Галлам — дочь знаменитого автора «Истории Англии» («Constitutional history of England»[26]) и «Европейской литературы» («Literature of Europe»), на Каролину Гершель, сестру Вильяма Гершеля — дочь Исаака Гершеля, не лишенного музыкального таланта, и т. п. * Рибо в своей книге «О наследственности» (стр. 221, 223) приводит 20 случаев, взятых из истории, наследования сыновьями материнских свойств и 18 случаев наследования дочерьми свойств отца.

Конечно, все эти факты могли бы иметь значение научного аргумента, если бы защитники противоположной теории, допускающей передачу родительских свойств лишь от отца к сыну, от матери к дочери, не приводили в подтверждение своего мнения еще большую массу фактов, и притом фактов гораздо более убедительных. Так, например, Беларже противопоставляет весьма слабым и далеко не научным доказательствам Жиру цифры, весьма точные и весьма красноречиво доказывающие, что умственные болезни гораздо чаще наследуются от соответствующего пола, чем от пола противоположного. Из 571 наблюдаемого им случая отцов сумасшедших было 225; у них сыновей, страдающих умственным расстрой-

---

* Последние примеры взяты мною у Гальтона (стр. 184, 112, 177 и 215).

ством, было 128, а дочерей — 97. Женщин умственно больных было 346; у них сумасшедших дочерей — 197, а сыновей — 149 («Recherches sur l'anatomie, la physiologie et la pathologie du système nerveux»[27] *).

Восемнадцати случаям, цитируемым Рибо в пользу наследственности от отца к дочери, можно противопоставить 33 случая, приводимые тем же автором и доказывающие как раз обратное, т. е. наследственность от отца к сыну (см. список знаменитых людей и их детей на стр. 227). Дочерям Неккера и Гершеля можно противопоставить сыновей г-жи Севиньи, Жорж Занд[28] и т. п.

Особенно много драгоценного материала как по этому, так и по многим другим вопросам, касающимся наследственности, собрано в известной нашим читателям книге Гальтона[29]. Гальтон приводит краткие фамильные списки всех сколько-нибудь замечательных и имеющих хоть какой-нибудь интерес с точки зрения наследственности политиков, государственных людей, полководцев, литераторов, ученых, музыкантов, поэтов и живописцев. Так как его списки составлены без всякой предвзятой идеи относительно преобладания той или другой формы наследственности, то по ним мы можем лучше всего судить, которая из этих форм чаще всего встречается в действительной жизни. Полководцев, политиков и администраторов мы оставим в стороне: при данных общественных условиях женщина лишена почти всякой возможности прилагать на практике свои политические, административные и военные способности, если бы даже она и была ими одарена. Поэтому мы решительно не можем знать, наследуют ли они их от своих отцов или нет, следовательно, нам приходится ограничиться списком литераторов, ученых, поэтов и художников. В списке литераторов значится 44 человека, ученых — 50, поэтов — 21, живописцев — 21, музыкантов — 16; всего во всех списках 152

---

* В подкрепление этих цифр Рибо приводит следующие данные относительно сумасшедших по Франции по отчету за 1860 г.:

На 1000 сумасшедших мужчин:

128 лиц, наследовавших болезнь от отца
110 » матери
26 » обоих

На 1000 сумасшедших женщин:

130 наследовавших болезнь от матери
100 » отца
26 » обоих

(«L' hérédité», p. 225).

человека, или 152 случая наследственности; на эти 152 случая приходится только 16 случаев *перекрестной* наследственности (от матери к сыну, от отца к дочери). Чтобы нагляднее показать отношение, существующее между этой последней формой наследственности и наследственностью, «ограниченной по полам» (от отца к сыну, от матери к дочери), мы приведем следующую табличку, составленную на основании материалов, собранных Гальтоном:

На 100 случаев наследственности, «ограниченной по полам», приходится случаев «перекрестной наследственности»: среди литераторов — 9, ученых — 8, музыкантов — 25, живописцев — 9,5, поэтов — 5.

Вообще же на 100 случаев наследственности, «ограниченной по полам», встречается не более 10 случаев наследственности перекрестной — иными словами, вероятность дочери унаследовать качества своего отца или сыну — качества своей матери определяется отношением 1 : 10.

Этот вывод, опирающийся на целый ряд числовых данных, заслуживает, конечно, гораздо более вероятия, чем заключения гг. Жиру, Галлера, Бурдаха и т. п. заключений, опирающихся лишь на несколько единичных примеров, более или менее искусно выбранных из целой массы часто весьма сомнительных биографий. Но этого мало, факт решительного преобладания наследственности, «ограниченной по полам», над наследственностью перекрестной независимо от статистических доказательств имеет за собою еще другие аргументы, хотя и чисто априористические, но тем не менее весьма существенные. Во-первых, он вполне согласуется с общей тенденцией наследственности воспроизводить в детях их родителей, или, как выражается Рибо, «подобное в подобном». Во-вторых, он подходит под ту именно формулу наследственности, которая, по мнению Дарвина, наиболее распространена во всем животном царстве. Невозможно придумать никаких разумных оснований, почему бы один из частных видов наследственности — «психическая наследственность» должна была составлять исключение из общего правила. Напрасно утверждает Рибо, будто эту ничем не объяснимую аномалию «весьма нетрудно понять»: если мы проследим наследственность в нескольких поколениях, тогда мы увидим, что особенности деда наследует его дочь и передает их своему сыну, а бабушке наследует ее сын, сыну — его дочь (стр. 247), следовательно, свойства ро-

доначальника через одно поколение всегда воспроизводятся в потомках мужского пола. Но что же из этого? Разве это что-нибудь объясняет? За что человек в отличие от всех других живых существ обречен воспроизводить себя не в своем сыне, а в своем внуке? Это что-то уж очень таинственно. Да к тому же предположение Рибо и не оправдывается фактами: он говорит, что если мы проследим наследственность в нескольких поколениях, то увидим, что дед почти всегда воспроизводится во внуке, бабушка — во внучке. Это неправда. Следующая табличка, составленная по данным, собранным Гальтоном, доказывает, как увидит читатель, совершенно противное.

На каждые 100 семей встречается:

Наследственность	У англ. судей	Госуд. людей	Полков.	Литер.	Учен.	Поэт.	Артист.	Духовн.
1) от отца к сыну	26	33	47	48	26	20	32	28
2) от деда к внуку или от деда к сыну и внуку	15	28	16	24	14	5	7	20

Средним числом, следовательно, замечательные люди на каждые 100 семей представляют более 30 индивидов, имеющих чем-нибудь знаменитых отцов, и только 17 происходят от сколько-нибудь известных дедов. Иными словами, дети почти вдвое чаще воспроизводят своих отцов, чем дедов.

VI

Итак, мы можем с некоторой вероятностью предположить, что *психическая наследственность* по отношению к полам подчиняется тому же самому эмпирическому закону, которому, по теории Дарвина, подчиняется биологическая наследственность вообще. Однако несомненно также и то, что закон этот в применении к первой имеет несравненно более исключений, чем в применении к последней. Иначе и не могла бы возникнуть теория, возводящая эти исключения в общее правило и превращающая самый закон в исключение. Мы уже познакомились с фактами, на которых теория эта основывается; их нельзя

ни отрицать, ни игнорировать. Они существуют, и замечательные люди нередко имеют гораздо более основания гордиться своими матерями, чем своими отцами. Притом же хотя и много есть доказательств в пользу того, что сыновья наследуют свои психические свойства от отцов, но нет никаких серьезных данных, дозволяющих предполагать, что то же самое справедливо и относительно дочерей, что и они также наследуют свои психические свойства от матери. Конечно, это отсутствие может быть отчасти объяснено тем обстоятельством, что, во-первых, о замечательных мужчинах мы знаем гораздо больше, чем о замечательных женщинах; во-вторых, исследователи, говоря о родственниках последних, останавливаются более на их предках мужского пола, чем на предках женского. Но, разумеется, это объяснение только [от]части объясняет дело, и мы должны согласиться, что не только замечательные мужчины, но и замечательные женщины нередко наследуют свои психические свойства от своих отцов *.

Ввиду всех этих многочисленных исключений некоторые физиологи и психологи полагают, что у людей наследственность не может быть подведена ни под форму наследственности, «*ограниченной по полам*», ни под форму наследственности перекрестной, что она встречается обыкновенно под обеими формами вместе, т. е. что ребенок никогда не походит на одного отца или на одну мать, а на того и на другого вместе. Физиологи пытались даже определить некоторые общие правила этой *смешанной* наследственности. Одни (например, Бурдах, Гама де Машадо, Галль и вообще френологи[32]), исходя из той точки зрения, что физическая организация человека резко связана с его психическими свойствами, утверждают, что ребенок, наследующий от отца или матери те или другие

---

* Кроме указанных выше примеров можно привести еще следующие: Маргарита Валуа, Генриетта английская, Шарлотта Бронте (известная романистка, писавшая под псевдонимом Карер Бель, автор «Джени Эйр»[30]) и ее две сестры (тоже писательницы: Ellis Bell и Acton Bell[31]), Севиньи, сестра Сиднея (графиня Пемброкская), г-жа Френсис Троллоп (мать Антони Троллопа, тоже романистка), дочь Байрона — Ада, графиня Ловелас (математик), дочь Кольриджа — Сарра (писательница), дочери музыкантов: Дюссека (Оливия) и Кейзера — тоже музыкантши, сестра композитора Мендельсона, сестра Моцарта— обе были одарены замечательными музыкальными способностями, Маргарита Ван Эйк (сестра Джона Ван Эйка) — живописец, Маргарита Робюсти (Тинторетта) пользовалась в свое время большой известностью как портретистка и т. д. и т. д.

чисто физические признаки, должен наследовать и соответствующие признаки психические *.

Напротив, другие, как, например, Жиру, полагают, что ребенок, наследовавший от матери какие-нибудь физические свойства, всегда наследует от отца свойства психические. Жиру говорит, например, что в человеке есть два рода жизни: жизнь внешняя, обнимающая собою три психические деятельности человека — движение, волю и ум, и жизнь *внутренняя*, зависящая от деятельности пищеварительных органов, симпатического нерва и т. п., т. е. заключающая в себе наши чувства вообще и наше *внутреннее* чувство в частности. Каждая из этих жизней может воспроизводиться в том или другом потомке. Ребенок, наследуя от родителей органы внешней жизни, наследует и соответствующие этим органам психические проявления; ребенок, наследующий от другого родителя органы внешней жизни, наследует от него и их атрибуты: ум, волю и т. д. Моро на основании длинного ряда опытов пришел к заключению, что из 100 случаев наследственного сумасшествия в 72 случаях ребенок, наследовавший от отца физические свойства, наследует от матери своей — психические, и, наоборот, наследовавший от матери физические свойства наследует от отца — психические («Psychologie morbide», p. 140, 141).

Которая же из этих двух теорий может быть признана за наиболее правдоподобную? Иначе говоря, дает ли современная наука какую-нибудь руководящую нить для разъяснения того, что мы называем психической жизнью, и ее отношений к физической жизни? Физиология и психиатрия несомненным образом доказали только одно: что наша психическая жизнь находится в самой тесной зависимости от нашей жизни материальной, от известного устройства нашей нервной системы, от известного состояния органов кровообращения, пищеварения и т. п. Психология в лице своих замечательнейших представителей (Бэна и Спенсера) признала эту зависимость за факт, не

---

* Гама де Машадо («Théorie des ressemblances» [33]) говорит, например, что человек, наследуя от одного из родителей *цвет* кожи, наследует вместе с тем и *характер*. «В колониях,— рассказывает он,— метисы, известные под именем *гриффов* или fusco (темные), происходящих от негритянки и мулата, гораздо темнее мулатов. Эта разница в цвете тоже сопровождается и различием в характере: метисы от мулата и негритянки отличаются большей кротостью характера сравнительно с метисом от негритянки и белого».

подлежащий спору. Следовательно, с точки зрения современной науки теории, подобные теориям Жиру, Моро и т. п., не выдерживают ни малейшей критики. Но, с другой стороны, мы не можем оставить без внимания многочисленных наблюдений психологов и психиатров, показывающих, что цитированный выше случай с Гёте — не единственный в своем роде и что очень часто встречаются дети по наружности — копия матерей, по уму — полнейший продукт отцов, и наоборот. Очевидно, что подобные случаи нисколько не противоречат *единству* человеческой природы. Хотя наша психическая жизнь и зависит от нашей физической организации, однако всякий знает, что эта зависимость совсем не так исключительна, как ее хотят представить разные френологи, физиономисты, хироманты[34] и т. п. физиологи-метафизики и шарлатаны-эмпирики. Ничем не доказано, например, чтобы те или другие незначительные уклонения нашего скелета от средней идеальной нормы, то или другое расположение личных мускулов, цвет и густота волос, мягкость кожи и т. п. физические признаки, отличающие по наружности одного человека от другого, находились в какой-нибудь постоянной, неизменной связи с теми психическими свойствами, которые обыкновенно называются умом, волей, характером вообще. Следовательно, теория Бурдаха, Галля, Гама де Машадо и др. не может быть принята во всей ее полноте. К тому же она, как и противоположная ей теория (Жиру и др.), не дает никакого ответа на вопрос, почему в одном случае от отца или матери наследуются *такие-то* свойства, а в другом — *другие*. Почему Гёте имел наружность отца, а ум матери, тогда как г-жа Сталь, наоборот, умом походила на отца, а по наружности на мать?

Как объяснить эти и множество подобных им фактов?

Обратимся опять к «законам» Дарвина о наследственности вообще, один из которых, как мы выше заметили, вполне применим и к психической наследственности.

Дарвин говорит, что когда известная особенность (психическая или физическая) развивается в животном по достижении им половой зрелости, т. е. в тот возраст, когда межполовые различия вполне установились, то она имеет тенденцию передаваться по наследству лишь тому полу, в котором она первоначально образовалась. Человеческий ум, и вообще характер, достигает, как известно,

своего полного [35] развития в период от 25, 30 до 40, 45 лет; однако есть некоторые психические свойства, которые обнаруживаются гораздо ранее полной зрелости. Большинство знаменитых ученых и литераторов, государственных практиков и политиков в молодости были самыми обыкновенными людьми; нередко их считали даже совершенно ни к чему не способными, отъявленными лентяями или бездарными тружениками. Но мало-помалу из этих лентяев и бездарных тружеников вырабатывались солидные ученые, талантливые писатели, замечательные общественные деятели. И не ранее как к 40 годам (и никогда почти раньше, как это доказали исследования Кетле) их ум или их характер достигают такой ступени развития, обнаруживаются вовне с такой полнотой, что их начинают выделять из окружающей их толпы посредственностей, что на них обращается внимание современников,— они становятся знаменитостями *.

Напротив, если мы возьмем музыкантов, живописцев, поэтов, то мы увидим, что в большинстве случаев их таланты обнаруживаются очень рано: Гёте начал писать стихи с 6 лет; Гейне стал знаменитостью, когда ему было 28 лет; Корнель не достиг еще полного совершеннолетия, когда уже обращал на себя внимание как драматический писатель; Шенье (оба брата) писали стихи на школьной скамье; «Часы досуга» («Hours of idleness») Байрона вышли в свет, когда их автору было 19 лет; 21 года он написал свои «English bards and Skotch reviewers» [36], которые приобрели ему громкую славу; Чаусеру было всего 18 лет, когда он написал свою знаменитую «Court of Love» [37]; Драйден 17 лет сочинял уже прекрасные стихи; Гук в те же годы пользовался уже большой известностью; музыкальный гений Себастьяна Баха достиг своей полной зрелости, когда Баху было только 22 года; Бетховен 13 лет начал печатать свои замечательные композиции; Владислав Дюссек, знаменитый пианист, имея всего лишь 5 лет от роду, весьма порядочно играл на фортепиано;

---

* Гальтон упоминает в своей книге о биографическом списке современных знаменитостей («Men of the time»), вмещающем в себе 2500 имен. «Перелистывая эту книгу,— говорит он,— я был удивлен, какое огромное число этих «Men of the time» переступило уже за 40 лет. По-видимому, чтобы достигнуть сколько-нибудь значительной известности, человек должен прожить по крайней мере 50 лет — только тогда его оценят по достоинству» («Hereditary Genius», p. 8).

Мейерберу было 9 лет, когда он уже считался лучшим пианистом в Берлине; четырехлетний Моцарт своей игрой приводил в восторг слушателей, а когда ему было 6 лет, он уже сочинял весьма серьезные вещи; Алегри (Кореджио), Санцио (Рафаэль), Вечели (Тициан) обнаружили свой удивительный гений в такие ранние годы, когда детей только что начинают обучать грамоте,— они сделались знаменитостями прежде еще, чем у них стала пробиваться борода; Рюисдаль в 14 лет писал картины, обращавшие на себя всеобщее внимание; Франческо Мацциоли[38], знаменитый колорист, о котором говорили, «что в него вселилась душа Рафаэля», в 16 лет возбуждал своими картинами удивление современных ему художников, и т. д. Мы могли бы исписать подобными примерами целые страницы, но полагаем, что и указанных фактов вполне достаточно для подтверждения нашей мысли: таланты художника проявляются и развиваются в человеке гораздо раньше, чем таланты мыслителя и практического деятеля,— первые почти всегда предшествуют половой зрелости, тогда как вторым *она* предшествует.

Если приведенный выше закон Дарвина распространяется на психическую наследственность, то мы должны предполагать, что случаи «перекрестной наследственности» гораздо чаще должны встречаться в среде поэтов, музыкантов, живописцев, в среде художников вообще, чем в среде мыслителей и государственных людей. Подтверждают ли факты подобное предположение?

Гальтон, как мы уже говорили, приводит в своей книге краткие родословные весьма значительного числа наиболее замечательных общественных деятелей. Разбирая эти родословные, мы находим следующее.

Поэтов перечислено 21, из них имели детей 10; из 10 случаев наследственности в 2 случаях отцам наследовали не сыновья (или по крайней мере не одни сыновья), а дочери. Музыкантов — 16, имели детей — 10, случаев наследственности от отца к дочери (и к сыну вместе) — 4. Живописцев — 19, имели детей — 8, случаев наследственности к дочери (и к сыну вместе) — 2. Следовательно, у поэтов, музыкантов и живописцев из 28 случаев наследственности в 8 случаях отцам наследуют не одни сыновья, но и дочери; иными словами, вероятность одному сыну наследовать отцовские качества относится к вероятности наследовать их одной дочери или дочери и сыну вместе, как 7 : 2.

Ученых и вообще литераторов (считая и романистов) упомянуто в родословных списках Гальтона 97, случаев наследственности в прямой нисходящей линии — 50, случаев наследственности перекрестной или смешанной — 10. Государственных людей — 54, случаев наследственности по прямой нисходящей линии — 27, наследственности перекрестной — 2. Следовательно, в среде ученых, литераторов и практических деятелей вероятность наследственности, «ограниченной по полам», к вероятности перекрестной наследственности относится, как 6,4 1, т. е. вероятность перекрестной наследственности почти в два раза меньше, чем у живописцев, музыкантов и поэтов. В сфере духовных деятелей, ученых-теологов и «князей церкви» в родословных списках 33 семей упоминается лишь об одном случае перекрестной наследственности из 13 случаев наследственности, «ограниченной по полам». И с точки зрения дарвиновского закона это совершенно понятно: психические особенности, благодаря которым духовное лицо может выделяться из толпы своих собратий, вырабатываются обыкновенно в поздний период человеческой жизни, путем долгой практики, разнообразных житейских столкновений, кропотливой эрудиции и т. п. К тому же они всегда (или по крайней мере в большинстве случаев) предполагают такое душевное настроение, которое более свойственно старости, чем молодости. Независимо от всех этих данных в родословных списках Гальтона мы встречаемся еще с одним фактом, в высокой степени благоприятным для дарвиновской гипотезы. По этой гипотезе, признаки, приобретаемые в позднейшие периоды жизни, имеют тенденцию укореняться именно в том поле, в котором они первоначально возникли; они воспроизводятся не только в первом поколении (поколении детей), но и в последующих поколениях внуков и правнуков. Точно таким же свойством обладают и те психические особенности, которые развиваются в человеке в период полной зрелости: они имеют тенденцию воспроизводиться в потомстве того пола, в котором возникли первоначально. Напротив, особенности, обнаруживающиеся в ранние возрасты, если и имеют эту тенденцию, то в гораздо слабейшей степени, чем первые. В 100 семьях замечательных государственных людей насчитываются 8 прадедов и 28 дедов; в 100 семьях литераторов — прадедов 3, дедов 24; в 100 семьях ученых — прадедов 0, дедов 14; в 100 семьях поэтов — прадедов 0, дедов 5; в 100 семьях музыкан-

тов и художников — прадедов 0, дедов 7; в 100 семьях духовных особ — прадедов 4, дедов 20.

Напомним теперь читателям приведенные выше цифры Беларже. Они показывают, что умственные болезни переходят обыкновенно от отца к сыну, от матери к дочери, т. е. что на них распространяется общий закон наследственности, ограниченной по полам. По другим исследованиям известно, что умственное расстройство чаще всего появляется у женщин в период полового развития (нимфомания, мания самоубийств и т. п.), в период деторождения (послеродовое помешательство) и в так называемые критические годы. У мужчин точно так же болезни мозга обыкновенно обнаруживаются после достижения ими половой зрелости, и maximum их падает между 30 и 40 годами. Напротив, болезни, возникающие в большинстве случаев еще в детстве, как, например, золотуха, английская болезнь и разные физические уродства (несомненно влияющие на психическую жизнь человека), как-то: искривление позвоночного столба, хромоногость, шестипалость и т. п., почти всегда передаются от матери к сыну, от отца к дочери, т. е. следуют закону «перекрестной наследственности» (*Girou*. De la génération, p. 276—284).

Таким образом, наследственность умственных болезней и тех органических расстройств, которые влияют на психические способности человека, дает еще новое доказательство в пользу гипотезы Дарвина.

Ввиду всех этих доказательств едва ли будет опрометчиво с нашей стороны приложить ее к решению сложных и запутанных вопросов «смешанной» и «перекрестной наследственности» психических свойств человека. С точки зрения этой гипотезы вопросы эти решаются очень просто. *Те психические наклонности, которые приобретаются или развиваются по достижении человеком половой зрелости, переходят обыкновенно по наследству от отца к сыну, от матери к дочери. Те же психические особенности, которые возникают или развиваются до сформирования половой зрелости, передаются детям без различия пола.*

Но как передаются? Передаются ли они в *соответствующие* возрасты и времена года, как это имеет место относительно физических особенностей животных вообще, или же такого соответствия не существует? Передаются ли они из поколения в поколение в несколько измененном виде (переродившимися) или нет? Если они имеют тенден-

цию к перерождению, то как и в чем обнаруживается эта тенденция? Наконец, какое влияние оказывает наследственность на боковые линии родства?

Все эти вопросы в высшей степени интересны и ожидают своего научного решения, но с практической точки зрения несравненно интереснее и важнее другая категория — вопрос об отношении наследственности к воспитанию и о тех нравственных и общественных последствиях, которые вытекают из этих отношений [39].

УТИЛИТАРНЫЙ ПРИНЦИП НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

(Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование А. Мальцева. СПб., 1879)

Что такое нравственное чувство? В чем состоит единство нравственных принципов? На чем оно основывается, чем оправдывается и объясняется? Где его критерий и в чем именно выражается его универсальное значение? Все эти вопросы так же стары, как и самый мир, и так же темны и неопределенны теперь, как и во времена Сократа и Эпикура. Над ними в продолжение многих веков ломают головы философы, моралисты, теологи, разрешая их каждый со своей точки зрения. В действительной жизни еще более разнообразия и радикальных противоречий во взглядах на этот крайне сложный и запутанный вопрос. То, что европеец считает безнравственным, обитатель острова Отаити признает высоконравственным. Убийство, по нашим понятиям, отвратительный поступок, а для каннибала не только убить, но и сожрать своего врага считается делом самым обыкновенным и даже доблестным. В теории мы все согласны, что к беззащитному пленнику, взятому на войне, следует относиться по-человечески, но это нисколько не мешает цивилизованным генералам Англии вешать в Афганистане попов и офицеров, попавшихся в плен, — вешать за то, что они защищают свободу своей страны и неприкосновенность своих очагов[1]. И все-таки моралисты и философы вроде г. Мальцева продолжают пыхтеть и потеть над определением единства нравственных принципов, составляющего основной пункт, исходную точку всякой нравственной философии. Единство нравственных принципов общеобязательной (для данного, конечно, общества и для данной эпохи) морали, естественно, предполагает единство нравственного чувства — иными словами, предполагается, что известные поступки и

побуждения людей всегда и неизменно (за исключением случаев патологического извращения нравственного чувства) вызывают в них одни и те же нравственные аффекты. Таким образом, вопрос о единстве нравственных принципов неизбежно сводится к вопросу о единстве нравственного чувства. Чем же обусловливается это единство? Природа ли одаряет людей при их рождении этим чувством, подобно тому как она одаряет их чувством зрения, обоняния, осязания, слуха, или нет? Т. е. есть ли это чувство прирожденное, интуитивное или производное, как продукт довольно сложного процесса окружающих обстоятельств, наследственных инстинктов, воспитания, социальной и политической обстановки?

I

Как ни разнообразны и нередко противоречивы различные существующие и существовавшие нравственные системы (один итальянский историк нравственной философии насчитывает более 40 различных систем нравственности), но по своему основному направлению все они сводятся в сущности к двум категориям. К первой категории относятся системы, признающие за нравственным чувством характер врожденности, интуитивности, так называемые системы интуитивной метафизико-теологической нравственности. Ко второй принадлежат системы, отрицающие врожденность нашего нравственного чувства, утверждающие, что оно образовалось в человеке постепенно из опытов жизни и что оно может быть разложено на более элементарные, первичные побуждения человеческой природы. Самым элементарным, первичным, психологически неразложимым побуждением человеческой природы является стремление к удовольствию и отвращение от страдания, боли. Из этого-то основного стремления системы эти и стараются вывести возникновение и развитие чувства нравственности. Так как в общежитии принято сочетать представление об удовольствии с представлением о пользе, а представление о страдании с представлением о вреде, то системы этой категории и получили название систем утилитарных.

Нечего и говорить, что в решении вопроса о генезисе, т. е. происхождении нравственного чувства, только системы последней категории — системы утилитарные и могут претендовать на какое-нибудь научное значение.

Системы интуитивные, как бы тонко, метко и глубоко ни анализировали они природу и сущность этого чувства, ничего нам не говорят ни о его происхождении, ни о его развитии. Они заранее предполагают этот вопрос как бы уже решенным, и решенным безапелляционно. Признав нравственное чувство врожденным, первичным, неразложимым, они тем самым устраняют необходимость каких бы то ни было опытных исследований о его генезисе. Отсюда само собою понятно, что теории эти совершенно некомпетентны в деле научного разъяснения вопроса о единстве принципов общеобязательной (для данного времени и общества) морали, т. е. единства нравственного чувства людей. Следовательно, всякий, кого интересует этот вопрос, должен искать ответа на него исключительно лишь в утилитарных системах нравственности — системах, получивших свое начало в самой глубокой древности и завоевавших себе в наши дни господствующее, преобладающее место в современной нам нравственной философии и психологии.

Источников для ознакомления с историей этих систем в обиходе российского читателя находится очень немного, да и те, которые есть (если не считать книжки Милля «Об утилитаризме»[2]), не отличаются ни доброкачественностью, ни удобочитаемостью. Очень может быть, что русский читатель и не чувствует себя от этого в убытке: он из прописей знает о существовании общеобязательных нравственных ярлыков, опыт жизни научил его свято и ненарушимо хранить их (что, конечно, ничуть его не обязывает осуществлять их предписания на практике), и он хранит их, как любитель древностей хранит старые и стертые от обращения монеты наших отдаленных предков, а откуда они произошли, на что они годятся и т. п. — до этого ему нет ни малейшего дела. А может быть, ему и есть до этого дело: ведь нельзя же, в самом деле, так-таки ни до чего не иметь никакого дела? Я не знаю и решать не берусь, а потому ничего не могу сказать против желания г. А. Мальцева пополнить пробелы российского читателя по части истории утилитарных систем нравственной философии. Если желание автора «Нравственной философии утилитаризма» совпадает с таковым же желанием читателя, то тем лучше, т. е. лучше для автора, но не для читателя. Дело в том, что весьма сомнительно, чтобы книжка г. Мальцева могла даже в скромной степени содействовать пополнению читательских пробелов по части истории

утилитаризма. Во-первых, истории утилитаризма посвящена в ней лишь одна только часть, около же половины ее занято «критикой его основных начал» — критикой, не отличающейся ни особенным беспристрастием, ни особенным глубокомыслием; во-вторых, около двух третей без малого этой истории отведено на ознакомление читателя с нравственными системами Бентама, Милля, Бэна и Спенсера, т. е. с такими системами, с которыми читатель, если б он хотел, давным-давно мог бы ознакомиться из первых рук. Трактат Бентама, миллевский «Утилитаризм» и важнейшие философско-психологические сочинения Бэна и Спенсера переведены на русский язык и уже несколько лет находятся в обращении публики[3]. По поводу их в различных периодических журналах напечатано было немалое количество критических рецензий и компиляций[4], так что в компиляции г. Мальцева едва ли могла чувствоваться какая-нибудь необходимость. Компилируя весьма обстоятельно сочинения, уже переведенные на русский язык и более или менее знакомые (если не из первых рук, то по рецензиям) читающей публике, г. Мальцев далеко не отличается такой обстоятельностью при компилировании нравственных систем, мало или совсем неизвестных большинству российских читателей. О софистах, о киренейцах и эпикурейцах, положивших основание утилитарной философии нравственности, он говорит только мельком, как бы для очистки совести: нельзя же, в самом деле, начинать историю утилитаризма прямо с Бентама или Милля! Сведения, сообщаемые им о их теориях, крайне поверхностны и неполны; в них читатель не найдет для себя ничего нового, ничего такого, чего ему еще раньше, на гимназической скамье, не сообщали бы шаблонные «краткие учебники» древней истории. Затем более новейшей истории, начиная с Бэкона и до Бентама, автор посвящает всего каких-нибудь 50 страничек, тогда как Бэна и Спенсера он компилирует на целых 70-ти. Конечно, отчего же и не наполнить 70 страничек выписками из более или менее уже известных русскому читателю Бэна и Спенсера, но зачем же обижать Локка, Гельвеция, Юма, Гартли? Очевидно, г. Мальцев, составляя свой исторический очерк утилитаризма, имел в виду не относительные заслуги, не относительную важность и значение той или другой нравственно-философской системы, того или другого философа-моралиста и не нужды и потребности российских читателей, а какие-то совершенно особые, с принятой им на

себя задачей ничего общего не имеющие соображения. Само собою понятно, что несравненно легче и удобнее знакомить русскую публику с книгами, уже переведенными на русский язык и находящимися в ее обращении, чем самому разыскивать и рыться в массе сочинений, еще не переведенных и в обращении публики не находящихся. Ведь их много, да притом еще как прочтешь в подлиннике, как изучишь как следует всех этих Локков, Гельвециев, Юмов, Гартлеев, с придачей еще «древних», то, чего доброго, позабудешь все семинарское хитроумие, забудешь всех российских Кифов Мокиевичей и Иванов Яковлевичей, вроде приснопамятных Карпова и Юркевича, забудешь даже московского мудреца Соловьева и нагородишь таких ересей, что после никакими слезами покаяния не убелишься...

Для видимости, правда, г. Мальцев делает вид, будто он наиотличнейшим образом и из первых рук знаком с литературой своего предмета. Цитат и ссылок на разных великих и малых философов по части нравственности у него не оберешься; притом же, как истинный патриот, отдавая должную дань иностранным авторитетам, он не забывает и российских мыслителей, начиная с разных Карповых и Смирновых до рецензентов «Свистопляски»[5] включительно. Удивительная эрудиция! Но, боже мой, какой невообразимый хаос произвела она в голове бедного автора! Изучение по источникам утилитарной философии в лице ее наиболее толковых и глубокомысленных представителей не выбило из его головы старой-престарой схоластики семинарских тетрадок[6]. Вся вторая часть его сочинения, посвященная критике основ утилитарной нравственности, насквозь пропитана духом этих тетрадок. Ни Милль, ни Локк, ни Спенсер не могли заставить его забыть назидательных лекций протоиерея Янышева[7] (см. стр. 348, 349 и др.). Мало того, он как-то умудряется поддерживать свои мнения ссылками и на «Антропологический принцип в философии»[8], и на «Критику отвлеченных начал», преподнесенную года два тому назад читателям «Русского вестника» московским философом Соловьевым[9]. Одобряя последнего, он в то же время похваляет и г. Ленского (выкопал же!)[10] и соглашается с г. Михайловским (стр. 232, 233). Ушинского он подкрепляет Аристотелем (стр. 307), и после обширных выписок из Спенсера, Бэна, Милля он потчует нас глубокомысленными изречениями разных Чичериных, Гусевых, Канти-

ли (пресловутый автор шарлатанской брошюры «Атеизм, опровергаемый наукой»[11]), Алинов, Жане и иных подобных им «мыслителей».

Трудно даже себе объяснить, как это в уме одного и того же человека могло совместиться столько противоречивой, самую себя побивающей мудрости! Поистине, головы российских ученых изготовляются из какого-то совершенно особого материала... Как они не лопнут и не разорвутся, несмотря на такое обилие начинки, составленной из взаимно отталкивающих друг друга ингредиентов! Как не воскликнуть: велик бог, если и не земли русской, то по крайней мере русской науки! Зато велика же и смелость «возделывателей» этой науки! Смелость, например, г. Мальцева не ограничивается только тем, что он с решительностью семинариста (есть мнение, будто семинаристы — народ очень решительный) побивает нравственную философию утилитаризма авторитетами протоиерея Янышева, философов Жане, Жантили, Соловьева и им подобных,— нет, он не останавливается даже перед фальсификацией и подделкой чужих мыслей, и притом мыслей таких писателей, сочинения которых давным-давно уже находятся в беспрепятственном обращении русской публики и давным-давно прочтены всеми сколько-нибудь образованными читателями. На первой страничке «введения» к своей «Нравственной философии» г. Мальцев утверждает, будто нет «более резкой и глубокой черты отличия человеческой природы от природы животных, как та, которая характеризует человека как существо нравственное» и что будто с этим его, Мальцева, мнением согласны даже и такие мыслители, которые всего менее склонны признавать качественное различие между человеком и животным, как, например, Дарвин. В доказательство согласия с собою Дарвина Мальцев приводит первые четыре строки, которыми автор «Происхождения человека» начинает главу, посвященную нравственному чувству и его развитию в животном царстве («Происхождение человека», пер. Сеченова[12], I т., гл. III, стр. 73; у Мальцева вместо 73-й стр. указана стр. 50, на которой цитированной им цитаты и в помине нет). В этих четырех строчках Дарвин, действительно, говорит, что он согласен «с мнением писателей, которые утверждают, что из всех различий между человеком и низшими (заметьте: низшими) животными самое важное есть нравственное чувство». Но, признав это различие важным, Дарвин на следующих страницах доказы

вает, что как оно ни важно, а все же оно не настолько существенно, не настолько резко и глубоко, чтобы в нем можно было видеть качественное отличие человека от животного. «Каждое животное, одаренное ясно выраженными общественными инстинктами (как, например, обезьяны, муравьи, пчелы, домашние прирученные животные, многие виды птиц и т. п.), должно роковым образом приобрести нравственное чувство или совесть, как только его умственные способности достигнут такого же или почти такого же развития, как у человека» (стр. 75). Следовательно, по мнению Дарвина, все различие в сфере нравственного чувства человека от животного сводится к простому количественному различию умственных способностей того и другого. Зачем же г. Мальцев, выдергивая из книги Дарвина отдельные фразы, прикрывает себя его авторитетом? Понимает ли он, что читает, или нет?

Впрочем, понимает он или нет — это для нас не особенно важно. Если бы даже он и действительно все понимал, что читает, и если бы он действительно все читал, о чем пишет, то и тогда он не мог бы выполнить того элементарного требования, которому должен удовлетворять каждый историк,— требования беспристрастия. Его «история» в чисто фактическом отношении вышла бы более подробной и обстоятельной, но ее дух, ее тенденция, группировка и расположение материала остались бы все те же. Дело в том, что сам он стоит на точке зрения, диаметрально противоположной точке зрения утилитаризма,— на точке зрения интуитивных и аскетических теорий нравственности. Я не стану, конечно, опровергать здесь этой почтенной точки зрения; я вполне согласен, что она неопровержима, так как она недоказуема. Для критики достаточно лишь ее статировать, и затем она с чистой совестью может оставить ее в покое. Но для того чтобы меня не обвинили в пристрастном и голословном мнении, я предоставляю говорить за свою теорию самому г. Мальцеву.

Г. Мальцев, как человек изучавший не только лекции Янышева, «Отвлеченные начала» Соловьева, «Новости западных литератур» Корша, «Свойства истинной добродетели» неизвестного сотрудника «Журн. мин. народн. просвещ.» (за сороковые годы) и т. п., но просмотревший, по долгу историка, и Милля, и Спенсера, читавший Михайловского, Ленского и даже «Свет» Вагнера[13],— г. Мальцев решается (и думает, что «в настоящее время»[14] никто на это не решится) смотреть на нравственное чувст-

во как на какую-то таинственную силу, неизвестно каким чудом вложенную в человеческое нутро. Зато он признает его врожденной способностью... «отличать хорошее от дурного, доброе от злого, нравственное от безнравственного; оценивать их и при этом отдавать внутреннее предпочтение всему хорошему перед дурным, следовать тому, что одобряется, и избегать того, что порицается, хотя выполнение этого стояло бы в противоречии с нашими выгодами и интересами, и, наконец, чувствовать особенное, беспокойное, тревожное состояние всякий раз, как мы совершили дурное дело, и, наоборот,— светлое, приятное по совершении доброго дела» (стр. 235).

Способность, как видите, очень сложная и многосторонняя! Чтобы изобрести ее, нужно быть большим знатоком в психологии, и чем она хуже или более правдоподобна, чем «таинственная сила»? Но дело не в том; дело в самом приеме мышления мыслителей, подобных г. Мальцеву. Их спрашивают: что такое масло? А они отвечают: вещество, обладающее способностью быть маслянистым. Что такое нравственность? Способность отличать нравственное от безнравственного, поступать нравственно и не поступать безнравственно. Но что же считается нравственным? То, что мы в силу нашей способности отличать нравственное от безнравственного признаем нравственным и чему отдаем предпочтение перед безнравственным! А что же считается безнравственным? То, что мы в силу нашей способности отличать нравственное от безнравственного признаем безнравственным и чего, как такового, должны опять в силу той же способности избегать... и т. д. и т. д. до бесконечности. Одним словом, idem per idem[15], Кузьма с Демидом, или новый вариант сказки «О белом бычке». Согласитесь, читатель, что подобные ответы не подлежат критике; они даются и выслушиваются (при некоторой, конечно, благосклонности слушателя), но не обсуждаются и не разбираются.

Итак, исходная и основная точка зрения на нравственное чувство почтенного автора «Нравственной философии утилитаризма» не может занимать нас, и я не упомянул бы о ней ни слова, если бы она не играла некоторого значения при оценке его исторического беспристрастия. Представьте себе, что какому-нибудь Шёпферу, вбившему себе в голову, будто не Земля вращается вокруг Солнца, а Солнце вокруг Земли[16], пришла бы несчастная мысль написать историю астрономии с древнейших времен вплоть до на-

шего. Какой бы исторической эрудицией он ни обладал и как бы он ни старался быть добросовестным, но его idée fixe[17] насчет неподвижности Земли помимо его воли и ведома заставила бы его отнестись к собранному им материалу, и в особенности к его группировке и освещению, с некоторым пристрастием. Он непременно попытался бы подтянуть историю астрономических теорий под свою возлюбленную идейку и ухитрился бы так их расположить и раскрасить, что в конце концов действительно оказалось бы, будто астрономия в своем прогрессивном развитии стремится поставить вне всяких сомнений истинность и непогрешимость теории его, Шёпфера, ложность и нелепость теорий Галилея, Коперника, Ньютона и Лапласа. То же самое случилось бы, если бы, например, какой-нибудь Жантили, обладай он даже эрудицией и добросовестностью покойного Ланге, соблазнился бы успехом книги последнего «Geschichte d. Mater.»[18] и вздумал бы тоже написать, с своей точки зрения, «Историю материализма». Легко вообразить, что это была бы за курьезная история! Наш московский мудрец, г. Соловьев, дебютировал, как известно, очерком современного состояния западноевропейской философии вообще и позитивизма в частности («Кризис западной философии»)[19]. И что же оказалось в результате этого очерка? А то, что научная философия переживает нынче какой-то кризис и что естественным исходом для нее из этого кризиса может быть только слитие ее с фантастической, индийско-теологической метафизикой. Возрождение и обновление научного мышления в мышлении метафизическом и теологическом — такова, по его мнению, конечная цель и постоянное стремление прогрессивного развития западной философии. Если можно под влиянием предвзятой идеи извращать до такой степени факты современной действительности, то уж о фактах прошлого, о фактах исторических и говорить нечего. Вообразите же себе теперь, что бы вышло, если бы г. Соловьев взял на себя труд ознакомить российскую публику, и притом еще публику Соляного городка[20], с историей развития научной философии! А между тем автор «Кризиса» признан «учеными людьми» патентованным философом, чуть ли даже не доктором от философии, и сам Катков давно уже возложил на его «умную» голову славные лавры (правда, несколько поблекшие) приснопамятного Юркевича[21]. После этого как же возможно его заподозрить в недостатке эрудиции или добросовестности?

II

С г. Мальцевым приключилась история совершенно аналогичная с соловьевским случаем. С точки зрения Соловьева, научная философия должна необходимо переживать в настоящее время кризис (иначе «мудрость» Соловьева оказалась бы величайшей простотой) и не может иначе выйти из него, как при помощи и содействии метафизической доктрины. Точно так же, с точки зрения г. Мальцева, нравственная философия утилитаризма, как несогласная с его, мальцевским, воззрением на нравственное чувство, должна необходимо искать своего обновления в философии мистико-интуитивной нравственности и, поглотив в себе все наиболее фантастические элементы последней, возродиться к новой жизни. Под этот-то вывод, существенно важный для успокоения его совести, он и подгоняет свою историю утилитаризма. По его мнению, философия утилитарной нравственности, начиная с древнейших времен и кончая Спенсером включительно, постоянно прогрессирует в смысле сближения и объединения с абстрактной и метафизической философией нравственности интуитивной. «Она начала,— говорит он,— с систем самого грубого эгоизма и абсолютно отвергла существование каких бы то ни было бескорыстных мотивов в человеческой природе и кончила (но почему же вы думаете, что она уже кончила свой цикл развития? Почему вздумалось вам возвести Спенсера, которого далеко не все утилитаристы считают за представителя утилитарной теории и который сам говорит о себе, что он только «не противник» этой теории,— почему вздумалось вам возвести его в какую-то *омегу* нравственной философии утилитаризма?) признанием самых высоких и благородных свойств, коренящихся в симпатии и благожелательности...» «Грубый (?) мотив деятельности: «все для меня самого и только для меня» — переходит через действие ассоциации идей мало-помалу в мотив более или менее гуманный, альтруистический, пока наконец более беспристрастный и тонкий анализ не открывает в душе человека с самого начала существование подобных бескорыстных мотивов поведения. Начавши с прямого антитеза доктрины стоицизма, утилитарная доктрина, сглаживая свои наиболее резкие и грубые черты, мало-помалу старается приблизиться не только к стоицизму, но и усвоить себе все лучшие качества и стороны учения других (т. е. интуитивных) систем нравственности...» (стр. 194, 195).

История — известная блудница: каждому она дает все то, что от нее требуется. С ее помощью можно доказать какое угодно положение, но все-таки для этого нужны, во-первых, некоторая ловкость, а во-вторых, и некоторое знание. Но г. Мальцев не особенно ловок, да и насчет знаний... немножко хромает. Вследствие этого вывод, сделанный автором из истории утилитаризма, оказывается пришитым к последней «живыми нитками» и с «обстоятельствами дела» нимало несообразным. Он утверждает, например, что в начале утилитаристы сводили нравственное чувство к одному лишь «грубому», чисто эгоистическому мотиву деятельности, а теперь они будто бы «открыли в душе человека с самого начала существования» рядом с эгоизмом альтруистические или, как он выражается, «бескорыстные мотивы поведения». Но какие же это утилитаристы сделали это открытие? Представителями новейшего, современного утилитаризма автор считает Милля, Бэна и Спенсера. И что же? И Милля, и Бэна, и Спенсера он упрекает именно в том, что они выводят чувство симпатии и вообще альтруистические чувства людей из чисто эгоистических побуждений, что они видят в этих чувствах не нечто первичное, «с самого начала существующее», а нечто вторичное, производное. Так, о Милле, на стр. 116, он с сожалением замечает: «Существование симпатии и благожелательности для Милля не подлежит сомнению, хотя он и возводит первичный генезис их к чисто эгоистическим побуждениям — побуждениям, которые в силу известного психологического закона ассоциации делаются потом совершенно бескорыстными».

Относительно Бэна и Спенсера ему точно так же известно, что первый (т. е. Бэн) выводит чувство симпатии из «способности воспоминания своих собственных пережитых состояний»: «вид другого человека, терпящего холод, голод, усталость, пробуждает в нас воспоминание о подобных состояниях, испытанных нами прежде, и которые, однако ж, мучительны и теперь даже в качестве отвлеченных представлений» (стр. 140); следовательно, по его (т. е. Бэна) мнению, источник симпатии коренится в чисто эгоистическом чувстве человека: он страдает при виде страдания ближнего не от какого-то врожденного к нему участия, а только от воспоминаний о своих собственных страданиях; второй, т. е. Спенсер, выводит чувство симпатии из чувства общительности, а последнее объясняет чувством самосохранения и сохранения

рода, т. е. чувствами чисто эгоистическими (см. стр 179).

Итак, где же эти новейшие представители современного утилитаризма, которые «открывают существование в душе человека с самого начала» рядом «с грубым эгоистическим мотивом деятельности бескорыстные мотивы поведения»? Из слов самого же Мальцева оказывается, что «и в начале, и теперь» за первичный мотив человеческой деятельности утилитаризм всегда признавал и признает лишь один «грубый» эгоизм, проявляющийся в том, что каждое существо стремится к личному счастью (удовольствию) и избегает личных страданий; к этому мотиву он сводил и сводит возникновение и развитие в человеческой душе альтруистических чувств, «бескорыстных мотивов поведения». И это-то именно и составляет одну из характеристических, отличительных черт философии утилитарной нравственности. И современному утилитаризму она настолько присуща, насколько была присуща и утилитаризму древнему. Но автору во что бы то ни стало хочется усмотреть в истории развития утилитарных доктрин постепенное сглаживание и исчезновение этой черты; желание его весьма понятно, как понятно и желание г. Соловьева сочинить какой-то кризис научной философии и видеть в этом кризисе залог ее будущего примирения и слития с метафизической доктриной. Беда только в том, что нельзя же свои субъективные, хотя бы и весьма благонамеренные, желания навязывать объективной истории развития реальных фактов — истории, нимало даже не помышляющей об их осуществлении. Нет спора, что философия утилитаризма сделала некоторый шаг вперед после Гоббса, Гартли, Гельвеция и Мандевиля, но совсем не в том направлении, на которое указует перстом г. Мальцев, совсем не в направлении к сближению и примирению с интуитивно-мистическими теориями нравственности. Она не признает теперь, подобно тому как признавала прежде, будто человек родится на божий свет с душой в виде tabula rasa [22], с душой, чистой от всяких чувств, стремлений, инстинктов и предрасположений, кроме чувств самосохранения, стремления к личному удовольствию и отвращения от личного страдания. Ввиду прогресса современных естественнонаучных знаний она должна была допустить и действительно допустила вместе с наследственной передачей физических качеств и наследственную передачу качеств психических от родителей к детям, от предков к по-

томкам, от одного поколения к другому. Допустив этот факт, она должна была признать и действительно признала возможность и необходимость наследственной передачи и чисто альтруистических чувств — симпатии, нежности, самоотверженности и т. п. Но это признание нисколько не отклоняет нравственную философию утилитаризма от ее основного положения, утверждающего, что в основе нашего нравственного чувства, в основе всех наших альтруистических побуждений лежит чисто эгоистический мотив, стремление к личному счастью и отвращение от личных страданий. Современный утилитаризм отстаивает это положение с такой же решительностью (хотя более точным, научным образом), с какой отстаивал его и утилитаризм Мандевиля, Гоббса и их предшественников. В этом отношении, что бы там ни пел г. Мальцев, между древним и новым утилитаризмом не существует никакой разницы. Вся разница состоит только в том, что первый, незнакомый с теорией развития и наследственности, выработанной современной наукой, ограничивал процесс альтруирования эгоистических чувств тесными пределами индивидуальной жизни личных опытов, наблюдений и приспособлений, между тем как последний переносит его из индивидуальной сферы в область общечеловеческого развития. Индивид, по уверению утилитариста старой школы, путем личного сознательного или бессознательного опыта и при посредстве ассоциации идей и чувств или просто расчета вырабатывает в себе симпатию, альтруистические побуждения. Симпатические, альтруистические побуждения, утверждает утилитарист, придерживающийся современной теории «развития», вырабатываются из чисто эгоистических мотивов человеческой деятельности целым рядом поколений; индивид получает их как бы готовыми, в виде унаследованных предрасположений, привычек и т. п. Но само собою понятно, что подобное утверждение ничуть не сближает представителя новейшего утилитаризма с представителями теории метафизической, интуитивной нравственности. Он стоит по-прежнему на такой же благородной дистанции от последних, на какой стояли от них и его учители Гоббс, Гартли, Локк и, если хотите, Горгий и Протагор. К чему же вы морочите русских читателей, г. Мальцев?

Но это еще не все. Вы морочите их и тогда, когда утверждаете, будто утилитаризм, «начав с прямого антитеза доктрине стоицизма, сглаживая свои наиболее резкие и

грубые черты, мало-помалу приближается к стоицизму...» и т. д. (стр. 194). Впрочем, этим оригинальным выводом из истории утилитаризма вы не столько морочите других, сколько обнаруживаете свое собственное невежество по части истории нравственной философии вообще и утилитаризма в частности. Противополагать стоицизм еще можно эпикуреизму, но и то не по отношению к их основному принципу (который у обеих этих доктрин тождествен), а по отношению к тем средствам, которые они рекомендуют человеку для достижения личного счастья. Противополагать же стоицизм утилитаризму вообще — это совершеннейшая нелепость. Основным критерием нравственности и высшей нравственной целью, к которой должен стремиться человек, стоики, как и утилитаристы, ставят личное счастье, выражающееся в личном самодовольстве. Но достигнуть этого счастья, этого полного и абсолютного довольства собою, человек может, по мнению стоиков, только тогда, когда он убьет в себе чувствительность ко всяким чувственным наслаждениям и страданиям, когда он отрешится от всяких личных привязанностей и страстей, когда он никого не будет ни любить, ни ненавидеть, никому не станет желать ни зла, ни добра, ни во что не будет вмешиваться, никем не будет интересоваться — одним словом, когда он уйдет в себя самого, как улитка в раковину, когда он отгородится китайской стеной от всех своих ближних, от их радостей и печалей, от всего, что их волнует и занимает, и в гордом и самодовольном уединении станет взирать на бренный мир, которому он не нужен и в котором он и сам не нуждается... Живи сам с собою, сам в себе и сам для себя; живи среди себе подобных так, как будто ты живешь в пустыне; старайся лишь об одном: о сохранении в целомудренной девственности своей душевной чистоты и непорочности, непрерывно и неуклонно наслаждайся созерцанием этой чистоты и непорочности; будь всегда абсолютно равнодушен к окружающим тебя людям и условиям жизни; не старайся никогда ни изменять их, ни протестовать против них, ни даже осуждать их; будь всем доволен, со всем уживайся, все переноси и ко всему приспособляйся, и ты достигнешь высшего возможного на земле счастья, вечного, «спокойного и безмятежного самодовольства». Такова в общих чертах мораль стоицизма, таковы те нравственно-практические советы и предписания, с которыми он обращается к живым людям, к существам, одаренным нервами и мозгом, су-

ществам, в жилах которых течет кровь, а не вода, в грудь которых вложено горячее сердце, а не кусок льда...

Но разве это не мораль самого узкого, ограниченного и отталкивающего эгоизма? Неужели вы не понимаете этого, г. Мальцев? Вас, как и большинство патентованных и шаблонных моралистов, соблазняет то обстоятельство, что многие из практических советов стоической доктрины, как, например, советы насчет отрешения от «мира и страстей его», нравственной и даже физической кастрации, насчет «покорности судьбе», терпения, безропотности и т. п., пришлись очень по вкусу позднейшим интуитивным системам нравственности — системам, столь достолюбезным вашему сердцу. Эти системы исповедуют ту же теорию аскетизма и мертвящей апатии, с которой вы встречаетесь и в языческом стоицизме. И вы так этому рады, что охотно готовы принять его под свое милостивое покровительство. Чтобы показать ему свое благоволение, вы резко отличаете его от «эгоистической» морали утилитаризма и ставите новейшему утилитаризму в заслугу подмеченную вами в нем тенденцию сближения с доктриной стоической нравственности. Вы усматриваете в этом сближении (существующем, впрочем, лишь в вашей фантазии) несомненное доказательство правильного и естественного прогресса философии утилитарной морали. Но ведь проповедь аскетизма и плотоубийства, равно как и самый основной принцип стоицизма, представляет собою лишь воплощение грубого, бессердечного эгоизма. Возведение этого грубого, бессердечного эгоизма в высший нравственный критерий было, по словам г. Мальцева, исходным пунктом нравственной доктрины древнего, так сказать, первобытного утилитаризма. Каким же образом возвращение новейшего утилитаризма к этому же исходному пункту может служить доказательством прогресса в области утилитарной нравственности? Напротив, это должно бы служить скорее доказательством ее регресса, по крайней мере с точки зрения самого г. Мальцева. Ведь, с его точки зрения, прогресс утилитарной морали выражается именно в том, что мало-помалу сглаживаются грубые и резкие черты «ее первоначальной доктрины», возводившей будто бы личный эгоизм в единственный критерий и в высшую цель человеческой нравственности. Но в таком случае прогресс философии утилитаризма должен был бы сопровождаться не сближением, а, напротив, отдалением ее от философии стоицизма. Значит, одно из двух: или философия утилитарной нрав-

ственности не прогрессирует, а постоянно регрессирует, или же г. Мальцев сам не понимает, что говорит.

Я полагаю, что последнее предположение правдоподобнее первого. Прогресс-то есть, так как развитие учения утилитарной нравственности тесно и неразрывно связано с прогрессом научной психологии и антропологии, но выражается-то он совсем не в том, в чем видит его выражение автор «Нравственной философии». Он выражается, как я сказал уже, в более научном и всестороннем исследовании и понимании генезиса нравственного чувства, его составных элементов, его свойств и функций. Но он не выражается ни в мнимом сближении утилитаризма с аскетической моралью стоицизма, ни в мнимом примирении его с мистико-интуитивными системами нравственности. Точно так же он не выражается и в том мнимом видоизменении и расширении понятия о пользе и счастье, на которое указывает г. Мальцев. Он говорит, что будто бы с развитием доктрины утилитаризма «личное эгоистическое счастье, как единственная цель деятельности, мало-помалу перешло сначала в национальное, а затем наконец в общее или, говоря точнее, в счастье наивозможно большего числа людей» (стр. 194). Иными словами, это значит, что сперва утилитаризм обосновывал всю нравственность на личном, индивидуальном счастье, затем на счастье национальном, а теперь обосновывает ее на счастье всеобщем, на счастье всего человечества... При поверхностном знакомстве с последовательно сменявшими одна другую утилитарными доктринами этот вывод может показаться весьма правдоподобным и фактически верным. Но вникните в дело глубже — и вы сейчас же убедитесь в его произвольности и лживости.

Обыкновенно — и нечего говорить, что и г. Мальцев придерживается этого обыкновения,— софистов считают за самых древних и самых грубых представителей утилитарной морали. Принято утверждать, будто они признавали личный, индивидуальный эгоизм, и притом эгоизм самый узкий, ограниченный, животный, за основной принцип и высший критерий нравственности. Но, во-первых, о нравственно-общественных теориях софистов мы знаем очень мало, да и то, что мы знаем, мы знаем только со слов их врагов и антагонистов; следовательно, сведения о них по своей достоверности и доброкачественности оставляют желать еще очень многого. Произносить на основании их какой-нибудь окончательный и определенный приговор над

их доктринами с нашей стороны было бы настолько опрометчиво и легкомысленно, насколько со стороны наших отдаленных потомков было бы опрометчиво и легкомысленно судить об учениях современных нам деистов [23] и позитивистов, руководствуясь исключительно одними лишь данными, сообщаемыми об этих учениях в шарлатанских брошюрках какого-нибудь г. Жантили или г. В. Соловьевым в его творении «Кризис западной философии».

Во-вторых, как ни скудны и малодостоверны наши познания насчет нравственных теорий софистов, но и они даже не дают нам права приписывать всем им безразлично возведение принципа личной пользы, индивидуального счастья в основной принцип и критерий нравственности... Софисты представляются нам прежде всего как глубокие анализаторы и смелые, беспощадные обличители той будничной, ежедневно практикуемой нравственности, которая как тогда, так и в наше время умеет применяться ко всем условиям и требованиям господствующего мнения, обеляя сегодня то, что было для нее черным вчера... В обществе современном им, как и в обществе современном нам, в обществе, основанном на монополии и произволе, на анархии личных интересов, взаимной вражде и животной борьбе «за существование», в таком обществе, само собою понятно, будничная, практическая, непоказная нравственность должна исключительно опираться на грубом, своекорыстном личном эгоизме. Так и было в действительности. Каждый член общества, открыто признавая священными и обязательными для себя предписания господствовавшей официальной морали, руководствовался в то же время в своей будничной практике принципами и соображениями, не только не имеющими с этими предписаниями ничего общего, но даже прямо им противоречащими. Это был факт общеизвестный, и не софисты его открыли, но они первые прямо и смело о нем заговорили; они дерзкой рукой сдернули маску с моралиста-фарисея и перед всеми обнаружили истинный характер, реальную природу руководящих его побуждений. Оказалось, что побуждения эти относятся в большинстве случаев к истории самого грубого, животного эгоизма. Оказалось, что каждый человек в современном им обществе думает и заботится об одном лишь себе, что свое личное благо он ставит выше всего на свете, делает себя и свой интерес высшим мерилом добра и зла, лжи и истины. Выяснив с замечательным диалектическим искусством этот общеиз-

вестный факт, софисты логически вывели из него такое заключение: если все люди так поступают, то, значит, подобный образ поведения всего более свойствен их природе, всего более естествен. А потому и не следует ни скрывать, ни маскировать ходячими оговорками общепризнанной морали. Оговорки эти, очевидно, противны человеческой природе; бессмысленно человеку во имя их ломать и калечить себя. Требования природы должны быть признаны открыто, публично, официально. Долой фарисейские маски! Нравственность с ее представлениями о справедливости, добродетели, долге и т. п. никогда не осуществляется в практической действительности, следовательно, она и не может, она и не должна в ней осуществляться... Отсюда вывод: никакой нравственности, никаких законов не нужно; пусть каждый живет по своей природе, никем и ничем не стесняемый и не ограничиваемый.

Но, однако ж, нравственность существует; это такой же неоспоримый факт, как и то, что в практической жизни она никогда не осуществляется. Если она существует, то, значит, была же какая-нибудь причина, породившая ее. Она противоречит требованиям человеческой природы, она налагает на нее тяжелые цепи, но ведь что же нибудь да заставляло же людей признавать ее для себя обязательной? Что же это такое? Софисты не отвертываются от этого вопроса и, подвергая его своему анализу, приходят к такому ответу: открыто и беспрепятственно следуя требованиям своей природы, соображая свои поступки исключительно лишь с своей личной, узкоэгоистической выгодой, люди неизбежно должны были встать друг к другу во враждебные отношения, вступить во взаимную ожесточенную борьбу. При неравномерном же распределении между ними физических и умственных сил все шансы успеха в этой борьбе выпадали на долю сильных, а все ее невыгоды и неудачи — на долю слабых — слабых либо по качеству своей природы, либо по своей малочисленности. И вот эти-то численно или качественно слабые, руководимые опять-таки своим личным интересом, естественно должны были прийти к сознанию необходимости оградить себя за недостатком естественных средств самозащиты какими-нибудь средствами искусственными, необходимости обуздать и ограничить ненасытные требования сильных людей.

Сознание этой необходимости выразилось на практике установлением общеобязательной нравственности и принудительных законов. Каким же образом количественно

или качественно слабым могло удаться подчинить сильных людей ярму закона и нравственности, ярму, выгодному лишь для первых и совсем невыгодному для вторых? На этот вопрос софисты отвечают, как кажется, различно. Одни полагают, что случилось это не иначе как при помощи обмана и хитрости. Так, например, софист Каликс в своем диалоге с Сократом объясняет происхождение обязательной нравственности тем, что «мы людей отличных и сильнейших еще сызмолода очаровываем своими напевами, как львов, и, поработив их себе, говорим: надобно всем иметь поровну, в этом состоит прекрасное и справедливое...». Другие же объясняют установление законов и нравственности взаимным соглашением, договором между людьми. «Когда люди,— говорит софист Главкон,— стали делать несправедливость друг другу и испытывать ее друг от друга, не могши избегать последнего и избирать первое, нашли полезным условиться между собою, чтобы не делать несправедливости и не испытывать ее. На основании этих-то условий они начали постановлять законы и договоры и предписание закона называть законным и справедливым»[24].

Да извинит меня читатель за это небольшое отступление... к софистам. Его необходимо было сделать для того, чтобы выяснить взгляды софистов на принцип и происхождение нравственности — взгляды, о которых большинство моралистов имеет весьма смутные представления. Действительно ли софисты отрицали необходимость нравственности, или же они только статировали факт неосуществимости и противоестественности ее при данных условиях современного им общественного быта — это вопрос для нас неважный, да притом же, при наших скудных и односторонних сведениях об учении софистов, его и нельзя разрешить с полной достоверностью. Платон разрешает его в утвердительном смысле. Но кто нам поручится, что греческий философ, идеалист и полумистик имел о их учении более правильные понятия, чем г. В. Соловьев имеет о позитивизме, г. Жантили — об атеизме, г. Полетика — о философии вообще, г. Суворин — о патриотизме и славянском вопросе, г. Цитович — о «новых людях»[25] и т. п.? Однако, как бы то ни было, отрицали или не отрицали софисты необходимость существования нравственности, во всяком случае одно для нас несомненно и вполне достоверно: они объясняли и оправдывали ее возникновение общественной пользой; общественная польза служила, по

их мнению, ее критерием и высшим принципом, так что в этом отношении между ними и позднейшими утилитаристами не оказывается никакой существенной разницы. И те и другие объясняют общеобязательную мораль принципом общественной пользы, и единственное различие первых (т. е. софистов) от вторых (от позднейших и в особенности новейших утилитаристов) состоит лишь в том, что первые противополагают начало личного эгоизма, личной пользы началу общественной пользы, а вторые, напротив, никакой противоположности между обоими этими началами не усматривают, а полагают, будто все истинно полезное для индивида полезно и для общества и что разумно понятый личный интерес всегда находится в полнейшей гармонии с общественным интересом. Поэтому в то время, как софисты видели в предписаниях нравственности какую-то узду, смирительную рубашку индивидуального, личного эгоизма, позднейшие утилитаристы стараются доказать, что между этими предписаниями и требованиями разумно понимаемого личного счастья существует полное согласие и солидарность.

Итак, принцип общей пользы как основание общеобязательной установившейся морали признавался утилитаризмом с самого начала*, и уверение г. Мальцева, будто принцип этот усвоен был только уже впоследствии, сравнительно новейшими утилитаристами, не имеет под собою никакой фактической почвы. То же самое можно сказать и о другом его уверении — относительно постепенного видоизменения понятия об общественной пользе из понятия о пользе национальной в понятие о пользе международной, общечеловеческой. Бэкон, с которого г. Мальцев начинает историю нового утилитаризма, по словам самого же г. Мальцева, ставя общее благо высшим критерием и целью нравственности, нигде, однако ж, не говорит, что под «общим благом» он подразумевает благо исключительно национальное. Гоббс, правда, ставит критерием нравственности счастье государства, которому он абсолютно подчиняет личное счастье, личную волю, личные стремления. Но понятие о счастье государства, представляющего собою совокупность людей, живущих под одним

* Эпикурейская школа точно так же предписания общеобязательной нравственности, идеи справедливости, долга и т. п. выводила из взаимного соглашения людей, т. е. объясняла их принципом общественной пользы. Это известно и самому г. Мальцеву (см. стр. 27).

законом, причем люди эти могут принадлежать к самым различным национальностям, никоим образом нельзя отождествлять с понятием о счастье национальном. Гоббсовское государство есть государство абстрактное, и, по идее автора «Левиафана»[26], счастье этого государства выражает собою скорее счастье общечеловеческое, чем местно-национальное.

Локк критерии нравственности определяет тремя видами законов: законом божественным, гражданским и законом общественного мнения. Первый, имеющий в виду общечеловеческое счастье, ставится им выше второго и третьего. Таким образом, и в его теории мы решительно не видим, чтобы он под счастьем как высшим основанием морали подразумевал не общее счастье, а национальное. Гартли, Юм, Бентам везде говорят только об «общем счастье», об «общей пользе», о «возможно большем счастье возможно большего числа людей», не различая и не противополагая его счастью национальному. И в этом отношении между ними и новейшими представителями утилитарной доктрины нет никакой существенной разницы *. Утилитаристы вообще полагают, что истинное, разумно понимаемое счастье каждой отдельно взятой нации находится в такой же полной гармонии со счастьем общенациональным, общечеловеческим, как и разумно понимаемое индивидуальное счастье со счастьем национальным. За исключением софистов, все утилитаристы — и старые, и новые, и новейшие — всегда подразумевали факт существования этой гармонии, этой солидарности индивидуального, национального и общечеловеческого счастья,— это-то именно и составляет характеристическую особенность их доктрины. И без этой особенности она не была бы даже мыслима. В самом деле, если бы утилитаристы усомнились в су-

* Гельвеций в своей замечательной книге «De l'homme, de ses facultés etc.»[27] говорит, правда, что принципу общественной пользы следует жертвовать всем, даже «чувством человечности». Но из этих слов нельзя еще заключать (как это делает г. Мальцев), будто под общественной пользой он подразумевает исключительно лишь пользу национальную. Нет, он хочет только этим сказать, что общее благо, общественная польза налагают на каждого человека обязанность быть прежде всего гражданином своей страны, любить свое отечество превыше всего и всегда быть готовым всем для него пожертвовать. Поступая таким образом, человек не становится в противоречие с принципом общей пользы; напротив, он практически осуществляет этот принцип. В таком взгляде на обязанности человека-гражданина нет ничего, я полагаю, с чем бы не могли согласиться и представители новейшего утилитаризма.

ществовании гармонического согласия индивидуального счастья с национальным, национального с общечеловеческим, то им пришлось бы или отказаться от своего учения о происхождении нравственного чувства, или, подобно софистам, прийти к отрицанию всякой нравственности, так как ее требования, опирающиеся на принцип общей пользы, противоречили бы тогда требованиям индивидуального счастья, т. е. человеческой природе.

III

По тем выводам, которые извлек автор из истории нравственной философии утилитаризма и неосновательность которых, как мы сейчас видели, режет глаза, читатель сам уже может судить, насколько основательно знаком г. Мальцев с развитием, духом и характеристическими особенностями этой философии. Отсюда само собой понятно, какое значение может иметь и его критика «ее основных начал». И действительно, читателю достаточно только иросить самый беглый взгляд на источники этой критикб, и ему сейчас же выяснятся ее достоинства. Против доктрины утилитарной нравственности писалось и говорилось, пишется и говорится очень много. На ее голову сыпались и сыплются всевозможные упреки, и нередко упреки совершенно противоречивые: одни ее обвиняют в грубом материализме, другие — в чересчур возвышенном идеализме; по мнению одних, она годится лишь для оскоти нившихся людей, по мнению других — для избранного-высокоцивилизованного меньшинства. Одни находят, что она слишком унижает, другие — что она слишком возвышает человеческую природу; одни находят ее несостоятельной с точки зрения науки, другие — с точки зрения метафизики; одни апеллируют протпв нее к психологическому анализу, другие — к каким-то не допускающим анализа врожденным чувствам и т. д. и т. д. Вообще приводимые против нее аргументы опираются на чрезвычайно противоречивые начала и черпаются из самых разнообразных арсеналов: тут рядом с непроницаемыми туманностями мистицизма вы встречаетесь с тонкой диалектикой метафизики и с уличными, ходячими трюизмами поверхностного эмпиризма и того «пошлого опыта», который поэт наш метко назвал «умом глупцов»[28]. Разумеется, самая элементарная логика требует точного и ясного разграниче-

ния всех этих разнообразных до противоречивости воззрений на утилитаризм. Невозможно же смешивать их в одну кучу; невозможно подводить его одновременно под оценку и метафизической диалектики, и религиозного мистицизма, и ходячих трюизмов «пошлого опыта». Оценку «пошлого опыта» я могу понять, но только став на точку зрения этого опыта; точно так же можно понять и оценку метафизическую и мистическую, но опять-таки не иначе как с точки зрения мистики или метафизики. Но совершенно невозможно понять и уяснить себе аргументацию, опирающуюся зараз на все три точки зрения, исходящую из совершенно различных, ничего общего между собою не имеющих посылок. А между тем «критика» г. Мальцева именно представляет тип такой аргументации. Г. Мальцев ничем не брезгует и, как трудолюбивая пчелка, сбирает мед со всех цветов. Трюизмы улицы, мистические вымыслы и метафизические тонкости, «требования науки» — он все с одинаковым удовольствием и с неразборчивостью тряпичника сует в свою критическую суму и затем с улыбкой торжества вытряхивает весь этот хлам на голову утилитаристов. И чего-чего только нет в этом хламе, чего-чего только не вобрала в себя эта гостеприимная сума! Тут и «лекции» протоиерея Янышева, тут «слова и речи» Златоуста и Григория Богослова, тут и апостольские послания, а вперемешку с ними Бокль, Дарвин и Шопенгауэр, и Конт, и Гегель, и неизбежный Маколей с Гизо, попал даже зачем-то и Зибель [29], не забыты, разумеется, и Ушинский, и В. Соловьев, и Тернер, и Жантили с Жане и Каро, и публицисты «Отечественных записок», «Слова» и «Света» [30], и автор антропологического принципа [31] — одним словом, чего хочешь, того и просишь. Одним словом, автор открыл залп по утилитаризму из всех орудий, вытащенных наудачу из различных арсеналов, из исторических музеев и иных подобных мест, предназначенных для хранения вещей, ни для какого употребления не годных. Залп, по его расчету, должен был бы убить врага наповал...

Зачем такая жестокость? — спросит, пожалуй, читатель, не забывший еще, что в конце своего исторического очерка г. Мальцев сам же выдал похвальный аттестат утилитаризму за его чистосердечное раскаяние в прежних заблуждениях и за выраженное им будто бы желание исправиться и примириться с метафизикой. Чего же лучше? Если утилитаризм отказывается от своих прежних заблуждений, если он начинает становиться «паинькой»,

то его следует поощрить и одобрить, а совсем не корить, а тем паче убивать... да еще наповал!..

Казалось бы, что так... Но г. Мальцев неумолим. Похвалив новейших утилитаристов за их желание исправиться, он затем прямо и откровенно заявляет, что исправляйся там, не исправляйся, а все же песня их спета и утилитаризм должен покончить свое земное существование, так как его нравственная система, его нравственная философия яйца выеденного не стоит. «Основной принцип» ее не удовлетворяет «ни одному из известных фундаментальных требований». Эти «известные фундаментальные требования» формулируются нашим автором в таком порядке: «...он (т. е. принцип) должен быть 1) твердым и постоянным, голос его должен быть для всех и всегда одинаков и неизменен (!); 2) независимым ни от каких других принципов; 3) простым и доступным пониманию каждого и выполнимым в практической жизни людей» (стр. 250).

Подводя под критерий этих курьезных — хотя, по уверению автора, и всем известных — фундаментальных требований основной принцип утилитаризма, г. Мальцев приходит к следующему решительному выводу: «1) принцип утилитаризма не удовлетворяет требованию «твердости и постоянства», так как представление об удовольствии, а следовательно, и понятие о счастье, которое есть лишь обобщение различных представлений об удовольствии, суть представления и понятия крайне условные, изменчивые и неопределенные; 2) счастье, понимаемое в его прямом и непосредственном значении, как известная сумма удовольствий, будучи принципом совершенно самостоятельным, не заключает в себе еще ничего нравственного; понимаемое же в высшем и более широком значении, теряет прежний характер самостоятельности и превращает новейший утилитаризм в простой эклектизм; 3) счастье, рассматриваемое в этом высшем, или эклектическом, смысле, представляется принципом неудобопонимаемым и неудобоприменяемым к жизни и, наконец, 4) самый метод, практикуемый утилитаризмом, в действительности, при ближайшем рассмотрении, оказывается недостаточным для нравственной науки...» и т. д. (стр. 279).

Желаете ли вы, читатель, проследить шаг за шагом тот путь, который привел г. Мальцева к этим выводам? Я думаю, что нет; в самом деле, это было бы слишком скучно и слишком утомительно, да притом же и бесполезно: выводы говорят сами за себя. Г. Мальцев полагает, будто мы

не имеем ясных и постоянных представлений о наших субъективных ощущениях удовольствия и неудовольствия, но о каких же субъективных чувствах мы имеем представления более ясные и постоянные? Из того, что удовольствия бывают настолько же различны и разнообразны, насколько различны и разнообразны потребности человеческого организма при тех различных и разнообразных условиях, в которые ставит его общество, среда, воспитание, окружающая его материальная обстановка и т. п.,— из этого еще никак не следует, чтобы самая природа удовольствия была «условна, изменчива и непостоянна». Психологи и физиологи могут давать этой природе какие угодно теоретические определения, могут составлять о ней какую угодно идею, но каждый человек чувствует ее одинаково; ощущение удовольствия — это такой первичный, элементарный, неразложимый и всем и каждому известный факт человеческой природы, что уж если на этом факте нельзя обосновывать нравственной системы человеческого поведения, то еще менее ее можно обосновывать на актах производных, разложимых, сложных, вроде, например, чувства долга, чувства справедливости, любви к ближнему, или каком-то врожденном нравственном чувстве — мальцевской «нравственной способности». В основе всякой нравственной системы всегда лежат некоторые обобщения (идея) чисто субъективных человеческих ощущений; но само собою понятно, что обобщение это будет отличаться тем большей ясностью и определенностью, чем однообразнее, постояннее, одинаковее природа данных субъективных ощущений. Поэтому-то с точки зрения первого «фундаментального» требования г. Мальцева система утилитарной нравственности должна иметь самое решительное преимущество перед всеми произвольно-метафизическими и вообще интуитивными системами. Кажется, это не трудно понять даже и человеку, учившемуся по семинарским тетрадям. Г. Мальцеву следовало бы получше порыться в этих тетрадях, и он наверное бы отыскал в них какие-нибудь другие критерии, с точки зрения которых действительно можно было бы осудить утилитаризм окончательно и безапелляционно.

Но второй критический вывод г. Мальцева едва ли не метче и не остроумнее первого. Счастье, говорит он, «понимаемое в прямом и непосредственном смысле, не заключает в себе еще ничего нравственного», а «понимаемое в высшем и более широком значении, оно теряет свой са-

мостоятельный утилитарный характер». Понимать счастье в прямом и непосредственном смысле — это значит, по мнению г. Мальцева, понимать его в смысле некоторого обобщения «удовольствий, по большей части личных и эгоистических». А понимать его в возвышенном смысле — это значит понимать его опять-таки как некоторое обобщение удовольствий, но по большей части не личных и не эгоистических. Но — праведное небо! — какие же это удовольствия могут быть не личными и не эгоистическими? Когда вы под влиянием ненависти, оскорбленного самолюбия или иных подобных побуждений предаете человека, по своей деятельности или по своим стремлениям в высшей степени полезного для всего человечества или данного народа, предаете его врагам на поругание и распятие,— вы испытываете чувство удовольствия. Точно так же вы испытываете удовольствие, когда жертвуете собою ради дорогой, любимой вами идеи, ради ваших представлений об «общем благе». Как ни различны мотивы, вызывающие в вас это чувство, но в обоих случаях его природа одинакова: в обоих случаях это — ваше личное, следовательно, эгоистическое удовольствие. Все дело только в том, что в первом случае удовольствие может ощущать лишь человек психически неразвитый, во втором же — лишь человек психически развитый. Но отсюда никак еще не следует, будто удовольствие, испытываемое человеком психически развитым, менее лично, менее эгоистично, чем удовольствие, испытываемое человеком психически неразвитым. А если этого не следует, то еще менее следует, будто идея счастья как некоторое обобщение субъективных удовольствий у развитого человека более неопределенна, более эклектична и неутилитарна, чем у человека неразвитого. Нужно зубрить семинарские тетрадки до умопомрачения, чтобы потерять способность понимать такие простые и даже для детского ума ясные и удобопонятные вещи!

Основной характер, суть, природа утилитаризма нисколько не зависит и не определяется теми представлениями о счастье, которые складываются в голове того или другого утилитариста. Один утилитарист обобщает свое представление о счастье из удовольствий одного рода, другой — из удовольствий другого рода и т. п., но все это не имеет решительно ни малейшего отношения к принципиальной, основной точке зрения их нравственной философии — точке, резко отличающей последнюю от всех

неутилитарных теорий этики. И тот, который видит счастье в насыщении и холении своей плоти, и тот, который усматривает его в плотоумерщвлении, одинаково ставят счастье, как совокупность известного рода личных удовольствий, и одно только счастье, высшим критерием, конечной целью и первичным источником человеческой нравственности. Вот если бы г. Мальцеву удалось доказать, будто представители новейшего утилитаризма начинают сходить с этой точки зрения, будто они начинают склоняться к тому мнению, что счастье не есть единственная цель и критерий нравственной деятельности людей, тогда, и только тогда, он мог бы с некоторым правдоподобием обвинить их в эклектизме и в «шатании мысли». Но он не только этого не доказывает, но сам же цитирует с крайним, конечно, неодобрением следующие слова Милля, т. е. слова одного из выдающихся представителей новейшего утилитаризма: «Кроме счастья не существует ничего другого, что могло бы быть желательным и достойным предметом человеческой деятельности».

Но всего курьезнее самый главный и уж поистине «фундаментальный» аргумент г. Мальцева против утилитаризма: «Счастье, понимаемое в смысле обобщения удовольствий, и притом по большей части личных и эгоистических, не заключает в себе ничего нравственного», а так как я уже сказал, да и без меня это всякий знает, что все наши удовольствия по природе своей личны и эгоистичны, то, следовательно, вообще счастье, понимаемое в смысле обобщения каких бы то ни было удовольствий, не заключает в себе ничего нравственного. Аргумент, как видите, прямо подобранный «с улицы», пробивающейся «поплым опытом — умом глупцов» и совершенно неспособной разобраться и ориентироваться в массе со всех сторон напирающих на нее эмпирических факторов. «Улица» подкрепляет обыкновенно этот свой ходячий трюизм тем соображением, что поступки людей считаются нравственными или безнравственными не потому, насколько они в действительности соответствуют или не соответствуют общему благу, насколько они полезны или вредны, а потому одобряются или не одобряются они нашим нравственным чувством. Отсюда она с свойственной ей логикой заключает, что для того, чтобы поступок был нравствен, недостаточно еще, чтобы он был только общеполезен, нужно еще что-то, и вот это-то прибавочное «что-то» и проглядели утилитаристы. Но «улица», а вместе с ней и г. Мальцев никак

не могут или не хотят взять в толк, что именно утилитаристы-то всего более и потрудились над объяснением и исследованием этого чего-то и что вся разница между ними, утилитаристами, и ею, «улицей», сводится лишь к тому, что первые признают это что-то индуктивно, научно объяснимым, а вторая довольствуется простым статированием факта, ревниво охраняя его от всяких научных исследований. Выводить и объяснять «нравственное чувство» из элементарных психических условий человеческой природы, в силу которых человек предпочитает ощущение удовольствия ощущению боли, страдания, и отрицать это чувство — это две вещи совершенно разные. Но «улица» постоянно их смешивает. Если бы она, а вместе с ней и г. Мальцев их не смешивали, они должны были бы сами устыдиться фундаментальной нелепости своего фундаментального аргумента.

Утилитаризм из сил выбивается, чтобы как-нибудь научно объяснить, почему, при каких условиях и посредством каких психических метаморфоз те или другие человеческие поступки из категории просто полезных перешли в категорию нравственных, т. е. почему полезное сделалось нравственным, а его хотят убить тем глубокомысленным соображением, что, мол, наши представления о нравственном и безнравственном не всегда совпадают с нашими представлениями о полезном и бесполезном! Да ведь если бы утилитаризм признавал всегда и во всех случаях подобное совпадение, тогда для него и не имел бы никакой важности вопрос о генезисе и развитии нравственного чувства. А между тем он уже столько веков ломает над ним голову. Правильно или неправильно он его решает, проследил ли он с достаточной полнотой метаморфозу «полезного» в «нравственное» — об этом еще можно спорить, тут еще могут быть различные мнения: одни могут, например, удовлетворяться его объяснениями, другие могут находить их неудовлетворительными; но удовлетворительны они или неудовлетворительны, от этого основные принципы нравственной философии утилитаризма нисколько страдать не могут. Пусть «улица» и вместе с ней г. Мальцев не понимают или не удовлетворяются объяснениями утилитаристов насчет процесса видоизменения корыстных, узкоэгоистических мотивов человеческой деятельности в мотивы бескорыстные, альтруистические — за это нельзя их упрекать: они в своем праве. Но зачем же они делают вид, будто самых этих объяснений не сущест-

вует и будто утилитаристы совсем не различают полезного от нравственного? Это уж совсем не годится, и в особенности не годится г. Мальцеву. «Улица» может еще сослаться на то, что она не только делает вид, будто не знает, но и действительно не знает, а г. автор «Нравственной философии» сослаться на свое незнание не может... Он не только знает, но и сам же разбирает психологические исследования утилитаризма о переходе эгоистических чувств в альтруистические. Он недоволен, правда, ими, он усматривает в них какую-то «психологическую алхимию». Прав он или нет, об этом мы поговорим ниже, но во всяком случае, раз утилитаристы при помощи психологической алхимии или химии признают постепенный переход полезного в нравственное, «уличный аргумент», приводимый против них нашим автором, теряет всякий смысл.

Отвергая основной принцип утилитарной философии, как принцип несамостоятельный, условный, изменчивый и сам по себе ничего нравственного не заключающий, г. Мальцев отвергает и самый ее метод. Нравственная философия утилитаризма резко отличается от всех прочих мистических и метафизических систем нравственности именно тем, что она старается применить к исследованию явлений нравственной и историко-общественной сферы тот же опытный, индуктивный метод, который давно уже с успехом применяется к изучению явлений внешней природы; правда, ее старания далеко еще не соответствуют достигаемым ею результатам. Тесно связав свою судьбу с судьбой субъективной психологии, ей под давлением последней постоянно приходится сходить со строго научной почвы и путаться в дебрях субъективного анализа произвольных, более или менее метафизических гипотез и хаотического эмпиризма. Если бы г. Мальцев ограничился указанием лишь на эти ее методологические прегрешения — прегрешения, впрочем, неустранимые и неизбежные при данном состоянии науки о природе человека, то, разумеется, с ним бы никто не стал спорить. Но он бьет дальше. С его точки зрения, методологические прегрешения нравственной философии утилитаризма совсем даже не прегрешения, а скорее добродетели; великое же прегрешение ее состоит именно в том, что она хочет стоять на научной почве, что она не выделяет нравственно-общественных явлений из явлений естественных, что она и в первых старается усмотреть и установить тот же порядок, ту же закономер-

ность, ту же логическую связь причин и следствий, в которых никто уже теперь не отказывает вторым. Против этой-то ереси — ереси, которая, однако, разделяется в настоящее время вместе с утилитаристами и всеми здравомыслящими людьми,— и ополчается г. Мальцев. Но, на беду свою, он и тут не может выдумать для поражения ее ничего хоть сколько-нибудь нового или самостоятельного. Он и тут повторяет лишь неосмысленные афоризмы толпы и «улицы» и затертых, истлевших семинарских тетрадок. С «уличной» и мальцевской точки зрения допускать неприменимость индуктивно-научного метода к изучению явлений нравственно-общественной сферы — значит признать, что явления «физического и психического мира составляют одну обширную схему всеобщего порядка вещей»; а признать это положение — значит отрицать то представление о «свободе воли», которое составила себе улица; отрицать же это представление — значит отрицать человеческую вменяемость, т. е. отрицать прокуроров, сыщиков, отрицать тюрьмы и уголовные кары. Вот куда пошло! Беда только в том, что вся эта аргументация, бьющая главным образом на устрашение и ошеломление недумающих людей «улицы», от начала до конца лжива и бездоказательна. Улица обманывает себя по своему невежеству. Но зачем и ради чего обманывает ее и себя г. Мальцев? Разве ему неизвестно, что «уличное» представление о свободе воли не только не оправдывает вменяемости, но, напротив, лишает ее всякого raison d'être? Наконец, разве ему неизвестно, что применение естественнонаучного метода к явлениям психического характера не только не приводит к отрицанию уголовных наказаний, но даже санкционирует их существование? Разве спасительная теория устрашения и не менее ее спасительная теория исправления не основываются всецело и исключительно на представлении о машинообразности и необходимой закономерности человеческой деятельности? Разве недавно еще утилитарист Бэн не оправдывал с точки зрения этого представления полезности и разумности смертной казни? Из-за чего же вы напрасно беспокоитесь о благополучии прокуроров? Никто их от вас не отнимает, спите без страха и трепета!

Но довольно о г. Мальцеве. Я остановился на его «критике» метода нравственной философии утилитаризма не для того, конечно, чтобы полемизировать с ним, а лишь для того, чтобы дать возможность читателю нагляднее и

беспристрастнее взвесить и оценить мальцевскую компетентность по части критики утилитаризма. Вы видите теперь, что Мальцев-критик смело и безбоязненно может соперничать с Мальцевым-историком. Как Мальцев-историк не пополняет ни на йоту пробела наших знаний по части развития утилитарных доктрин, так и Мальцев-критик не дает нам никакой руководящей нити для их оценки. Возражения и порицания нанизаны одно на другое без порядка, системы и даже нередко без всякого смысла. Среди этих возражений и порицаний, рядом с очевидными недоразумениями и фальсификацией вы случайно наталкиваетесь и на такие логические или чисто фактические указания, которые, по-видимому, весьма трудно согласить со всеми догматами и посылками утилитаризма. Теория утилитарной нравственности, очевидно, не непогрешима, подобно папе: в ней предполагается тоже в некотором роде своя ахиллесова пята. Если она есть, ее нет надобности скрывать; напротив, все значение утилитаризма тогда только и может вполне уясниться, когда мы ее ощупаем, измерим и определим степень ее чувствительности. Конечно, кому, как не Мальцеву, следовало бы этим заняться, ведь он такой завзятый и решительный антагонист утилитарной нравственности! Но вот в том-то и беда, что с тех метафизических и улично-эмпирических точек зрения, по которым он порхает, «пяты»-то этой обнаружить и нельзя, и потому нельзя, что тогда пришлось бы обнаружить изъян и несостоятельность и всех этих точек зрения; пришлось бы усомниться в непогрешимости семинарских тетрадок, в компетентности Янышева, Жантили и даже в мудрости В. Соловьева. Разумеется, требовать такого «сумления» от г. Мальцева было бы чересчур жестоко, так как подобное требование для него, по всей вероятности, психически невыполнимо. Но мы с вами, читатель, другое дело. На нас не наложено никакой официальной обязанности по части защиты или обвинения утилитаризма перед «беспристрастным» судилищем «улицы». Нас, следовательно, ничто не может стеснять в искании ахиллесовой пяты утилитаризма. Поищем же ее, если она действительно существует; если же не существует, то мы по крайней мере узнаем, откуда и в силу чего явилось представление о ее существовании.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ *

(«La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution, par M. Guyau». Paris, 1879) [33]

I

Почти одновременно с появлением в С.-Петербурге произведения отечественного философа Мальцева, посвященного «нравственной философии утилитаризма», появилась в Париже книга Гюйо, трактующая о том же самом предмете — о нравственной философии утилитаризма и эволюционизма. Оба автора руководились одной и той же мыслью: оба они желали, во-первых, познакомить своих читателей с современным состоянием английской утилитарной философии нравственности и, во-вторых, предостеречь их от «заманчивых» заблуждений этой философии. Оба они относятся к ней критически, хотя и с несколько различных, как мы сейчас увидим, точек зрения; оба стараются о примирении ее с враждебными ей теориями... но на этом, впрочем, и кончается их сходство. Правда, некоторые взгляды Гюйо на историю развития утилитаризма целиком заимствованы у него г. Мальцевым, хотя г. Мальцев не упоминает об этом ни единым словом **, однако было бы крайне несправедливо ставить на одну доску мальцевскую «Нравственную философию утилитаризма» с гюйовской «Morale anglaise». Книга Гюйо — не простая, кое-как, на живую нитку сшитая компиляция, нет, это труд более или менее самостоятельный, требовавший довольно обширной эрудиции и серьезной научной подготовки. Хотя он и увенчан «парижской академией нравственных и политических наук», что, как известно, почти всегда служит весьма дурной рекомендацией для книги, но, несмотря на это, вы не встретите в нем и сотой доли тех мистических абсурдов и того метафизического сумбура, которыми так щедро разукрашена «Нравственная философия» нашего отечественного моралиста. Относясь критически к нравственной философии утилитаризма, он

---

* См. ст. «Утилитарный принцип нравственной философии», январь 1880 [32]

** Так, например, «основной вывод», якобы самим г. Мальцевым сделанный из истории развития утилитаризма,— вывод относительно прогрессивного расширения понятия утилитаризма о «счастье» как критерии нравственности— взят им напрокат у Гюйо. Впрочем, и у Гюйо, как и у Мальцева, вывод этот не подтверждается и не оправдывается никакими историческими данными.

не щадит и нравственной философии так называемых интуитистов. По его мнению, интуитивная философия должна быть окончательно сдана в архив; несостоятельность ее так очевидна, что не нуждается даже в доказательствах, и утилитаристы, ратуя против нее, ратуют за призрак (стр. 365). Единственная нравственная философия, говорит он, которая еще может в настоящее время бороться с утилитаризмом с некоторым шансом на успех,— это новейшая немецкая философия, ставящая основным принципом и исходным пунктом нравственности принцип свободной воли. Философия эта, как известно, есть не что иное, как весьма неудобоваримый винегрет из шопенгауэро-гартмановских «откровений», смешанных с крупицами психофизиологических данных и облитых соусом новейшей диалектики разных Гёрингов, Дюрингов и т. п.[34] Гюйо с наивностью француза, весьма мало знакомого с современной метафизикой, как и со многими другими прелестями Германии, твердо верует, будто философия «свободной воли» открыла искомый философский камень, примирила идеализм с реализмом и установила критерий нравственности на вполне твердой и строго научной почве. Эту веру свою он не подкрепляет, однако ж, никакими доказательствами, так как о «счастливой (по его мнению) сопернице» утилитаризма он говорит лишь мельком, вскользь, всего на каких-нибудь 3—4 страничках. Поэтому и мы о ней не будем здесь распространяться. Для нас достаточно было констатировать лишь тот факт, что наш французский автор в противоположность русскому не только не усматривает и не находит желательным объединение и примирение утилитарной системы нравственности с интуитивными системами, но прямо утверждает, что последние по сравнению с первой не выдерживают ни малейшей критики и даже не заслуживают серьезного внимания *.

Отсюда само собою понятно, что критическая точка зрения автора на утилитаризм не имеет ничего общего с принципами интуитивной нравственности, а следовательно, и с сумбурной критикой г. Мальцева. Правда, ниже мы убедимся, что критика французского моралиста не попа-

* Вот его подлинные слова: «Новейшее учение о нравственности (основывающееся на принципе свободной воли) одно только, по моему мнению, и может быть противопоставлено утилитаризму; что же касается других нравственных систем, в особенности интуитивных, не исключая и кантовской с ее «категорическим императивом», то мы думаем, что поддерживать их в настоящее время весьма трудно!» (стр. 371).

дает в цель, что она доказывает совсем не то, что автор хочет доказать, но во всяком случае это критика последовательная, осмысленная, представляющая весьма мало сходства с мальцевским критическим винегретом, составленным, как мы показали выше, из обрывков и обрезков самых разнообразных и противоречивых миросозерцаний. Вступая в поединок с Бентамами, Миллями, Спенсерами, Гюйо запасается орудиями более тонкого качества и более благородными, чем те «ослиные челюсти», которыми наш отважный соотечественник надеялся сокрушить зубы ненавистным ему утилитаристам. Впрочем, характер и значение критики Гюйо для нас выяснятся впоследствии; хотя она и составляет самую существенную часть его книги, однако, по моему мнению, главное достоинство последней заключается совсем не в ней, а в том беспристрастии, той обстоятельности и той ясности, с которыми он излагает или, лучше сказать, популяризирует нравственную философию Бентама, Милля, Бэна, Дарвина и Спенсера. Беспристрастие автора смутило даже седовласых старцев, заседающих в академии политических и социальных наук и ревниво охраняющих чистоту и непорочность легкомысленного и ко всяким «вредным» идеям склонного французского ума. Это смущение старцев весьма откровенно высказалось в отчете, составленном по поводу книги Гюйо одним из стражей «душевной чистоты и непорочности». Отдав, как это подобает в официальных отчетах, должную дань справедливости «обширной эрудиции автора», ясности изложения и изяществу стиля, оригинальности и смелости его выводов и воззрений и т. п., референт «позволяет себе» в заключение «сделать одно небольшое замечание». Замечание это так простодушно-наивно и в то же время служит такой прекрасной рекомендацией добросовестности автора, что здесь нелишне привести его целиком: «Автор до такой степени проникнут сознанием превосходства истины, что делает уж слишком много уступок своим противникам (т. е. утилитаристам). Конечно, хорошо быть великодушным, хорошо не терять уверенности в свою силу; но иногда излишняя уступчивость ложным доктринам представляется хотя и «благородной», но все же опасной неосторожностью (noble imprudence). Весьма опасно и рискованно облекать в чересчур живые и увлекательные формы доктрины, против которых следует бороться. Автор, как бы желая преувеличить достоинство и важность своей победы, не щадит ничего, чтобы придать

побиваемым им теориям как можно больше соблазнительной прелести и логической заманчивости. Но кто поручится, что ум читателя устоит против соблазна, что он не поддастся ему и что истина, разоблачающая его, явится слишком поздно и не в силах будет успокоить его смущенную, врасплох захваченную мысль?»

А уж если за французского читателя, который «видывал виды», нельзя поручиться, то за русского и подавно! Кому неизвестно, с каким ребяческим легкомыслием поддается он на всякого рода соблазны и как он падок до разных «ложных доктрин»? А так как и без меня есть достаточно охотников вовлекать его в соблазны и совращать его неопытный ум с пути истины на путь ложных доктрин и так как из детских уроков я еще помню, что «горе тому, кто соблазнит единого из малых сих», то вместо того, чтобы, подобно Гюйо, начинать с ложных доктрин, а потом уже перейти к истине, я лучше прямо начну с истины или, лучше сказать, с тех истин, которыми доказывается обыкновенно лживость ложных доктрин.

II

В первой статье я говорил уже о резком различии исходных пунктов нравственной философии утилитарных и так называемых интуитивных систем. И те и другие признают как факт существование в человеке нравственного чувства. Но в то время как утилитаристы стараются уяснить себе психическую природу этого чувства, разложить его на простейшие и элементарнейшие влечения психической природы чувствующего организма — влечения, сводящиеся в конце концов к чувству удовольствия и боли,— интуитисты, мистики, метафизики, теологи и т. п. видят источник нравственного чувства не в грубых, эгоистических влечениях человеческой природы, а в чем-то непостигаемом и непознаваемом, как бы извне вложенном в человека и отличающем его от животного. Понятно, что с точки зрения чисто научных интересов эта мистически интуитивная мораль не может иметь никакого научного значения, не может пролить никакого света на образование и развитие так называемой совести. Она лежит за пределами науки, за пределами доступных нашему уму знаний. В этом отношении она находится в непримиримом противоречии с философией утилитарной нравственности, опирающейся на опытное научное исследование человеческой природы, общественной организации и общественного

развития. Материал, над которым она оперирует, принадлежит всецело к области явлений, постигаемых человеческим умом, а следовательно, вполне подлежащих ведению науки. Доказывать в этом отношении преимущества утилитарных систем нравственности перед всякими другими, т. е. преимущества научного, на опыте основанного объяснения нравственного чувства перед объяснением метафизическим и мистическим, настолько же бесполезно, насколько бесполезно доказывать преимущество знания перед незнанием, науки перед вымыслом. Но утилитаризм, подобно всем прочим мистическим и интуитивным системам, не ограничивается простым лишь изучением и объяснением происхождения и природы нравственного чувства: он старается оправдать его, возводит его предписания в непреложные, неизменные принципы и делает из этих принципов критерии нравственности. Он поступает в этом случае совершенно так же, как и моралисты-мистики и интуитисты. Моралист-мистик, исходя из того чисто эмпирического факта, что во все времена и во всех обществах, на какой бы ступени они ни стояли, существует известная категория поступков и мотивов человеческой деятельности, которая считается нравственной и противополагается другой категории противоположных поступков и мотивов, как категории безнравственной, обобщает эти поступки и мотивы и возводит их к отвлеченным представлениям, обозначаемым словами: «добродетель», «порок», «справедливость», «несправедливость», «добро», «зло» и т. п. Представления эти имеют, разумеется, чисто субъективный характер, но человеческий ум, стоящий на известной ступени развития, постоянно стремится объективировать свои субъективные представления, переносит создание своего внутреннего мира в мир внешней, реальной действительности. Он убежден, что его отвлеченные идеи находятся не в нем самом, а вне его, что они являются как бы снимками, отпечатками некоторых реально существующих объектов. Отчасти пользуясь этим заблуждением человеческого ума, отчасти сами находясь под его влиянием, моралисты-мистики обратили свои субъективные обобщения нравственного и безнравственного в объективные реальности, существующие вне человека и нисколько не зависящие от его субъективного настроения, от степени его индивидуального развития, от его внутреннего «я». Таким образом, из субъективных представлений моралистов-мистиков и интуитистов о добре, зле, добродетели, пороке и т. п. возник-

ли объективные предметы, объективное добро, объективная добродетель, объективный порок и т. п. Раз было признано существование объективной добродетели, объективной справедливости и т. п., вечный и неизменный критерий нравственного и безнравственного был найден, а вместе с тем обязательность предписаний нашего нравственного чувства, предписаний всякого данного нравственного кодекса была вполне оправдана и доказана. Личный произвол, субъективный каприз в оценке нравственности поступков и мотивов человеческой деятельности совершенно, по-видимому, стушевывались и устранялись; вместо них появилась некоторая объективная мерка, общеобязательная для всех поступков, для всех людей и времен и нисколько не зависящая от тех или других индивидуальных взглядов, от той или другой общественной среды, от тех или других условий общежития. Этой объективной меркой, этим основным, неизменным и никакой критике не подлежащим критерием человеческой деятельности были в глазах моралистов-мистиков объективная, вне человека и общественных отношений существующая добродетель, справедливость, нравственный долг и т. п. Моралисты-мистики не замечали, что эта их объективная добродетель была не чем иным, как лишь их собственным субъективным обобщением данных предписаний данной эмпирическоь нравственности; они твердо верили и других старалисй уверить, будто не первая, т. е. не их объективная добродетель, обусловливается последней и всецело зависит от нее, т. е. данной эмпирической нравственности, а, наоборот, последняя от первой. Возведя свое субъективное обобщение в объективную сущность, они превратили затем эту сущность в фетиша, в какого-то бога нравственности, верховного судью, законодателя и оценщика человеческой деятельности.

Совершенно так же поступают и эстетики-мистики: обобщив некоторые впечатления, производимые на них теми или другими данными произведениями искусства, они возводят свои обобщения в незыблемый и вечный (в их глазах, конечно) принцип красоты, а затем объективируют этот принцип, делают из него своего фетиша, бога эстетики — безапелляционного судью и законодателя в области художественного творчества.

Само собою понятно, что эти нравственные и эстетические фетиши, созданные человеческой фантазией с нарочитой целью освятить, оправдать и, так сказать, санкцио-

нировать все то, что в данном обществе, в данной среде, при данных исторических условиях общежития считается добродетельным и порочным, нравственным и безнравственным, красивым и некрасивым и т. п.,— что эти фетиши могли существовать (т. е., выражаясь точнее, люди могли верить в их существование) и удовлетворять своему назначению лишь при крайне низком уровне развития человеческого ума. Но по мере того, как он крепнул и обогащался знаниями, по мере того, как расширялся кругозор его мысли, привидения и призраки его ребяческой фантазии должны были постепенно исчезать сами собою. Человек перестал верить, что земля на китах стоит, перестал верить в чертей и ведьм, в волшебство и чудеса... и в его душу невольно закралось сомнение в подлинности реального существования и нравственных фетишей. Он стал присматриваться к фактам, сравнивать, соображать и в конце концов не мог не разочароваться в иллюзиях своих моралистов-мистиков. В самом деле, если добродетель, как они утверждали, существует вне человека и человеческих отношений, если она есть объективная, определенная реальность, всегда неизменная и постоянная, не зависящая от условий времени и места, то почему же на практике она проявляется в таких разнообразных, изменчивых и противоречивых формах? Почему то, что вчера считалось пороком, сегодня стало добродетелью, и наоборот? Почему то, что считается справедливым под одной широтой, считается верхом несправедливости под другой? Почему одни и те же мотивы, одни и те же поступки признаются в одно время, в одной среде, при одних условиях нравственными, в другое время, в другой среде, при других условиях — безнравственными? Почему, одним словом, «что город, то норов»?

Раз в человеческом уме возникают подобные вопросы, в нем роковым образом пробуждается потребность отнестись критически к мистической морали и к созданным ею фетишам. Неизбежным результатом этого критического отношения является новый ряд вопросов: что такое добродетель? нравственный долг? справедливость? и т. п. Есть ли это какие-то объективные, реальные сущности или субъективные создания человеческого ума? Анализ разнообразных и часто друг другу противоречащих представлений о добродетели, долге, справедливости приводит наконец людей к убеждению, что представления эти не соответствуют никакому определенному, объективно существую-

щему предмету, что они имеют чисто субъективный характер, что это не более как отвлеченные обобщения некоторых душевных состояний человека, некоторых впечатлений, чувств, аффектов, образовавшихся в нем отчасти под влиянием окружающих его условий жизни, отчасти под влиянием наследственных предрасположений, воспитания и т. п. Таким образом, анализ нравственных фетишей, созданных мистической моралью, логически приводит к анализу тех простейших психических элементов, из которых слагаются субъективные представления о добродетели, совести, справедливости и т. п. Анализ же последних неизбежно должен был свести их к одному элементарнейшему и неразложимейшему ощущению, служащему как бы исходной точкой развития психического мира всякого чувствующего существа,— к ощущению удовольствия и боли. Разложив нравственное чувство человека и его представления о добродетели, справедливости на их простейшие элементы и сведя последние к инстинктивному стремлению всякого чувствующего организма к удовольствию и столь же инстинктивному отвращению от страдания, человеческому уму предстояла задача снова, так сказать, воссоздать из этих простейших и элементарнейших психических данных разобранные по косточкам совесть, добродетель, нравственное чувство и т. п. Обе эти задачи, аналитическая и синтетическая, выполняются — дурно ли, хорошо ли, вопрос не в этом — утилитарными теориями нравственности. Утилитаризм является, следовательно, естественным результатом пробудившейся в уме человека потребности критического, сознательного отношения к явлениям окружающего его нравственного мира. Но, удовлетворяя этой, так сказать, теоретической потребности, он в то же время желает удовлетворить и другой, чисто уже практической потребности, той потребности, которой вызваны были интуитивные и мистические теории нравственности. Мистики-моралисты, создавая своих фетишей, имели, между прочим, в виду оправдать и санкционировать существующую эмпирическую нравственность, дать ей некоторый незыблемый raison d'être, осмыслить ее предписания, обосновать их на вечных, непреложных и неизменных принципах. Такое санкционирование и освящение нравственности общеобязательными и для всех и каждого очевидными критериями естественно должно было возвышать ее значение в глазах людей, побуждать их к беспрекословному подчинению ей и примирять их с тем подчас

весьма тяжелым игом, которое она на них налагала. Человек, поставленный судьбой в такие жизненные условия, из которых он не может выйти по собственному желанию и которые до известной степени давят, стесняют и ограничивают его, всегда чувствует потребность ради собственного утешения и успокоения как-нибудь и чем-нибудь оправдать эти условия в своих и чужих глазах, примириться с ними, осмыслить их, свести к какому-нибудь высшему и бесспорному принципу. Мистическая философия нравственности, как я сказал, вполне удовлетворяла этой потребности. Но раз пробудившийся ум человека подверг ее своему критическому анализу, все ее санкции, все ее незыблемые критерии, все, чем она пыталась оправдать и осмыслить эмпирическую мораль, разлетелось в прах, оказалось пустой иллюзией, галлюцинацией, фантастическим бредом. Эмпирическая нравственность очутилась, таким образом, без всяких основ и устоев; она стала чем-то в высшей степени проблематичным и условным. Утилитаризм, низведший нравственное чувство к инстинктивному влечению человека к личному удовольствию и отвращению от личной боли, страдания, утилитаризм, отождествивший понятие о нравственном с понятием о полезном (т. е. приятном), лишил ее, по-видимому, всякого определенного, от личного вкуса и произвола не зависящего, общеобязательного критерия. Если личное удовольствие есть единственное мерило нравственности, то и нравственность становится делом чисто личным, не подлежащим никакой внешней регламентации и никакой объективной оценке. Мало того, всякое различие между нравственным и безнравственным исчезает, так как самый безнравственный поступок с точки зрения данной эмпирической морали по мотиву своему (стремление к личному удовольствию) будет настолько же нравственным, как и поступок самый нравственный... Таким образом, с первого взгляда могло показаться (и, действительно, так и показалось мистикам и невежественной «улице»), что утилитаризм, анализируя нравственное чувство и разлагая его на его составные элементы, подкапывается под эмпирическую нравственность, уничтожает все ее общеобязательные критерии, лишает ее всякого разумного и незыблемого raison d'être. Но в сущности утилитаризм так же мало заслуживает подобных упреков, как и любая теория мистической или интуитивной нравственности. Утилитарист отнюдь не менее мистика и интуитиста проникнут сознанием необходимости оправдать

и освятить данную эмпирическую мораль высшими принципами, санкционировать ее предписания чисто объективными критериями, не зависящими от субъективного произвола индивидов. Разрушив и упразднив фетишей мистической нравственности, он пытается поставить на их место других фетишей, долженствующих, по его мнению, служить более солидными, более научными, более осязательными, общедоступными и более определенными критериями человеческих поступков, чем фетиши мистической морали.

Увенчались ли эти попытки успехом? Удалось ли утилитаризму отыскать для эмпирической морали какой-нибудь объективный незыблемый критерий, оправдать и освятить ее каким-нибудь разумным, высшим принципом? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно рассмотреть по порядку все те критерии, всех тех фетишей, которые выставлял и выставляет утилитаризм для санкционирования и оправдания эмпирической морали. Этим мы теперь и займемся. Не заходя в дебри истории, начнем наш анализ с критериев Бентама, не потому, чтобы мы считали Бентама родоначальником новейшего утилитаризма, а потому, что Бентам с поразительным искусством суммировал, развил, дополнил и систематизировал все, что писалось и говорилось предшествовавшими ему утилитаристами.

III

«Природа,— говорит в одном месте своей деонтологии [35] Бентам,— подчинила человека господству двух могущественных властителей — страдания и удовольствия. Они безгранично и самовластно распоряжаются нами, указывая нам, что мы можем и что мы должны делать». Подчинение наше двум могучим властителям выражается в том, что мы постоянно руководимся во всех наших поступках стремлением к удовольствию и отвращением от страдания. Искать удовольствия и избегать страдания — вот единственный мотив нашей деятельности, вот цель и назначение нашей жизни. Но каких удовольствий, каких страданий? Сфера тех и других безгранична. Действуя под давлением одного и того же мотива — «искания удовольствий», человек может поступать хорошо и дурно, нравственно и безнравственно, заслужить всеобщий почет и уважение или всеобщую ненависть и презрение, сделаться героем или злодеем, попасть в пантеон или на виселицу. Значит, есть удовольствия, которые искать следует, и есть удовольствия, которых искать не следует. Стремясь

к первым, человек поступает разумно, нравственно, добродетельно; стремясь ко вторым, он поступает бессмысленно, безнравственно, дурно. Следовательно, нравственный и безнравственный образ действий человека обусловливается исключительно свойством испытываемых им удовольствий. Какие же удовольствия нравственны, какие безнравственны? Иными словами, каких удовольствий мы должны желать и каких должны избегать? Существует ли какой-нибудь неизменный и объективный критерий для оценки удовольствий по степени их желательности? Если такой критерий существует и если он может быть ясно и точно определен, то, очевидно, это и будет искомым критерием нравственности, так как область нравственного совпадает с областью удовольствий желательных, область безнравственного — с областью удовольствий нежелательных.

Утилитаристы бентамовской школы ищут и находят этот критерий в количестве удовольствия. Чем удовольствие больше, тем оно должно быть желательнее, чем оно меньше, тем оно нежелательнее, так как достижение возможного maximum'а удовольствия или счастья должно составлять естественную цель и высшее назначение всякого, как индивидуального, так и коллективного, существования. Но чем же определяется количество удовольствия? По мнению Бентама, оно определяется семью следующими обстоятельствами: 1) силой или интенсивностью удовольствия; 2) степенью его продолжительности; 3) степенью его несомненности (certainty); 4) степенью его близости или отдаленности (propinquity); 5) степенью его плодовитости (fecundity), т. е. количеством удовольствий, которое оно может породить; 6) степенью его чистоты (purity), т. е. имеет ли оно своим последствием новые удовольствия или же, наоборот, страдания или страдания, смешанные с удовольствиями *, и, наконец, 7) степенью его распространенности (extent), т. е. числом лиц, на которых оно распространяется.

Каждый из этих факторов, определяющих количество данного удовольствия, может быть выражен в цифрах, так что критерий желательных удовольствий, или, что то же, критерий нравственности, получает вполне математическую точность, ясность и очевидность, ставящую его вне

* Бентам называет нечистым (impures) удовольствием такое удовольствие, которое порождает страдания, нечистым страданием — такое страдание, которое порождает удовольствия.

всяких субъективных толкований и произвольных оценок. Чтобы определить, которое из двух удовольствий более желательно, а следовательно, и более нравственно, стоит только обозначить в цифрах факторы каждого из этих удовольствий, затем сложить цифры, выражающие факторы первого удовольствия, и цифры, выражающие факторы второго удовольствия, вычесть меньшую сумму из большей, и полученная разность покажет нам, насколько одно удовольствие желательнее (нравственнее) другого. Для нагляднейшего уяснения этой «нравственной арифметики» приведем следующий пример. Положим, нам нужно доказать с утилитарной точки зрения, что пьянство безнравственно, иными словами, что удовольствие, испытываемое пьяницей, в количественном отношении меньше удовольствия, испытываемого человеком, употребляющим спиртные напитки в умеренных дозах. Мы обобщаем задачу и ставим вопрос таким образом: в каком случае количество получаемого удовольствия будет больше, в том ли, когда человек зараз выпьет 2 литра вина, или в том, когда он выпьет их в четыре приема, в течение двух дней, считая по $^1/_2$ литра за завтраком и обедом? «Интенсивность» удовольствия в первом случае будет по меньшей мере в 4 раза больше, чем во втором; «продолжительность», наоборот, в первом случае в 4 раза меньше, чем во втором; «несомненность», «распространенность» и «близость» или определенность удовольствия в обоих случаях могут быть одинаковы. «Чистота» удовольствия в первом случае опять-таки по меньшей мере в 4 раза меньше, чем во втором; человек, выпивший зараз 2 литра, имеет в 4 раза более шансов подвергнуться неприятным последствиям опьянения, чем человек, выпивший всего лишь $^1/_2$ литра. Что же касается «плодовитости», то очевидно, что она должна выражаться почти в таком же пропорциональном отношении, как и «чистота». Отсюда получается следующая табличка количества удовольствия, испытываемого:

	Интенсивн.	Продолжительн.	Чистота	Плодовитость	Распростран.	Близость	Несомнен.	Итог
челов., неумер. пьющим	4	1	1	1	1	1	1	10
» умер. пьющим	1	4	4	4	1	1	1	16

Итак, удовольствие человека умеренно пьющего превосходит по своему количеству более чем наполовину удовольствие, испытываемое пьяницей. Следовательно, удовольствия, получаемые от излишнего поглощения спиртных напитков,— удовольствия нежелательные, а потому человек должен предпочитать им удовольствия, доставляемые умеренностью в питье. Подобным же образом можно, по мнению Бентама, сравнивать какие угодно удовольствия, не только чисто чувственные, но и умственные, эстетические и всякие другие, например удовольствие, испытываемое при удовлетворении голода, и удовольствие, испытываемое при слушании хорошей музыки; удовольствие, испытываемое вором, успешно взломавшим шкатулку с денежными ценностями, и удовольствие честного человека, устоявшего от соблазна обокрасть своего ближнего, и т. п. Само собою понятно, говорит Бентам, нет надобности производить подобное сравнение и вычисление в каждом данном частном случае. Раз, например, вычислено, что пьянство, воровство, обман, предательство и т. п. дают в результате меньшую по количеству сумму удовольствий, чем умеренность, честность, верность своему слову и т. п., то, разумеется, нет ни малейшей надобности снова повторять это вычисление каждый раз, когда является желание напиться, обокрасть, обмануть, предать и т. п. Заручившись объективным и математически точным масштабом для измерения количества удовольствий, мы можем при помощи этого же масштаба заранее определить, в чем (т. е. в какого рода поступках) должен состоять желательный или нравственный образ действий человека и в чем нежелательный, т. е. безнравственный; иными словами, математический критерий для измерения количества удовольствий является в то же время критерием и для оценки человеческой нравственности. Насколько он годен для первого (т. е. измерения количества удовольствий), настолько же он должен быть годен и для второго (т. е. оценки нравственности). И если действительно по способу, указанному Бентамом, возможно с приблизительной хотя точностью взвесить и определить количество удовольствий, получаемых человеком от того или другого образа поведения, то, само собою понятно, предлагаемый им критерий нравственности по своей ясности, точности и объективности будет иметь решительное преимущество перед метафизическими критериями мистической морали.

Но возможно ли это? Годится ли бентамовский масштаб (или, как он выражается, «термометр нравственности») для измерения количества удовольствий?

Прежде всего тут является вопрос: соизмерены ли, однородны ли те факторы, общей суммой которых Бентам измеряет количество удовольствия, получаемого от данного поступка? «Интенсивность», «продолжительность» удовольствия — однородные ли это величины его с «чистотой», «плодовитостью» и «распространенностью»? «Интенсивность», «продолжительность» удовольствия — это есть нечто, что я в данный момент действительно испытываю, нечто вполне для меня достоверное, тогда как его «чистота», «плодовитость» и т. п. есть нечто, что я могу испытать, а могу и не испытать в будущем, — нечто вероятное, проблематическое. «Возможно ли же ставить на одну доску,— справедливо замечает Гюйо (стр. 224),— вещи достоверные и вещи только возможные, вероятные?» Достоверно, например, что такой-то порок доставит вам удовольствие; возможно и даже вероятно, что последствия этого порока причинят вам страдания — выбирайте теперь между достоверным и вероятным. Очевидно, для того чтобы я мог сделать выбор, необходимо прежде всего установить какую-нибудь единицу меры для возможного и достоверного, привести их, так сказать, к одному знаменателю. Бентам, очевидно, совершенно упустил из вида разнородность, несоизмеримость достоверного с вероятным... «Человеческие поступки заслуживают,— говорит он,— одобрения или порицания, смотря по тому, имеют ли они стремление увеличить или уменьшить счастье (т. е. сумму получаемого от них удовольствия)». Но ведь поступки не только имеют стремление увеличить или уменьшить в будущем сумму счастья, но они в то же время увеличивают или уменьшают его и непосредственно. Предположите, что из двух данных поступков один непосредственно увеличивает сумму счастья на 10 единиц, но в будущем имеет вероятность уменьшить ее на 15 ед.; другой — уменьшает ее непосредственно на 10 единиц, но в будущем, может быть, увеличит ее на 15 ед.— который же из этих поступков следует предпочесть, который из них должен быть желательным с точки зрения утилитарного критерия? Первый непосредственно увеличивает общую сумму счастья на 10 ед., но в будущем может уменьшить ее на 15, так что в результате общая сумма уменьшится на 5 ед. Второй непосредственно уменьшает ее на 10 ед., но в будущем может уве-

личить на 15 ед., следовательно, оно может в конце концов увеличиться на 5 ед. Но вероятное уменьшение или увеличение суммы счастья на 5 ед. может ли быть предпочтено непосредственному ее увеличению или уменьшению на 10 единиц? Если бы взятые нами 10 ед. и 15 ед. были величины однородные, т. е. если бы они обе выражали собою или только сумму удовольствия в настоящем, или только сумму удовольствия в будущем, или только удовольствие непосредственное, или только удовольствие вероятное, тогда, конечно, бентамовский способ измерения количества удовольствия вполне бы годился; мы могли бы выразить нашу задачу в такой простой и удоборазрешимой формуле: обозначив первый поступок буквой A, второй — буквой B, а данную сумму счастья — X, мы получили бы: $A=(X+10$ ед. непосред. удов.) — 15 ед. непосред. удов.$=$ $=X-5$. $B=(X-10$ ед. непосред. удов.$)+15$ ед. непосред. удов.$=X+5$.

Ergo: поступок B должен быть предпочтен поступку A, т. е. первый нравственнее второго. Это очевидно. Но в действительности формула представляется в совершенно ином виде: $A=(X+10$ ед. непосред. удов.) — 15 ед. вероятн. удов.$=?$ $B=(X-10$ ед. непосред. удов.$)+15$ ед. вероятн. удов.$=?$

Очевидно, задача эта может быть разрешима лишь в том случае, когда две разнородные величины: «непосред. удов.» и «вероятн. удов.» — будут обращены в величины однородные. Но каким же образом возможно произвести подобное превращение? Бентам и его последователи не дают на этот счет ни малейших указаний.

Но мало того, что факторы, определяющие, по мнению Бентама, количество удовольствия, доставляемого субъекту тем или другим поступком, несоизмеримы между собою, они еще более несоизмеримы по отношению к субъекту, испытывающему это удовольствие. Невозможно допустить, чтоб «интенсивность», «продолжительность», «чистота», «плодовитость» и т. п. каждого данного удовольствия производили совершенно одинаковое впечатление на каждого данного субъекта. Подобное предположение противоречит ежедневному опыту, идет вразрез с действительностью. Каждый из семи бентамовских факторов, обусловливающих сумму удовольствия на различных индивидуумов, на различные темпераменты влияет различно. Один индивидуум аффектируется более «интенсивностью», другой — «продолжительностью» удовольствия, на третьего

оказывает наибольшее влияние представление о возможных последствиях удовольствия и т. п. Отсюда общая сумма удовольствия, получаемая от одного и того же поступка, для различных индивидуумов должна быть совершенно различна. Бентамисты возражают против этого ссылкой на среднего человека. Но, во-первых, среднего человека в действительности не существует, это — миф, отвлеченная идея; нравственный же кодекс применяется к живым, конкретным людям, а потому он должен брать в расчет реальные свойства и потребности последних, а не «средние качества» идеального, фантастического человека. Во-вторых, если даже допустить, что нравственный критерий может быть определен количеством удовольствий «среднего человека», то и это допущение не дает нам все-таки права признать за этим критерием то постоянство, ту неизменность, прочность и то единство, которые он будто бы имеет, по мнению бентамистов. Нравственность, рассчитанная на среднего человека, лишь тогда только может сохранить свой утилитарный характер, лишь тогда только не станет вразрез с естественными и элементарнейшими потребностями человеческой природы, когда этот «средний человек» отражает в себе возможно большую сумму конкретных свойств конкретных людей, т. е. когда средний человек как можно ближе подходит к живому индивидуальному человеку.

Средний человек, понимаемый в смысле «среднего француза», «среднего англичанина», «среднего русского»,— это обобщение слишком широкое, а потому лишь в весьма незначительной степени отражающее реальные свойства конкретных французов, англичан, русских и т. п. Условия общественной, экономической и умственной жизни разнообразных общественных групп, из которых слагается нация, крайне различны, вследствие чего должны быть различны и «средние люди» этих групп. Одни и те же поступки дают совершенно различную сумму удовольствия «средним людям» различных общественных групп. Это положение до такой степени очевидно, что ни в каких иллюстрациях и примерах не нуждается. Таким образом, нравственный критерий, определяемый одним лишь количеством удовольствия, должен быть различен для каждой общественной группы; иными словами, каждая общественная среда, каждый общественный класс должны иметь свою особую нравственность. Навязывать «нравственный критерий» города — деревне, «нравственный критерий»

буржуа — рабочему, солдата — мирному гражданину, человека интеллигентного — человеку невежественному и т. п. совершенно нелепо, бессмысленно и безнравственно с точки зрения утилитарной морали. Но с точки зрения эмпирической морали это необходимо; эмпирическая мораль настаивает на общеобязательности, незыблемости и абсолютной непогрешимости своего критерия. Очевидно, нравственный критерий, обусловливаемый количеством удовольствий, никоим образом не соответствует этим ее притязаниям. А между тем утилитаризм желает оправдать их во что бы то ни стало. Принцип количественного измерения удовольствий оказался, как мы сейчас в этом убедились, недостаточным для этой цели, и вот утилитаристы обращаются к другому принципу — к принципу качественного измерения удовольствий. Посмотрим, насколько этот последний принцип как основание нравственного критерия более состоятелен, чем первый.

IV

По мнению Милля, способ количественного измерения удовольствий недостаточен. Желательны, а следовательно, и нравственны не те удовольствия, которые имеют преимущество перед другими в количественном отношении, а те, которые имеют преимущество в отношении качественном. При выборе удовольствий люди руководствуются не только соображениями относительно их продолжительности, интенсивности, чистоты, плодовитости и т. п., но и соображениями относительно их качественного достоинства. Есть удовольствия, которые по своему качеству стоят выше других. Для измерения и определения качества удовольствий Милль рекомендует личный опыт и мнение большинства людей. Если человек испытал два удовольствия, например удовольствие, доставляемое умеренностью в пище, и удовольствие, доставляемое обжорством, и если он понял, что организм его отдает решительное предпочтение умеренности перед обжорством, что ради удовольствий, даваемых первой, он охотно отказывается от удовольствий, даваемых вторым, как бы ни было велико число последних, то очевидно, что удовольствия умеренности в качественном отношении выше удовольствий обжорства. В тех же случаях, когда произвести личного опыта нельзя или когда результаты личных опытов страдают разногласием и неопределенностью, безапелляцион-

ным определителем и верховным судьей качества различных удовольствий должно быть мнение большинства людей, имевших возможность испытать их. «Если,— говорит Милль в своем «Утилитаризме»,— все или почти все лица, испытавшие два данных удовольствия, отдают решительное преимущество первому перед вторым, не руководствуясь при этом никаким чувством нравственного долга, если они не согласны променять первое ни на какое количество второго, то мы имеем право считать первое в качественном отношении превосходнее последнего. Немного найдется людей, которые бы согласились превратиться в низших животных ради того только, чтобы испытывать в высшей мере животные удовольствия; ни один интеллигентный человек не захочет сделаться невеждой; ни один умный человек — глупцом; ни один человек с сердцем и совестью не согласится добровольно превратиться в негодяя и эгоиста, хотя бы он был вполне убежден, что невежда, глупец, плут несравненно более довольны своей судьбой, чем он своей. Лучше быть неудовлетворенным человеком, чем удовлетворенной свиньей; лучше быть недовольным Сократом, чем самодовольным дураком».

Итак, по Миллю, не количество, а качество удовольствий должно служить критерием их желательности, а следовательно, и критерием нравственности. Прекрасно. Но принцип качества есть ли принцип самостоятельный? Или это не более как простое видоизменение принципа количества? Где граница, отделяющая качество от количества? Мы видели уже, что, по Бентаму, одними из атрибутов количества удовольствия являются его интенсивность и продолжительность. Не исчерпывается ли же этими двумя атрибутами и миллевское качество удовольствия? В самом деле, почему человек развитый и интеллигентный отдает предпочтение удовольствиям умственного труда перед удовольствиями чисто, так сказать, мускульных упражнений, вроде танцев, верховой езды и т. п.? Не потому ли, что первые действуют на его нервную систему сильнее, т. е. интенсивнее, и ощущаются им дольше, чем последние? Вследствие неравномерного развития его мускульной и нервной системы мускульные упражнения очень быстро его утомляют, а потому доставляемое ими удовольствие быстро исчезает, заменяясь чувством боли и страдания. Почему человек с развитой нервной системой, человек, исключительно живущий чисто умственной жизнью, предпочитает

умеренность в пище и в половых сношениях, тогда как человек умственно неразвитый ставит выше всего желудочные и половые удовольствия? Неужели потому, что удовольствия умеренности в качественном отношении чем-нибудь отличаются от удовольствий половых и иных излишеств? Не делайте обжору и развратника ни умнее, ни развитее, но измените лишь немножко его желудочную и половую систему, сделайте ее менее чувствительной к аффектам, испытываемым им при удовлетворении его желудочных и половых потребностей,— и этот вчерашний обжора и развратник, не сделавшись ни на волос умнее, развитее, станет, подобно умственно развитому человеку, отдавать предпочтение удовольствиям умеренности перед удовольствиями излишества. Значит, дело здесь совсем не в том, что одни удовольствия в качественном отношении выше или ниже других, а просто в том, что одни удовольствия вследствие того или другого строения и развития нервной, мускульной и других систем человеческого организма производят на последний более интенсивное, продолжительное и чистое (как бы выразился Бентам, т. е. несмешанное с впечатлением боли и страдания) впечатление, чем другие. Иными словами, так называемое качественное различие удовольствий есть не более как замаскированное количественное различие. Разделение удовольствий на высшие, средние и низшие — это, очевидно, остаток заплесневелой метафизики, остаток ненаучного, мистического воззрения на человеческую природу. Когда мистики расчленяли человеческую природу на природу животную, душевную и духовную, тогда еще можно было говорить о трех качественно различных родах удовольствий, но теперь, при данном состоянии науки о человеке, теперь, когда никому уже непозволительно сомневаться в единстве человеческой природы, поднимать снова из архивной пыли забытую теорию «качественного различия» удовольствий — значит впадать в чудовищный анахронизм.

Самое поразительное и очевидное доказательство несостоятельности качественного различия удовольствий можно почерпнуть из слов самого же Милля. Милль утверждает, будто это качественное различие состоит в том, что человек, испытавший два рода удовольствий — высшее и низшее, например удовольствие, доставляемое открытием какой-нибудь научной истины, и удовольствие, доставляемое лакомым блюдом, всегда будет отдавать

предпочтение первому перед последним. Это-то предпочтение и составляет, по его мнению, несомненный признак качественного различия обоих удовольствий. Но так ли это? Действительно ли человек, испытавший и удовольствия интеллектуальные и чисто желудочные, всегда отдает предпочтение первым перед последними? Мне кажется, поставить этот вопрос — значит и ответить на него. Согласитесь, как бы ни был человек умственно развит и какие бы наслаждения ни доставляла ему умственная работа, но, когда он голоден, он (если только это не маньяк или если он не находится под влиянием какого-нибудь исключительного аффекта) всегда предпочтет сытный обед умной книге. «Сплошь и рядом случается,— как справедливо заметил еще Кант,— что человек, наслаждающийся прекрасной речью красноречивого оратора, уходит, не дослушав конца, чтобы не опоздать к обеду; человек оставляет серьезный разговор, который во всякое другое время в высшей степени его интересует, для того, чтобы поскорее присесть к карточному столу; он отгоняет от себя нищего, оказывать помощь которому всегда доставляло ему величайшее удовольствие, потому только, что на деньги, имеющиеся в его кармане, он намерен купить билет в театр» («Крит. прак. разума»[36]).

Из этих примеров становится вполне очевидным, что так называемые высшие удовольствия, взятые сами по себе, ничуть не предпочтительнее так называемых низших удовольствий. Один и тот же индивид в «некоторые» моменты своего существования отдает предпочтение первым, в другие моменты — последним. Тут все зависит от данного состояния его нервной системы: в некоторых случаях она сильнее аффектирует одними впечатлениями, в других — другими. И из того, что умственно развитый человек перед обедом отдаст преимущество удовольствиям, доставляемым лакомым блюдом, перед удовольствиями, доставляемыми пением знаменитой артистки, а после обеда, наоборот, предпочитает последние первым, нельзя сделать никакого заключения относительно качественных различий этих удовольствий. Почему, в самом деле, удовольствия, предпочитаемые после обеда, должны стоять в качественном отношении выше удовольствий, предпочитаемых до обеда?

Но, наконец, если мы даже допустим, что лица, предающиеся исключительно умственному труду, испытав умственные и чувственные удовольствия, склонны вообще

отдавать преимущество первым перед вторыми, то и отсюда невозможно еще будет сделать никакого решительного вывода относительно качественного превосходства одних сравнительно с другими. В самом деле, ведь этому микроскопическому меньшинству «умственных тружеников» вы всегда можете противопоставить громадное большинство людей «мускульного труда», людей, всегда и во всех случаях предпочитающих «низшие», желудочные и половые удовольствия удовольствиям возвышенно-эстетическим и превыспренно-интеллигентным. Почему же предпочтение этого громадного большинства вы ни во что не ставите, а предпочтение микроскопического меньшинства полубольных людей вы возводите в безапелляционный критерий возвышенности и низменности удовольствий? Что это за высокомерное отношение к «людям мускульного труда», что это за бессмысленное обоготворение «людей умственного труда»! Почему я, предпочитающий итальянские макароны пению Патти, менее компетентный судья в определении качества удовольствий, чем вы, лишающий себя в течение двух дней обеда ради того только, чтобы насладиться «божественным голосом» итальянской «дивы»? Мне могут на это возразить, что люди, подобные мне, предпочитающие макароны Патти и испытывающие большее удовольствие при созерцании какого-нибудь физического инструмента, чем при созерцании безрукой Венеры,— что подобные люди совершенно некомпетентны решать вопрос о качестве удовольствий, так как они неспособны испытывать высшие эстетические наслаждения. Но почему же неспособны? Нет, они их испытывают: им нравится пение Патти и они не остаются равнодушны, созерцая прелести безрукой Венеры, но, несмотря на это, они все-таки отдают предпочтение макаронам перед Патти, гальванической батарее перед Венерой. Чем вы можете объяснить этот факт? Неужели тем, что ваша натура, натура эстетика-дилетанта, выше и совершеннее их натуры? Полноте, подобное объяснение совсем неправдоподобно, оно чересчур лестно для тунеядного меньшинства и чересчур обидно для трудящегося большинства. Нет, факт объясняется гораздо проще: я предпочитаю одно удовольствие другому не потому, что одно из них в качественном отношении превосходит другое, а просто потому, что в данный момент и при данном состоянии моего организма одно производит на меня более интенсивное и продолжительное впечатление, чем другое. Иными словами, субъективное предпочтение

одного удовольствия другому совсем не указывает, как думает Милль, на их качественное различие: оно указывает лишь на их различие количественное. Отсюда следует, что поправка, внесенная Миллем в бентамовское определение «желательных» (т. е. нравственных) и «нежелательных» (т. е. безнравственных) удовольствий,— поправка, состоящая в замене количественного мерила мерилом качественным,— не имеет никакого серьезного значения; это не более как игра слов, так как качество удовольствия есть в сущности не что иное, как один или несколько атрибутов его количества. Следовательно, миллевский критерий желательных и нежелательных удовольствий ничем существенным не разнится от бентамовского, и все, что было сказано выше о несостоятельности последнего, как основного, незыблемого критерия эмпирической морали, вполне и дословно применимо и к первому. Вся разница лишь в том, что Бентам, не допуская (в чем он был совершенно прав) никакой качественной, математическому измерению не поддающейся разницы между удовольствиями, полагал, что количество их может быть вычислено, так сказать, a priori и что сообразно этому вычислению раз навсегда с математической точностью может быть определен критерий нравственности. По мнению же Милля, заменившего слово «количество» словом «качество», подобное a priori'ное вычисление невозможно; отвергая бентамовскую «арифметическую табличку» для измерения удовольствий, бентамовский «нравственный термометр», он ставит на место их личный, индивидуальный опыт и «мнение большинства». Иными словами, он ставит критерий нравственности на почву еще более шаткую, колеблющуюся и неопределенную, чем Бентам; он обусловливает и оправдывает его индивидуальным настроением, индивидуальным капризом и мнением «большинства» людей известной среды, известного общественного класса и т. п. Может ли же быть прочен и незыблем критерий, зависящий от таких непрочных и изменчивых элементов? Сами утилитаристы отвечают на этот вопрос отрицательно. Сами они — и все без исключения, начиная от древнейших и кончая новейшими,— сознают, что личное, индивидуальное счастье, с какой бы точки зрения мы его ни рассматривали, с количественной или с качественной, не может служить ни достаточно прочным, незыблемым, неизменным критерием, ни достаточно возвышенным и несомненным освящением и оправданием эмпирической морали. Это-то соз-

нание и побудило их искать желаемого критерия и оправдания данной морали — критерия и оправдания утилитарной нравственности — за пределами узкой сферы чисто личных, индивидуально эгоистических удовольствий... К какому результату привели эти поиски, каким успехом они увенчались — об этом мы будем говорить в следующей статье.

[СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ] [37]

V

Сфера личных, индивидуальных удовольствий (или, если хотите, сфера индивидуального счастья) не представляет, как мы видели, достаточно твердой почвы для установления незыблемого, неизменного, от субъективного произвола не зависящего критерия нравственности. Удовольствия индивидуально желательные или нежелательные не поддаются никакой точной оценке, никакому определенному измерению ни в количественном, ни в качественном отношении. Но если невозможно провести никакой точной и раз навсегда определенной границы между индивидуально желательными и индивидуально нежелательными удовольствиями, то отсюда сама собою вытекает невозможность разграничения области нравственных поступков от области поступков безнравственных, иными словами, невозможность установления каких бы то ни было общеобязательных, непреложных правил нравственности. Исходя из этой точки зрения, софисты были вполне правы, отрицая всякие общеобязательные нравственные критерии, как противные человеческой природе. По природе своей всякий человек постоянно стремится к удовлетворению тех своих потребностей и желаний, удовлетворение которых доставляет ему удовольствие, и никто, кроме его самого, не может быть судьей и оценщиком этих потребностей и желаний. «Нравственность», имеющая притязание фигурировать в роли оценщика индивидуальных потребностей и указателя желательных и нежелательных для отдельного лица удовольствий, очевидно, вмешивается не в свое дело. Сам человек есть высшее и безапелляционное мерило того, что для него желательно и нежелательно, и никакого другого мерила существовать не может и не должно. Таким образом, придерживаясь исключительно точки зрения личного, индивидуального счастья как верховного критерия нравственности и

безнравственности человеческих поступков, мы логически должны прийти к отрицанию всякого объективного критерия нравственности, т. е. к отрицанию общеобязательной морали.

Утилитаристы понимали это так же хорошо, как и их противники, а потому, как мы уже и говорили об этом выше, все разнообразные школы утилитарной нравственности, начиная от древнейших и кончая новейшими, всегда старались оправдать и санкционировать общеобязательность и непреложность предписаний данной морали не столько требованиями личного, индивидуального счастья, сколько требованиями счастья общественного, «общего блага», «общей пользы» и т. п. Индивидуальное счастье ни в количественном, ни в качественном отношении не допускает объективного, математического измерения; оно зависит и обусловливается чисто субъективной природой данного индивида. Совсем другое дело — «счастье общественное», «общее благо» или счастье и благо большинства членов данного общества. Вопрос об общественном благе может подлежать решению вполне научно-объективному, не зависящему от субъективного произвола и необусловливаемому тем или другим индивидуальным настроением. Ни один моралист, ни один законодатель не может a priori определить, какие удовольствия могут и должны быть для меня желательны и какие нежелательны, т. е. какие удовольствия благоприятствуют и какие противодействуют увеличению моего личного счастья. В вопросе о моем личном счастье один только я могу быть судьей вполне компетентным. Напротив, в вопросе об общественном благе, в вопросе о счастье «большинства» единственно компетентным судьей может быть одна лишь наука. Наука может и должна выяснить и определить те условия, при которых достигается возможный maximum счастья большинства. Раз эти условия научным образом выяснены и определены, сам собою выясняется и определяется и тот образ действий, с которым в интересах общественной пользы (или наибольшего счастья большинства) должны сообразоваться отдельные индивиды; иными словами, получается точный, объективно-научный критерий действий с точки зрения общественного блага желательных и нежелательных, т. е. действий нравственных и безнравственных. Само собою понятно, что критерий нравственности, допускающий такую строго научную оценку, является во всех отношениях несравненно более солидным, непоколебимым,

несомненным и общеобязательным, чем всевозможные метафизические критерии мистической, интуитивной морали. С этим не могут не согласиться самые даже пристрастные противники утилитаризма. Метафизические критерии нравственности не доступны научному исследованию, они запечатлены субъективным характером, а потому и не могут подлежать никакому объективному и общеобязательному определению, тогда как принцип общего счастья или общей пользы может быть выяснен и определен научным, а потому для всех общеобязательным образом. Мои понятия о добродетели, о добре и зле, о нравственном долге, о честном и бесчестном могут быть совершенно отличны от ваших понятий о тех же предметах, и никто не в состоянии с научной очевидностью доказать ни мне, ни вам, кто из нас прав и кто заблуждается, чьи понятия вернее, чьи представления о добродетели, о добре и зле и т. п. ближе и полнее выражают собою реальную природу добродетели, добра и зла. Добродетель, добро и зло и т. п. сами по себе в природе не существуют; они суть чисто субъективные, от данного индивидуального развития зависящие, данным временем, данной средой обусловливаемые обобщения некоторых человеческих поступков, некоторых человеческих отношений — и ничего более. Сфера этих «некоторых» поступков, этих некоторых отношений постоянно изменяется как по своему содержанию, так и по своему объему, а вместе с тем естественно должны изменяться и сами обобщения. А потому, как бы ни были различны и даже противоположны эти обобщения (т. е. человеческие представления о добродетели, добре и зле и т. п.), они имеют в сущности совершенно одинаковое внутреннее достоинство и могут быть одинаково верны и истинны, т. е. могут с одинаковой полнотой выражать собою обобщаемые ими явления. Представления дикаря о добродетели настолько же для него истинны, насколько для человека цивилизованного истинны его понятия о том же предмете, хотя между первыми и последними может не быть ничего общего. Дикарь считает добродетель цивилизованного человека пороком, цивилизованный человек считает пороком добродетель дикаря. Кто из них прав, кто заблуждается? Где тот научно-объективный критерий, при помощи которого возможно было бы решить этот вопрос? Такого критерия не существует и существовать не может. Моралист-дикарь настолько же прав со своей точки зрения, насколько прав цивилизованный моралист со

своей. Но поставьте вместо отвлеченного представления о добродетели, нравственном долге и т. п. принцип общественной пользы, принцип общего блага, т. е. счастья всех (или возможного большинства) членов данного общества, и вы получите точную, постоянную, неизменную и вполне объективную мерку для оценки нравственности дикаря и цивилизованного человека, т. е. вы будете иметь ключ к разрешению вопроса о качественном достоинстве той и другой системы действий. Конечно, и об общественном благе или счастье может существовать столько индивидуально различных мнений и представлений, сколько их существует относительно добродетели, нравственного долга и т. п. Но дело в том, что последние мнения никакой научной проверки не допускают, тогда как первые вполне доступны научному анализу, научной критике. Науки, изучающие человеческую природу и общественную жизнь людей, могут с очевидной для всех ясностью и несомненностью определить те объективные, психологические и общественно-экономические условия, при которых достигается вполне уравнительное распределение счастья между всеми членами данного общества. Напрасно моралисты старой школы утверждают, будто понятие о счастье настолько же субъективно, настолько же индивидуально по своей природе, как и понятия о добродетели, нравственном долге и т. п. Нет, человеческое счастье не миф, не отвлеченная идея, не имеющая в объективном мире никакого соответствующего ей реального предмета. Нет, это нечто вполне реальное и вполне доступное научному исследованию и формулированию. Как ни различны индивидуальные представления людей об их личном счастье, как ни разнообразны и ни несоизмеримы в качественном и количественном отношениях те индивидуальные удовольствия, из суммы которых слагается индивидуальное счастье, во всяком случае объективная, так сказать, природа счастья всегда одинакова и неизменна и всегда может подлежать строго научному анализу и определению. С объективной точки зрения счастье всякого индивида (каковы бы ни были его индивидуальные особенности, его характер, его темперамент, его развитие и т.п.) состоит в возможно полном удовлетворении возможно большего числа разнообразных потребностей его организма. Чем больше у человека потребностей и чем полнее они удовлетворяются, тем, очевидно, полнее и шире будет его счастье. Следовательно, вопрос об общественном или общем

счастье сводится к вопросу об установлении таких общественных условий, при которых все члены общества могли бы равномерно развивать все разнообразные потребности человеческого организма, постоянно увеличивать число их и вместе с тем свободно и беспрепятственно удовлетворять их по мере их возникновения. Вопрос этот всецело относится к области общественных и антропологических наук, и никто, за исключением разве круглого невежды, не станет отрицать, что он может быть разрешен вполне точным, научным, а потому и для всех обязательным образом. Но раз наука его решила, раз она установила и формулировала те общественные условия и те общественные отношения, при которых может быть практически осуществлена наибольшая сумма счастья всех или наибольшего числа членов данного общества, она этим самым с точки зрения утилитарной морали устанавливает и формулирует вполне научный, точный, неизменный, объективный и для всех обязательный критерий нравственности. Нечего и говорить, что подобный строго научный и объективный критерий по своей солидности, непреложности и определенности далеко оставляет за собою все чисто субъективные, научной оценке и научному анализу не подлежащие критерии интуитивной и мистической нравственности. Между областью нравственной и безнравственной устанавливается вполне осязательная, неизгладимая демаркационная черта. Она не может быть передвигаема и изменяема по произволу субъективного каприза, она не зависит от эмпирических условий того или другого данного общества, той или другой общественной среды. Ее проводит не индивидуальная воля, не вечно колеблющееся мнение толпы, а точная наука, выводы которой, основанные на опытном наблюдении, на реальном знании, для всех и каждого должны быть обязательны.

Но нашла ли, установила ли наука этот объективный и для всех обязательный критерий нравственности, иными словами, формулировала ли она с научной доказательностью и несомненностью те общественные отношения и условия общественной жизни, при которых может быть осуществлено наибольшее счастье наибольшего числа членов общества? Это вопрос спорный; одни отвечают на него утвердительно, другие — отрицательно; по мнению одних, наука уже сказала свое последнее слово насчет тех общественных условий и отношений (а следовательно, и насчет образа человеческого поведения), от которых

зависит осуществление наибольшего счастья для наибольшего числа членов общества; по мнению других, слово это еще не сказано, да и бог знает, будет ли когда-нибудь сказано. Здесь не место решать, на чьей стороне правда, да в данном случае это для нас и неважно. Вопрос о том, установила ли наука объективный и для всех обязательный критерий нравственности, или она установит его лишь в более или менее отдаленном будущем, сводится в сущности к вопросу о степени научности наших понятий об общем счастье, т. е. о тех общественных условиях, при которых возможно достижение этого счастья. Но дело не в том, научны или ненаучны наши представления об общем счастье, а в том, действительно ли данная эмпирическая нравственность руководствуется ими, т. е. действительно ли эти представления, какова бы ни была степень их научности и сознательности, служили и служат ее высшим и основным критериумом?

VI

Утилитаристы стоят на вполне научной и реальной почве, когда они утверждают, что «общее счастье» должно быть единственным объективным и неизменным мерилом нравственности и безнравственности наших поступков. Но из того, что так должно быть, следует ли, что так это всегда и было, что так это и есть? Утилитаризм, желающий, как мы говорили выше, оправдать и освятить во что бы то ни стало эмпирическую мораль с точки зрения своего основного принципа, необходимо должен заранее, a priori решить этот вопрос в утвердительном смысле... Общество, рассуждали утилитаристы, слагается из индивидуальных единиц; ergo, общее счастье есть не более как сумма индивидуальных счастий. Сумма увеличивается, когда увеличивается одно или несколько из слагаемых, а потому каждый индивидуум, стремящийся к расширению своего личного благополучия, увеличивает тем самым и благополучие общественное. Само собою понятно, что с развитием человеческих знаний по части общественных и в особенности экономических отношений подобная аргументация даже и для самых нетребовательных умов должна была показаться несостоятельной. Едва «общество» вступает на блистательный путь так называемой цивилизации, едва начинается так называемая эра экономического прогресса, т. е. едва производство начинает индивидуализироваться,

как сейчас же появляется на сцену антагонизм индивидуальных интересов, иными словами, антагонизм индивидуальных счастий; счастье одного оказывается противоречащим счастью другого — отсюда взаимная борьба, и, как в каждой борьбе, выигрыш победителя уравновешивается и нейтрализуется проигрышем побежденного. Следовательно, каждый индивид, стремящийся исключительно лишь к расширению своего личного счастья, может не только не увеличить, а, напротив, значительно уменьшить сумму общего счастья. Ежедневный опыт так громко и так решительно свидетельствует об этой истине, что отрицать ее было, по-видимому, совершенно невозможно. Но, с другой стороны, и признать ее было для утилитариста весьма затруднительно. В самом деле, признать ее значило признать существование (или по крайней мере возможность существования) противоположности личного и общественного счастья. Но если между личным и общественным счастьем существует противоречие, то, очевидно, последнее не может быть критерием нравственности, так как с точки зрения основного принципа утилитаризма каждый человек желает и ищет только своего собственного счастья. Заставлять его желать и искать чего-то другого, противного его личному счастью,— значит насиловать его природу, налагать на него невозможные и неисполнимые обязанности. Кроме этого, с точки зрения того же основного принципа, становится совершенно непонятным и необъяснимым, каким образом «общее счастье» могло сделаться критерием нравственности, когда оно нисколько или почти нисколько не гармонирует со счастьем индивидуальным?

Итак, с одной стороны, утилитаристу, желающему во что бы ни стало оправдать эмпирическую мораль принципом общего счастья, невозможно было допустить существование противоречия между последним и индивидуальным счастьем, а с другой — казалось невозможным и отрицать это противоречие, очевидное для всякого профана. Как тут было быть? К счастью, на помощь утилитарному моралисту явилась неожиданная союзница в лице так называемой науки политической экономии. Отцы и основатели этой псевдонауки руководились в своих якобы научных исследованиях данного, исторически выработавшегося экономического statu quo соображениями, совершенно тождественными с теми, которыми руководились и моралисты-утилитаристы. Как последние во что бы то ни

стало желали санкционировать и оправдать данную эмпирическую мораль принципом общего счастья, так первые желали во что бы то ни стало оправдать и санкционировать тем же принципом данный, исторически выработавшийся строй экономических отношений. Задача экономистов совпала, таким образом, с задачей утилитарных моралистов. Чтобы доказать, что данный экономический порядок вполне отвечает требованиям общего благополучия, экономисту необходимо было убедить свою публику, что существующий антагонизм индивидуальных интересов есть антагонизм кажущийся, эфемерный, что он существует лишь в понятиях невежд и профанов, что в действительности его нет, что в действительности индивидуальные интересы постоянно пребывают в полной и ничем не нарушимой гармонии; иными словами, что между личным и общественным счастьем никакого противоречия не существует и существовать не может. То же самое в интересах оправдания данной эмпирической морали должны были, как мы видели, доказать своей публике и моралисты-утилитаристы.

Адам Смит был одним из первых экономистов, которому, по мнению его современников, удалось доказать при помощи очень тонкой экономической диалектики тождество интересов различных экономических факторов, производящих, распределяющих и потребляющих «национальное богатство»[38]. Из его исследований, запечатленных, по-видимому, научным беспристрастием, оказалось, что противоречие и антагонизм интересов города и деревни, производителя и потребителя, купца и покупателя, хозяина и работника, представителей ренты, капитала и рабочей силы, что это противоречие существует лишь с точки зрения невежественного, предрассудочного, чуждого критики отношения к явлениям экономической жизни. В действительности же интересы всех экономических факторов находятся и должны находиться в полной и ненарушимой гармонии. Если же эта гармония иногда нарушается, то происходит это не в силу какой-то роковой необходимости, обусловливаемой природой данных экономических отношений, а просто вследствие незнания и непонимания вечных и непреложных законов, управляющих этими отношениями. Таким образом, источник антагонизма экономических интересов (там, где таковой проявляется) следует искать не в природе данного экономического строя, не в экономических принципах (принцип

трехчленного разделения производства, принцип конкуренции, ренты, процента, рабочей платы и т. п.), лежащих в основе его, а, наоборот, в уклонении от этих принципов, в игнорировании требований этой природы.

Само собою понятно, что этот оптимистический взгляд на существующие экономические отношения пришелся как нельзя более по вкусу утилитаристам-моралистам. Трактат Адама Смита казался Бентаму каким-то непогрешимым оракулом экономической мудрости. Он усвоил все его основные положения и сделал из них ultima ratio [39] своей нравственной системы. Тождество индивидуальных экономических интересов естественно обусловливало собою тождество личного и общего счастья, т. е. устанавливало точный, вполне объективный критерий нравственности.

Дальнейшие последователи и исказители Смита (вроде, например, Курсель-Сенеля и Бастиа) довели, как известно, его оптимистическую теорию до крайних пределов односторонности и бессмыслия, до оправдания и обоготворения самых вопиющих экономических неправд и нелепостей. Экономическая гармония, открытая Смитом в данных, исторически выработавшихся условиях окружающего его общежития, получила в глазах его слепых и пристрастных учеников такое абсолютное значение, которое и во сне не снилось их учителю. Смит допускал возможность уклонения от этой гармонии, он очень хорошо понимал, что человеческая близорукость, человеческие предрассудки, корыстолюбие и жадность одних, невежество и самодурство других не только могут, но и в действительности сплошь и рядом ее расстраивали и разрушали. Смитовские же эпигоны даже и этого не хотели допустить; они провозгласили вечную ненарушимость гармонии данных экономических отношений и превратили так называемую науку об условиях экономической организации общества в наивную, чуждую критики апологетику этой организации, в торжественно-выспренное славословие мудрости, разумности и общеполезности роскоши, ростовщичества, эксплуатации бедного богатым, привилегий капитала, конкуренции, биржевой игры, ажиотажа и т. п. «прелестей» существующего на Западе экономического строя. И разумеется, чем с большей ревностью они его славословили, чем большее количество гармоний в нем находили, тем выше, тем смелее поднимали голову последователи утилитарной теории Бентама. «Вы видите,— с торжественным видом

убеждали они свою публику, — что только невежды, ничего не смыслящие в политической экономии, только люди, никогда не заглядывавшие в творения великих Мальтусов, Курсель-Сенелей, Бастиа и им подобных мудрецов, могут бессмысленно толковать о какой-то якобы существующей дисгармонии экономических интересов труда и капитала, купца и производителя, рантье и фермера, богатого и бедного, города и деревни, землевладельца и фабриканта и т. п. Напротив, интересы всех этих разнообразных экономических факторов совершенно тождественны. Патрон настолько же трудится для батрака, насколько и батрак для патрона. Все экономические факторы неразрывно связаны между собою взаимностью услуг; поэтому при данной экономической организации не существует и не может существовать ни привилегированных, ни обездоленных и обделенных. Каждый получает от каждого ровно столько, сколько он ему дает; это вечный, ненарушимый экономический закон, заправляющий нашей общественной жизнью и регулирующий наши взаимные экономические отношения. Отсюда само собою понятно, что человек, эксплуатирующий другого человека (т. е. дающий ему меньше, чем он от него получает), эксплуатирует сам себя, сам себя разоряет, и, наоборот, иными словами, делающий зло другому, делает зло себе; делающий другому добро, делает его себе. При одинаковости же индивидуальных экономических интересов всякий индивид, удовлетворяя своему личному интересу, тем самым удовлетворяет и интересу общественному, т. е. интересу всех. Итак, личная выгода, выгода вашего ближнего и выгода общественная — все эти выгоды вполне тождественны, и, следовательно, преследуя первую, вы преследуете и последние».

Вывод этот, сделанный последователями Бентама из экономических софизмов смитовских эпигонов, был вполне, конечно, логичен. Но, к несчастью, бентамисты, связав судьбу доктрины своего учителя с судьбой теорий экономических шарлатанов, сами того не подозревая, подорвали авторитет своего учения и дали могущественное орудие против себя своим противникам как левой, так и правой стороны. Они упустили из вида, что разработка так называемой науки политической экономии, что анализ данных экономических отношений если и могли при некоторых условиях сделаться официальной монополией «исказителей» Смита, то никогда они не могли стать их монополией

фактической. В то время как под сенью официальных светил науки вспомоществуемые и покровительствуемые официальными стражами данного западноевропейского экономического statu quo смитовские эпигоны повторяли зады и с непобедимым упорством продолжали возделывать взад и вперед выезженный и утоптанный вертоград «экономических софизмов», более разумные и более добросовестные последователи Смита и Рикардо принялись за самостоятельную переработку собранного их учителями экономического материала и за критическую проверку их посылок и выводов. Верные духу, а не мертвой букве их исследований, они, идя по их стопам, широко расчистили едва-едва проложенную наставниками тропку научно-экономического анализа, обогатили последний массой новых фактов и плодотворных обобщений и в конце концов установили целый ряд вполне научных и неопровержимых экономических законов и положений, разоблачавших всю лживость «экономических софизмов» шарлатанов «науки»[40]. Шарлатаны были выведены на свежую воду, и с их фантастической «гармонии экономических интересов» раз навсегда снята была маска. «Гармония» оказалась, чем она и представлялась всегда эмпирическому опыту, полнейшей неурядицей. Противоречие интересов данных экономических факторов, освещенное лучезарным светом науки, обнаружилось с очевидностью и рельефностью, не допускающими ни споров, ни сомнений. И теория и практика восстали против «шарлатанов-софистов», которые вместо того, чтобы указывать обществу на эти противоречия и с научной добросовестностью изыскивать средства к их устранению, умышленно закрывали на них глаза и убаюкивали свою публику заведомо лживыми оптимистическими иллюзиями. Наиболее честные из них (как Милль, например) сами должны были сознаться в заблуждениях своих сотоварищей и поторопились спрятать под спуд научного архива их пресловутую гармонию...

С исчезновением из области экономической науки теории предуставленной гармонии экономических интересов доктрина бентамистов, опирающаяся на предполагаемом тождестве индивидуального и общественного блага и видящая в последнем объективный критерий эмпирической морали, не только утратила всякую научную основу, но и стала в решительное противоречие с научным опытом.

Впрочем, раньше еще, чем научный опыт разрушил экономические опоры бентамовской морали, эмпирический опыт доказал ее несостоятельность с чисто практической точки зрения. Если бы даже политическая экономия не сделала ни шага вперед со времени Адама Смита, если бы даже лживость и ненаучность экономических теорий его «исказителей» не была разоблачена и если бы эти теории и до сих пор продолжали господствовать в науке, то и тогда бы бентамовский критерий данной эмпирической морали был бы совершенно неприменим к повседневным отношениям практической жизни. В самом деле, как бы красноречиво и убедительно ни доказывали господа экономисты и моралисты европейскому пролетарию, что он во имя общего счастья нравственно обязан «голодать», ему все же психически и физически невозможно примириться с мыслью, будто в голодании-то именно и заключается его личное счастье. Пусть действительно «общее счастье» требует, чтобы ростовщик, пользуясь моим критическим положением, тянул с меня [...] проценты, чтобы я за бесценок продавал свой труд моему патрону, чтобы, изнуряя себя чрезмерной работой, я постоянно голодал и был бы лишен средств к удовлетворению самых неотразимых потребностей моего организма,— прекрасно, я, пожалуй, готов с вами в этом согласиться; но не издевайтесь же надо мною, уверяя меня, что разоряющий меня ростовщик, изнуряющий меня патрон действуют во имя моего блага и что я, изнуряясь и разоряясь ради их, преследую цели своего личного благополучия! Нет, подвергая себя всяческим физическим и нравственным лишениям, пыткам и страданиям во имя вашего общего счастья, т. е. во имя ненарушимости вашей «экономической гармонии», я, очевидно, поступаю наперекор требованиям своего личного счастья, я приношу его в жертву личному счастью ростовщика и патрона; положим, я приношу эту жертву «ради общего блага», но отнюдь не ради предписаний вашей морали. Напротив, ваша мораль требует от меня лишь исключительной заботы о моем личном интересе (в том предположении, конечно, что, заботясь о моем личном интересе, я тем самым споспешествую общему интересу), а я, как видите, главным образом забочусь о неприкосновенности сундука ростовщика — моего врага и о выгоде эксплуатирующего меня патрона. Их интерес я ставлю выше своего собственного. Согласитесь, что, поступая таким образом, я поступаю, с вашей точки зрения, не только противоестественно,

но и совершенно безнравственно. Вы скажете, быть может, что я не могу поступать иначе, не рискуя подвергнуть себя разного рода уголовным мероприятиям, т. е. не рискуя еще более ухудшить свое положение. Пусть так. Но что же из этого следует? Только то, что уголовные мероприятия, заставляющие меня действовать в противность моему личному благу, т. е. действовать безнравственно, должны быть признаны, с вашей точки зрения, точно так же безнравственными.

Итак, при существующем на практике противоречии личных, индивидуальных интересов утилитаристам бентамовской школы остается одно из двух: или отказаться от основного, фундаментального принципа утилитаризма — принципа, утверждающего, что личное счастье всегда считалось и должно считаться конечной целью и высшим мерилом нравственной деятельности человека, или признать данную эмпирическую мораль, ставящую, по их мнению, высшим и конечным критерием нравственности «общее благо», «общую пользу», моралью безнравственной и противоестественной. Но и этот отказ, и это признание равносильны в сущности или отрицанию утилитаризма, или отрицанию состоятельности с утилитарной точки зрения данной эмпирической нравственности. Первое отрицание для утилитариста немыслимо; второго он старается во что бы то ни стало избежать. Как же тут быть? Нет ли же какого-нибудь третьего выхода из этой «неприятной альтернативы»?

VII

«Неприятная альтернатива», в которую попали бентамисты, обусловливалась, как мы видели, тем обстоятельством, что общественная наука или, говоря точнее, политическая экономия разорвала с ними свой союз, доказала лживость их оптимистических иллюзий, призрачность и фантастичность той гармонии экономических интересов, которая составляла как бы краеугольный камень всей их нравственной системы. Пока Адам Смит был их пророком, пока экономисты держали их руку, все шло отлично. Но когда последние перестали поддерживать их утопии и, резко повернув к ним спину, вступили на строго научный путь трезвого, беспристрастного, разумно-критического

исследования явлений общественной жизни, последователи Бентама очутились в крайне неловком и беспомощном положении. Защищать гармонию в противность ясному свидетельству науки было невозможно, но и заменить ее было нечем... Вот в эту-то критическую минуту и пришлось волей-неволей вспомнить о старой, «всегда готовой к услугам» союзнице и помощнице всевозможных нравственных и метафизических систем и теорий — о так называемой науке психологии. Психология, как и история, известная блудница: она с одинаковой предупредительностью готова служить всякому, кто только желает воспользоваться ее податливой любезностью. С ее помощью, как и с помощью истории, можно доказать какую угодно истину и какую угодно небылицу. Сегодня, опираясь на психологический анализ, моралист-мистик убедит вас в реальном существовании «внутри человека» каких-то неразложимых, необъяснимых и прирожденных сил вроде «внутреннего морального чувства», «доброго и злого начала»; завтра, опираясь на тот же психологический анализ, другой моралист докажет вам, что ни о каких подобных силах и помина быть не может и что человеческая душа есть не более как tabula rasa, на которой можно отпечатлевать по желанию какие угодно рисунки и фигуры. Сегодня с ее помощью один философ сотрет в порошок теорию «свободной воли» и докажет вам с очевидностью дважды два — четыре механическую непроизвольность и машинообразность человеческой деятельности; завтра другой философ, ссылаясь на ту же психологию, с такой же очевидностью станет убеждать вас в несомненном существовании свободной воли и свободного «самоопределения». Кто не знает, что все метафизические школы, несмотря на крайнее разнообразие и нередко противоречивость своих учений, всегда и неизменно искали и находили орудия для подтверждения и доказательства своих теорий в неистощимых арсеналах психологии?

Эти арсеналы представляли собою как бы res nullius [41], вещь никому не принадлежащую, вещь, которой каждый беспрепятственно мог пользоваться по своему вкусу и желанию. Почему же бы не воспользоваться ею и утилитаристам? Там, где политическая экономия изменила им, не могла ли им подать руку помощи услужливая психология?

В самом деле, рассудили новейшие утилитаристы, во главе которых стоят психолог Бэн и логик и экономист

Милль, допустим, что действительно при данных, исторически выработавшихся условиях экономической жизни никакой гармонии индивидуальных экономических интересов не существует и существовать не может и что, следовательно, личное благо и общественная польза — два понятия не только не тождественные, но нередко даже прямо противоположные. Но следует ли отсюда, что так было и всегда? Что при всех состояниях общественности индивидуальная выгода находилась в постоянной дисгармонии с общественным благом, что при всех состояниях общественности человек относился к человеку, по меткому выражению Гоббса, как волк к волку?[42] Нельзя ли допустить — и история является тут моралисту на подмогу с запасом «несомненных доказательств», что сделать это допущение не только возможно, но даже необходимо,— нельзя ли допустить, что в тех первобытных общественных группах (первобытная община, семья, племя и т. п.), из которых сложился и развился сложный механизм современного нам общества, не существовало никакого противоречия между требованиями индивидуального и общего блага, что все члены этих групп были связаны между собою такой тесной и неразрывной цепью взаимной солидарности, при которой немыслим был антагонизм личных интересов, при которой каждый сознавал или инстинктивно чувствовал полнейшую зависимость своего личного счастья от счастья своих ближних? Человек, родившийся и выросший среди подобной группы, с детства должен незаметно для себя самого приучаться сливать свои личные интересы с интересами окружающих его лиц; в нем должно, говоря словами Милля, «как бы инстинктивно выработаться сознание, что он есть существо, которое по самой природе своей не может не принимать участия в интересах своих ближних, и это участие в общем благе становится для него наконец столь же необходимым и естественным условием его существования, как и условия его физической природы» («Утилит.», стр. 74). Раз образовавшаяся ассоциация между представлением о его личном счастье и о счастье его ближних, о счастье той общественной группы, к которой он принадлежит, т. е. об общем счастье, дальнейшими опытами жизни все более и более скрепляется; иными словами, все сильнее и сильнее запечатлевается и врезывается в человеческом уме. Кроме этой ассоциации идей образуется ассоциация чувств и идей; инстинктивное стремление человека к самосохране-

нию и к наслаждению (т. е. к испытыванию ощущений приятных и к избежанию ощущений неприятных), составляющее основную природу нашего чувства себялюбия, или так называемого эгоизма, связывающееся с представлением о доставлении удовольствия близким нам лицам, от которых зависит наше личное счастье, преобразуется постепенно и незаметно для нас в особое чувство симпатии или благожелательности, лежащее в основе всех так называемых альтруистических (в противоположность эгоистическим) мотивов человеческой деятельности. Затем из сочетания инстинктивного стремления к самосохранению и наслаждению с чувством симпатии развивается чувство общительности, порождающее целый цикл новых социальных чувств — чувства справедливости, долга, уважения к чужой личности и т. п. Под влиянием всех этих разнообразных ассоциаций идей и чувств — ассоциаций, поддерживаемых и укрепляемых воспитанием, общественным мнением, наконец, разными чисто внешними санкциями,— в душе человека вырабатывается некоторый внутренний, более или менее постоянный и неизменный критерий для оценки как своих, так и чужих действий — критерий, называемый совестью или нравственным чувством. Хотя это нравственное чувство есть чувство производное, хотя в его основе лежат чисто эгоистические инстинкты человеческой природы, т. е. стремление к личному эгоистическому удовольствию, тем не менее на известной ступени психического развития человека оно получает значение вполне самостоятельного психического фактора, с лично эгоистическими стремлениями ничего общего не имеющего. Каждое человеческое чувство, а следовательно и чувство нравственное, естественно возбуждает в человеке известные желания, потребности, удовлетворение которых доставляет ему удовольствие, а неудовлетворение — недовольство, страдания. А так как человек с точки зрения утилитаризма всегда стремится к первому (т. е. удовольствию) и отвращается от второго (страдания), то во имя этого основного закона своей природы он должен стремиться к удовлетворению и потребностей своего нравственного чувства, к сообразованию своих поступков, всей своей жизни и деятельности с предписаниями своей совести. Совесть же — чувство, сложившееся под влиянием ассоциации эгоистических и альтруистических чувств, аффектов и представлений,— необходимо должна предписывать ему такой образ действий, который бы находился в гармонии с

интересами его ближних, который постоянно направлялся бы к увеличению суммы общего счастья. При реальном, в объективном мире существовавшем тождестве интересов всех членов данной общественной группы эти предписания совести имели чисто эгоистический характер; исполняя их, человек преследовал лишь свое собственное, индивидуальное счастье. Счастье других, счастье ближних было для него только средством достижения личного благополучия. Но мало-помалу, под давлением привычки, из средства оно стало целью. Это превращение вещи, желаемой первоначально как средство для достижения известной цели, в вещь, желаемую как цель, весьма остроумно объясняется психологами ссылкой на пример любви к деньгам: сперва человек любит деньги и употребляет все зависящие от него усилия для добывания и накопления их, потому что видит в них средство удовлетворения своих потребностей; но, постоянно добывая и накопляя, он наконец до такой степени привыкает и привязывается к самим процессам добывания и накопления, что совершенно забывает ту первоначальную цель, достигнуть которую он имел в виду при помощи этих процессов. Таким образом, из средства они превращаются в цель его деятельности. Он начинает любить деньги ради денег, он приобретает и копит их ради того только, чтобы приобретать и копить. Он не только не употребляет их на удовлетворение своих потребностей, но, напротив, он подавляет свои потребности, он лишает себя всего необходимого, он морит себя голодной смертью, он подвергает себя всевозможным физическим и нравственным страданиям ради увеличения суммы накопленных денежных знаков. Поступая таким образом, скупец действует, очевидно, не «во благо», а «во зло» себе. Он ежесекундно, так сказать, распинает себя на кресте своего деньголюбия. Интересы личного благополучия, даже элементарные интересы самосохранения приносятся им в жертву его любви к деньгам.

С точки зрения последовательного бентамиста, это, конечно, безумец, которого следует лечить. Но сколько таких безумцев встречаем мы на каждом шагу! Скупец не исключение, не уродливый выродок; напротив, едва ли не большинство людей действуют совершенно так же, как и он, а именно обращают средства к достижению личного благополучия в цель своей жизни и деятельности и неутомимо преследуют ее даже и тогда, когда это средство — цель перестало быть средством к достижению их первоначаль-

ной цели, т. е. когда оно находится в противоречии с их личным благополучием. Утомительно и бесполезно приводить примеры. Факт этот настолько общеизвестен, что отрицать его никто не станет. Ссылаясь на него, психолог-утилитарианист, с большим правдоподобием и ничуть не отступая от основного принципа утилитаризма, может объяснить и тот факт, почему люди продолжают преследовать в своей нравственной деятельности принцип общего счастья даже и в тех случаях, когда в действительности это общее счастье находится в полном противоречии с их личным интересом, с их индивидуальным благом. Первоначально «общее счастье» было для них нравственно желательно и нравственно обязательно как средство для достижения их личного благополучия; затем оно стало для них желательно как цель, без всякого отношения к личному благополучию. Оно могло перестать соответствовать личному благополучию того или другого данного индивида, оно могло стать даже в противоречие с этим благополучием, но индивид все-таки по привычке считает своей нравственной обязанностью блюсти интересы своих ближних и содействовать общему благу в ущерб своего собственного. Сила и живучесть «психических ассоциаций», вошедших в привычку,— это опять-таки такой общеизвестный факт, на который моралист-психолог может смело ссылаться и который ни один профан не станет отрицать. Несомненно, что эти ассоциации гораздо устойчивее и консервативнее внешних форм и условий общежития. Последние могут быть изменяемы, сравнительно говоря, в очень короткие промежутки времени, иногда даже почти внезапно. Уничтожение, например, крепостного права могло совершиться (и действительно иногда совершалось) в один день; привилегии французского дворянства были упразднены в несколько минут; раздробление земельной собственности, превращение нескольких миллионов безземельных батраков и фермеров в землевладельцев осуществилось во Франции в такой короткий промежуток времени, который удобнее измерять месяцами, чем годами [43]. Но совсем иное дело привычные «ассоциации идей», человеческие понятия, нравы и чувства. Они обыкновенно переживают преходящие изменения породивших их форм общественной жизни; чтобы разрушить эти «ассоциации», чтобы переделать эти нравы, понятия и чувства, для этого потребна работа целого ряда поколений... Феодализм и рабство как общественные учреждения давным-давно упразднены во всех

цивилизованных государствах, а между тем феодально-крепостнические нравы и привычки и до сих пор упорно держатся и процветают среди значительной части не только не цивилизованного, но и цивилизованного населения... Срастаясь с психической природой человека, передаваясь наследственно от отцов к детям из рода в род, наши нравственные понятия и привычки запечатлены такой косностью и живучестью, что многие мыслители, в том числе и Бокль, отрицают даже самую возможность нравственного прогресса. Выработанные при иных условиях общежития, они пережили различные стадии экономического прогресса, почти ни на йоту не изменяясь в своих, по крайней мере основных и наиболее существенных, чертах. Конечно, своей косностью и неизменяемостью они в значительной степени обязаны тому обстоятельству, что воспитание и общественное мнение (не говоря уже о внешних санкциях), руководимое людьми, заинтересованными в сохранении нравственного statu quo, постоянно стремятся к поддержанию и укреплению их в человеческих умах. Может быть, помимо воспитания и общественного мнения в том же направлении действуют и какие-нибудь другие общественные факторы, но вопрос не в этом; какими бы общественными и чисто психическими причинами ни обусловливалась живучесть нравственных привычек человека, во всяком случае самый факт этой живучести не подлежит сомнению.

Опираясь на этот факт, а также и на другой, указанный выше,— на факт возможности превращения вещи, желаемой первоначально как средство, в вещь, желаемую как цель,— Милль и другие утилитаристы-психологи разрешают, по-видимому, весьма удовлетворительно то роковое противоречие, в котором запутались и из которого тщетно искали выхода утилитаристы-бентамисты. «Для того чтобы человек,— говорят они,— не нарушая естественных требований своей природы (заставляющих его стремиться к удовольствию и избегать страдания), постоянно направлял бы свою нравственную деятельность к «общему счастью», нет ни малейшей надобности, чтобы это «общее благо», этот «общий интерес» всегда совпадал в действительности, в объективном мире, с его личным благом, с его личной выгодой; достаточно, чтобы это совпадение или сочетание личного и общего интересов имело место в его идее, в его субъективном мире». В самом деле, если я глубоко убежден — так глубоко, что не в силах ни на минуту отре-

шиться от этого убеждения,— что мой личный интерес всегда находится в полнейшей гармонии с интересом моих ближних, с общим интересом, то, очевидно, с моей стороны не будет никакого самоотречения, если я в данном частном случае общему интересу пожертвую своим личным,— это будет простой расчет, и ничего более. Пусть мое убеждение нелепо, пусть мой расчет неверен, но, поступая сообразно с этим моим убеждением и расчетом (в большинстве случаев бессознательным, инстинктивным), я, с одной стороны, вполне удовлетворяю требованиям критерия утилитарной нравственности, т. е. действую сообразно с принципом общей пользы, а с другой — мой образ действий вполне согласен и с основным догматом утилитарной доктрины, т. е. с тем ее положением, что каждый человек всегда стремится и всегда ищет только свое личное счастье.

Таким образом, само собою исчезает то бьющее в глаза противоречие между основным догматом утилитарианской морали и ее высшим и конечным критериумом, которое напрасно старались устранить бентамисты при помощи взятой напрокат у экономистов «предуставленной гармонии экономических интересов». Стоило только заменить эту объективно не существующую ассоциацию индивидуального и общего блага субъективно существующей ассоциацией представлений о личном и общественном интересе — и все пошло опять как по маслу. Психология дала утилитаризму основу несравненно более твердую и реальную, чем та, которую он позаимствовал было у эпигонов Адама Смита. В самом деле, психические ассоциации идей и чувств, из которых слагается человеческая «совесть»,— это во всяком случае факт вполне реальный, тогда как «предуставленная экономическая гармония» — не более как химера, фантастическая утопия. Однако из того, что психологический факт, ссылкой на который новейшие утилитаристы-психологи надеются примирить противоречие, непримиримое ссылкой на экономическую химеру, вполне реален, никак еще не следует, будто он ими верно понят и истолкован. Конечно, никто не станет отрицать, кроме разве заведомого невежды, что наша совесть, что наше так называемое нравственное чувство образовалось из целого ряда весьма разнообразных и сложных ассоциаций наших представлений о личном благополучии и благополучии наших ближних, наших эго- и альтруистических чувств, но действительно ли это нравственное чувство налагает на нас те обязанности, предъявляет к нам

те требования, которые, по мнению утилитаристов, оно будто бы должно нам предъявлять, должно на нас налагать? «Нравственное чувство», уверяют они, в основе которого лежит субъективное отождествление индивидуального и общего интереса, заставляет нас в интересах нашего личного счастья поступать сообразно с «общим счастьем», т. е. постоянно стремиться к увеличению суммы общего благополучия». Но так ли это? Не такая ли же это химера и фантазия, как и предуставленная гармония?

Субъективная психология некомпетентна в решении этого вопроса. Она установляет лишь тот несомненный факт, что при зависимости индивидуального благополучия от благополучия лиц, окружающих индивида, в уме последнего неизбежно возникает тесная ассоциация между представлением о личном счастье и представлением о счастье этих окружающих его лиц; что эта ассоциация, входя в сочетание с эгоистическими чувствами человека, метаморфизирует их в чувства альтруистические и т. п. Но из этого психологического факта никак еще нельзя сделать того вывода, который делают из него утилитаристы-психологи,— вывода относительно неизбежности сочетания представлений о личном счастье с представлением о счастье общем. Счастье близких мне лиц, от которых зависит мое личное благополучие, не есть еще общее счастье. Для того чтобы допустить, что в тот исторический или, лучше сказать, доисторический период, когда в душе человека формировались психические ассоциации, легшие в основу его нравственного чувства, счастье близких ему лиц совпадало с общим счастьем, нужно изучить предварительно организацию общества этого периода, нужно доказать, что эта организация воплощала в себе идеал гармонии личных и общественных интересов, иными словами, нужно сойти с чисто психологической точки зрения и стать на почву антрополого-исторических наук. Наука о первобытном человеке хотя и собрала уже много интересных данных об организации первобытного общества, однако данные эти не дозволяют еще сделать никакого решительного заключения об общем типе этой организации. Правда, первобытная, досемейная община, судя по исследованиям ученых, основательно изучивших этот вопрос, представляла много условий, оправдывающих гипотезу относительно существования тесной гармонии в первобытном обществе между личным и общим благополучием. Но была ли эта община явлением, так сказать, повсеместным и

долго ли в ней существовала эта гармония интересов, эта тесная зависимость единичного счастья от общего? На эти вопросы наука не дала еще никакого положительного ответа. Но если мы даже допустим, что она уже решила или когда-нибудь решит их в утвердительном смысле, то и это ничего еще не докажет в пользу основного тезиса новейших утилитаристов-психологов. Положим, что первобытная ячейка общественной организации везде и повсеместно, несмотря ни на какие различия климатических, этнографических и почвенных условий, была одинакова; положим, что она связывала всех индивидов, входящих в ее состав, узами самой тесной солидарности и что под влиянием этой взаимной солидарности в их умах представления о личном и общественном благе слились в неразрывную и твердую ассоциацию. Но возможно ли допустить, чтобы последующее развитие этой ячейки, чтобы возникновение семейных и родовых союзов, разделение труда, образование изолированных общественных классов и тому подобные явления не оказали бы на эту ассоциацию никакого влияния, не внесли бы в нее новых элементов, существенно изменяющих ее характер? Подобное допущение противоречило бы не только самым положительным историческим фактам, но и тому закону психологических ассоциаций, на который ссылаются сами утилитаристы. В силу этого закона человеческий ум всегда и неизбежно ассоциирует представление о своем благополучии с представлением о благополучии тех людей, от которых зависит его собственное. Раз вы поставили индивида в такие общественные условия, при которых его личное благополучие стало в зависимость лишь от некоторой, более или менее незначительной, кучки людей и совершенно эмансипировалось от зависимости по отношению ко всем остальным членам данного общества, ассоциация представлений между его счастьем и счастьем всех необходимо станет ослабевать, тогда как ассоциация между его счастьем и счастьем только некоторых — крепнуть и возрастать, и мало-помалу понятие обо всех сузится и совпадет с понятием о некоторых. Утилитаристы уверяют, будто этой метаморфозе первоначальной ассоциации представлений о моем счастье и счастье всех противодействует воспитание, общественное мнение и разные внешние санкции. Но зачем и почему станут они ей противодействовать? Ведь воспитание, общественное мнение и внешние санкции в историческом обществе, т. е. в обществе, распавшемся на изоли-

рованные общественные группы, всегда составляли и составляют специальную привилегию не всех этих групп, взятых в совокупности, а лишь одной или нескольких, господствующих над остальными в силу своего материального положения и умственного превосходства. Для этой одной или нескольких групп, заправляющих воспитанием, руководящих общественным мнением и держащих в своих руках все внешние санкции, нет и быть не может ни малейшей надобности поддерживать и укреплять в умах людей ассоциацию между представлением об индивидуальном счастье и счастье всех; для них гораздо выгоднее заменить ее ассоциацией представлений об индивидуальном счастье и счастье не всех, а только их собственном. И история, действительно, самым несомненным образом доказывает нам, что господствовавшие и господствующие общественные группы всегда так и поступали. В период, например, феодализма воспитание и общественное мнение (не говоря уже о внешних санкциях в форме виселиц, плах, пыток, тюрем и т. п.) старались ассоциировать в умах людей представление об индивидуальном счастье со счастьем одного лишь феодала; в период господства «третьего класса» — со счастьем буржуа; в обществах, построенных на началах теократических,— со счастьем монаха и патера; в военных государствах — со счастьем солдата и т. д. и т. д.

Вообще те психологические данные, на которых утилитарист-психолог строит генезис образования и развитие «нравственного чувства» и которые играют в его нравственной системе совершенно такую же роль, какую играла в системе бентамиста предуставленная гармония экономических интересов,— эти психологические данные дают ему право лишь на следующий вывод: нравственное чувство есть продукт сложных психических ассоциаций представления (и связанных с ним чувств) о нашем личном счастье с представлением (и связанными с ним чувствами) о счастье людей, от которых зависит это наше личное счастье. Только между этими двумя представлениями, только между этими двумя счастьями и существует неизменная и полная гармония в нашем субъективном мире. Поэтому высший и конечный критериум нравственности заключается (и с точки зрения утилитариста-психолога, должен заключаться) не в счастье всех, не в общем благе, а в счастье и благе лишь тех людей, той общественной группы, от которых зависит наше личное благополучие. Заставлять чело-

века ассоциировать в своем уме представление о своем личном счастье с представлением о счастье не только людей, от которых зависит его благополучие, но всех людей вообще, даже и тех, от которых он ничего, кроме зла себе, и ждать не может, иными словами, навязывать его нравственности общее благо как высший критерий — значит (или должно значить, с точки зрения утилитариста-психолога) заставлять его поступать наперекор законам его психической природы, наперекор закону ассоциации идей. И если когда-нибудь, в доисторические времена, представления о личном счастье и счастье всех действительно связывались между собою в субъективном мире человека, то это была, если можно так выразиться, случайность, обусловленная специальными особенностями организации первобытного общества. Возводить эту случайность в общее правило утилитарист-психолог не имеет ни малейшего ни психологического, ни исторического основания. Оставаясь последовательным своим исходным психологическим принципам, он должен признать, что в тех общественных организациях, в которых индивид поставлен в условия, психически не дозволяющие ему ассоциировать в своем уме свое личное счастье с общим благом, последнее никогда не было, не может и не должно быть для него критериумом и конечной целью его нравственной деятельности. Он должен признать, что каждая общественная группа, имеющая свои обособленные интересы, не гармонирующие, а тем более противоречащие интересам других общественных групп, должна иметь свой специальный критерий нравственности, заключающийся не в общем благе, а лишь в ее собственном, частном благе. Иными словами, он логически должен прийти к отрицанию общеобязательности и единства нравственного кодекса для всех общественных классов и групп, входящих в данную общественную организацию, к отрицанию общеобязательности и абсолютности критерия данной эмпирической морали, т. е. к отрицанию именно того, что он намеревался оправдать, освятить и защитить.

VIII

Итак, оказывается, что при существовании антагонизма индивидуальных интересов в данном историческом обществе данная эмпирическая мораль, несмотря на все усилия утилитаристов обеих школ — утилитаристов-эко-

номистов и утилитаристов-психологов, никоим образом не может быть оправдана и освящена принципом общего блага, навязываемого ей ими в качестве будто бы ее конечной цели и высшего критерия. При всякой попытке с их стороны подтянуть ее под этот критерий они роковым и неизбежным образом впадают в противоречие с фундаментальными принципами своей нравственной доктрины. Очевидно, обосновать и объяснить ее принципом общей пользы, общего счастья с точки зрения их доктрины невозможно. Эта невозможность начинает уже в настоящее время сознаваться самими утилитаристами. Так, например, один из новейших последователей Бентама и исказителей Смита — Курсель-Сенель, догадываясь, что оценка данного, как экономического, так и нравственного, statu quo с точки зрения бентамовского принципа «общего блага», «наибольшего счастья наибольшего числа людей» может, чего доброго, не дать никаких утешительных результатов в смысле оправдания этого statu quo, предлагает совсем вычеркнуть из лексикона утилитаристов неприятные слова «общее благо» и «наибольшее счастье большинства». Гораздо лучше, спокойнее и безопаснее, говорит он, заменить бентамовскую формулу «общее счастье» формулой «законы жизни». «Человек,— философствует догадливый экономист,— родится, чтобы жить (sic), следовательно, цель его существования — жизнь. Следовательно, и все его поступки должны быть оцениваемы по тому, насколько они благоприятствуют или препятствуют увеличению и сохранению жизни в человечестве. Жизнь в человечестве (la vie dans l'humanité) — таков должен быть критериум нравственности, критериум добра и зла» («De l'utilité consid. comme principe morale».— «Journal des économistes»[44], 1864, сент.). Формула, как видите, очень эластичная; вооружившись ею, пожалуй что и действительно все можно обелить и оправдать. Разумеется, говорить серьезно об этом курьезном критерии нравственности не стоит. Он любопытен лишь как симптом пробуждающегося в моралистах сознания несостоятельности принципа общего счастья для оправдания данной эмпирической морали. Очевидно, это сознание очень тревожит и смущает их. Они не могут примириться с мыслью, что не все существующее может быть освящено возвышенными принципами. Им нужно во что бы то ни стало найти разумную опору для всякого чисто исторического факта. Чувствуя, что принцип «общего счастья» не совсем годен для этой цели, одни

из них изобретают какие-то формулы жизни, другие потихоньку обращают свои взоры к Канту и Шопенгауэру и снова вызывают на сцену фантастические привидения забытой метафизики; наконец, третьи, не желающие сходить с научной почвы, ищут санкции и оправдания эмпирической морали в законах органического развития общества, в условиях и основных принципах мирового и общественного прогресса. Представителем этих третьих является, как известно, Герберт Спенсер, нравственную философию которого бесспорно можно считать одним из последних слов современной нам науки о нравственности. Хотя, с одной стороны, эта философия и довольно близко примыкает к нравственной философии утилитаризма, но, с другой — она во многом, и между прочим в определении критерия нравственности, разнится от нее; поэтому мы посвятим ей особую статью, главным материалом для которой нам послужит вышедшая на днях (изд. «Межд. науч. библиот.») на французском и английском языках его новая книга об основаниях эволюционной нравственности — «Les bases de la moraled' évolution»[45].

ЛИКВИДАЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КРИТИКИ

**(Вл. Веллямович.
«Психофизиологические основания эстетики.
Сущность искусства, его социальное значение
и отношение к науке и нравственности.
Новый опыт философии искусств».
Т. I и II. СПб., 1878)**

I

Уже третий раз я принимаюсь толковать с вами, читатель, об эстетике и эстетической критике [1]. Такое упорство с моей стороны может, чего доброго, показаться вам чересчур неделикатной навязчивостью. «Чего он все лезет к нам с эстетикою да эстетикою? Какое нам дело до его эстетики? И такое ли теперь время, чтобы заниматься эстетикою? И без эстетики-то не весело живется! Неужели нельзя выдумать никакой другой, более интересной темы для разговора?» [...]

Само собою понятно, я далек от мысли считать вопрос о задачах и принципах литературной критики одним из очередных, животрепещущих вопросов, и я готов согласиться, что при ином кругозоре отечественной литературы ни один писатель, серьезно понимающий свои обязанности, не должен бы был в настоящее время слишком часто к нему возвращаться. Тем не менее, однако, мне кажется, что как ни теоретичен этот вопрос, он все-таки ближе стоит к насущным потребностям действительности, чем, например, вопросы о «греческих ударениях» и «нормандских щитах». Никто не станет отрицать, что в истории нашего общественного развития литературная критика играла весьма видную роль. Под ее отчасти прямым, отчасти косвенным влиянием вырабатывалось миросозерцание лучших людей отживших и отживающих поколений. Она постоянно будила общественную мысль и приучала нас критически относиться к окружавшей нас действительности. Не мудрено поэтому, что после Пушкина и Гоголя эпохи нашего литературного прогресса означаются уже не именами того или другого беллетриста или поэта, а име-

нами литературных критиков Белинского, Добролюбова. Хотя в последнее время, в силу разнообразных причин, роль литературной критики уже не может иметь того первенствующего значения, какое она имела лет 40, 30, 20 или 15 тому назад, но все-таки она еще может оказать и непременно окажет немало услуг нашему общественному развитию, если только она будет неуклонно держаться реалистического, объективно-научного направления, иными словами, если она останется тем, чем была в медовый месяц нашего литературного и общественного одушевления. Тогда задача ее, как всем известно, сводилась главным образом к анализу явлений окружающей нас действительности,— явлений, воспроизводимых в данном художественном произведении и вызвавших его на божий свет. Анализируя эти явления, она, с одной стороны, непосредственно вырабатывает в нас критическое отношение к ним, с другой — посредственно содействует расширению и просветлению нашего общественного миросозерцания, собирая, группируя и подготовляя данные для науки, которую, не желая употреблять иностранных слов, мы назовем хоть наукой обществоведения. Против этого едва ли кто станет спорить: вспомните лучшие статьи Добролюбова и Писарева; сколько пищи для развития критической мысли, сколько драгоценных указаний и поучительных материалов для людей, желающих посвятить себя изучению законов, управляющих общественной жизнью!

Общественная полезность подобной критики не может подлежать, очевидно, никаким сомнениям. Но этого мало: только такая критика, т. е. критика, анализирующая не эстетические достоинства и недостатки данного произведения, а воспроизводимые им жизненные факты, только такая критика может быть названа вполне реальной, только одна она может иметь под своими ногами объективную, научную почву. Как только она начнет задаваться задачами чисто эстетическими, как эта почва мгновенно ускользает из-под ее ног, из области явлений мира реального она возносится в область туманной метафизики, произвольного, капризного субъективизма и из занятия общественно полезного превращается в скучное, хотя и совершенно невинное, «переливание из пустого в порожнее». Положение это я старался доказать в своей заметке о «Задачах и принципах реальной критики», и теперь, разумеется, я не стану к нему возвращаться. На ней бы можно было и покончить. Но, увы! оказалось, что под влиянием

общелитературной реакции последних лет эстетическая критика, заколоченная, по-видимому, на веки вечные в гроб забвения вместе с покойниками Эдельсоном, Ап. Григорьевым и заживо погребенными Страховыми, Ахшарумовыми, Гротами и комп., вновь воскресла и потребовала гордым, высокомерным, надменным тоном реабилитации своей чести и возвращения отнятых у нее прав на литературное гражданство. «Вы думали, что я, в самом деле, умерла? Как же! Рано собрались меня хоронить! Правда, во время повального литературного зубоскальства, легкомысленного либеральничанья и верхоглядства я сочла за лучшее удалиться со сцены; но теперь время это, к счастью, прошло, теперь литература стала серьезнее и основательнее и я могу снова занять свое прежнее место. Долой мою дерзкую и бесстыдную соперницу — критику «публицистическую»; песня ее спета; в ней нет теперь никакой необходимости. Ее права на существование улетучились вместе с той бессмысленной «свистопляской»[2], которая ее породила, тогда как мои права... вечны, непоколебимы и неизменны! Только пустые и невежественные верхогляды могут отрицать их. Но теперь для таких господ нет и не должно быть места в литературе!»

И действительно, эстетическая критика, по-видимому, очень верно угадала тот момент, в который ей следовало выступить на сцену. Ее притязания не только никого не удивили, но, напротив, все нашли их вполне естественными, вполне справедливыми и своевременными. Ее встретили как давно жданную, дорогую гостью, с распростертыми объятиями. «Насилу-то ты вернулась к нам, честь тебе и место», — приветствовало ее «Слово», журнал либеральный и вдобавок еще строго научный (разумеется, если верить ему на слово). «Пожалуйте, матушка,— ликовала вагнеровская «Светопляска»[3], журнал тоже либеральный и тоже строго научный,— пожалуйте, мы поставим вас на строго научную почву и без малейшей спиритической фальши, как дважды два — четыре, докажем, что все ваши притязания оправдываются и подтверждаются «последними выводами» самых точных из точнейших наук». Разные доморощенные философы и психологи, изнемогающие под бременем своих знаний и кичащиеся научностью и самоновейшей современностью своего направления, не замедлили повергнуть к ее стопам свою обширную эрудицию и свои блестящие таланты. Я думаю, что она при всей своей самоуверенности, едва ли могла рассчитывать

на такое обилие защитников... и каких защитников! один другого умнее, один другого начитаннее! В самом деле, посмотрите, пожалуйста: не успел еще г. Оболенский окончить свой «капитальный» (по мнению «Светопляски») «психофизиологический этюд» и «физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты»[4], как г. Веллямович спешит поднести нам свои «психофизиологические основания эстетики», или «новый опыт философии искусств», в двух частях.

Вы видите, эстетике решительно повезло. Гг. отечественные мыслители не жалеют ни времени, ни трудов, ни бумаги, чтобы только как можно скорее реставрировать ее на троне литературной критики. Читатель знает уже мой взгляд насчет неизбежных последствий подобной реставрации: она снова погрузит критику в тьму субъективного произвола, вырвет из-под ее ног реальную, объективную почву, превратит ее в «толчение воды в ступе». Обе только что названные книжки написаны как будто нарочно для опровержения этого взгляда. Обе они стараются доказать, что эстетическая критика может быть обоснована на науке и что потому ее критерии могут иметь вполне научный и, следовательно, общеобязательный характер. Автор первой книжки, желая доказать возможность научной эстетической критики, обращает все свое внимание на психофизиологический анализ эстетического чувства и пытается определить последнее некоторой общей физиологической формулой. В предыдущей заметке (см. «Дело» № 12, 1878) я показал уже, что, во-первых, попытка эта не вполне ему удалась и, во-вторых, что если бы даже она и вполне удалась, то эстетическая критика ровно ничего от этого не выиграла бы: физиологическая формула эстетического чувства, как ее установляет автор, не только не дает эстетическому критику никакого постоянного, неизменного критерия для оценки эстетических достоинств или недостатков данного художественного произведения, но, напротив, она доказывает, что такого критерия и существовать не может, т. е. доказывает невозможность научной эстетической критики. Иными словами, автор, начав за здравие злополучной эстетики, кончил, сам того не замечая, за ее упокой.

Как видите, в первом адвокате, хотя он и был рекомендован самим Вагнером, вызывателем духов, ей не посчастливилось. Не посчастливилось ли во втором? Сейчас мы это увидим.

II

Г. Вл. Веллямович метит гораздо дальше, чем г. Оболенский. Г. Оболенский довольствуется лишь «физиологическим объяснением некоторых элементов чувства красоты», а г. Веллямович претендует на нечто большее: он хочет создать новую философию всех искусств, и притом такую философию, которая не имела бы ничего общего со старой метафизической философией, которая опиралась бы на «последние выводы» опытного естествознания. Г. Оболенский очень редко (и, заметим в скобках, всегда неудачно) выходит из роли скромного компилятора; г. Веллямович, напротив, ревниво оберегает свою оригинальность и самостоятельность; правда, он тоже не брезгает выписками и ссылками на сочинения европейских научных авторитетов, но он делает эти выписки и ссылки единственно только для вящего иллюстрирования и подтверждения своих собственных измышлений. Другое (или, лучше сказать, уже третье) существенное различие между ним и автором «Физиологического объяснения» состоит в том, что он человек чрезвычайно последовательный и логичный. Он не стыдится и не смущается никакой глупостью, никакой нелепостью, раз эта глупость и нелепость последовательно вытекают из его основной посылки. Ему, повидимому, совершенно незнакома общепринятая у нас формула: «с одной стороны, нельзя не согласиться, хотя, с другой — следует сознаться». Нет, он всегда держится одной какой-нибудь стороны; если на этом одностороннем пути ему встречаются какие-нибудь препятствия, он, не долго думая, разбивает их своим лбом. Я затрудняюсь сказать, составляет ли это его достоинство или недостаток, но, во всяком случае, с таким субъектом весьма приятно иметь дело, по крайней мере, он не хитрит, не виляет, не перебегает ежеминутно справа налево и слева направо. Не знаю, как вам, читатель, а для меня всегда гораздо симпатичнее человек хотя и не особенно умный, но зато последовательный, чем человек хотя и не совсем глупый, но вечно виляющий и извивающийся. Вот почему мое сердце гораздо более лежит к г. Веллямовичу, чем к г. Оболенскому и иным прочим отечественным философам, эстетикам и психологам. Делаю это признание единственно в тех видах, чтобы ни вы, мой читатель, ни сам г. Веллямович не вздумали заподозрить меня в каких-нибудь пристрастно враждебных отношениях к автору «психофи-

зиологических оснований эстетики». В Веллямовиче эстетика приобрела себе последовательного, «ни о чем же сумняшегося» и ничем и никем не устрашимого защитника, т. е. именно такого защитника, который всего дороже ценится на адвокатском рынке и всего охотнее покупается гг. клиентами. Уж если такой защитник не защитит, значит, дело дрянь — яйца выеденного не стоит; чем скорее его бросить, тем лучше.

Посмотрим же теперь, насколько удалось нашему искусному и бесстрашному адвокату выиграть дело г-жи эстетики.

Защиту свою г. Веллямович начинает с очень пикантного вступления, долженствующего, очевидно, по расчету адвоката, привлечь на его сторону, а следовательно, и на сторону его клиентки симпатии просвещеннейшей части отечественной публики. «Наше время,— вещает он,— материалистическое по преимуществу. Туманная мистика почти ежедневно теряет то ту, то другую из своих исконных областей в пользу материалистического мировоззрения точных наук, и эти беспрестанные уступки, к которым она вынуждается все в бóльших и бóльших размерах, привели ее наконец в то почти безвыходное состояние, на которое она осуждена теперь, сохранив за собою господство, да и то довольно сомнительное, лишь в некоторых сферах человеческого знания».

Эти «некоторые сферы человеческого знания» относятся лишь, по мнению г. Веллямовича, к так называемому «внутреннему миру» человека. «Здесь,— говорит он,— еще сохранились кое-какие довольно темные уголки, которыми воспользовалась изгнанная отовсюду мистика...» Однако, продолжает он далее, если из этих темных уголков она еще не вполне «изгнана», то «происходит это потому, что явления духовного мира были поставлены совершенно особняком, будучи лишены естественнонаучной связи с явлениями всего остального мира; стоит только, следовательно, восстановить эту связь, т. е. отыскать ее, и мистика потеряет свое последнее убежище на земле...».

Г. Веллямович берет на себя труд отыскать означенную естественнонаучную связь явлений мира внешнего с явлениями если не всего, то, по крайней мере, некоторой области внутреннего мира, и притом области наиболее темной, наименее исследованной, области так называемого «эстетического чувства». «Явления, относящиеся к области эстетического чувства,— совершенно справед-

ливо замечает он,— принадлежат к одной из наиболее темных сторон человеческого духа; они оставались до сих пор в густом мраке, и их не коснулся вовсе свет научного анализа. Вот почему здесь с особенным удобством и приютилась мистика...» «Однако,— заключает он свое вступление,— все выше и выше поднимающаяся победоносная волна естествознания должна была наконец, посягнуть и на этот темный уголок психологии». Орудием этого посягательства «победоносная волна» предназначила быть г. Веллямовичу. Посмотрим же, как он исполнил свою миссию.

Одним из основных и существеннейших вопросов эстетики является вопрос о природе чувства красоты: имеет ли оно характер чисто субъективный, т. е. вызывается ли оно у различных нормально организованных индивидов различными, нередко даже диаметрально противоположными объектами внешнего мира, или же, наоборот, оно запечатлено характером объективности, т. е. вызывается у различных нормально организованных людей всегда одними и теми же объектами, подобно тому, как, например, ощущение того или другого цвета, звука и т. п. у всех нормально развитых людей вызывается одной и той же формой движения воздушных волн светового эфира? Так, мы знаем, что когда волна движения светового эфира достигает длины, равной 640 миллионным долям миллиметра, а число колебаний — 470 биллионов колебаний в секунду, то каждый нормальный глаз получает ощущение красного цвета; когда же длина волны равняется 400 миллионным долям миллиметра, а число колебаний — 700 биллионов колебаний в секунду, то наш глаз ощущает фиолетовый цвет и т. д. Отсюда мы заключаем, что ощущения красного, фиолетового и т. п. цветов всегда соответствуют одному и тому же постоянному объекту внешнего мира и что раз этот объект находится в наличности, он во всех людях (со здоровым, конечно, зрением), подвергающихся его действию, вызовет всегда одно и то же ощущение. Точно так же мы знаем, что недостаток питательных материалов в организме и подведение желудка во всех здоровых людях вызывают чувство голода, а снабжение организма достаточным количеством питательных материалов — чувство сытости и т. п. Очевидно, и эти чувства соответствуют всегда одному и тому же постоянному объекту. Можно ли же то же самое сказать и о чувстве красоты? У всех ли людей оно всегда вызывается одними и

теми же внешними причинами? Иными словами: существует ли вне человека такая определенная комбинация движения, которая должна неизбежно во всех здоровых людях возбуждать чувство красоты, подобно тому, как существует определенная комбинация световых и воздушных колебаний, возбуждающая в нас неизбежное ощущение красного цвета, аккорда, звука, шума и т. п.? Нет, конечно, ни малейшего сомнения, что чувство красоты вызывается в нас некоторыми объектами внешнего мира. Но есть ли что-нибудь общее, постоянное, неизменное во всех этих объектах? Одинакова ли их природа?

Как бы кто ни решал этот вопрос, но всякий очень хорошо знает, что это вопрос спорный. По мнению одних, природа объектов, вызывающих в различных людях (и даже в одном и том же человеке в различные моменты его существования) чувство красоты, неодинакова; по мнению других, одинакова. Кто прав, кто ошибается? Как это решить? Очевидно, для этого нужно прежде всего тщательно ознакомиться с доводами и аргументами как тех, которые решают вопрос об общности природы объектов красоты в отрицательном смысле, так и тех, которые решают его в смысле положительном. Затем нужно всесторонне изучить, проанализировать и проверить все те факты, на которые ссылаются обе стороны. И наконец, если и тогда нельзя еще будет прийти ни к какому окончательному выводу, если, например, окажется, что аргументы и той и другой стороны недостаточно убедительны, то, разумеется, добросовестному исследователю ничего более не остается, как приняться самому за перерешение вопроса заново. Кажется, это ясно. В особенности это должно быть ясно для тех просвещенных людей, которые, подобно г. Веллямовичу, выдают себя за ненавистников всякой мистики и метафизики, за приверженцев строго научного миросозерцания, за поборников точных методов опытных наук, которые радеют о необходимости приложения этих методов к изучению не только явлений внешнего, но и внутреннего мира... Не так ли, г. Веллямович? А если так, то с чего же вы должны были начать свою защиту эстетики? Разумеется, с исследования вопроса о том: есть ли что-нибудь общее в природе объектов, возбуждающих в людях чувство красоты? Но, увы! для г. Веллямовича вопроса этого совсем не существует, или, лучше сказать, он считает его решенным a priori, и потому он прямо начинает с вопроса: что есть общего в объектах чувства красоты? О, по-

борник точных методов и ненавистник метафизики! Но откуда же вы знаете, что в этих объектах непременно должно быть что-нибудь общее? Не точно ли также поступали и до сих пор продолжают поступать гг. эстетики, метафизики и мистики? Они тоже всегда начинали и начинают свою мистическую эквилибристику с априорного положения, что существует красота an sich und für sich [5]; раз допустив эту метафизическую сущность, они уже ничем не стеснялись и без малейшего труда определяли ее природу, выдумывали для нее свои законы и, на основании этих фантастических законов, строили свои фантастические теории и философию эстетики. В самом деле, что может быть проще, легче и удобнее, как определять природу несуществующей вещи, открывать законы мнимых явлений? «Опыт новой философии» г. Веллямовича является одним из тысячных, из миллионных подтверждений этой истины.

Признав a priori, что объекты красоты имеют общую природу, он, как мы сейчас сказали, задается вопросом: в чем же состоит характер, сущность этой общей природы?

«Прежде всего,— рассуждает он,— следует заметить, что чувство красоты возбуждается в нас как произведениями изящных искусств, так и произведениями самой природы и что с последними (т. е. с объектами природной красоты) оно имело дело раньше, чем с первыми (т. е. объектами искусственной красоты), следовательно, хронологическая последовательность обязывает нас начать с анализа природных объектов красоты, т. е. с определения сущности прекрасного в природе». В чем состоит сущность прекрасного в природе? Решению этого вопроса автор посвящает всю первую часть своего «Опыта», хотя он окончательно и безапелляционно решает его на первых же страничках. Вначале он делает вид, будто при исследовании этого вопроса он хочет придерживаться метода опытных наук. «Я,— говорит он,— рассмотрю сперва природу каждого объекта естественной красоты в отдельности и затем уже, сравнивая и сопоставляя результаты анализа частных, единичных явлений, мы, естественно, должны будем прийти к обнаружению их общей природы, т. е. к обнаружению общей сущности прекрасного в природе». Рассмотрение частных объектов природной красоты автор начинает с человеческой внешности. Очевидно, если бы он хотел строго придерживаться самим же им для себя определенного метода, он должен был бы, не прибегая ни

к каким произвольным предположениям, проанализировать понятия о человеческой красоте в различные исторические эпохи, у различных народов, у различных общественных групп одного и того же народа, наконец, у одного и того же индивида в различные периоды его физического и психического развития. Я не знаю, к какому бы он тогда пришел выводу, но, во всяком случае, его вывод имел бы несомненное научное достоинство. Но, увы! г. Веллямович любит научные методы чисто платоническою любовью,— любовью, по-видимому, ни к чему его необязывающей.

Вместо кропотливого, всестороннего анализа разнообразных исторических, географических, климатических, общественно-политических, педагогических и других условий, определяющих красоту человеческой внешности у различных народов в различные эпохи и т. п., он считает более удобным начать с установления некоторой общей гипотезы,— гипотезы, которую он, разумеется, выдает за несомненный факт, хотя она и находится в резком противоречии со всеми общеизвестными и для всех очевидными фактами. «Хотя,— так приступает он к решению вопроса о сущности человеческой красоты,— хотя понятия о человеческой красоте у разных индивидов (и тем более у разных наций) и не вполне тождественны, тем не менее в общем они существенно едины...» «Только допуская такое единство, возможно объяснить себе тот факт, что драгоценные античные статуи признаются всеми в большей или меньшей степени прекрасными и что никто не находит безобразной Мадонну Рафаэля, Венеру Тициана...» Но позвольте, прежде, чем объяснять факт, нужно доказать, что он существует. Попробуйте же доказать, что все, в том числе и китайцы, и японцы, и американские индейцы, и негры, и папуасы, и калмыки, и готтентоты, и лапландцы и т. д., и т. д., признают прекрасными драгоценные античные статуи и что никто не находит безобразной Мадонну Рафаэля и Веперу Тициана. Впрочем, лучше не пробуйте — это будет потерянный труд. Вы, быть может, скажете, что под всеми вы подразумеваете одних лишь цивилизованных европейцев. Но ведь цивилизованные европейцы разделяются на различные общественные группы, и у каждой из этих групп есть свои идеалы человеческой красоты, а через несколько страничек вы сами допускаете, что эти идеалы бывают иногда диаметрально противоположны один другому; например, идеал о женской кра-

соте русского купца или крестьянина и какого-нибудь парижского petit-crevé[6] или какого-нибудь анемичного аристократика.

Допустив совершенно произвольно при самом начале своего анализа положение, которое должно было бы составлять лишь конечный результат этого анализа, признав заранее доказанным то, что ему следовало доказать, автор задается вопросом: в чем же состоят «разнообразные анатомические признаки, совокупность которых составляет красивую внешность»? Начинает он с перечисления анатомических признаков красивой женщины. Красивая женщина должна, по его уверению, иметь таз низкий и широкий; передняя часть черепа должна быть менее развита, чем задняя, и иметь меньшую вместимость, чем у мужчин; полнота форм должна быть нормальная (не слишком толста, не слишком худа); зубы должны быть здоровые, крепкие; волосы роскошные, груди правильно развитые, не очень большие да и не очень маленькие; цвет кожи здоровый; правильное соотношение всех частей тела вообще и, наконец, женственное выражение лица. Под женственным же выражением лица автор подразумевает выражение страстности, доброты, нежности и кротости и т. п. Вы спросите, откуда же вывел наш поклонник опытного метода точных наук свой рецепт женской красоты? Он вывел его на основании следующих курьезных соображений: широкий и низкий таз облегчает деторождение; низкий лоб и малая вместимость черепа потому необходимы для красивой женщины, что она не только не нуждается в развитом интеллекте, но, напротив, «высокое интеллектуальное развитие принесло бы ей вред, так как непроизводительная затрата жизненных сил на умственное развитие поглотила бы тот избыток органических сил, который должен быть направлен на произведение более сильного потомства»; женственное выражение лица необходимо потому, что служит «отпечатком положительных качеств духа женщины, определяющих ее значение как самки и матери»; здоровые и крепкие зубы необходимы, так как от хорошего пищеварения матери зависит благосостояние потомства; роскошное развитие волос имеет совершенно такое же значение, так как в нем отражается норма сил организма матери, а что, действительно, в роскошных волосах отражается норма сил организма матери, это, по мнению нашего философа, вполне доказывается преданиями о Самсоне, Илье Муромце и,

наконец, следующим стишком одной народной песни: «С радости, с веселья кудри хмелем вьются, а с тоски, с печали русые секутся» (см. стр. 6, 7). Недурно, не правда ли?

Предположив, что все выгодные (полезные) для женщины, как самки и матери, анатомические признаки строения женского организма составляют в то же время необходимые признаки женской красоты, наш философ делает из этой произвольно допущенной посылки следующий вывод: «Таким образом,— говорит он,— полезность должна войти в определение природы, т. е. сущности женской красоты»; первая составляет один из основных принципов последней (стр. 8). Что за убогость мысли! Автор совсем как будто и не подозревает, что в его выводе не содержится ничего иного, чего ранее не предполагалось бы в посылке, посылка только перефразируется в выводе и решительно ничем не доказывается. При таком способе аргументации, разумеется, возможно доказать все, что угодно, и, действительно, сейчас мы увидим, что для нашего удивительного логика не существует такого абсурда, который он не мог бы доказать. «Все сказанное (т. е. предположенное) о женской красоте,— рассуждает он,— совершенно приложимо и к красоте мужской; а именно все те внешние особенности строения, которыми обеспечивается благосостояние рода, в то же время представляют и элементы мужской красоты». «Отсюда, однако, не следует,— продолжает он,— будто тип мужской и женской красоты во все времена и у всех народов должен быть один и тот же». Нет, он изменяется и во времени, и в пространстве. Против этого для всех очевидного факта — факта, впрочем, весьма мало гармонирующего с основной, первоначальной посылкой автора,— последний не спорит, и не только не спорит, он видит даже в нем неопровержимое подтверждение своей основной посылки. Вы удивляетесь, но тут нет ничего удивительного... «В самом деле,— философствует он,— каждый национальный тип красоты есть до известной степени внешнее выражение национального характера; это значит, что по типу можно заключать о национальном характере. Но что такое характер вообще. Характер обнимает собою (в психологии) всю сумму отдельных особенностей в строении нервного аппарата, которою определяется совокупность возможных для организма деятельностей...» «В силу же мирового закона развития каждый организм приспособляется наивыгоднейшей-

шим образом к окружающей его среде; это значит, другими словами, что для всякого данного организма данное анатомическое его устройство представляется наивыгоднейшим из всех возможных для него в данный момент анатомических строений, т. е. представляется наиболее целесообразным по отношению к условиям внешнего мира», а «отсюда,— заключает автор,— нельзя не признать, что характер, как индивидуальный, так и национально-психологический, есть характер наивыгоднейший для данного индивида или для данной нации, а следовательно, и соответствующий ему тип наружности будет наикрасивейшим» (стр. 11). Один немецкий философ уверял, будто все существующее необходимо, а все необходимое истинно[7]. Российский философ идет еще дальше: он утверждает, что все существующее необходимо и все необходимо существующее полезно, а все полезное красиво. О, Вольтер, если бы ты дожил до нашего времени, если бы ты знал по-русски и если бы тебе вздумалось прочесть новую «философию искусств» г. Веллямовича, ты, наверное, переделал бы своего знаменитого Панглоса[8] сызнова. Наши отечественные Панглосы более чем на целый век опередили твоего Панглоса. По мнению твоего Панглоса, в «наилучшем из миров» (т. е. нашем) все устроено наилучшим образом; по мнению же наших Панглосов, в «наилучшем из миров» все устроено не только наилучшим, но и наикрасивейшим образом.

Всякое приспособление к условиям данной среды выгодно и полезно как для отдельных индивидов, так и для целых наций, утверждает русский Панглос. Однако позвольте: неужели вы не допускаете возможности существования таких условий, приспособление к которым равносильно медленному самоубийству, физическому, умственному и нравственному вырождению индивидуального и национального характера? Представьте себе группу индивидов или нацию, поставленную, в силу различных исторических причин, в такие условия, благодаря которым они не только не могут умственно развиваться, но даже не могут нормально питаться: дурная пища, непосильный физический труд, испорченный воздух и т. п. расстроили их пищеварительные органы, обезжелезили их кровь, согнули их позвоночный столб, сжали, сплюснули их череп, предрасположили их организм ко всевозможным болезням и т. п.; их экономическое и общественное положение развило в них самые низкие, грубые стра-

сти, приучило их к рабской выносливости, сделало их жалкими трусами, бессердечными эгоистами, бесхарактерными тряпицами, атрофировало в них чувство «собственного достоинства», забило их ум, сгубило кругозор их мысли — одним словом, лишило их всякого нравственного «облика и подобия человеческого». Неужели же характер (индивидуальный или национальный), выработавшийся у них под влиянием приспособления к подобным условиям, следует считать наивыгоднейшим и наиполезнейшим для них, а тот наружный тип, в котором выражается этот характер, наикрасивейшим для них типом?

Наш философ, по-видимому, предвидел этот роковой для его суемудрия вопрос и заранее приготовился к ответу. «Нам могут указать,— говорит он,— на последние времена Греции и Рима, на современную Турцию и на целый ряд могущественных древних наций Востока, которые, однако, были приведены к гибели общим складом своего национального характера. Вообще можно перечислить множество примеров, где та или другая черта национального характера не только бесполезна для нации, но безусловно вредна; едва ли, например, возможно усмотреть хотя какой-нибудь элемент полезности в страсти к пьянству или курению опиума» и т. д. Как же справляется наш автор с этими, им же самим предвиденными, возражениями? Послушайте, это очень интересно... интересно даже и для нашего «нового времени» — времени повальной глупости и мракобесия.

«Чтобы ответить на все эти возражения, мы скажем» (автор, действительно, это говорит, и не только говорит, но и пишет и печатает) «мы скажем, что хотя мы и рассматриваем нацию как сложный организм, тем не менее она организм не независимый, а подчиненный. Другими словами, этот сложный организм составляет только отдельную часть или член еще более сложного организма — человечества. Поскольку часть есть нераздельная часть целого, постольку же интересы части совпадают с интересами целого, хотя бы этот интерес требовал уничтожения самой части. На этом основании не будет парадоксом (еще бы!) утверждение, что для данной нации может быть выгодно погибнуть...» (стр. 17). «Возвысившись до этой точки зрения,— торжественно заключает наш автор,— легко понять (!), что... человечеству может быть полезно уничтожение той или другой отдельной нации, а следовательно, полезно и все то, что обусловливает это уничто-

жение, полезен характер данной нации и, как объективное выражение последнего, полезен данный национальный тип красоты» (стр. 18).

Итак, тип зобастых кретинов некоторых местностей Швейцарии и Италии — красивый тип, ибо для блага человечества нужно, чтобы эти кретины скорее уничтожились. Для блага человечества необходимо, чтобы турки питали страсть к опиуму, чтобы крестьяне некоторых местностей России имели наследственное предрасположение к сифилису, чтобы американские индейцы чувствовали непреодолимую наклонность к виски и спирту, чтобы у некоторых философов и эстетиков вместо человеческой головы сидела на плечах голова ослиная,— все это нужно для блага человечества, а потому тип турка, доведенного опиумом до одурения, тип сифилитика, спившегося индейца, философа с ослиной головой — все это красивые типы, и в них выражается характер, полезный для человечества! Действительно, «возвыситься до такой точки зрения» довольно трудно и не для всякого возможно: мне кажется, что даже и Панглос, достигнув такой высоты, легко может потерять голову. Не потерял ли ее и наш Панглос?

Если судить по его дальнейшей аргументации, то трудно ответить на этот вопрос иначе, как в утвердительном смысле. Не думая, впрочем, через меру испытывать долготерпение читателей, я не стану следить за нею во всех ее курьезных деталях, а ограничусь лишь несколькими, наиболее существенными образчиками.

III

Вбив себе в голову, будто все красивое непременно должно быть полезно, а полезное — красиво, наш Панглос старается найти подтверждение этой мысли не только в типах национальной красоты (всегда выражающих, по его мнению, как мы сейчас видели, наивыгоднейший, наиполезнейший для нации характер), но даже и в индивидуальных отклонениях от этого типа, обусловливаемых так называемым личным вкусом. Сплошь и рядом мы видим, что, например, женщина, которая нравится одному мужчине, совсем не нравится другому, и наоборот. Как это объяснить? О, очень просто. «Прежде всего, мы должны признать,— утверждает наш поклонник научных ме-

тодов,— что принцип, лежащий в основе индивидуальных изменений идеалов красоты, должен быть тот же самый, что и принцип, управляющий явлениями половой любви»... и что, «следовательно, чтобы определить первый, нужно только выяснить последний» (стр. 19). Прекрасно. Положим, кто согласится с посылкой, тот согласится и с выводом; но ведь посылку-то свою автор не только ничем не доказывает, но даже и не пытается доказать. «Мы должны признать», но почему же мы должны признать? Что на наши индивидуальные представления о красоте той или другой женщины оказывает несомненное влияние половое влечение, это, действительно, всякий знает, но что первые по существу своему, т. е. по своему основному принципу, тождественны с последним, это требует доказательств, и весьма убедительных доказательств. Без этих доказательств это не более как совершенно произвольное предположение, потому принимать его за факт, который «мы должны признать», непростительно не только для философа, выдающего себя за поклонника точных методов опытных наук, но и просто для всякого несвихнувшегося человека. Однако допустим на минуту, будто посылка автора верна и никаких доказательств не требует. Прекрасно. Какой же принцип лежит в основе наших половых влечений? По мнению одного немецкого метафизика (Гартмана), во всех явлениях мира проявляется бессознательный мировой разум, который все и вся направляет к полезным целям. Половая любовь не составляет исключения из этого общего правила; в основе ее точно так же лежит не только влечение к половому удовлетворению вообще, но и к половому удовлетворению наиболее выгодному, наиболее полезному для целей мира, т. е. к такому, результатом которого является наиболее совершенное потомство. Наш автор, забыв свое торжественное отречение от метафизики и метафизиков, вполне и безусловно соглашается с этим метафизическим объяснением любви, и не только соглашается, но даже и распространяет его (к чему, впрочем, его обязывает последовательность) на наши представления о женской красоте. Так как, говорит он, в основе нашего полового чувства лежит стремление к достижению полезной цели, то, следовательно, то же стремление должно лежать и в чувствах красоты, возбуждаемых в нас наружностью той или другой женщины; иными словами, мы находим красивой лишь женщину, полезную для нас с точки зрения воспроизведения «совершенного потомства». Ну, хорошо,

допустим, что г. Веллямовичу нравится, т. е. удовлетворяет его личному идеалу красоты, только та женщина, которая по своей внешности обещает быть хорошей самкой и подарить ему «совершенное потомство», а как же быть насчет мужской красоты? Представления мужчин о мужской красоте столь же разнообразны и капризны, как и их представления о женской красоте. Почему г. Веллямовичу один мужчина нравится более, чем другой? Неужели он придерживается восточных вкусов?

Но оставим на минуту г. Веллямовича и обратимся к обыкновенным фактам. Г. Веллямович имеет смелость утверждать, будто вся измышленная им (или, лучше сказать, заимствованная у немецких метафизиков-телеологов) чепуха «не только не противоречит, но даже прямо вытекает из учения Дарвина о естественном и половом подборе» (стр. 20). Это уже чересчур развязно. В своей книге о половом подборе («Происхожд. человека и подбор по отнош. к полу»[9]) Дарвин приводит массу фактов, доказывающих, что при выборе самцов самками и самок самцами те и другие взаимно ищут друг у друга не только признаков полезных (для сохранения вида, для произведения здорового потомства), но и признаков красивых и что нередко признаки красивые не только не полезны, но положительно вредны для вида. Упоминая, например, о некоторых украшениях, приобретенных путем подбора самцами-птицами, он говорит: «Очевидно, что блестящие цвета многих самцов, их хохлы, великолепные перья и т. д. не могли быть приобретены для охраны; напротив, они подвергают их иногда опасности» («Происхожд. челов.» Т. II, стр. 262, перев. Сеченова). Вообще эти красивые признаки, привлекающие к самцам самок, нисколько не полезны для первых и не имеют никакого отношения к акту воспроизведения потомства, а между тем они оказывают несомненное влияние на половое влечение. Почему же все эти хохлы, блестящие цвета, великолепные хвосты и т. п. нравятся самкам? Ведь для сохранения и продолжения вида они совершенно бесполезны? Но быть может, они нравятся потому, что при их присутствии акт половой любви совершается с бóльшей страстностью и обещает дать в результате более или менее совершенное потомство? Это очень вероятно. Однако отсюда никак еще нельзя выводить того заключения, которое делает наш мнимый последователь Дарвина. Усвоение признаков, считающихся красивыми с точки зрения самок, конечно, очень

полезно для самцов, но все-таки их стали считать красивыми совсем не потому, что они полезны. Их полезность обусловливается их красивостью, а не наоборот. Понимаете ли вы это, г. Веллямович? А чем же обусловливается их красивость? Ссылка на половое влечение ничего не объясняет: прежде чем в уме, например, самки павлина ассоциировалось представление о роскошном, ярко расцвеченном хвосте самца с чувством наиболее полного полового удовлетворения, нужно было, чтобы самке нравился такой хвост, чтобы она искала и сошлась с самцом, обладающим этим украшением.

Но довольно об этом. Из всего сказанного читатель, полагаю, может уже составить себе достаточно ясное представление о степени убедительности и, главное, научности аргументации г. Веллямовича,— аргументации, долженствовавшей, по его мнению, доказать, будто красивой наружностью считается лишь такая наружность, которая представляет собой некоторую объективную полезность.

От красивой наружности он переходит к «красивым» звукам и формам. Здесь ограничивается лишь повторением, довольно, впрочем, бестолковым, того, что всем и каждому давным-давно известно. Кто не знает, что красивыми звуками и формами мы считаем лишь такие звуки и формы, которые возбуждают наш нервный слуховой и глазной аппарат к деятельности наиболее для нас приятной, т. е. разнообразной, неутомляющей, представляющей, так сказать, наиболее экономическую форму нервной работы и требующей наименьшей затраты нервного вещества? Против этого, разумеется, никто не станет спорить. Наиболее экономическую форму нервной работы мы имеем, конечно, полное право считать работой наиболее полезной для организма, и, следовательно, мы можем без всякой натяжки признать, вместе с г. Веллямовичем, что красивыми считаются лишь те звуки и формы, которые полезны для нашего нервного организма (т. е. возбуждают в нем полезную деятельность). Мало того, если бы г. Веллямович сделал, на основании этого частного случая, некоторое обобщение, если бы он сказал, что вообще все те внешние возбудители, которые вызывают в нас чувство красоты, суть возбудители полезные для нашего организма, так как ими обусловливается наиболее экономическая затрата нервного вещества и наиболее выгодная нервная деятельность, то и тогда бы никто, вероятно, не стал спорить. Но

ведь он говорит совсем не то: он хочет доказать не субъективную, а объективную полезность предметов, возбуждающих в нас чувство красоты; он хочет доказать, что предметы считаются красивыми не потому, что они возбуждают в наших нервных аппаратах известного рода деятельность, благоприятствующую их правильному функционированию, а следовательно, полезную для организма,— нет, он хочет доказать, что они считаются красивыми потому, что они полезны an sich und für sich, полезны не по отношению только к тому или другому состоянию психического организма того или другого индивида, а по отношению к миру вообще, иными словами, что они не потому красивы, что субъективно полезны, а потому красивы, что полезны объективно. Говоря о красивых формах и звуках, он забыл этот основной тезис, и, благодаря этой забывчивости, он если и не сказал ничего нового, то, по крайней мере, не сказал и ничего особенно глупого; он не стал, например, доказывать, будто гармонические звуки полезнее сами по себе звуков негармонических, будто тоны полезнее шума, кривая линия полезнее прямой, а прямая — полезнее ломаной и т. п. Конечно, это делает несомненную честь его уму, хотя и не делает чести его памяти. Но, увы, нужно сознаться, что его память очень недолго находилась в отсутствии, а ум — в присутствии. Едва только он отвлек свое внимание от звуков и форм и перешел, как он выражается, «к анализу (разумеется, слово *анализ* им употребляется только для пущей важности) более сложных объектов прекрасного в природе, каковы, например, красивые местности и красивые явления природы», как он сейчас же снова вспомнил о своем злополучном тезисе и снова загородил чепуху, с образчиками которой мы только что познакомились при его «анализе» человеческой красоты.

«Начнем,— говорит он,— с ландшафтов. Некоторые местности мы находим прекрасными, другие нет... Какова же общая природа красивых ландшафтов?» По этому началу вы уже можете судить о достоинстве дальнейшей аргументации. По своему обыкновению, поклонник «точных наук» опять начинает с конца: вместо того чтобы начать с исследования вопроса о том, существует ли что-нибудь общее между различными ландшафтами, считающимися красивыми, он прямо задается вопросом: «Какова общая природа красивых ландшафтов?» И затем он смело приступает к составлению общего универсального рецепта «кра-

сивой местности». Красивая местность должна, по его мнению, удовлетворить всем или некоторым из нижеследующих условий: во-первых, она «должна представлять такое сочетание возвышенностей и низменностей, чтобы они сменялись одни другими и чтобы, таким образом, характер вида был разнообразен; во-вторых, необходимо присутствие воды (река, пруд, озеро и т. п.); в-третьих, чтобы она не покрывалась сплошным лесом, но чтобы последний сменялся полянами, лугами, лужайками и т. п.; поляны же, в свою очередь, должны прерываться отдельными группами деревьев и небольшими перелесками; а в-четвертых, необходим еще «шумящий водопад, низвергающийся с высоты в виде мириадов сверкающих брызг и блестящей водяной пыли» (стр. 40). Почему, спрашивает себя далее автор, все эти условия более или менее необходимы для придания ландшафту красивого вида? А потому, отвечает он без малейшей запинки, «что они делают местность наиболее полезной, наиболее пригодной для благосостояния людей» (стр. 41). Так, присутствие воды составляет необходимое условие красоты ландшафта, так как без воды людям совсем нельзя было бы жить; не говоря уже о том, что она служит для питья, она «полезна в периоды зноя, как средство прохлады» (ib.), а зимой — как средство для развлечения и полезных гимнастических упражнений (катания на коньках); кроме того, она обеспечивает орошение местности, служит удобным средством сообщения и, наконец, «дает возможность добывать рыбу» (ib.). Более или менее разнообразное сочетание возвышенностей и низменностей красиво потому, что им обусловливается разнообразие флоры и фауны; горы красивы потому, что защищают равнины от холодных ветров и содержат в недрах своих «неистощимые хранилища драгоценных камней, металлов, каменного угля и других материалов, полезных для человека» (стр. 42). «Сплошные дремучие леса некрасивы потому, что они непригодны для земледельческого быта; напротив, небольшие лесные участки, сменяющиеся безлесными пространствами, красивы, так как полное отсутствие леса вредно отразилось бы на благосостоянии и здоровье людей» (стр. 42). Не правда ли, читатель, объяснение не дурно и не лишено своего рода остроумия? Жаль только, что не все красивые горы содержат в недрах своих «неистощимые хранилища драгоценных камней и металлов», что не в каждом красивом водном резервуаре водится рыба и содержится вода,

годная для питья; жаль также, что сплошной дремучий лес, без просек, или беспредельная равнина столь же легко могут возбуждать в нас чувство красоты, как и лес с просеками или равнина, испещренная возвышенностями и «группами деревьев», а еще более жаль, что местности, совершенно негодные к обитанию,— дикие скалы, утесы, степи и т. п.— часто нравятся людям, привыкшим жить в местностях, обитаемых гораздо больше, чем последние...

С такой же хлестаковской развязностью и с такой же неустрашимостью объясняет нам автор красоту различных явлений природы. Например, восход и заход солнца, говорит он, красив, потому что полезен для людей и всех земных зверей; летом заход солнца красивее, чем зимой, потому что в душные летние дни человек более страдает от него, чем в холодные, зимние. Гроза красива потому, что освежает и очищает воздух; звездная, лунная ночь красива потому, что звезды и луна дают людям возможность экономизировать свечи, керосин, лучину и другие осветительные материалы; бушующее море красиво потому... потому, вероятно, что если бы оно никогда не бушевало, то, пожалуй, у нас совсем бы не было опытных, смелых и находчивых матросов.

«Таким образом,— заключает наш автор свой «обзор» красивых явлений и предметов природы,— мы нашли (?!) общую сущность всего прекрасного в природе; мы вправе сказать (т. е. повторить в сотый раз свою первоначальную и совершенно произвольную посылку) поэтому, что все прекрасное в природе в то же время и полезно» (стр. 46), иными словами, что объективная полезность данного явления или предмета природы всегда обусловливает его красоту, составляет сущность этой красоты.

Выставив это смелое положение как факт, будто бы несомненно им доказанный, философ наш почувствовал некоторую неловкость и сейчас же поспешил ограничить его двумя оговорками, из которых одна, последняя, уничтожает его в самом корне. Первая оговорка гласит, что так как эстетическое чувство возбуждается в людях только через посредство зрительного или слухового аппарата, то отсюда следует, что не всякая полезность способна вызвать в нас чувство прекрасного, а лишь та полезность, «о которой мы узнаем зрением или слухом» (стр. 47). Однако автору, по-видимому, не безызвестно, что есть множество полезностей, «о которых мы узнаем зрением или

слухом» и которые не только не возбуждают в нас чувство прекрасного, но нередко вызывают чувство отвращения; что одна и та же полезность в одном случае может нам нравиться, а в другом — мы относимся к ней, с эстетической точки зрения, совершенно индифферентно. Как же примирить это вопиющее противоречие всем известных фактов с авторской гипотезой? Волею-неволею автору приходится сделать вторую оговорку: ему приходится допустить, что из всех объективно-полезных объектов зрения и слуха лишь те объекты входят в область прекрасного, которые выражаются «сложной совокупностью акустических или оптических атрибутов» (стр. 49), т. е., выражаясь языком более вразумительным, лишь те объекты, воспринимая которые зрением или слухом, мы испытываем эстетическое удовольствие, т. е. которые возбуждают нервные аппараты зрения и слуха к наиболее выгодной для них деятельности, которые субъективно-полезны для нашего организма; а отсюда само собою следует, что объективная полезность предмета не только не составляет сущности прекрасного, но даже и не имеет к последнему никакого непосредственного отношения. Данный предмет может быть в высочайшей степени полезен для жизни и благосостояния человечества, но если он не окрашен известным образом известными цветами, не имеет известных форм, если его отдельные части не расположены в известном порядке и т. п., то он все-таки ни в ком не вызовет чувства прекрасного. Наоборот, предмет может быть не только бесполезен, но даже вреден для блага людей, но если он «выражается сложной совокупностью акустических или оптических атрибутов», то, по словам автора, он будет производить на нас впечатление красивого предмета. Кусок каменного угля, кусок железной руды, конечно, гораздо полезнее для человечества, чем маленький блестящий алмазик, и, однако ж, смотря на алмаз, мы испытываем некоторое эстетическое удовольствие, а созерцая каменный уголь или руду, мы остаемся, в эстетическом отношении, совершенно индифферентными. Пароход, соединяющий людей, разделенных необъятными водными пространствами, конечно, полезнее для человечества, чем... морская буря, разбивающая пароход и погребающая его в морских пучинах. А между тем «морская буря», бушующее море опять-таки, по словам самого автора, возбуждает в нас чувство прекрасного (положим, не всегда, гораздо чаще она вызывает рвоту), а самая сложная машина, как бы

она ни была полезна, никогда не вызовет в нас этого чувства (стр. 48, 49)*.

Итак, в конце концов, к какому же выводу приводят нас исследования автора о сущности прекрасного в природе?

Явления и предметы природы считаются прекрасными, если они возбуждают в нас, посредством слуха или зрения, чувство эстетического удовольствия. Какие же явления и предметы возбуждают в нас это чувство? Те, которые выражаются «сложной совокупностью оптических и акустических атрибутов». В чем же заключается сущность этой сложной совокупности оптических и акустических атрибутов? В том, что она возбуждает в нас чувство эстетического удовольствия, т. е. красивы лишь те предметы и явления, которые возбуждают в нас эстетическое удовольствие. Но кто же когда-нибудь в этом сомневался? И зачем вздумалось автору тратить время и бумагу на доказательство не требующей ни малейших доказательств истины, что красивые предметы — красивы?

Правда, хотелось-то ему доказать совсем не то; ему хотелось доказать существование красоты an sich und für sich; ему хотелось открыть некоторый постоянный, объективный признак, лежащий в самой вещи и всегда и неизбежно обусловливающий ее красоту, составляющий, так сказать, объективную сущность этой красоты. Чтобы отыскать эту объективную сущность красоты, автору, как я уже говорил выше, следовало бы, прежде всего, задаться вопросом: действительно ли такая сущность существует, действительно ли эстетическое чувство возбуж-

---

* Пример автора едва ли фактически верен, но это неважно; важно тут то, что он приводит его, сам того не подозревая, для опровержения своего же собственного положения о сущности прекрасного. Очевидно, его наивность может поспорить только с его логикой. Курьезно также, как он объясняет этот пример. Почему, спрашивает он себя, сложная машина, объективная полезность которой выражается огромным количеством разнообразных оптических атрибутов, не возбуждает в нас чувство прекрасного? А потому, видите ли, «что все разнообразные атрибуты машины, отдельно взятые,— все эти колеса, приводы, гайки, винты — ничуть не выражают собою полезности (т. е. объективной) машины; последнюю (полезность) нельзя расчленить на части, из которых одна часть общей полезности выражалась бы колесом, другая — приводом и т. д., так как ни колесо само по себе, ни привод не заключают в себе ровно никакой полезности(?!), и только нераздельная совокупность их обусловливает полезность машины...» (стр. 48). Вот почему машина и не может быть объектом прекрасного! Как вам нравится это объяснение?

дается в нас всегда одной и той же неизменной комбинацией «акустических и оптических атрибутов» данного предмета или явления? Но он счел более для себя удобным считать этот вопрос заранее решенным, и решенным в утвердительном смысле. Раз предположив, что такая постоянная, неизменная комбинация существует, он смело и неустрашимо пустился в область дальнейших и столь же вероятных предположений и обобщений. Сперва он предположил, будто объективная полезность вещи должна составлять необходимый и постоянный признак ее красоты; но сейчас же оказалось, что обобщение это чересчур широко, что не все полезные вещи красивы, а лишь те, «о которых мы узнаем посредством слуха и зрения». Однако и это ограничение оказалось недостаточным: не все полезные предметы, узнаваемые нами посредством слуха и зрения, красивы, а лишь те из них, которые, в силу некоторой сложной комбинации акустических и оптических атрибутов, возбуждают в нас эстетическое чувство. Дойдя до этого пункта, автор вообразил себе, что задача его решена, что он действительно нашел объективную сущность красоты и что будто эта объективная сущность состоит в способности некоторых предметов возбуждать в нас своими акустическими и оптическими атрибутами чувство красоты. Но какими именно постоянными признаками предмета, какой именно постоянной комбинацией его форм, частей и цветов определяется эта способность,— это так и осталось тайной и для автора, и для его читателей. Чтобы разгадать эту тайну, ему следовало бы начать опять с начала, но не с того начала, с которого он начал (он начал с конца), а с начала настоящего. Он, видите ли, не догадался или упустил из виду, что его первоначальное, основное предположение — предположение о существовании общей, неизменной природы во всех объектах красоты — было в свою очередь выведено им (быть может, совершенно бессознательно) из другого, еще более общего предположения — предположения о неизменном постоянстве и единстве эстетического чувства людей. Объекты красоты лишь в том только случае могут иметь одинаковую, всем им общую природу, подобно, например, объектам зрения, если эстетическое чувство у всех людей также одинаково неизменно и едино, как например, чувство зрения. Но если оно, по природе своей, различно у различных индивидов, то очевидно, что оно и не может возбуждаться одними и теми же предметами. Это ясно, как дважды два —

четыре. Следовательно, раньше, чем ставить вопрос о сущности объектов красоты, необходимо поставить вопрос о сущности природы нашего эстетического чувства. Пока не решен последний вопрос, не может быть и речи о первом. Эстетическое чувство — это факт вполне реальный, бесспорный, для каждого человека настолько же очевидный, как, например, и чувство голода, любви, ненависти и т. п. Существование же какой-то объективной красоты, долженствующей будто бы всегда и при всех условиях возбуждать в нас эстетическое чувство,— это не только не реальный факт, это даже не научная гипотеза, это не более как фантастическое предположение. Никто не станет, разумеется, отрицать, что всякое исследование, претендующее на научность, должно отправляться от реальных фактов, а не от фантастических предположений. А потому, если бы г. Веллямович был, действительно, тем, за что он себя облыжно выдает, если бы он действительно был ненавистником всякой мистики и метафизики и поклонником точных методов естествознания,— исходным пунктом его исследования должно было бы быть эстетическое чувство, реальный факт, а не воображаемая общая сущность объектов этого чувства, фантастическое предположение эстетиков-мистиков; иными словами, он должен был бы начать с анализа эстетического чувства и затем уже перейти к анализу его объектов. Но он поступил как раз наоборот. И что же вышло? Потоптавшись на одном месте и не отыскав, не сделав даже попытки отыскать искомое, он в конце концов все же должен был вернуться к тому основному вопросу, с которого ему следовало было начать,— к вопросу об эстетическом чувстве. Но, увы, нельзя безнаказанно перепутывать порядок вопросов, подлежащих научному исследованию: если производный, второстепенный вопрос не может быть правильно решен без вопроса основного, то, пытаясь разрешить первый ранее второго, вы рискуете не решить ни того, ни другого. Так и случилось с г. Веллямовичем.

IV

Общая природа объектов прекрасного заключается, по мнению г. Веллямовича, да и по мнению всего мира, в том, что они возбуждают в нас эстетическое чувство. Прекрасно. Что же такое эстетическое чувство? — вопрошает себя наш философ. Решить этот вопрос возможно,

разумеется, лишь путем всестороннего точного физиолого-психологического анализа этих разнообразных ощущений, из которых оно слагается у различных индивидов, при различных условиях их общественной жизни, их воспитания, окружающей их среды и т. п. Я охотно допускаю, что при настоящем состоянии нервной физиологии и опытной психологии подобный анализ представляет громадные и, быть может, даже непреодолимые трудности, но тем не менее ни один здравомыслящий человек, берущийся за исследование природы эстетического чувства, не может, не имеет права уклоняться от него. Он для него безусловно обязателен, настолько же обязателен, насколько, например, обязательно гимназисту, желающему получить аттестат зрелости, пройти с начала до конца весь тернистый путь классического долбления.

Но г. Веллямович, в качестве философа, вполне свободного, не желает стеснять себя никакими обязательствами... Какие там анализы — все это чепуха! «Раз мы уяснили себе,— говорит он,— природу объектов эстетического чувства, мы можем, на основании этой природы, вывести вполне правильное заключение и о природе самого чувства. Мы определили объект красоты как некоторую полезность, выражающуюся сложной совокупностью оптических и акустических признаков; отсюда следует, что эстетическое чувство есть не что иное, как усвоение, ассимиляция, идеальное потребление (?) полезностей, выражающихся сложной совокупностью оптических и акустических атрибутов» (стр. 58, 59). Не правда ли, как это мило, просто и вразумительно! Теперь уже не может существовать никаких сомнений насчет природы эстетического чувства. Г. Веллямович рассеял мрак, окружающий эту природу, сорвал скрывавшие ее от нас метафизические покровы и представил ее нам во всей ее наготе. Благодаря ему, вопрос о природе эстетического чувства разрешился, так сказать, сам собою, и разрешился самым безапелляционным образом. В чем состоит природа эстетического чувства? В ассимиляции, в идеальном потреблении полезностей, выражающихся сложной совокупностью акустических и оптических атрибутов. А в чем же состоит природа этих полезностей, выражающихся сложной совокупностью и т. д.? В том, что они возбуждают в нас эстетическое чувство. Итак, эстетическое чувство есть то чувство, которое возбуждается в нас объектами прекрасного, а объекты прекрасного — это такие объекты, которые возбуждают

в нас эстетическое чувство. Что может быть проще этой наивной эстетики? Правда, она несколько напоминает сказку о белом бычке. Но это-то и хорошо: положим, сказка глупая, но зато совсем не головоломная и для всякого разумения пригодная. Почему же и не воспроизвести ее под видом опыта «новой философии искусств»? Философия искусств, сведенная к сказке о белом бычке, сразу утрачивает свой отталкивающий, мистический характер, становится философией вполне общедоступной и общепонятной.

Своим сказочным определением эстетического чувства г. Веллямович благополучно заканчивает первую часть своей философии (свои исследования о прекрасном в природе) и переходит затем ко второй части — к исследованиям о прекрасном в искусстве. В результате исследований о прекрасном в природе получился, как мы сейчас видели, чистейший нуль. Посмотрим теперь, какой же итог получится в результате исследований о прекрасном в искусстве.

V

Опять, по своему обыкновению, автор начинает с конца, с произвольного предположения о существовании общей природы прекрасного в искусстве, и затем, нисколько, по-видимому, не догадываясь насчет ненаучности подобного приема, он снова и снова начинает заверять своих читателей в своей преданности «строго научным методам» и торжественно клянется, что между ним и старыми эстетиками-метафизиками нет и не может быть ничего общего. «Мы не будем,— восклицает он,— подражать всем прежним эстетикам, которые начинали с априорных положений и считали доказанным то, что еще следовало доказать...» «Подобный путь мы признаем безусловно ложным, незаконным и ненаучным, так как он предполагает уже то, что должно быть еще выведено; предполагает несомненность того, что должно быть доказано, принимает за аксиомы то, что на самом деле представляет теоремы» (стр. 67). Наш философ, в своем наивном самоослеплении, даже и не подозревает, что он сам стоит на этом пути и что он ни разу не сходил с него в своих исследованиях о прекрасном в природе. Но, быть может, теперь он одумался? Может быть, теперь он, действительно, твердо и окончательно решился свернуть с него на другой путь — путь диамет-

рально противоположный. По крайней мере, он уверяет нас в этом. «Наш путь исследования,— обещает он,— будет диаметрально противоположен метафизическому пути. Вместо того, чтобы выводить следствия из произвольно установленных и непроверенных законов (т. е. общих положений), мы, наоборот, из реальных следствий действительных законов будем выводить заключения о природе этих законов» (стр. 67). Правда, в этом обещании есть нечто загадочное и непонятное: когда говорят о реальных следствиях «действительных», известных, установленных законов, то природа этих законов предполагается уже известной; если же природа их еще неизвестна, если ее нужно еще выводить из фактов, правильно или ложно считаемых за следствия некоторых законов, то, очевидно, законы эти не могут быть названы действительными, реальными, это — законы чисто гипотетические, априорные. Делая их исходным пунктом своих исследований, исследователь отправляется не от фактов реальных (как думает г. Веллямович), а от своих собственных, более или менее произвольных предположений: он предполагает, что некоторый закон существует, т. е. действителен, он предполагает, что некоторые факты суть его реальные следствия, и, на основании этих предполагаемых следствий, он старается определить природу этого предполагаемого закона. Напрасно же г. Веллямович считает подобный путь исследования диаметрально противоположным тому пути, по которому шли старые эстетики-метафизики. Но оставим это. Поверим ему на слово, поверим ему, что он будет придерживаться строго научного антиметафизического метода. По всей вероятности, он именно это и хотел сказать, только не сумел хорошо выразить свою мысль.

Чтобы определить «прекрасное в искусстве», прежде всего следовало бы, не задаваясь никакими произвольными предположениями, всесторонне исследовать характеристические особенности произведений искусств у различных народов, у различных общественных групп одного и того же народа, в различные исторические эпохи и т. п. и выяснить эстетические отношения к ним их современников. Исследование это дало бы нам возможность составить более или менее верное представление о том, что собственно нравится (т. е. возбуждает эстетическое чувство) в различных художественных произведениях людям, принадлежащим к различным национальностям, к различным общественным группам, стоящим на различ-

ных ступенях цивилизации, на различных ступенях умственного и нравственного развития, живущих в различных условиях общественного быта и т. п. Определив это *что*, мы фактически, чисто опытным путем открыли бы те элементы художественных произведений, которые вызывают в людях чувство эстетического наслаждения; мы чисто опытным путем решили бы вопросы о том, насколько постоянны, неизменны или, напротив, изменчивы и непостоянны эти элементы, имеют ли они какую-нибудь общую всем им природу или не имеют и т. п.

Но г. Веллямович считает, по-видимому, такой путь опытного исследования чересчур длинным, скучным и утомительным. Вместо того, чтобы начать с изучения реальных фактов, т. е. произведений искусств и отношения к ним современников, он начинает с гипотез. Прежде всего, он считает почему-то нужным предположить, будто прекрасное в искусстве состоит в заимствовании и подражании прекрасному в природе (стр. 75). Затем он без особенного труда, хотя и очень многословно, доказывает несостоятельность этой, им же самим измышленной, гипотезы,— гипотезы, нелепость которой не нуждается, по-видимому, ни в каких доказательствах. Всякому профану очень хорошо известно, что ни живопись, ни скульптура не ограничивают своих сюжетов изображением одних лишь красивых людей, красивых ландшафтов, красивых явлений природы и т. п.; иными словами, пластические искусства не ограничиваются одним лишь подражанием и заимствованием природной красоты. То же самое можно сказать и о всех других искусствах: подражание природной красоте совсем не составляет их постоянного существенного характеристического признака. Отсюда само собою следует, что прекрасное в искусстве не всегда совпадает с прекрасным в природе, иными словами, что «художественная красота» есть нечто особое, отличное от красоты природной. В чем же состоит сущность первой?

Автор для решения этого основного вопроса своего исследования снова прибегает к гипотезе. «К числу художественных произведений,— рассуждает он,— не содержащих в себе вовсе (автор, впрочем, хотел сказать: «содержащих в себе очень мало»; см. выноску на стр. 99) элементов внешней природной красоты, относятся главным образом все произведения поэзии... В чем же состоит сущность прекрасного в поэзии?.. Мы скажем прямо, что прекрасное в поэзии состоит в выражении психического

характера или настроения человека» (стр. 103). «Не будет ли же это справедливо и относительно всех других родов искусств?» (стр. 108),— спрашивает себя автор и затем сейчас предполагает, что, действительно, природа красоты поэзии должна быть тождественною с природой красоты всех прочих искусств, т. е. во всех их она должна состоять в выражении психического характера или настроения человека.

Вы видите, что автор при самом же начале своих исследований совершенно забыл данное им обещание — строго придерживаться индуктивно-опытного метода. Вместо того, чтобы начать с анализа частных фактов и затем, постепенно обобщая их, дойти до какого-нибудь общего положения, общего закона, он прямо начинает с установления некоторой общей гипотезы и затем уже обращается к частным фактам, выбирая из них при этом только те, которые всего более годны не для доказательства (нечего доказывать то, что уже заранее считается доказанным), а лишь для простой иллюстрации произвольно установленной им общей посылки. Почему, в самом деле, автор «прямо может сказать», т. е. не прибегая ни к каким предварительным исследованиям и анализам, будто прекрасное в поэзии состоит только лишь в выражении психического характера или настроения человека? И далее, какое право он имеет заранее утверждать, будто природа прекрасного в поэзии должна быть тождественной с природой прекрасного в других искусствах?

Но оставим это; ограничимся лишь констатированием факта непонимания автором самых элементарных требований опытно-научного метода.

Произведения искусств и отношения к ним людей различных национальностей, различных исторических эпох и т. п. так разнообразны, что, раз вы приступаете к созерцанию их с какой-нибудь предвзятой гипотезой, вы всегда можете быть уверены, что почти никогда не встретите затруднения в подтверждении вашей гипотезы фактами. Самые произвольные, самые вздорные и нередко диаметрально друг другу противоположные эстетические теории всегда опираются на какие-нибудь реальные данные, всегда иллюстрируются какими-нибудь более или менее достоверными фактами. И, разумеется, чем гипотеза общее и бессодержательнее, тем большее количество фактов можно привести в ее оправдание. Поэтому не было бы ничего удивительного, если бы и нашему автору удалось найти

в истории искусств немалое количество фактов, подтверждающих или иллюстрирующих его гипотетическую посылку. Посылка его, как мы видели, гласит: «Выражение психического характера или настроение человека составляет природу, основную сущность художественной красоты». Чтобы убедить нас в ее справедливости, ему, очевидно, следовало бы отыскать в истории и теории искусств такие факты, которые бы доказывали, что, действительно, только те произведения и считаются прекрасными, в которых выражается психический характер и настроение человека, что только потому они и считаются прекрасными, что в них выражается этот характер и что только от степени его выразительности зависит производимый ими на нас эстетический эффект.

Конечно, чтобы отыскать такие факты, ему пришлось бы, быть может, немало попотеть и потрудиться, но, уже раз он захотел доказывать свою гипотезу, он не мог уклониться от этого труда: «назвавшись груздем, полезай в кузов!»

Однако нет; оказывается, что наш философ, хотя груздем и не прочь называться, но лезть в кузов совсем не намерен. Он нашел возможность отвильнуть от фактических доказательств своей гипотезы, заменив ее таким вопросом: действительно ли во всех родах искусств, подобно тому как в поэзии, выражается психический характер, настроение человека? Нечего и говорить, что ответить на этот вопрос так же легко, как и задать его. Никто никогда не сомневался, никто никогда и не может сомневаться в том, что не только «во всех родах искусств», но и во всех родах человеческой деятельности вообще выражается до известной степени «психический характер, настроение человека». Но только что же из этого следует? А вот что: если, рассуждает автор, во всех родах искусств выражается психический характер, настроение человека (в доказательство этого трюизма он имеет наивность ссылаться на факты. Помилуйте, это совершенно напрасный труд! Ни одному идиоту и в голову даже никогда не могло бы прийти требовать от вас фактических подтверждений такого для всех очевидного афоризма), то отсюда несомненно следует, что именно в этом-то выражении психического характера и заключается основная сущность прекрасного в искусстве. Но отчего, однако, это «несомненно следует»? Конечно, в произведениях поэтов, драматургов, беллетристов, живописцев, скульпторов и т. п. выража-

ется психический характер, настроение человека, но откуда же вы знаете, что именно благодаря только этому обстоятельству их произведения возбуждают в нас эстетическое чувство?.. Неужели вы воображаете, что ваша вторая посылка — каждое художественное произведение выражает собою психический характер, духовное настроение человека — вполне и безусловно тождественна с вашей первой посылкой, утверждающей, будто красота художественного произведения заключается в выражении этого психического характера? Неужели вы серьезно думаете, что, доказав одну, вы тем самым доказали и другую? Если, действительно, справедливо, будто сущность красоты художественного произведения заключается в выражении психического характера, то как же объяснить тот для всех очевидный факт, что одно и то же художественное произведение, одно и то же выражение психического характера в одном человеке возбуждает эстетическое чувство, в другом не возбуждает, одному нравится, другому не нравится? Вы скажете, что у одного эстетическое чувство более развито, у другого менее... Но у кого же более, у кого менее? Возможно ли доказать, что оно более развито у того, которому данное выражение психического характера нравится, и менее развито у того, которому оно не нравится? Впрочем, оставим это. Допустим, что всех этих вопросов не существует, что автор, действительно, доказал все, что хотел доказать, и будем следить за дальнейшим развитием его посылок. Мы увидим сейчас, к каким роковым для эстетики результатам приведет он «новую философию искусств».

Итак, по словам автора, сущность красоты художественного произведения состоит в выражении психического характера, настроения человека, т. е. в выражении человеческого духа (стр. 137). Но чьего характера, чьего духа? — вопрошает себя наш Кифа Мокиевич[10]. Состоит ли назначение художественного произведения в том, чтобы выразить характер и дух создавшего его художника, или же оно должно выражать характер и дух других людей, изображаемых художником?.. (ib.). Решается этот вопрос, по мнению автора, очень просто: человек ничего не может знать, а следовательно, и выражать, кроме своего собственного духовного мира; духовный мир других людей, «поскольку он проявляется вовне, есть такое же внешнее для нас явление природы, как и весь объективный мир вообще», а потому, как и последний, он недоступен наше-

му знанию; мы можем знать лишь наши представления об этом мире. Следовательно, изображая других людей, мы изображаем лишь наши представления о них, т. е. наш собственный духовный мир (стр. 138). Изображая, например, разбойника, художник «выражает не объективный характер разбойника, а только свое понятие об этом характере. Но то, как понимает художник разбойника, характеризует вовсе не разбойника, но самого художника» (стр. 139). Отсюда следует, что в художественном произведении выражается не дух и характер изображаемых в нем объектов, изображаемой в нем действительности, а лишь субъективное отношение художника к этой действительности; субъективное же отношение первого к последней зависит и определяется духом и настроением художника; следовательно, «всякое художественное произведение выражает собою лишь психический характер или настроение создавшего его художника» (стр. 140).

Едва ли против подобных трюизмов кто-нибудь станет спорить, и автор жестоко ошибается, воображая, будто в этом пункте он расходится с Тэном *. Из того, что Тэн ставит задачей искусства воспроизведение объективного

---

* Автор действительно расходится с Тэном, но совсем по другому вопросу. Дело в том, что Тэн в своей книге об идеале искусстве (De l'ideal dans l'art[11]) утверждает, будто одно из существеннейших условий красоты художественного произведения состоит в благотворности, в полезности для человечества изображаемого в произведении характера. «Из двух произведений,— говорит он,— при одинаково талантливом исполнении их, то произведение, в котором выводится на сцену добродетельный герой, будет лучше произведения, в котором героем является дурной человек». Наш автор опровергает это мнение ссылкой на шекспировского «Отелло», «Гамлета», «Макбета», на «Фауста» Гёте, на «Разбойников» Шиллера и т. д. Он решительно не согласен с Тэном: по его мнению, красота художественного произведения определяется и обусловливается не тем, что и кого изображает в нем художник, а тем, как он изображает, как он относится к воспроизводимой действительности. Это совершенно верно. Но дело в том, что когда Тэн утверждает, будто произведение, в котором в качестве героев фигурируют дурные люди, ниже в художественном отношении произведения, написанного с тем же талантом, как и первое, но выводящего героями хороших людей, то он именно и подразумевает отношение художника к воспроизводимой им действительности. Вся разница между ним и автором состоит лишь в том, что, по мнению Тэна, отношение художника к воспроизводимой им действительности обусловливается и определяется не только тем, как он ее воспроизводит, но и тем, что́ он воспроизводит. Но что и в этом *как* и в этом *что* выражается субъективный характер самого автора, этого ни Тэн, да и никто другой никогда не отрицал. Понимаете ли вы это, г. Веллямович?

характера изображаемых предметов, никак еще не следует (как полагает автор), будто он (да и вообще кто бы то ни было) не знает или отвергает те общеизвестные азбучные психологические истины, открытие которых автор, кажется, хочет присвоить лично себе.

Противоречат ли эти азбучные истины взглядам Тэна на задачу искусства? Нисколько. Сам автор предъявляет искусству те же самые требования, какие ему предъявляет и французский эстетик. По его мнению, как и по мнению последнего, «сущность художественного произведения должна состоять в выражении впечатлений, возбуждаемых в художнике какою-нибудь вещью, в их причинной связи, но это значит, другими словами, что сущность художественного произведения состоит в выражении характера данной вещи», т. е. «в изображении вещей в их характерных, типических чертах» (стр. 144, 145). Но что такое характерное, типическое изображение действительности? По словам самого автора, это есть истинное изображение действительности, т. е. такое изображение, которое соответствует, точно передает ее объективную сущность. Понимать истинное изображение действительности в каком-нибудь ином смысле (т. е. не в смысле полного соответствия изображаемой действительности с ее объективной сущностью) ни одному здравомыслящему человеку никогда и в голову не может прийти. Когда мы говорим: «Этот характер изображен художником верно», то это значит, что, по нашему мнению, понятие, которое составил о нем художник, вполне правильно. Под правильным же, истинным пониманием какой-нибудь вещи мы всегда подразумеваем такое понимание, которое выражает собою ее объективную сущность. Напрасно автор напрягает все свои усилия, чтобы уверить нас, будто его определение задачи искусства существенно отличается от тэновского; будто Тэн не прав, когда он утверждает, что задача искусства состоит в воспроизведении объективного характера вещи, а он, автор, прав, утверждая, что задача искусства состоит в «истинном изображении действительности». Очевидно, он или просто играет словами, или совершенно не понимает их смысла.

Но если задача искусства состоит в истинном воспроизведении действительности, т. е. в воспроизведении ее в ее типических, характерных чертах, то, следовательно, красота художественного произведения определяется совсем не тем, что в нем выражается психический характер

художника (как раньше уверял автор), а тем, как выражается в нем этот характер, т. е. как относится художник к действительности. В этом-то *как* и должен, по мнению всех эстетиков вообще, заключаться критерий для оценки эстетических достоинств всякого художественного произведения, но именно по поводу этого-то *как* они и расходятся. Каждая эстетическая теория измышляет обыкновенно свой рецепт отношений художника к действительности; если художник следует этому рецепту, она признает его произведения прекрасными, т. е. способными возбуждать в нас чувство эстетического удовольствия; в противном же случае она отрицает у них эту способность, она считает их антихудожественными. Ей нет дела до того, что произведения антихудожественные, с ее точки зрения, нередко производят на профанов, на «чернь непросвещенную» несравненно более сильное эстетическое впечатление, чем произведения, возведенные ею в «перл» художественного творчества. Отправляясь сначала от анализа реального эстетического вкуса людей, она постепенно доходит до полного игнорирования этого вкуса, т. е. самодержавно навязывает ему свои собственные требования, произвольно и безапелляционно определяя, что ему должно и что не должно нравиться. В своем ослеплении она считает себя непогрешимой, забывая, что рядом с нею существуют другие теории, выставляющие совершенно другие, нередко диаметрально противоположные критерии красоты и считающие эти критерии настолько же непогрешимыми, насколько она считает непогрешимыми свои. Эстетики не хотят понять, что один уже простой факт существования нескольких, одинаково непогрешимых и в то же время диаметрально противоположных критериев «прекрасного» служит лучшим и самым бесспорным доказательством негодности и произвольности каждого из них. Но наш Кифа Мокиевич, по-видимому, хотя и смутно, но понимает роковое значение подобного факта для всех эстетических теорий вообще и для его в частности, и вот он силится доказать, будто факта этого совсем не существует; будто если эстетикам различных школ и кажется иногда, что их критерии прекрасного различны, то это им кажется только так... по недоразумению, в сущности же все они говорят одно и то же. Он не отрицает, что в искусстве существуют две школы, предъявляющие, повидимому, диаметрально противоположные требования художнику: одну школу он называет школой *реалистов*,

другую — школой *идеалистов* *. Но, по мнению нашего автора, кажущаяся противоположность этих требований есть не что иное, как простое недоразумение. «О чем, собственно говоря,— вопрошает он себя,— спорят между собою так называемые реалисты в искусстве и идеалисты? Признаемся, мы позволяем себе думать, что весь этот знаменитый спор зиждется исключительно на взаимном недоразумении, и убедиться в этом не трудно, как скоро мы несколько вникнем в сущность вопроса» (стр. 164). И, действительно, он начинает вникать. Идеалисты, рассуждает он, утверждают, будто задача искусства должна состоять в воспроизведении не действительности реальной, а действительности идеализированной, подкрашенной. Реалисты же, в свою очередь, уверяют, будто, идеализируя и подкрашивая действительность, искусство искажает ее,

* Он ничего не говорит о школе так называемых натуралистов, значительно отличающихся как от реалистов в собственном смысле слова, так и от идеалистов-романтиков. А между тем один факт существования этой школы служит наглядным опровержением непогрешимости критериев красоты и идеалистов, и реалистов. Идеалисты видят, например, в идеализации действительности необходимое условие красоты художественного произведения, реалисты, напротив, утверждают, что лишь то произведение художественно (т. е. лишь то возбуждает в нас чувство эстетического удовольствия), которое, не искажая, не утрируя и не идеализируя действительности, воспроизводит ее в ее существенных чертах, воспроизводит ее объективную, реальную сущность. Натуралисты же предъявляют к искусству совершенно другие требования: они требуют от него не воспроизведения объективной, реальной сущности действительности, а лишь рабского, ремесленного фотографирования ее. Они уверяют, будто лишь то произведение и прекрасно, которое всего точнее, всего подробнее и обстоятельнее воспроизводит все конкретные мелочи и детали окружающей нас жизни; с их точки зрения, ни идеализация, ни обобщения не составляют необходимого условия художественной красоты; единственно необходимым условием ее они считают верное копирование действительности. «Художник,— говорит Золя,— должен не творить, не идеализировать, а лишь снимать копии и составлять протоколы человеческих слов и поступков». Положим, сам Золя не всегда держится этого правила, но есть немалое количество писателей, которые, действительно, следуют ему à la lettre, и у этих писателей есть свои почитатели, и они, значит, удовлетворяют эстетическому вкусу последних; их произведения возбуждают эстетическое удовольствие. Ввиду этого несомненного факта, не смешно ли заверение гг. эстетиков (идеалистов и реалистов), а в том числе и нашего философа, что будто фотография действительности не есть ее художественное воспроизведение, т. е. не есть такое воспроизведение действительности, которое способно возбуждать в людях чувство эстетического удовольствия (см. стр. 148). Как же *не есть*, когда оно возбуждает в них это чувство? Против факта никакая теория ничего не поделает.

делается служительницей и распространительницей лжи. Ну, что же, неожиданно заключает он, «и те и другие правы... Каждая из сторон высказывает одну и ту же истину, но только рассматриваемую с различных точек. Реалисты правы, утверждая, что задача искусства состоит в изображении истинной, правдивой действительности, если только под истинной действительностью мы будем понимать не объективную действительность, а наши понятия о ней (заметим в скобках, что наш автор совершенно не понимает того значения слов «объективный и субъективный», в котором они употребляются реалистами; он не понимает, что самые наши понятия о действительности могут иметь или чисто субъективный, или объективный характер; он наивно воображает, будто выражение «объективная действительность» относится не к нашим понятиям о действительности, а к чему-то такому, что лежит за пределами наших понятий, «за пределами нашего разумения»), т. е. действительность субъективную. Но идеалисты точно так же правы, так как наши понятия о действительности составляют идеал действительности, т. е. действительность идеализированную...» (стр. 164).

Как вам нравится, читатель, это остроумное примирение идеализма с реализмом? Понимать действительность — значит идеализировать действительность,— не дурно, не правда ли? Прочтя книжку г. Веллямовича, вы, по всей вероятности, составите себе не особенно лестное для г. Веллямовича понятие о его интеллекте, т. е. вы, по его желанию, будете идеализировать его. Я имею, положим, некоторое понятие о чуме и выражаю это понятие в ученой статье или в художественном произведении; по словам г. Веллямовича, выходит, что, поступая таким образом, я идеализирую чуму. Что это — опять ли грубая игра словами, или же абсолютное непонимание самых элементарных и общеизвестных научно-философских терминов? Предоставляю судить об этом самому читателю.

VI

Итак, «новая философия искусств», несмотря на все ее усилия во что бы то ни стало отыскать какой-нибудь новый, объективный критерий прекрасного, ничего нового не нашла и успокоилась на старом, давным-давно уже истасканном трюизме. С точки зрения этого старого-престарого критерия красота художественного произведения

(т. е. способность его возбуждать в людях эстетическое чувство) обусловливается степенью верности, истинности, т. е. типичности воспроизводимой в нем действительности. На той же точке зрения стоит и «новая философия». Выше я уже говорил о крайней односторонности, а следовательно, и несостоятельности этого критерия. Не стану более возвращаться к этому вопросу: идеалисты, романтики, натуралисты выставляют совсем другие критерии для оценки красоты художественных произведений и каждый из этих критериев опирается на некоторые реальные факты, оправдывается эстетическим вкусом той или другой эпохи, той или другой нации, той или другой общественной группы, того или другого индивида, даже одного и того же индивида, в различные периоды его развития. Отсюда само собою следует, что нет и даже невозможно себе представить такое воспроизведение действительности, которое, при известных обстоятельствах, не могло бы возбудить в человеке чувство эстетического удовольствия, точно так же, как и наоборот, нет и невозможно даже себе представить такое воспроизведение действительности, которое всегда бы и при всех обстоятельствах непременно возбуждало бы в людях это чувство. А потому все критерии «прекрасного» всевозможных эстетических школ: идеалистов, реалистов, романтиков, классиков, натуралистов и т. п. одинаково ложны, метафизичны, субъективны и произвольны.

Но допустим на минуту, что тот критерий, о котором мы только что говорили, тот критерий, который «новая философия искусств» признает за единственно истинный и непогрешимый, составляет исключение из общего правила, что он действительно истинен и непогрешим; допустим, что красота художественного произведения зависит от степени верности, типичности воспроизводимой в нем действительности. Прекрасно. Но тут является вопрос: почему же «истинное выражение понятий художника о действительности», т. е. воспроизведение ее в ее типических, характерных чертах, почему такое воспроизведение нам нравится, почему оно возбуждает в нас чувство эстетического удовольствия?

Само собою понятно, что решить этот вопрос возможно лишь после тщательного, всестороннего научного анализа нашего эстетического чувства и тех разнообразных элементов, из которых оно слагается. Само собою также разумеется, что анализ этот представляет для исследовате-

ля такие же, если не большие, трудности, как и анализ чувства, возбуждаемого в нас «природною красотою». Однако, как он ни труден, а все-таки обязателен для человека, взявшегося определить сущность эстетического чувства и доказать одинаковость его природы во всех случаях и при всевозможных возбудителях. Конечно, он обязателен и для г. Веллямовича, особенно ввиду его заверений насчет его преданности точным методам естествознания и насчет его антипатий к метафизике и мистике. Но г. Веллямович и на этот раз сумел уклониться от исполнения самим же им на себя принятых обязательств. Он вполне, по-видимому, согласен, что решить вопрос: почему «истинное выражение понятий художника о действительности» возбуждает в нас эстетическое чувство? — что решить этот вопрос возможно лишь тогда, когда решен будет вопрос о том, что такое эстетическое чувство, возбуждаемое в нас «прекрасным в искусстве»? И он, действительно, не отказывается от решения этого последнего вопроса, но как он его решает! Полюбуйтесь только! «Принимая в соображение,— рассуждает автор,— что природа эстетического чувства всегда одна и та же, чем бы оно не возбуждалось — красотою ли в природе или красотою в искусстве (позвольте, однако, да ведь именно это-то вы и хотели, вы и должны были доказать; какое же право имеете вы «принимать в соображение» то, чего вы еще не доказали и даже не пытались доказать?); принимая далее в соображение, что явления и предметы «естественные» возбуждают в нас эстетическое чувство лишь тогда, когда они служат выражением полезности, мы должны прийти к заключению, что и красота художественных произведений обусловливается лишь тем, что они служат «выражением некоторой полезности для человека» (стр. 195). Следовательно, эстетическое чувство, возбуждаемое в нас художественными произведениями, подобно эстетическому чувству, возбуждаемому в нас произведениями природы, и есть не иное что, «как идеальное потребление полезностей», выражаемых сложной совокупностью акустических и оптических атрибутов.

Как просто, как вразумительно и как логично! Но зачем только автор утруждал себя составлением своей «второй части» новой философии, зачем он попусту испачкал более 9 печатных листов бумаги? Это для меня совершенно непонятно. В конце первой части он уверял нас, будто во второй части он хочет исследовать сущность эсте-

тического чувства, возбуждаемого в нас прекрасным в искусстве, и природу этого «прекрасного» для того, чтобы проверить результаты своих исследований о «прекрасном в природе». Намерение было весьма похвальное. Но, к несчастью, автор приписал его себе совершенно напрасно. Вместо всякой проверки он в конце второй части (стр. 195) ограничивается лишь повторением того, что предположил в первой. «Предположим,— говорит он,— что природа эстетического чувства одинакова, каковы бы ни были его возбудители (т. е. «прекрасное» ли в природе или «прекрасное» в искусстве), следовательно, эстетическое чувство, возбуждаемое в нас художественными произведениями, как и эстетическое чувство, возбуждаемое в нас естественными произведениями, состоит в идеальном потреблении полезностей и т. д. Если же природа эстетического чувства, возбуждаемого в нас художественными произведениями, состоит в идеальном потреблении полезностей, то, следовательно, и природа художественных, как и природа красивых, естественных произведений состоит в выражении некоторых полезностей».

Но кто же мешал вам сделать это предположение в конце и даже в начале первой части? Зачем же понадобилось вам на 150 стр. заниматься переливанием из пустого в порожнее? И неужели вы не понимаете, что вся ваша аргументация, представленная здесь в сжатой и упрощенной форме, есть не более как простая тавтология, вечная petitio principii, или, выражаясь вульгарнее, idem per idem[12] — Кузьма с Демидом?

Но так уже и быть, допустим вместе с вами, что petitio principii есть самый убедительный логический аргумент, допустим, что своим «Кузьмою» вы вполне оправдываете своего «Демида» и своим «Демидом» — своего «Кузьму»; посмотрите же, однако, к чему вы пришли: сперва вы утверждали, будто красота художественного произведения определяется степенью выражения в нем психического характера художника; затем вы стали утверждать, что красота художественного произведения обусловливается инстинностью, правдивостью, а следовательно, типичностью воспроизведенной в нем действительности; и, наконец, теперь вы утверждаете, что красота художественного произведения зависит от степени полезности выраженного в нем психического характера, воспроизведенной в нем действительности.

Таким образом, у вас оказалось целых *три* критерия

художественной красоты. Что же они тождественны по-вашему или нет? Вы утверждаете, что тождественны. Но почему же?

Возьмем сначала два первых критерия. Нет никакого сомнения, что психический характер художника выражается в том, как он воспроизводит действительность. Без всякого сомнения, он воспроизводит ее тем правдивее, тем вернее и истиннее, чем он умнее, талантливее, наблюдательнее и т. д., т. е. чем богаче его психический характер. Но отсюда еще никак не следует, будто «тем полнее выражается в художественном произведении психический характер художника, чем истиннее его понятия о действительности, чем правдивее и типичнее он ее воспроизводит». Напротив, сплошь и рядом мы видим, что психический характер художника гораздо полнее и всестороннее выражается в произведениях бездарных, антихудожественных, чем в произведениях талантливых и, по мнению присяжных эстетиков, высокохудожественных. По романам, например, какого-нибудь г. Боборыкина или Стебницкого, Незлобина, Маркевича и К° гораздо легче судить о психическом характере их творцов, чем, положим, о психическом характере Шекспира по его трагедиям и хроникам. О психическом характере Шекспира критики и до сих пор еще спорят и до сих пор для многих из его почитателей он составляет некоторую загадку. Но я убежден, что ни для кого не составляет и не может составлять загадки внутренний мир гг. Боборыкиных, Стебницких, Авсеенков и им подобных. Вообще, мне кажется, гораздо легче доказать тезис, прямо противоположный тому, который вы выставляете, но которого вы и не думаете доказывать, а именно что, чем беднее и одностороннее внутренний мир художников (т. е. чем художники бездарнее), тем полнее, тем рельефнее он выражается в их произведениях.

Но оставим это; положим даже, что оба критерия тождественны, но тождественны ли они с третьим? Всякое ли выражение «истинных понятий художника о действительности», всякое ли воспроизведение последней в типических чертах, всякое ли обнаружение психического характера художника представляет некоторую полезность для человечества? Автор, разумеется, утверждает, что всякое. Но почему же всякое? А очень просто: психический характер художника всегда более или менее представляет собою характер той естественной группы людей, к которой художник принадлежит. Но в первой части было уже до-

пущено, что всякий общий типический характер — характер той или другой нации, того или другого сословия, той или другой «естественной группы» — всегда полезен для этой нации, этого сословия или этой группы. Следовательно, и выражение этого характера само собою должно быть полезно.

Опять повторяется старая песня: вместо того, чтобы подвергнуть новому, проверочному исследованию афоризмы первой части (как было обещано), автор просто ссылается на эти афоризмы, как на какие-то аксиомы, ни в каких дальнейших проверках и доказательствах не нуждающиеся. Почему характер каждой естественной группы, каждой нации и т. п. полезен для этой группы и нации? Потому, слово в слово повторяет автор, что в нем выражаются, более или менее, постоянные анатомические и психические признаки, существующие у данной нации или группы; а если эти признаки существуют, значит, они полезны, а если они полезны, значит, они красивы, и опять... начинается сказка про белого бычка. В результате этой сказки неожиданно получается новый, т. е. по счету четвертый, критерий художественной красоты.

Если, рассуждает автор, степень красоты художественного произведения прямо пропорциональна степени полезности выражающегося в нем психического характера, то отсюда следует, что произведение будет тем прекраснее, чем к более прогрессивной естественной группе принадлежит его автор (стр. 206). «Характер каждой данной естественной группы людей есть наивыгоднейший для этой группы, но это еще вовсе не значит, чтобы он был наивыгоднейшим характером и в отношении какой-либо другой группы или группы высшего порядка. Так, например, характер данного сословия есть наивыгоднейший характер для этого сословия, но он может быть вовсе не наивыгоднейшим для другого сословия, для целой нации, для других наций, для целого племени, для других племен, наконец, для целого человечества...» *

---

* Предположение автора, будто характер, полезный для меньшей естественной группы (сословие, нация, племя), может быть вреден для самой высшей естественной группы человечества, не совсем-то гармонирует с тем телеологическим оптимизмом, который он проповедовал в начале первой части своей «новой философии». Там, на стр. 17 и 18, он утверждал, что будто даже характер, вредный для данной нации, для данного сословия, всегда бывает полезен для человечества и что, следовательно, «вредного», неполезного ха-

Таким образом, если мы будем иметь в виду интересы и пользу самой высшей естественной группы людей, которая, как таковая, примиряет в высшем единстве противоречивые интересы всех многочисленных низших естественных групп людей, то мы должны признать, что самым полезным характером, в общечеловеческом смысле, а не в смысле отдельной только группы людей, будет характер такой именно естественной группы, интересы которой совпадали бы с интересами всего человечества. «Какая же из меньших естественных групп удовлетворяет этому условию?» — спрашивает себя автор и тотчас же отвечает: «Ему удовлетворяют именно самые прогрессивные в своем развитии естественные группы людей, так как именно эти группы и составляют первообраз (?) всех остальных, менее развитых, групп, составляют ту идеальную точку, к которой стремятся все остальные естественные группы...» и т. д. (стр. 206).

Выражаясь проще, это значит: чем прогрессивнее миросозерцание художника (или, как говорит автор, чем «прогрессивнее развитие его духа»), тем больше художественной красоты будут иметь его произведения, т. е. тем сильнее будут они возбуждать в нас чувство эстетического удовольствия. Таким образом, в конце концов оказывается, что единственным критерием художественной красоты произведения должно служить миросозерцание художника.

Нечего и говорить, что, с точки зрения всех правоверных эстетиков, подобный вывод должен показаться в высшей степени еретическим. Но не одни только правоверные эстетики восстанут против него; против него восстанем и все мы, заурядные читатели и созерцатели художественных произведений, варвары и профаны в искусстве. Каждый из нас знает по собственному опыту, что весьма возможно испытывать эстетическое удовольствие при чтении или созерцании произведения, автор которого совершенно чист и неповинен в каком бы то ни было «прогрессивном миросозерцании». Никто, например, не заподозрит

рактера, в широком смысле слова, совсем не существует и существовать не может. Но если вредное для данной части целого, в конце концов, оказывается полезным для целого, то возможно ли допустить, чтобы полезное для первой могло бы быть вредно для второго? Ведь это значит отрицать тот «бессознательный разум», который, вместе с Гартманом, признает наш автор, разум, все и всех направляющий к полезным целям.

творцов разных «Бова-королевичей», «Прекрасных магометанок», «Солидных и несолидных добродетелей», «Алых рогов», «Некуда»[13] и т. п. в принадлежности к «естественной группе людей, самой прогрессивной в своем развитии, составляющей идеальную точку»... и т. д., а между тем я не сомневаюсь, что при чтении этих произведений многое множество читателей испытывало и испытывает величайшее эстетическое наслаждение. Дайте этим читателям стихи Гёте или драмы Шиллера, и они не произведут на них никакого эстетического аффекта. Притом же, что такое прогрессивное миросозерцание, где его критерии? С точки зрения каких-нибудь сантиментально-мистических славянолюбцев и народофилов, самым прогрессивным миросозерцанием покажется, по всей вероятности, миросозерцание г. Достоевского; с точки зрения Каткова и его единомышленников — миросозерцание Стебницкого, Незлобина, Маркевича и присных с ними; с точки зрения читателей «Вестника Европы»[14] — миросозерцание Тургенева или Потехина; с точки зрения дам и кавалеров легкого поведения — миросозерцание Боборыкина и т. д. и т. д. Каждый судит о степени прогрессивности того или другого миросозерцания, приспособляясь и сообразуясь со своим личным миросозерцанием.

Сам автор, по-видимому, вполне разделяет это мнение. «Степень прогрессивности данного миросозерцания,— говорит он,— определяется его истинностью» (стр. 207), единственным же критерием и пробным камнем истины служит наше собственное сознание. «Если в нашем собственном духе мы не сознаем тех отношений, которые в выражении другого духа (т. е. автора, художника) представлены будто бы существующими, то мы и заключаем, что выражение духа не соответствует тому, что оно выражает, а потому и самое выражение это мы признаем неверным, ложным, неистинным» (стр. 151).

Итак, вы видите, постепенно видоизменяя критерии художественной красоты, автор добрался наконец до такого критерия, который не только не может служить меркой эстетических достоинств или недостатков данного произведения, но если бы даже и мог, то не дал бы эстетической критике никакой твердой, постоянной точки опоры.

В результате, таким образом, и тут получился нуль.

VII

Что же может извлечь для себя эстетическая критика из этих двух нулей? Конечно, ничего, кроме... опять-таки нуля. «Новая философия искусств», долженствовавшая обогатить ее капиталом точных, строго научных, психофизиологических данных, обогатила ее лишь нулями. Ну а, понятная вещь, с капиталом из одних нулей ничего нельзя поделать — ничего, кроме разве ликвидирования своих дел. Г. Веллямович хотел, подобно г. Оболенскому, поставить эстетику на прочную научную почву; он хотел во что бы то ни стало отыскать некоторый постоянный, строго научный, объективный (объективный не в том, разумеется, смысле, как понимает это слово сам автор) критерий для оценки и измерения эстетических достоинств и недостатков всякого данного художественного произведения; в своих поисках он был не особенно разборчив и весьма мало женировался [15] самыми даже элементарными требованиями общечеловеческой логики; он не брезгал ни petitio principii, ни «idem per idem — Кузьма с Демидом», ни даже телеологией Гартмана. Но, увы, несмотря на все свои усилия, он не нашел искомого, а то, что он нашел, не может послужить ни на какую пользу эстетической критике. В самом деле, если она воспользуется его находкой, она перестанет быть эстетической критикой в обыкновенном смысле этого слова, и ее задачи если и не вполне совпадут, то во всяком случае значительно приблизятся к задачам критики реальной; иными словами, она, подобно гоголевской бабе, «сама себя высечет». Сейчас мы в этом и убедимся.

В одной из моих заметок о «задачах» реальной критики я старался показать, что из трех вопросов, подлежащих обыкновенно исследованию всякой литературной критики вообще, вопрос об эстетических достоинствах и недостатках художественного произведения выходит за пределы ее компетентности, что это вопрос чисто личного вкуса, а «о вкусах не спорят». Все ее внимание должно, по моему мнению, сосредоточиться на вопросе о жизненной правде произведения: она должна прежде всего выяснить, насколько верно воспроизведена автором изображаемая им действительность, какова эта действительность, так сказать, в действительности, как относится к ней автор, как он ее понимает и т. п. Затем, что касается вопроса о психологической правде, о полноте и выдержан-

ности характеров и т. п., то, не исключая его из «задач реальной критики», я отодвинул его, однако же, на второй план.

Сравните же теперь эти задачи с теми, которые г. Веллямович на основании всей своей «новой эстетической философии» выводит для критики эстетической. Пусть говорит он сам.

«В чем,— спрашивает он себя в заключение всех своих эстетико-философских экскурсий,— в чем должны заключаться истинные задачи эстетической критики? Мы можем, на основании всего предыдущего, формулировать их следующим образом: первая задача эстетической критики заключается в исследовании того, представляет ли рассматриваемое художественное произведение художника истинное выражение его понятий о действительности» (стр. 210), т. е. соответствует ли воспроизведенная им действительность действительности истинной, реальной, «существуют ли в последней те отношения, которые выражены в первой»? Иными словами, первая задача эстетической критики должна заключаться в решении вопроса о жизненной правде данного произведения, в уяснении истинного смысла, реального характера воспроизведенной в нем действительности.

Вторая задача, по словам автора, должна состоять «в определении степени красоты произведения... по степени прогрессивного развития художника» (стр. 211), т. е. в определении качества общечеловеческой полезности художнического миросозерцания, насколько это миросозерцание выражается в отношениях художника к воспроизводимой им действительности.

И, наконец, последний и, так сказать, третьестепенный вопрос, который предстоит решить критику, заключается «в определении степени полноты, общности и неизменности выражаемого произведением характера» (стр. 211). Вопрос этот, очевидно, если не вполне, то в значительной степени совпадает с вопросом о психологической правде данного художественного произведения.

Вы видите, что сами эстетики после утомительного шатания по бесплодным областям «философии искусств» начинают терять веру в существование непреложных эстетических критериев художественной красоты и, сами того не подозревая, собственными руками разрушают до основания полусгнившее здание эстетической критики. В самом деле, определить красоту художественного про-

изведения по степени прогрессивности, общечеловеческой полезности художественного миросозерцания — это значит совсем отказаться от его эстетической оценки... в том, по крайней мере, смысле, в каком понимает эту оценку теперешняя эстетическая критика. Вывести из круга своих исследований вопросы о разных эстетических тонкостях и сосредоточивать все свое внимание, главным образом, на вопросе о жизненной правде произведения, на анализе истинного характера воспроизводимой действительности и т. п. — это значит сойти с тонкой, колеблющейся почвы субъективных фантасмагорий, метафизических бредней, личных вкусов и произвольных обобщений и стать на твердую почву реальных, объективных фактов.

Итак, вечная память эстетической критике! Она сама созпала необходимость этой *вечной памяти* и сама произнесла ее над собою... устами своего защитпика, г. Веллямовича. Радуюсь и за нее, и за автора «новой философии», и в особенности радуюсь за себя и за вас, мои долготерпеливые читатели: наконец-то мы покончили с эстетикой!

ПРИМЕЧАНИЯ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Произведения П. Н. Ткачева, вошедшие во второй том настоящего издания, написаны им в годы эмиграции, в 70-е — начале 80-х гг. XIX в.

Именно в 70-е гг. Ткачев опубликовал серию программных статей в основанном им за границей вместе с группой единомышленников журнале «Набат» — органе русских «якобинцев» и главные свои философские и социологические работы, наиболее полно раскрывающие облик русского революционера, мыслителя и публициста, его роль в революционном движении, в истории философии и общественной мысли России, сильные и слабые стороны его мировоззерцания. Эти работы занимают в настоящем томе основное место. Кроме них в него вошли и некоторые статьи и главы из работ Ткачева по истории, педагогике и другим вопросам, представляющие, однако, интерес для характеристики его идеологических, в том числе и философских, позиций в этот период. Почти все философские и социологические работы Ткачева, печатавшиеся в журнале «Дело» под различными псевдонимами, переиздаются в настоящем издании впервые.

Произведения Ткачева в настоящем томе публикуются в порядке их первоначального появления в печати, так как рукописи не сохранились и установить время их написания в большинстве случаев затруднительно.

ЗАДАЧИ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПРОПАГАНДЫ В РОССИИ
(Письмо к редактору журнала «Вперед!»)

Брошюра «Задачи революционной пропаганды в России» вышла в апреле 1874 г. (Лондон) и была переиздана Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях» Ткачева (III, 55—87). В настоящем томе публикуется по тексту последнего издания. Выход этой брошюры знаменовал собой окончательный разрыв Ткачева с направлением журнала «Вперед!» и с его редактором П. Л. Лавровым, ответившим Ткачеву вскоре брошюрой «Русской социально-революционной молодежи». Несмотря на то что большинство кружков в России приняли сторону Лаврова, брошюра Ткачева использовалась и в революционной пропаганде (см., например, отрывок из нее в виде статьи под названием «Революционная пропаганда и агитация», отобранный у студента Петербургского университета

Н. Н. Черемухина при обыске в сентябре 1874 г., в кн.: «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. I. М., 1964, стр. 135—136).

[1] Побег Ткачева за границу в конце 1873 г. был организован обществом «чайковцев», недовольных ведением дел в журнале «Вперед!», организованном с их помощью. В Цюрихе (Швейцария), где издавался «Вперед!», Ткачев принял участие в подготовке очередного (второго) номера, опубликовал в нем письмо «Из Великих Лук» (III, 49—54) и занимался переводом всего издания журнала в Лондон, куда переехал в марте 1874 г.—*7*.

[2] В опубликованной в № 1 «Вперед!» статье «Знание и революция. Из письма к * * *» (см. *П. Л. Лавров*. Избранные сочинения.., т. II. М., 1934, стр. 67—89) Лавров обосновывал необходимость усвоения совокупности научных знаний в качестве предварительного условия революционной деятельности. Статья вызвала многочисленные возражения революционеров периода «хождения в народ», на которые Лавров отвечал во второй статье — «Знание и революция. Ответ на разные критики» (см. там же, стр. 89—122).—*7*.

[3] Ткачев повторяет здесь и ниже распространенное в то время в революционных кружках мнение о прошлой деятельности Лаврова в 60-х гг. XIX в., мнение, нашедшее отзвук, например, даже в разноречивых толкованиях ее при подготовке «Проекта адреса Лаврову по поводу его полемики с Ткачевым», исходившего от кружка сторонников Лаврова (см. «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. I, стр. 175—177. О подлинном характере революционной деятельности Лаврова в 60-х гг. см.: *И. С. Книжник-Ветров, А. Ф. Окулов*. Ветеран революционной теории. В кн.: *П. Л. Лавров*. Философия и социология. Избр. произв. в двух томах, т. I. М., 1965, стр. 9—12).—*8*.

[4] Ткачев имеет в виду сотрудничество Лаврова в конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. в журналах «Библиотека для чтения» А. Ф. Писемского, «Отечественные записки» умеренного либерала и ограниченного дельца А. А. Краевского, в официальной газете «Санкт-Петербургские ведомости», редактировавшейся тем же Краевским, и в некоторых других изданиях, нападавших на революционно-демократическое направление журнала «Современник» Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. Один из главных сотрудников «Отечественных записок», «бурнопламенный» *С. С. Громека*, проделал на рубеже 50—60-х гг. XIX в. типичную для либерала эволюцию: бывший жандармский офицер, он в начале своей публицистической деятельности стал известен серией разоблачительных статей о полиции («Русский вестник», 1857—1858), однако после 1861 г. сильно поправел, в разгар польского восстания 1863 г. был приглашен в Варшаву, где занимал крупный пост в русской администрации, и последние годы был седлецким губернатором. О каких событиях в Седлецкой губернии говорит Ткачев, установить не удалось. Публицистические наскоки на «Современник» Громеки, равно как и другого видного сотрудника «Отечественных записок», *Н. В. Альбертини*, высмеял Н. Г. Чернышевский в «Полемических красотах» (см. *Н. Г. Чернышевский*. Избр. философск. соч., т. III, 1951, стр. 375—384, 400—406). Охарактеризовав Альбертини как человека, «чрезмерно склонного поддаваться всяким без разбора внушениям», Чернышевский закончил разбор его «Политического обозрения» в «Отечественных записках» советом: «Милое дитя, избегайте полемических встреч с нами» (там же, стр. 378, 384).—*9*.

[5] Речь идет о Н. Г. Чернышевском, Д. И. Писареве и М. А. Антоновиче, которые в «Антропологическом принципе в философии», «Полемических красотах» (Чернышевского), «Схоластике XIX века» (Писарева) и «Двух типах современных философов» (Антоновича) критиковали статьи Лаврова о философии начала 60-х гг. XIX в. за неясность формы, эклектизм и неопределенность направления.—*9*.

[6] После покушения Д. В. Каракозова на царя Александра II среди других прогрессивных деятелей Лавров был в апреле 1866 г. арестован, уволен с военной службы и выслан в Вологодскую губернию.—*9*.

[7] Речь идет, вероятно, о выступлениях против Лаврова и «Вперед!» эмигрантского «Славянского кружка» во главе с К. Турским и К. Яницким — будущими сподвижниками Ткачева по «Набату».—*10*.

[8] Имеется в виду «Энциклопедический словарь, составленный русскими литераторами и учеными», издававшийся в Петербурге в 1861—1863 гг. С третьего тома до прекращения издания его редактировал П. Л. Лавров.—*11*.

[9] Этой записки Ткачева обнаружить не удалось.—*12*.

[10] Совершенно непременным, необходимым (лат.).—*12*.

[11] Ковы — коварные умыслы, козни.—*13*.

[12] Речь идет о статье *Н. П. Страхова* «Роковой вопрос» по поводу польского восстания («Время», 1863, № 4), послужившей в силу своей двусмысленности по доносу «Московских ведомостей» (несмотря на попытки Страхова оправдаться) причиной закрытия правительством журнала «Время».—*14*.

[13] Имеются в виду философские статьи Лаврова в «Отечественных записках», изданные в виде двух брошюр: «Очерки вопросов практической философии» (1860) и «Три беседы о современном значении философии» (1861) (см. *П. Л. Лавров.* Философия и социология, т. 1, стр. 339—462, 509—574). Об отношении к ним Чернышевского, Писарева и Антоновича см. выше, прим. 5.—*14*.

[14] Исповедание веры (фр.).—*15*.

[15] Т. е. написанная Лавровым передовая статья т. I журнала «Вперед!» (август 1873 г.) под названием «Вперед! — Наша программа» (перепечатана в сб. «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. I, стр. 20—38).—*16*.

[16] *Ф. Лассаль* видел во всеобщем избирательном праве универсальное средство постепенного достижения господства работников («четвертого сословия»), превращения буржуазного государства в государство «народное» и «введения социализма». Еще в 1869 г. в предисловии и примечаниях к своему переводу книги буржуазного либерала Э. Бехера «Рабочий вопрос» (см. т. 1 наст. изд., стр. 301—327) Ткачев показывал нелепость теорий (в том числе и Лассаля) о *«естественном переходе* старого порядка в новый», называя «путь мирных реформ» одной «из неосуществимейших утопий, которые когда-либо выдумывались человечеством для успокоения своей совести и усыпления своего ума».—*18*.

[17] Если по отношению к Лассалю критика Ткачевым «бескровных революций» была оправдана, то по отношению к программе I Интернационала она объективно выглядела как повторение ходячих бакунистских и бланкистских обвинений, несостоятельность которых была высмеяна Ф. Энгельсом, отвечавшим Ткачеву (на его «Открытое письмо господину Фридриху Энгельсу») в статьях из

серии «Эмигрантская литература» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 18, стр. 523—524, 532—536).—*18*.

[18] Автором статьи «*Революционеры из привилегированной среды*» был Валерьян Николаевич Смирнов (1850—1900), ближайший сотрудник Лаврова по «Вперед!». Основная мысль статьи — что революцию нельзя совершить путем заговора, захвата власти и реформ сверху.—*21*.

[19] Третье сословие (фр.).—*22*.

[20] Волей-неволей (лат.).—*23*.

[21] «*Община*. Орган русских революционеров», под редакцией С. Нечаева и В. И. Серебренникова. Первый (и единственный) номер, датированный 1 сентября 1870 г., был издан в Лондоне.—*25*.

[22] Об *Авенариусе*, *Стебницком* (Н. С. Лескове), *Писемском* см. прим. 3 и 4 к стр. 297 и 298, т. 1 наст. изд. *В. В. Крестовский* — автор «антинигилистических» романов «Панургово стадо» (1869) и «Две силы» (1874), публиковавшихся на страницах реакционного «Русского вестника» М. Н. Каткова. Общественное движение начала 60-х гг. XIX в. сводилось в них к интригам польских «сепаратистов».—*27*.

[23] Слова из стихотворения Н. А. Добролюбова «Еще работы в жизни много...», имевшего для Ткачева программный характер (см. *Н. А. Добролюбов*. Полн. собр. стихотворений. Л., 1969, стр. 113—114).—*28*.

[24] Единомышленники (лат.).—*31*.

[25] Более подробно критику философско-социологических основ понимания Лавровым прогресса Ткачев дал в статье «Что такое партия прогресса», написанной им в Петропавловской крепости (1870) и не увидевшей света при его жизни (см. стр. 461—528, т. 1 наст. изд.).—*32*.

РОЛЬ МЫСЛИ В ИСТОРИИ

Статья была напечатана в № 9 и 12 журнала «Дело» за 1875 г. под псевдонимом «П. Никитин» и перепечатана Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях...» Ткачева (III, 176—218). Публикуется по тексту этого издания. Статья посвящена разбору неоконченного труда П. Л. Лаврова «Опыт истории мысли», т. I, вып. 1, СПб., 1875. Книга была издана анонимно журналом «Знание», где первоначально печаталась в виде статей (1874, № 1, 2, 8, 9, в первых двух из них под псевдонимом П. М-в). Ткачев безусловно знал об авторстве Лаврова.

[1] *Ташкентцы* — сатирические образы, выведенные М. Е. Салтыковым-Щедриным в цикле очерков «Господа ташкентцы», публиковавшихся в журнале «Отечественные записки» (1869, 1871—1872). Ткачев часто использовал эти образы Щедрина в своей публицистике (см., напр., статью «Ташкентец в науке» в № 12 журнала «Дело» за 1872 г.).—*43*.

[1а] Говоря о *защитниках русской мудрости, русского духа* и *русской почвы вообще*, Ткачев имел в виду почвенников, представителями которых в публицистике и науке были Н. Н. Страхов и Н. Я. Данилевский. *Зоил* — нарицательный образ придирчивого, недоброжелательного и язвительного критика, ведущий свое

начало от древнегреческого философа Зоила (IV в. до н. э.), получившего известность в качестве ниспровергателя авторитетов (сочинение «Порицание Гомеру» и др.).—*43*.

[2] За (лат.).—*44*.

[3] Против (лат.).—*44*.

[4] «Солидные добродетели» — название романа П. Д. Боборыкина (1871), разбору которого Ткачев посвятил статью «Спасенные и спасающиеся» в № 10 «Дела» за 1872 г. (см. II, 320—359).—*45*.

[5] 17 октября 1874 г. в Медико-хирургической академии в Петербурге была устроена студенческая демонстрация, направленная против профессора физиологии И. Ф. Циона, известного своими реакционными взглядами, в частности выступлениями против материалистического учения И. М. Сеченова, кафедру которого он занял, после того как Сеченов покинул академию в знак протеста против реакционной профессуры, забаллотировавшей кандидатуру И. И. Мечникова, предложенную Сеченовым на должность профессора. В результате демонстрации Цион вынужден был прекратить преподавание. Говоря, что *над Бутлеровым смеются*, Ткачев имел в виду спиритические увлечения выдающегося русского химика А. М. Бутлерова и вызов, брошенный спиритам Д. И. Менделеевым, составившим весной 1875 г. комиссию из 12 ученых (в которую от спиритов входил и Бутлеров) для проверки характера «медиумических явлений». И. Н. Березин предпринял в 1873 г. издание «Русского энциклопедического словаря», изобиловавшего ошибками, невысокого научного достоинства и убогого по оформлению. Большинство рецензентов отозвалось о нем отрицательно (см., напр., статьи П. Л. Лаврова: «По поводу новых энциклопедических предприятий» и «Научное издание 150 профессоров» в № 2 и 12 журнала «Знание» за 1873 г.).—*46*.

[6] Гелертер (от нем. Gelehrter — ученый) — ученый, оторванный от жизни, начетчик.—*46*.

[7] Неожиданность, случайность (лат.).—*48*.

[8] Полное название сочинения И. Г. Гердера: «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» («Идеи о философии истории человечества») (1784—1791).—*52*.

[9] «Курс позитивной философии» (1830—1842) — основное философское произведение О. Конта.—*52*.

[10] Основательно, вполне (фр.).—*58*.

[11] Вследствие этого, поэтому (лат.).—*63*.

[12] Высокой политикой (фр.).—*73*.

[13] Оценку социологической концепции Конта Ткачевым см. в т. 1 наст. изд., стр. 192—211.—*73*.

[14] Ф. Лоран проводит эту мысль в своем 18-томном сочинении «Этюды по истории человечества».—*74*.

[15] В 60-е гг. XIX в. Ткачев уделил много внимания в своих произведениях критике этих идеалистических положений (см., напр., оценки взглядов Г. Т. Бокля, О. Конта в т. 1 наст. изд., стр. 94—95, 192—197, 202—210).—*74*.

[16] Ткачев намекает на другие произведения Лаврова: «Исторические письма» (1868—1870), программы журнала «Вперед!» (1872—1873), «Знание и революция» (1873—1874), в которых тот настойчиво пропагандировал необходимость выработки у революционеров критической мысли в качестве предварительного условия подготовления революции. Эту точку зрения постоянно оспаривал Ткачев; см. его статью «Что такое партия прогресса» (т. 1 наст. изд.),

брошюру «Задачи революционной пропаганды в России» (в наст. томе) и другие более поздние работы.—*74*.

[17] В 1872 г. в Петербурге вышла претенциозная книга К. Д. Кавелина «Задачи психологии», направленная против материалистической психологической концепции И. М. Сеченова и положившая начало длительной полемике между ними (1872—1874) на страницах журнала «Вестник Европы» о предмете, методах и задачах психологии (см. *И. М. Сеченов.* Избр. философск. и психологич. произв. М., 1947, стр. 179—308). Полемика имела широкий отклик в печати. П. Л. Лавров также посвятил большую статью «Г. Кавелин как психолог» разбору и критике книги Кавелина («Отечественные записки», 1872, № 8, 10 и 11).—*81*.

[18] Ткачев имеет в виду фельетоны А. М. Скабичевского (псевд.: Заурядный читатель) «Мысли по поводу текущей литературы», публиковавшиеся в газете «Биржевые ведомости» (1861—1879), после того как она перешла в руки владельца сталелитейного завода В. А. Полетики (с 1874). Полетика стремился придать газете буржуазно-оппозиционный характер, пригласив участвовать в ней (по рекомендации Н. А. Некрасова) ряд сотрудников «Отечественных записок», в том числе и Скабичевского. Это и дало Ткачеву повод сравнивать старые и новые «Биржевые ведомости». В № 111 газеты за 1875 г. в очередном своем фельетоне Скабичевский напечатал резкий отзыв о статье Ткачева «Народ учить или у народа учиться (Посвящается нашим профанам вообще и «профану» «Отечественных записок» (т. е. Н. К. Михайловскому, автору «Записок профана» в этом журнале.— *Б. Ш.*) в частности)», опубликованной в № 4 «Дела» за этот же год (см. VI, 390—404). Легковесные выпады Скабичевского дали повод Ткачеву назвать Скабичевского Митрофаном в статье «Нечто о современных Митрофанах (Посвящается «Заурядным читателям» «Биржевых ведомостей» и иных либеральных органов нашей печати)», напечатанной в следующем (пятом) номере «Дела» за тот же год (см. VI, 405—414).—*81*.

[19] Ткачев напоминает об одном из самых ходячих эпитетов, употреблявшихся реакционной прессой 60-х гг. XIX в. в нападках на нигилистов — представителей демократической молодежи.—*81*.

[20] Без подготовки и без словаря (фр.).—*82*.

[21] «*Русский вестник*» (1856—1906) — журнал, основанный и издававшийся М. Н. Катковым (до 1887 г.), придавшим ему с начала 60-х гг. откровенно реакционное, охранительное направление. «*Русская старина*» (1870—1918) — исторический журнал, основанный Михаилом Ивановичем Семевским (1837—1892). Наряду с ценными историческими материалами в журнале печатались и «жизнеописания» сановников, представителей духовенства, полководцев и т. д.—*82*.

[22] Ткачев имеет в виду как «изящный» стиль беллетристических произведений писателя и педагога Евгения Львовича Маркова (1835—1903) (см., напр., его «Очерки Крыма». СПб., 1872), так и «зоологический язык» (выражение самого Маркова), которым, по замечанию Д. И. Писарева, отличались его полемические статьи против педагогики Л. Н. Толстого (см. *Д. И. Писарев.* Соч., т. 3. М., 1956, стр. 288). Разбору беллетристики Маркова Ткачев посвятил бóльшую часть своей статьи «Уравновешенные души» в № 2, 3 и 4 «Дела» за 1877 г., характеризуя героев марковских произведений как «воплотителей» доктрин «экономической науки либеральной буржуазии» (IV, 154—155).—*82*.

[23] *Катковский лицей* — Императорский лицей в память цесаревича Николая — был основан в Москве (1868) на средства М. Н. Каткова и его соредактора по «Московским ведомостям» и «Русскому вестнику» П. М. Леонтьева. Лицей был привилегированным учебным заведением, построенным на принципах так называемого классического образования.—*82.*

[24] По профессии, по специальности (лат.).—*87.*

«НАБАТ»
(Программа журнала)

Программа «Набата», издававшегося П. Н. Ткачевым вместе с группой единомышленников (К.-М. Турский, П. В. Григорьев и др.) в 1875—1881 гг., была опубликована в специальном (пробном) номере журнала в ноябре 1875 г., вышедшего в двух редакциях. Как и все почти материалы и статьи в «Набате», программа анонимна, однако она была включена в анонимный же сборник «Ораторы-бунтовщики перед русской революцией. На тему: Необходимо приступить немедленно к тайной организации, без которой немыслима политическая борьба», в котором, по свидетельству современников (А. Х. Христофоров, П. Л. Лавров), собраны статьи в «Набате» 1875—1879 гг., написанные Ткачевым. Сборник был отпечатан около 1883 г. и выпущен в свет в Женеве в 1885 г., т. е. во время болезни Ткачева, чем, вероятно, и объясняется несколько странное название сборника, данное издателями. В 1933 г. Б. П. Козьмин перепечатал программу «Набата» в «Избранных сочинениях...» Ткачева (III, 219—231), вероятно, по журнальному тексту, так как опубликованный им текст и текст «Ораторов-бунтовщиков...» (в дальнейшем сокращенно: ОБ) имеют разночтения. В настоящем издании программа «Набата» печатается по тексту ОБ. Все разночтения с публикацией Козьмина (за исключением знаков препинания и курсивов) оговариваются в примечаниях. В настоящем томе, однако, сохранено название Козьмина. В ОБ программа называется: «В набат! (Программа журнала)», первый подзаголовок «В набат!» отсутствует.

[1] У Козьмина в «Избранных сочинениях...»: «общественной».—*89.*

[2] У Козьмина добавлено слово «разрознены».—*91.*

[3] У Козьмина слова «и хорошо организованной» отсутствуют.—*91.*

[4] У Козьмина: «ваших».—*91.*

[5] Здесь и ниже Ткачев говорит об отличиях программы «Набата» от программы «Вперед!» П. Л. Лаврова.—*91.*

[6] Имеются в виду не только сторонники П. Л. Лаврова, но и бакунисты-апархисты.—*92.*

[7] В публикации Козьмина добавлено слово «период».—*93.*

[8] У Козьмина слова «и нравственные» отсутствуют.—*94.*

[9] У Козьмина ошибочно «его».—*96.*

[10] Последний, решающий довод (лат.).—*96.*

[11] У Козьмина ошибочно: «думой».—*96.*

[12] У Козьмина слово «молодежи» отсутствует.—*98.*

[13] Ткачев повторяет здесь свои ошибочные положения о своеобразных условиях России и русской революционной партии, содержавшиеся в его «Открытом письме господину Фридриху Энгель-

су» (III, 88—98). Несостоятельность этих положений была раскрыта Ф. Энгельсом в статьях «Эмигрантская литература» (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 18, стр. 527—548).—*101.*

[14] В ОБ: «безусловным».—*101.*

[15] Ткачев имеет в виду борьбу К. Маркса и Ф. Энгельса против раскольнической политики М. И. Бакунина и его сторонников в I Интернационале, закончившуюся исключением бакунистов на V (Гаагском) конгрессе I Интернационала 2—7 сентября 1872 г.—*101.*

[16] У Козьмина слово «уже» отсутствует.—*101.*

[17] Гонения на I Интернационал особенно усилились после поддержки им Парижской Коммуны. Почти повсеместно в Европе сама принадлежность к Интернационалу была объявлена государственным преступлением.—*102.*

АНАРХИЯ МЫСЛИ

Статья эта была опубликована в № 1 (1875), 2/3 и 4 (1876) «Набата» без подписи. В 1879 г. она была включена в одноименный сборник «Анархия мысли. Собрание крит. очерков П. Н. Ткачева». Лондон (так обозначено на сборнике, на самом деле он был отпечатан в Женеве), тип. журн. «Набат». В 1904 г. М. К. Элпидин переиздал этот сборник в Каруже — Женеве. В советское время Б. П. Козьмин включил статью «Анархия мысли» в «Избр. соч...» Ткачева (III, 303—337). В настоящем томе печатается по тексту этого издания. Однако в соответствии с публикацией статьи в трех номерах «Набата» в виде трех статей в настоящем издании вместо четырех главок, обозначенных у Козьмина римскими цифрами, восстановлены подзаголовки «Статья такая-то», исправлены также некоторые опечатки.

[1] Подзаголовок «Статья первая» поставлен нами, в № 1 «Набата» за 1875 г. статья не имеет подзаголовка.—*103.*

[2] Увеличение началось с 1872 г. и особенно стало заметно в 1875 г.— в 2 раза по сравнению с предыдущим 1874 г. (приблизительный подсчет по «Сводному каталогу русской нелегальной и запрещенной печати XIX века». М., 1971, ч. VII).—*103.*

[3] Совершенно непременное, необходимое (лат.).—*104.*

[4] «Государственность и анархия». Введение. Ч. I, 1873 (Изд. социально-революционной партии. Т. 1) — сочинение М. А. Бакунина, изданное в Цюрихе. На книге автор не обозначен, но Ткачев, безусловно, знал об авторстве Бакунина. Ткачев неточно приводит в статье название брошюры П. Л. Лаврова «Русской социально-революционной молодежи» (о ней см. выше в прим. к работе Ткачева «Задачи революционной пропаганды в России», ответом на которую является брошюра Лаврова). Анонимная прокламация «К русским революционерам, 1873, сент. (Революц. община рус. анархистов, № 1)» написана Владимиром Августовичем Гольштейном (Гольдштейном) (ок. 1849—1917) и представляет собой программу кружка так называемых «молодых бакунистов», члены которого позднее (с 1875 г.) стали издавать газету «Работник».—*105.*

[5] «Исповедание веры» (фр.).—*105.*

[6] Ткачев имеет в виду «Философию права» Гегеля. Об отношении Ткачева к гегелевской философии вообще см. в его рецензии

на «Философию природы» Гегеля и в статье «Немецкие идеалисты и филистеры» (наст. изд., т. 1, стр. 265—270, 287—291).—*110.*

[7] «Прибавление А» было помещено в книге Бакунина «Государственность и анархия» в качестве приложения с отдельной пагинацией. В дальнейшем, как и выше (три хорошие и четыре дурные черты народного идеала), Ткачев цитирует преимущественно это «Прибавление А», которое рассматривалось современниками как программа бакунистов.—*113.*

[8] Т. е. П. Л. Лаврова.—*117.*

[9] Мандатами, наказами (фр.).—*119.*

[10] Последняя фраза восстановлена по журналу «Набат».—*124.*

[11] Имеются в виду передовые статьи газеты «Вперед!» (1875—1876), издававшейся (так же, как и одноименный журнал) П. Л. Лавровым в Лондоне.—*125.*

[12] Т. е. брошюрой Ткачева «Задачи революционной пропаганды в России (Письмо к редактору журнала «Вперед!»)» (см. стр. 7—42 наст. тома).—*125.*

[13] В своей брошюре Лавров цитирует написанное им предисловие редакции к т. 1 журнала «Вперед!» (см. «Революционное народничество 70-х годов XIX века», т. I, стр. 19). В дальнейшем при цитировании в этой статье страницы в скобках означают у Ткачева соответствующую страницу брошюры Лаврова «Русской социально-революционной молодежи»; цитируя же статьи из газеты «Вперед!», Ткачев указывает лишь номер газеты.—*125.*

[14] Далее Ткачев цитирует две статьи Лаврова в газете «Вперед!»: сначала из № 21 «Ответ русскому конституционалисту» (а не «Диагноз и рецепты общественных медиков», как ошибочно указывал Б. П. Козьмин в примечаниях к III, 474), потом из № 26 «Общие законы подготовления социальной революции».—*126.*

[15] Белыми блузами называли полицейских агентов Наполеона III.—*127.*

[16] Версальская палата — контрреволюционное Национальное собрание Франции, заседавшее во время Парижской Коммуны 1871 г. в Версале, откуда оно вело борьбу с Коммуной.—*127.*

[17] Ткачев цитирует ниже статью Лаврова «Почва для социальной революции в России» из № 27 газеты «Вперед!».—*129.*

[18] Т. е. Ткачеву.—*130.*

[19] В целом, в полном составе (фр.).—*130.*

[20] «Об общем духе и направлении миросозерцания» П. Л. Лаврова Ткачев писал в статье «Роль мысли в истории» в журнале «Дело» (см. стр. 43—88 наст. тома), на что он и намекает, повторяя «соблазнительную формулу», многократно там употреблявшуюся для характеристики теоретических воззрений Лаврова, его эклектицизма.—*133.*

[21] Это Ткачев сделал в брошюре «Задачи революционной пропаганды в России» (см. стр. 16—20, 31—32 наст. тома).—*134.*

[22] Тем самым, в силу этого (лат.).—*137.*

[23] Ткачев цитирует известное стихотворение П. Л. Лаврова «Отречемся от старого мира!», напечатанное без подписи в № 12 газеты «Вперед!» под названием «Новая песня» (см. «Поэты-демократы 1870—1880-х годов». Л., 1968, стр. 66—68).—*138.*

[24] Ниже цитируется статья Лаврова «Социально-революционная и буржуазная нравственность» из № 13 газеты «Вперед!».—*138.*

Статья эта была опубликована без подписи в № 2—3 (январь — февраль) журнала «Набат» за 1876 г. и переиздана в ОБ. Б. П. Козьмин перепечатал ее в «Избранных сочинениях...» Ткачева (III, 246—257) по тексту «Набата», отметив все существенные разночтения с ОБ. В настоящем издании печатается по тексту «Избранных сочинений», дополнительно сверенному с ОБ.

[1] Программа «Набата» опубликована в наст. томе, стр. 89—102.—*141.*

[2] В ОБ эта фраза напечатана иначе: «Мы говорим: революция может быть осуществлена, более или менее, революционно настроенным меньшинством и руководить которой должна революционная интеллигенция».—*142.*

[3] Т. е. П. Л. Лавров.—*142.*

[4] Слова между прим. 3 и 4 в ОБ опущены; вместо них напечатано: «отрицающий возможность революции в данное время».—*142.*

[5] В третьей статье «Анархия мысли», опубликованной в следующем номере (№ 4) «Набата» за 1876 г., Ткачев более подробно остановился на разборе положений статьи Лаврова «Ответ русскому конституционалисту» (см. второй и третий тезисы на стр. 126—127 наст. тома).—*142.*

[6] Говоря о программе П. Л. Лаврова, Ткачев имеет в виду написанную им «Нашу программу» (журнал «Вперед!», 1873, кн. 1). Точное название брошюры Лаврова: «Русской социально-революционной молодежи» (1874).—*142.*

[7] Последующие два абзаца примечания до его конца в ОБ опущены. Ср. эти два абзаца с тезисами третьим и шестым статьи третьей «Анархии мысли» (стр. 127, 131 наст. тома).—*143.*

[8] Т. е. П. Н. Ткачева.—*143.*

[9] Отсюда до конца предложения в ОБ иначе: «не только не входят ни в какие компромиссы с существующим порядком, но и изыскивают средства для борьбы и борются с ним».—*145.*

[10] Граф К. И. Пален, бывший в то время министром юстиции, автор секретной «Записки министра юстиции графа Палена. Успехи революционной пропаганды в России» — документа полицейского лицемерия и правительственной паники по поводу размаха революционного движения. «Записка» эта была издана за границей группой газеты «Работник» (1875). Прокурор С. С. Жихарев и жандармский генерал И. Л. Слезкин, входя в следственную комиссию по делу «о революционной пропаганде в империи» («процесс 193-х»), отличались нечистоплотностью, жестокостью, провокаторскими методами в преследовании революционеров.—*146.*

[11] Ткачев имеет в виду брошюру П. Л. Лаврова «Русской социально-революционной молодежи» (см. *П. Л. Лавров.* Избр. соч. на социально-политические темы, т. III, стр. 360—361) и анонимную статью «Благодетели» в издававшейся анархистами в Женеве газете «Работник» (1875, № 4).—*146.*

[12] В ОБ вместо «и о Дантоне» напечатано: «и о Марате, и о С.-Жюсте».—*146.*

[13] В ОБ после этого напечатано: «Разве адвокат Гамбетта не был и прежде таким же буржуа шарлатаном, каким он есть теперь на президентском кресле?» — *146.*

[14] В ОБ вместо «Кромвеля Дантона» поставлено: «С.-Жюста».—*147.*

[15] Статья анонимна.—*147.*

[16] Речь идет о так называемом иезуитском государстве в Парагвае (1610—1768) — колониях иезуитов в Парагвае. Иезуиты полностью подчинили себе аборигенов-индейцев, которых они жестоко эксплуатировали.—*150.*

[17] Предоставьте обстоятельствам развиваться самим по себе (фр.).—*150.*

[18] Положения, состояния, порядка вещей (лат.).—*151.*

ФРАНЦУЗСКОЕ ОБЩЕСТВО В КОНЦЕ XVIII ВЕКА

Статья эта была опубликована в № 3, 5, 7 журнала «Дело» за 1876 г. под псевдонимами П. Гр-оли, П. Н. Гр-оли, Н. Гр-оли и с тех пор не переиздавалась (о принадлежности указанных псевдонимов Ткачеву см. в библиографическом послесловии к наст. тому). Статья посвящена разбору первой части исторического труда И. Тэна «Происхождение современной Франции». Статья осталась неоконченной: в № 7 «Дела» под статьей написано «окончание будет». Однако тема ее в известном смысле была продолжена Ткачевым в «Деле» статьей «Новые исследования по истории французской революции» (1878, № 7, 12). В настоящем издании публикуются только вводные главы первой статьи, имеющие теоретический характер.

[1] Разумное основание, смысл (фр.).—*155.*

[2] Ламартиновская республика — республика, провозглашенная в результате февральской революции 1848 г. временным правительством, видную роль в котором играл А. де Ламартин (1790—1869), занимавший в нем пост министра иностранных дел.—*157.*

[3] «Происхождение современной Франции» (1876—1893) — основное историческое сочинение И. Тэна, окончить которое он не успел, вышло 6 томов.—*159.*

[4] «Старый порядок» (1876) — первая часть «Происхождения современной Франции» Тэна.—*160.*

[5] Предисловие. — *160.*

[6] Высшего слоя дворянского общества, света (фр.).—*162.*

НАРОД И РЕВОЛЮЦИЯ

Статья эта была опубликована без подписи в № 4 (март) журнала «Набат» за 1876 г. и переиздана затем в ОБ. Б. П. Козьмин перепечатал ее в «Избранных сочинениях» Ткачева (III, 262—268) по тексту «Набата», указав в примечаниях на разночтения с ОБ. В настоящем томе печатается по тексту «Избранных сочинений», дополнительно сверенному с ОБ

[1] Речь идет о статье Ткачева «Наши иллюзии», опубликованной без подписи в № 2—3 (январь — февраль) «Набата» за 1876 г. (III, 239—245).—*163.*

[2] Без изменений (лат.).—*165.*

[3] В ОБ в этом месте вставлены слова: «без руководителей».— *166.*

[4] Остальные слова до конца предложения в ОБ опущены.—*166.*

[5] Далее конец предложения в ОБ опущен.—*167.*

[6] Программное положение журнала «Вперед!» П. Л. Лаврова.— *169.*

АНАРХИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Статья эта была опубликована без подписи в № 5 (апрель), 6 (май) и 9 (август) журнала «Набат» за 1876 г. и перепечатана в сборнике «Анархия мысли. Собрание критических очерков П.Н. Ткачева», изд. тип. журн. «Набат», 1879 (сборник переиздан М. К. Элпидиным в 1904 г. в Каруже — Женеве). Б. П. Козьмин включил статью в «Избранные сочинения» Ткачева (III, 338—359). В настоящем томе печатается по тексту этого издания, дополнительно сверенному с «Набатом». В соответствии с публикацией в трех номерах «Набата» текст статьи разбит нами на три главки, обозначенные римскими цифрами в квадратных скобках.

В статье речь идет о конгрессе исключенных из Интернационала организаций, преимущественно анархистских, заседавшем в Брюсселе 7—13 сентября 1874 г. и без всяких оснований провозгласившем себя седьмым конгрессом Международного Товарищества Рабочих.

[1] У Б. П. Козьмина в «Избранных сочинениях» вместо «этих» напечатано: «наших».—*171.*

[2] Автор предисловия, примечаний и переводчик — П. Л. Лавров. В «Набате» ошибочно указан год выхода брошюры — 1874, на самом деле она вышла в 1875 г. (В 1919 г. брошюра была переиздана в Петрограде в издательстве «Колос».) От имени женевских анархистов в «конгрессе» участвовал Николай Иванович Жуковский (1833—1895).—*171.*

[3] В «Избранных сочинениях» Ткачева это слово отсутствует.—*172.*

[4] В «Набате» вместо слова «педагогическую», вероятно, ошибочно напечатано: «недостаточную».—*179.*

[5] В «Избранных сочинениях» слово «именно» отсутствует. —*181.*

[6] В «Набате» явная опечатка: «моддатов» вместо «луддитов». *Луддиты* (по имени легендарного подмастерья Неда Лудда) — участники первых стихийных выступлений рабочих Англии (конец XVIII — начало XIX в.) против капиталистической эксплуатации в ходе промышленного переворота.—*181.*

[7] *Гёзы* (голл. geuzen, от фр. gueux — нищий, негодяй, сброд) — прозвище народных партизан, которые вели борьбу против Испании и ее пособников во время Нидерландской буржуазной революции XVI в. *Виги* (англ. whig — слово, употребляющееся погонщиками лошадей, вроде русского «но») — английская политическая партия XVII—XIX вв., выражавшая интересы обуржуазившейся дворянской аристократии и крупной торговой и финансовой буржуазии.—*182.*

[8] Слова: «лишенный всякого внутреннего смысла,— ярлык» в «Избранных сочинениях» отсутствуют. Восстановлены по «Набату».—*182.*

[9] В «Избранных сочинениях» вместо «должны входить» — «входят».—*184.*

[10] В «Набате», вероятно, ошибочно «земля».—*194.*

ПЕДАГОГИКА — РОДНАЯ ДОЧКА ПСИХОЛОГИИ

Статья эта была опубликована в № 11 журнала «Дело» за 1876 г. за подписью «П. Никитин» и перепечатана Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях» Ткачева (VI, 446—469). В оглавлении

номера «Дела», в котором она была опубликована, значилось: «Статья первая», а под самой статьей было напечатано: «Окончание будет». Была ли написана вторая статья, неизвестно. В настоящий том включены только первые две главы статьи. Они печатаются по тексту «Избранных сочинений».

Знакомство с книгой Зеленского, писал Ткачев в третьей (в наст. издании опущенной) главе статьи, «невольно вызвало в моем уме воспоминание о Кавелине» (VI, 460; см. прим. 17 к стр. 81 наст. тома), «старческую болтовню» которого о психологии он приравнивал к «дудышкинскому праздномыслию» (VI, 462). Нетрудно заметить, что в разговоре о книге Зеленского Ткачев опирается на статьи И. М. Сеченова против Кавелина, излагает положения его материалистической психологии.

[1] Еще в 1862 г., разбирая педагогические теории Л. Н. Толстого, излагавшиеся им в журнале «Ясная Поляна», Н. Г. Чернышевский обращал внимание на «странные тирады» против научной педагогики и «необоснованные колкости» в адрес педагогов-профессионалов, вообще образованных людей, обучающих народ, выразившиеся, между прочим, в утверждении, что отставной солдат или пономарь ближе стоят к народу и потому «учат лучше их» (см. *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч., т. X. М., 1951, стр. 503—517). Поэтому, когда в 1874 г. Толстой на страницах «Отечественных записок» (№ 9) в статье «О народном образовании» вновь выступил с повторением тех же взглядов, а редакция «Отечественных записок» в лице Н. К. Михайловского («Записки профана» в № 1 и 5) признала эти взгляды своими, Ткачев в двух статьях: «Народ учить или у народа учиться» и «Нечто о современных Митрофанах» (VI, 390—414) — счел необходимым выступить с критикой педагогических теорий как Толстого, так и его защитников Михайловского и А. М. Скабичевского (о последнем см. прим. 18 к стр. 81 наст. тома), не без основания увидев в их взглядах отход от наследства демократов-шестидесятников.—*195*.

[2] Речь идет о нашумевшем процессе 23 января 1876 г. в Петербургском окружном суде по делу банкира С. Кроненберга (Кронеберга), обвинявшегося в истязании своей малолетней «незаконной» дочери. Говоря о *своих психологических мотивах*, Ткачев имеет в виду защитительную речь известного адвоката В. Д. Спасовича, отличавшуюся красноречивыми казуистическими рассуждениями о пределах «отцовской власти», о «святости семьи» как опоры государства и т. д. После такой речи Кроненберг был оправдан.—*195*.

[3] Подумать только! (фр.).—*196*.

[4] Две части основной психологической работы А. Бэна «Systematic Exposition of the Human Mind» («Систематическое описание человеческого разума»), полные названия которых: «The senses and the intellect» («Чувства и интеллект», 1855) и «The emotions and the will» («Эмоции и воля», 1859). В 60-е гг. Ткачев рецензировал русский перевод другого психологического сочинения Бэна — «Об изучении характера» (СПб., 1866). Эта рецензия предназначалась для № 5 журнала «Дело» за 1867 г., но была запрещена цензурой и напечатана, вероятно, в переделанном виде лишь в № 8 (см. об этом наст. изд., т. 1, стр. 611).—*197*.

[5] «Основания психологии» (1855) — основное психологическое произведение Г. Спенсера.—*197*.

[6] В «Избранных сочинениях» Ткачева ошибочно напечатано: «люди».—*197*.

[7] *Друмондово освещение* — свет, получающийся накаливанием извести в пламени гремучего газа (по имени англичанина Томаса Друммонда (1797—1840)).—*200.*

[8] Ср. у И. М. Сеченова в «Замечаниях на книгу г. Кавелина «Задачи психологии»»: «Если бы психологи жили по-научному, то результаты их образа жизни давно бы проникли в публику, подобно тому, как в нее проникают сведения, вырабатываемые гигиеной и диэтикой...» (*И. М. Сеченов.* Избр. философск. и психологич. произв., 1947, стр. 180—181).—*203.*

[9] Ср. у Сеченова (там же, стр. 179—180).—*203.*

[10] Речь идет о книге Бэна «Mind and body. The theories of their relations» («Дух и тело. Теории об их связях», 1873).—*206.*

[11] О трактовке Ткачевым понятия «сила» вообще и «нервная сила» см. прим. 2 к стр. 571 т. 1 наст. изд.—*209.*

[12] Речь, вероятно, идет о Сеченове, который в своей работе «Кому и как разрабатывать психологию?» (гл. II), закончив разбор отношения сознательных и бессознательных (соматических) психических процессов, писал: «*...только физиология... одна держит в своих руках ключ к истинно научному анализу психических явлений*» (*И. М. Сеченов.* Избр. философск. и психологич. произв., стр. 243).—*209.*

[13] Ср. у Сеченова (там же, стр. 251).—*210.*

[14] Имеется в виду кампания за вмешательство России «во имя славянской идеи» в дела Боснии и Герцеговины, восставших против турецкого господства.—*211.*

НАКАНУНЕ И НА ДРУГОЙ ДЕНЬ РЕВОЛЮЦИИ

Статья эта была опубликована в журнале «Набат» (№ 11—12 за 1876 г. и № 1—2 за 1877 г.) и перепечатана Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях» Ткачева (III, 360—381). В настоящем томе печатается по тексту этого издания. Цифры I и II поставлены Козьминым, чтобы отделить части статьи, публиковавшиеся в разных номерах «Набата»; в настоящей публикации они заключены в квадратные скобки. Как и почти все статьи этого времени, статья в «Набате» не подписана, но авторство Ткачева легко обнаруживается тем фактом, что она является фактическим продолжением другой статьи Ткачева — «Анархическое государство».

[1] Это Ткачев сделал в статье «Анархическое государство» (см. стр. 171—194 наст. тома).—*212.*

[2] Автором этой книги, вышедшей в 1875—1876 гг. без подписи, был П. Л. Лавров. Она вошла в т. IV «Избранных сочинений на социально-политические темы» П. Л. Лаврова (М., 1935, стр. 207—396).—*213.*

[2а] См. прим. к статье «Анархическое государство».—*214.*

[3] См. наст. том, стр. 89—102.—*214.*

[4] *Организация нечаевского заговора* — тайное революционно-заговорщическое общество «Народная расправа», основанное С. Г. Нечаевым осенью 1869 г. в Москве. «Альянс социалистической демократии» (1868—1872) — анархистская организация, созданная М. А. Бакуниным в Женеве. Обе организации строились по принципу неограниченного централизма и безусловного подчинения рядовых членов незначительному числу «посвященных». Критика организационных и теоретических основ обеих организаций, авно

как и разоблачение раскольнической деятельности «Альянса» в I Интернационале, были даны К. Марксом и Ф. Энгельсом в 1873 г. в работе «Альянс социалистической демократии и Международное Товарищество Рабочих» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 18, стр. 323—452).—*217*.

[5] В журнале «Набат» на протяжении многих лет существовала рубрика «Из истории заговоров и тайных обществ», где публиковались статьи о Г. Бабёфе, О. Бланки и т. п.—*218*.

[6] В «Набате» явная опечатка: «выбирается».—*221*.

[7] *Суд Линча* — самосуд толпы, реакционеров и расистов над неграми и белыми политическими противниками. Возникновение его в США в XVIII в. связывается с именем полковника-расиста Линча.—*231*.

[8] Ткачев намекает, вероятно, на работы П. Л. Лаврова «Исторические письма», «Опыт истории мысли» и др. его философские произведения.—*232*.

[9] Указанная брошюра П. Л. Лаврова, являющаяся ответом на брошюру П. Н. Ткачева «Задачи революционной пропаганды в России» (см. наст. том, стр. 7—42), была издана в Лондоне в 1874 г. В свою очередь Ткачев разобрал эту брошюру в статье третьей «Анархии мысли» (см. стр. 124—140 наст. тома) и в др. статьях в журнале «Набат».—*234*.

[10] Ткачев имел в виду выход Лаврова из редакции «Вперед!» в конце 1876 г. Книга Лаврова «Государственный элемент в будущем обществе» составляла IV том «Вперед!», последний том этого журнала, вышедший под редакцией Лаврова.—*234*.

О ПОЛЬЗЕ ФИЛОСОФИИ

Статья эта была опубликована за подписью П. Никитина в № 5 журнала «Дело» за 1877 г. и с тех пор не переиздавалась. В наст. изд. печатается по тексту журнала, причем была проведена сверка цитат из разбираемых Ткачевым произведений В. В. Лесевича и А. А. Козлова. Однако встречающиеся неточности при цитировании, ввиду того что они не отражаются на содержании, не исправлялись; исправлялись лишь явные опечатки, путаница с фамилиями Канта и Конта, ошибки в названиях произведений на иностранных языках и т. п.

[1] В декабрьской книжке «Современника» за 1858 г. Н. А. Добролюбов одну из своих рецензий (рецензию на драматические сочинения К. С. Дьяконова) начал словами из статьи, якобы присланной в редакцию: «В настоящее время, когда в нашем отечестве поднято столько важных вопросов, когда на служение общественному благу вызываются все живые силы народа, когда все в России стремится к свету и гласности...» и т. д. в том же духе (см. *Н. А. Добролюбов*. Полн. собр. соч., т. 1, 1934, стр. 474). Эта сочиненная Добролюбовым пародия на либеральное фразерство и политическое краснобайство крепостников стала крылатой; начальные слова ее часто употреблялись и самим автором, и в демократической печати.—*236*.

[2] В 1876—1877 гг. известный публицист А. С. Суворин (псевдоним: Незнакомец) проделал быструю эволюцию от либерала и даже демократа, «с симпатиями к Белинскому и Чернышевскому, с враждой к реакции», как писал в 1912 г., после смерти Суворина,

В. И. Ленин (в статье «Карьера»), «к национализму, к шовинизму, к беспардонному лакейству перед власть имущими» (*В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 22, стр. 43—44). В 1876 г. Суворин купил второстепенную газету «Новое время» и, спекулируя на событиях, связанных с русско-турецкой войной 1877—1878 гг., разжигая националистические и шовинистические страсти обывателя, отвлекая внимание от «внутренних вопросов», сумел превратить ее в одну из самых распространенных и влиятельных газет (тираж ее вырос с 3 тыс. до 22 тыс. экз. в 1877 г.), получившую у современников, по меткому выражению М. Е. Салтыкова-Щедрина, прозвище «Чего изволите?». Это и имел в виду Ткачев, говоря ниже о «драчливом настроении» Суворина, объясняющемся «весьма уважительными» причинами. Как бы в противоположность Суворину Г. К. Градовский, в 60-х — начале 70-х гг. XIX в. сотрудничавший в реакционных органах печати («Московские ведомости», «Русский мир» и др.) и в 1872 г. даже редактировавший вместе с князем В. П. Мещерским (1839—1914) монархическую журнал-газету «Гражданин», субсидировавшуюся правительством, в середине 70-х гг. становится сотрудником либеральных изданий, в частности газеты «Голос», где он вел воскресные фельетоны под псевдонимом «Гамма». В этих фельетонах он, между прочим, нападал на те издания, в которых он раньше сотрудничал. В № 1 «Дела» за 1878 г. в статье «Безобидная сатира» Ткачев высмеял «эту миленькую парочку литературных близнецов (что не мешает им, однако ж, взаимно друг друга ненавидеть и друг друга поедать) — Гамма-Незнакомец» (IV, 158).—*236.*

[3] «Беседы о русской словесности (Критические письма)» А. М. Скабичевского появились в «Отечественных записках» Н. А. Некрасова (1876, № 11; 1877, № 2 и 3. Переизданы в кн.: *А. Скабичевский.* Соч., т. II. СПб., 1890, стр. 195—285). Первое из этих писем с подзаголовком «Наше литературное безвременье» Ткачев разобрал в своей статье «В память прошлого года (Посвящается всем искренним патриотам)» в № 1 «Дела» за 1877 г., где высмеял попытку Скабичевского исправить эстетическую теорию шестидесятников, иронически сравнивая его с Колумбом.—*236.*

[4] *Корпия* (от лат. corpia — вырываю, щиплю) — перевязочный материал, получаемый из расщипанной хлопковой или льняной ветоши.—*237.*

[5] Под *подростками* здесь подразумеваются представители революционно-демократической публицистики 60-х гг. XIX в.— одно из прозвищ, данных им в реакционной прессе, назвавшей журналы «Современник» и «Русское слово» органами «гимназистов и семинаристов».—*237.*

[6] Ткачев имеет в виду собрания кружка петербургской интеллигенции под названием «Клуб трезвых философов», устраивавшиеся на квартире его двоюродного брата Н. Ф. Анненского, женатого на родной сестре Ткачева — Александре. Инициаторами собраний кроме Анненского были В. В. Лесевич, Н. К. Михайловский и др. (О *«трезвых философах»* см.: *Н. К. Михайловский.* Полн. собр. соч., т. 4. СПб., 1909, стр. 410—411).—*237.*

[7] Представители идеалистической философии П. Д. Юркевич и Н. Н. Страхов в 60-е гг. XIX в. вели яростную полемику против материализма Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева и др.—*238.*

[8] Ткачев имеет в виду ответ Н. Г. Чернышевского в статье «Полемические красоты» на упреки С. С. Дудышкина в том, что

Чернышевский не хочет возражать на нападки Юркевича по существу, а лишь отшучивается (см. *Н. Г. Чернышевский.* Избр. философск. соч., т. III, 1951, стр. 411 и сл.).—*238.*

[9] П. Л.— псевдоним П. Л. Лаврова.—*238.*

[10] Выступления против материализма Вл. С. Соловьева и К. Д. Кавелина (при всех различиях их философских позиций) были главными приметами философской реакции первой половины 70-х гг. XIX в. Речь идет: 1) о защите Соловьевым магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874), основной вывод которой недвусмысленно сформулирован им в ее заключительных словах: «философия подает руку религии», и 2) о книге Кавелина «Задачи психологии» (см. прим. 17 к стр. 81 наст. тома). Соловьев был учеником Юркевича в Московском университете и после смерти последнего в 1874 г. опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» некролог с подробным изложением его философских трудов. Говоря о Кавелине, *живущем воспоминаниями 30-х и 40-х годов*, Ткачев, вероятно, имел в виду статью Кавелина «Белинский и последующее движение нашей критики» («Неделя», 1875, № 40); в ней он обвинял революционно-демократическую критику 60-х гг. в «голом отрицании, которое, не опираясь на идеал, выродилось в бессодержательное остроумничанье» (цит. по: VI, 498).—*238.*

[11] Ткачев рецензировал русский перевод этой книги в журнале «Русское слово» в 1866 г. (рецензия эта напечатана в первом томе наст. изд., стр. 109—115).—*239.*

[12] Полное название книги Е. Дюринга: «Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschaung und Lebensgestaltung» («Курс философии как строго научного мировоззрения и жизнеформирования»).—*240.*

[13] Точное название: «La philosophie positive. Revue» («Позитивная философия. Обозрение») — философский журнал позитивистов, издававшийся в Париже (1867—1883) французом Э. Литтре и русским Г. Н. Вырубовым.—*240.*

[14] Полное название: «Revue philosophique de la France et de l'étranger paraissant tous les mois» («Ежемесячное философское обозрение Франции и зарубежных стран») — первый французский философско-психологический журнал, основанный в 1876 г. Т. А. Рибо.—*241.*

[15] Обозрений (фр.).—*241.*

[16] Полное название: «The Mind; a quarterly review of psychology and philosophy» («Мысль; ежеквартальное обозрение по психологии и философии») — английский философско-психологический журнал идеалистического направления в 1876 г. основанный в Лондоне Г. К. Робертсоном (1842—1892). Содержание первых номеров «Revue philosophique» и «Mind» Ткачев разбирал в «Научной хронике» № 4 журнала «Дело» за 1876 г., подписанной псевдонимом П. Н. Гр-оли.—*241.*

[17] «Трехмесячник научной философии» — журнал эмпириокритиков, издавался в Лейпциге с 1877 по 1916 г.—*241.*

[18] «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил». Книга вышла в 1876 г.—*241.*

[19] Первый том был переведен на русский язык в 1876 г.—*241.*

[20] Говоря *даже Боборыкина*, Ткачев имел в виду, что произведения Боборыкина — и художественные, и публицистические— являлись выражением настроений и потребностей значительной

части либеральной, так называемой интеллигентной среды. Характер и направление публицистики Боборыкина наиболее ярко проявились в его фельетоне с выразительным названием «Новые птицы — новые песни» («Санкт-Петербургские ведомости», 1876, № 136). Ткачев дал критический разбор публицистических выступлений Боборыкина в № 7 «Дела» за тот же год в статье «Культурные идеалы и почва» (IV, 16—31). В произведениях Боборыкина Ткачев видел своего рода «знамение времени» и, обращаясь к читателю, писал: «ты обоборыкинился» (см. III, 131). Говоря о *философских турнирах* Вл. Соловьева, Ткачев имел в виду публичную защиту им магистерской диссертации (см. выше, прим. 10).—*242.*

[21] Т. е. «Современник», «Русское слово» и другие демократические журналы.—*243.*

[22] Речь у Ткачева идет прежде всего о статьях одного из публицистов «Недели», К. В. Лаврского (1844 — ум. после 1913), «Русская литература в 1874 г.» и «Литературные заметки» (№ 4 и 26 за 1875 г.), в которых наиболее резко выразилось отрицательное отношение этой газеты к Д. И. Писареву. Революционно-демократической критике Писарева Лаврский противопоставлял «философскую критику» Н. К. Михайловского. Ткачев с иронией повторяет несколько раз слова «скуки ради» и «от скуки», как бы подчеркивая, что ранее, в конце 60-х гг., «Неделя» занимала другие позиции, печатая у себя даже А. И. Герцена — очерки «Скуки ради» (№ 48 за 1868 и № 10, 16 за 1869 гг. за подписью: И. Нионский).—*243.*

[23] Т. е. «Cours de philosophie positive» («Курс положительной философии») — основное философское произведение О. Конта.—*247.*

[24] Эти слова Конта были взяты А. А. Козловым эпиграфом к его книге как «исходная точка» его труда.—*247.*

[25] Полное название книги Альфреда Вебера «Histoire de la philosophie Européenne» («История европейской философии»). Вышеприведенная цитата — не слова Протагора, а пересказ Вебером мнений софистов, следующих Протагору, цитируемый Козловым на стр. 124—125 его книги.—*248.*

[26] Осязаемо и видимо (фр.).—*249.*

[27] Порочный круг (фр.).—*251.*

[28] Отсутствие мыслей (нем.).—*255.*

[29] «Основные начала» (1862) — основной философский труд Г. Спенсера.—*257.*

[30] Такой работы в литературном наследии Ткачева обнаружить не удалось. Возможно, что он хотел опубликовать в каком-то виде одну из статей о Спенсере, написанных им во время заключения в Петропавловской крепости и не увидевших света: они были задержаны в III отделении («Механический закон органической природы» и «Закон общественного самосохранения», помещенные в т. 1 наст. изд., стр. 570—601, 406—460). О спенсеровской концепции развития и ее социологических применениях Ткачев много писал также в рецензии на собрание его сочинений в статьях «Утопическое государство буржуазии», «Наука в поэзии и поэзия в науке», «Что такое партия прогресса» (см. там же, стр. 179—185, 328—405, 461—528) и в др. работах.—*257.*

[31] Чтобы понять иронию Ткачева, приведем основную мысль высказываний Козлова на эту тему: «От общества, где всякий считает себя в принципе первою и последнею инстанциею для решения всяческого вопроса, нельзя ждать ничего серьезного... Лучше не

раз ошибиться, приняв под влиянием авторитета заблуждение за истину, чем сразу успокоиться, приняв за окончательную истину собственные незрелые соображения...».—*257*.

[32] Речь идет о классификации наук (объединенных понятиями космологии и пангеологии), предложенной Э. Геккелем в работах «Естественная история миротворения» (1868) и «Антропогения или история развития человека» (1874).—*258*.

[33] Непременное условие (лат.).—*259*.

[34] Имеется в виду одна из старейших русских газет — газета «Санкт-Петербургские ведомости» (1728—1917). В 1863—1875 гг. ее редактировал В. Ф. Корш, который сумел придать этой полуофициальной газете (ее издавала Академия наук) либеральный характер. Однако либерализм этот вполне выражался излюбленной ею формулой, приведенной у Ткачева. Газета была метко прозвана М. Е. Салтыковым-Щедриным «старейшей российской пенкоснимательницей».—*266*.

ЭПИЗОД ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО САМООПЛЕВАНИЯ

Статья эта была опубликована в № 8 журнала «Дело» за 1877 г. под псевдонимом «Все тот же» и с тех пор не переиздавалась. В настоящем издании печатается по журнальному тексту. Статья является ответом на отзывы А. М. Скабичевского и В. В. Лесевича о статье Ткачева «О пользе философии» (см. наст. том, стр. 236—268) и как бы составляет ее продолжение. Печатается только первая половина статьи, посвященная Скабичевскому, вторая часть (ответ Лесевичу), носящая полемический характер, опущена.

[1] Непреодолимых сил (фр.).—*269*.

[2] О А. С. Суворине и Г. К. Градовском см. прим. 2 к стр. 236, а о В. А. Полетике — прим. 18 к стр. 81 наст. тома. Известный художник и, как тогда писали, «сооружитель скульптурных монументов» (самый замечательный из которых — памятник «Тысячелетию России» в Новгороде) М. О. Микешин с 1876 г. стал издателем-редактором еженедельного журнала «Пчела» (1875—1878) — типично буржуазного издания, к сотрудничеству в котором Микешин пытался привлечь громкие имена писателей и критиков самых разнообразных направлений. Между прочим, в 1877 г. в «Пчеле» печатался роман А. Ф. Писемского «Мещане», в образе главного героя которого, Бегушева, автор пытался нарисовать портрет А. И. Герцена (см. *Б. П. Козьмин*. Литература и история. Сборник статей. М., 1969, стр. 110—123). Обиженный вышеприведенным замечанием Ткачева Микешин в № 37 «Пчелы» за 1877 г. напечатал «Объяснение с журналом «Дело»», на которое Ткачев отвечал в острополемической заметке «Г. Микешин — не в своих санях» в № 12 «Дело» за тот же год под псевдонимом: «По поручению Все того же».—*270*.

[3] Из любви к делу; бескорыстно (ит.).—*270*.

[4] Заметка эта перепечатана в кн.: *В. В. Лесевич*. Собр. соч., т. II (статьи по философии). М., 1915, стр. 456—463.—*271*.

[5] Речь идет о фельетоне А. М. Скабичевского (псевдоним: Заурядный читатель) «Мысли по поводу текущей литературы (Нечто о средневековой исключительности и нетерпимости нашей мысли,— по поводу статьи г. Никитина «О пользе философии»)» (см. «Дело» № 5), опубликованном в № 148 газеты «Биржевые ведомости» за 1877 г.—*271*.

[6] Т. е. статьи Ткачева. Уже после статьи «Эпизод из литературного самоплевания» вышла книга А. А. Козлова «Философия как наука» (Киев, 1877), в заключительной части которой (стр. 105—113) был помещен его ответ на статью Ткачева «О пользе философии», фактически повторяющий «аргументацию» Лесевича: обвинения Ткачева в «плагиате» у Лесевича и Козлова, в «искажении науки и логики», в «балаганном остроумии» и т. п. Лесевич воспользовался выходом этой книги и в рецензии на нее (заметка «Защитник философии») в № 41 «Недели» за 1877 г. (перепечатана в кн.: *В. В. Лесевич.* Собр. соч., т. II, стр. 464—472) в свою очередь солидаризировался с мнением Козлова.—*271.*

[7] В это время шла русско-турецкая война и «турки» были излюбленной темой шовинистически настроенной реакционной и либерально-буржуазной печати.—*271.*

[8] Ткачев имеет в виду, что Лесевичу как близкому другу родственников Ткачева в Петербурге (см. прим. 6 к стр. 237 наст. тома) хорошо известно, кто автор статьи «О пользе философии», скрывшийся под псевдонимом, и что поэтому какие-либо «биографические» намеки о его деятельности могут походить на донос.—*271.*

[9] Т. е. дозволенного цензурой.—*272.*

[10] См. прим. 18 к стр. 81 наст. тома.—*272.*

[11] В этом заявлении Лесевич усмотрел признание Ткачевым своей «несостоятельности» (см. *В. В. Лесевич.* Собр. соч., т. II, стр. 471—472).—*273.*

[12] Да погибнет! (лат.).—*273.*

[13] Не стоит говорить об этом; довольно (фр.).—*275.*

[14] Акакий Акакиевич Башмачкин — персонаж повести Н. В. Гоголя «Шинель».—*275.*

[15] Т. е. адвокату, защитнику.—*275*

[16] Речь идет о полемике между немецким буржуазным экономистом и либеральным политическим деятелем Германом Шульце-Деличем (1808—1883) и Ф. Лассалем. *Отрицал капитал и нападал на капиталистов* Ф. Лассаль в брошюре «Гласный ответ Центральному Комитету по созыву всеобщего германского рабочего конгресса в Лейпциге» (1863), адресованной сторонникам Шульце-Делича, основные положения которой легли в основу программы лассальянского «Всеобщего германского рабочего союза». В речах перед берлинскими рабочими, изданными отдельной брошюрой под названием «Глава из немецкого рабочего катехизиса» (1863), Шульце-Делич, нападая на Лассаля, выступил как сторонник теории вульгарных буржуазных экономистов (Бастиа, Сэй) о гармонии интересов труда и капитала. Эти взгляды Шульце-Делича были высмеяны Лассалем в памфлете «Капитал и труд. Г. Бастиа-Шульце из Делича. Экономический Юлиан» (1864), что и дало основание Ткачеву назвать Шульце-Делича немецким Митрофаном.—*277.*

[17] Следовательно, поэтому (лат.).—*277.*

[18] В кавычках иронически утрированное изложение Ткачевым аргументации Шульце-Делича из гл. I и IV работы Лассаля «Капитал и труд...» (см. *Ф. Лассаль.* Соч., т. 3. М., 1925).—*277.*

[19] Эти замечания Ткачева напоминают о его полемике с анонимным рецензентом его перевода книги А. Дауля «Женский труд» (СПб., 1869) и помещенной в ней статьи Ткачева «Женский вопрос» («Отечественные записки», 1869, № 1). Сходство аргументации как со стороны анонимного рецензента, так и Ткачева, отвечавшего ему статьей «По поводу книги Дауля «Женский труд» и статьи

моей «Женский вопрос»» («Дело», 1869, № 2), по вопросу о роли идей и философии в общественном прогрессе (см. I, 445—447) наводит на мысль, не Скабичевский ли, постоянно сотрудничавший в этом журнале с момента перехода его в 1868 г. в руки Н. А. Некрасова, был анонимным рецензентом «Отечественных записок».—*279.*

[20] Об отношении Ткачева к философии Гегеля см. рецензию на русский перевод «Философии природы» (наст. изд., т. 1, стр. 265—270).—*281.*

[21] *«Домострой»* — литературное произведение середины XVI в., представляющее собой свод правил поведения представителей городских слоев русского общества по отношению к властям, церкви, семье, слугам и т. д. и самых разнообразных советов, своего рода «житейская энциклопедия». В области воспитания проповедовались телесные наказания *Четьи-Минеи* (Минеи-Четьи), «Ежемесячные чтения» (от греч. μηνιαῖος — длящийся месяц и др.-рус. *четье* — чтение) — сборники церковно-религиозной литературы для назидательного чтения по дням календаря. Наиболее известны «Великие Четьи-Минеи» митрополита Макария (первая пол. XVI в.).—*281.*

[22] Резкий переход из одного состояния в другое, крутой поворот (ит.).—*281.*

ЭДГАР КИНЭ

Работа Ткачева «Эдгар Кинэ (Критико-биографический очерк)» была опубликована в виде четырех статей в № 6—9 журнала «Дело» за 1877 г. под различными вариантами псевдонима П. Грачиоли и с тех пор не переиздавалась. Материалом для нее послужили первые 11 томов полного собрания сочинений Кинэ, издававшегося после его смерти по подписке во Франции. В настоящем томе печатается по тексту журнала «Дело» (№ 9) четвертая, последняя статья Ткачева (в оглавлении она подписана: П. Гр-ли, под статьей: П. Гр-оли). Статья печатается с сокращениями, а ее заключительная, XVII глава опущена. В этой главе Ткачев разбирает поэтические произведения Кинэ, иллюстрирующие его мировоззрение.

Еще раньше, в 1870 г., в Петропавловской крепости Ткачев написал о вышедшем тогда сочинении Кинэ «Творение» специальную статью «Наука в поэзии и поэзия в науке» (II, 69—118), часть которой помещена в т. 1 наст. изд., стр. 374—405.

[1] «Введение в философию истории человечества» — введение к труду И. Г. Гердера «Идеи о философии истории человечества», переведенному Кинэ на французский язык и изданному в 1827 г.—*282.*

[2] «Философия французской истории».—*284.*

[3] В статье «Наука в поэзии и поэзия в науке» Ткачев называл «счастливой непоследовательностью» Кинэ его борьбу против фаталистической теории прогресса (см. наст. изд., т. 1, стр. 377—378).—*284.*

[4] От названия основного произведения Д. Вико «Основания новой науки об общей природе наций» (1725).—*287.*

[5] Приливы и отливы (ит.).—*289.*

[5а] В журнале «Дело» опечатка: Томас Мурро.—*293.*

[6] «История человечества». См. выше прим. 1.—*293.*

[7] «Ультрамонтанизм», пятая лекция и т. д.—*294.*

[8] «Ультрамонтанизм, романская церковь и история».—*296.*

[9] «Доктрина народа».—*297*.

[10] «Дух религий» — курс лекций, прочитанный Кинэ в качестве профессора иностранной литературы в Лионе (1839—1840).—*299*.

РЕВОЛЮЦИЯ И ПРИНЦИП НАЦИОНАЛЬНОСТИ

Статья эта была опубликована без подписи в вышедшей в 1878 г. без номера книжке «Набата» (вместо ежемесячных номеров журнала за вторую половину 1877 и первую половину 1878 г.) и переиздана Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях» Ткачева (III, 405—424). В наст. томе печатается по тексту этого издания, дополнительно сверенному с «Набатом». «Записки южнорусского социалиста» — брошюра будущего литературоведа и языковеда Дмитрия Николаевича Овсянико-Куликовского (1853—1920), изданная им анонимно в Женеве (1877) в типографии газеты «Работник». Вышел только выпуск 1 «Записок». Обучавшийся в то время за границей, Овсянико-Куликовский сблизился там с кружком либерально-буржуазной украинской интеллигенции, группировавшейся вокруг М. П. Драгоманова, начавшего с 1878 г. издавать в Женеве сборники «Громада». Против взглядов этого кружка, нашедших отражение в «Записках», и направлена преимущественно критика Ткачева.

[1] Овсянико-Куликовский имеет в виду прежде всего статью Ткачева «Накануне и на другой день революции» (см. стр. 212—235 наст. тома) и другие его статьи в «Набате».—*303*.

[2] Об этих «записках» анархистов Ткачев писал в статье «Анархическое государство» (см. стр. 171—194 наст. тома).—*304*.

[3] В настоящем издании исправлена ошибка наборщиков «Набата», перепутавших данное подстрочное примечание со следующим за ним (см. первое подстрочное прим. на стр. 314, начинающееся словами: «Автор воображает, будто *единственной* причиной...»). К сожалению, эта ошибка была повторена в «Избранных сочинениях» Ткачева.—*306*.

[4] «Античный город» — одна из главных работ Фюстель де Куланжа (1864). На русский ее перевод под названием «Гражданская община античного мира» (1867) Ткачев поместил рецензию в «Новых книгах» журнала «Дело» (1868, № 4), где разобрал историческую концепцию Фюстель де Куланжа.—*307*.

[5] Об отношении Кинэ к философии истории Вико см. стр. 287—296 наст. тома.—*307*.

[6] Имеется в виду П. Л. Лавров и его последователи.—*308*.

[7] Разрозненные члены, части (лат.).—*309*.

[8] Нравственно-этическая проповедь трудолюбия, бережливости, библейских идеалов, «апостольской» жизни и т. д. в деятельности сект *мормонов* (возникла в 30-х гг. XIX в.) и *шэкеров* (завезена из Англии в XVIII в.) вполне гармонировала и сочеталась с апологией «этических» ценностей капиталистического общества. Столкновения с правительством США на ранних этапах истории этих сект были вызваны «крайностями», вроде проповеди полигамии у мормонов.—*312*.

[9] Ткачев имеет в виду так называемые коммуны, получившие распространение в 60-х гг. в среде передовой молодежи, особенно после выхода романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?».—*312*.

[10] Слово *забывая* в квадратных скобках вставлено Б. П. Козьминым в «Избранных сочинениях» Ткачева.—*316.*

[11] «*Вестник правды*» — журнал мистического содержания, издававшийся в 1876 г. в Женеве графоманом-маньяком А. М. Коробовым, именовавшим себя «первенцем Сиона и сыном истины». Еще в 1867 г. Ткачев в «Новых книгах» журнала «Дело» (№ 7) напечатал отзыв о бредовой книжке Коробова «Наши беседы. Из записок Камских». В № 6 «Набата» за 1876 г. была напечатана небольшая рецензия на первый номер «Вестника правды». Рецензия анонимна, но, ввиду того что автор ее проявляет осведомленность о деятельности Коробова в Петербурге в 60-х гг., о его отношениях к редакциям «некоторых» журналов и газет, вспоминает о его книжке «Наши беседы. Из записок Камских», называя точно год ее выхода, и даже пишет, как «отнеслись к ней тогда журнальные рецензенты, удостоившие своим вниманием этот литературный курьез», не остается сомнения, что анонимный автор этой рецензии — Ткачев.—*317.*

[12] Имеется в виду брошюра Драгоманова «Народні школи на Україні» (Женева, 1877), представляющая собой сборник его статей (1865—1874) из газеты «Санкт-Петербургские ведомости».—*318.*

[13] В «Набате» явная опечатка: «украинофильскую».—*318.*

[14] В «Набате» опечатка: «социалистических».—*323.*

КЛАДЕЗИ МУДРОСТИ РОССИЙСКИХ ФИЛОСОФОВ

Статья эта была опубликована за подписью: П. Никитин в № 10 и 11 журнала «Дело» за 1878 г. и с тех пор не переиздавалась. В настоящем издании печатается по журнальному тексту. Статья является продолжением полемики с В. В. Лесевичем, начатой Ткачевым в статьях «О пользе философии», «Эпизод из литературного самоплевания».

[1] Полемика была начата помещенной в журнале «Знание» (1877, № 4) рецензией Е. В. де Роберти (под псевдонимом: Е. де ла Серда) на книгу В. В. Лесевича «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии». Библиографическое описание этой полемики, имевшей широкий резонанс в журнальной и газетной периодике, см. в ст.: *Я. Н. Колубовский.* Материалы для истории философии в России. XI. В. В. Лесевич.— «Вопросы философии и психологии», 1891, № 4, кн. 8 (май), стр. 144 и сл. Лесевич отвечал де Роберти в заключительной части своих «Писем о научной философии» (стр. 204—208).—*324.*

[2] См. прим. 6 к стр. 237 наст. тома.—*325.*

[3] Основной причиной прекращения издания журнала «*Знание*» (1870—1877) были цензурные преследования. Апрельский номер за 1877 г. был последним номером журнала. В 1878 г. журнал возобновился под названием «Слово».—*325.*

[4] Тянувшаяся целый год (апрель 1877 — апрель 1878) *полемика* между Е. В. де Роберти и Н. К. Михайловским была своеобразным ответвлением упомянутой выше философской полемики (см. прим. 1), так как о В. В. Лесевиче речь шла в ней лишь в самом начале.—*325.*

[5] Здесь речь идет о статье Н. К. Михайловского «Письма о правде и неправде», опубликованной в № 12 журнала «Отечественные записки» за 1877 г. (см. *Н. К. Михайловский.* Полн. собр. соч., т. 4, 4-е изд. СПб., 1909, стр. 406—417).—*325.*

[6] См. подстрочное прим. Ткачева на стр. 271 наст. тома. На неприличные намеки Лесевича Ткачев отвечал в той части статьи «Эпизод из литературного самооплевания», которая посвящена Лесевичу (в наст. издании она опущена, см. «Дело», 1877, № 8, раздел «Современное обозрение», стр. 53—63).—*326.*

[7] Т. е. В. В. Лесевича и А. А. Козлова, в их ответах на статью Ткачева «О пользе философии» (см. прим. 4 и 6 к стр. 271 наст. тома).—*326.*

[8] Несмотря ни на что; вопреки всему (фр.).—*326.*

[9] Слова в вольной передаче из поэмы Н. А. Некрасова «Саша», гл. 4. У Некрасова:

Что́ ему книга последняя скажет,
То на душе его сверху и ляжет...

—*326.*

[10] Слова из романа А. С. Пушкина «Евгений Онегин», гл. I, строфа V.—*327.*

[11] Ткачев имеет в виду В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева и других русских революционных демократов.—*327.*

[12] Презрительно, небрежно (фр.).—*330.*

[13] См. прим. 17 к стр. 241 наст. тома.—*331.*

[14] См. прим. 14 к стр. 241 наст. тома.—*331.*

[15] См. заметку Лесевича «Курьезный рецензент» (*В. В. Лесевич.* Собр. соч., т. II. М., 1915, стр. 462), на которую Ткачев отвечал в статье «Эпизод из литературного самооплевания» («Дело», 1877, № 8, раздел «Современное обозрение», стр. 63).—*331.*

[16] «Современная английская психология» (1870).—*333.*

[17] См. заметки В. В. Лесевича «Курьезный рецензент» и «Защитник философии» (*В. В. Лесевич.* Собр. соч., т. II, стр. 457, 469—470). *Кифа Мокиевич* — персонаж «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, любитель пустопорожних рассуждений.—*335.*

[18] Ткачев имеет в виду крайне реакционную, обскурантную газету «Домашняя беседа для народного чтения» (1858—1877), издававшуюся *В. И. Аскоченским*, метко прозванным «добровольцем сыска» в литературе.—*335.*

[19] Характеристику И. Тэна Ткачев дал в статье «Французское общество в конце XVIII века» (см. стр. 156—157 наст. тома).—*336.*

[20] Имеется в виду работа Г. Спенсера «The Principles of Psychology» (1855), переведенная в 1876 г. на русский язык («Основания психологии») И. И. Билибиным. Перевод был сделан по 2-му английскому изданию 1872 г.—*336.*

[21] Распространенное в 60—70-е гг. XIX в. деление литературы и журналистики на московскую и петербургскую, при всей своей условности, в глазах современников было связано с определенными направлениями: реакционно-охранительным и прогрессистско-либеральным, славянофильством и западничеством, совпадавшими с местоположением олицетворявших их органов печати: газеты «Московские ведомости», журнала «Русский вестник» М. П. Каткова и др. для Москвы и газет «Новое время» А. С. Суворина, «Голос» А. А. Краевского, «Неделя» П. А. Гайдебурова, журнала «Вестник Европы» М. М. Стасюлевича и др. для Петербурга. Полемизируя между собой, эти органы, однако, сходились в поддержке борьбы правительства с революционным движением и демократиче-

скими органами печати («Отечественные записки» Н. А. Некрасова и М. Е. Салтыкова-Щедрина, «Дело» Г. Е. Благосветлова и др.).— *337*.

[22] О популярности Г. Т. Бокля в 60-е гг. в России и об отношении к нему Ткачева см. стр. 94—95, 170—178 первого тома и стр. 68 наст. тома.—*337*.

[23] Ткачев имеет в виду нашумевший спор об оценке экономических взглядов Д. С. Милля между сотрудниками демократических журналов «Русское слово» и «Современник» Н. В. Соколовым (1832—1889) и Ю. Жуковским (1833—1907) после выхода в 1865 г. отдельным изданием «Оснований политической экономии» Милля с примечаниями Н. Г. Чернышевского. В ходе этого спора, ставшего частью знаменитого «раскола в нигилистах», Жуковский в статье «Милль, перевранный «Русским словом»» («Современник», 1865, № 8) обвинял Соколова в глупости и недобросовестности. О сути этого спора см.: *Б. Козьмин*. Литература и история. Сб. статей. М., 1969, стр. 518—520; с той, однако, поправкой, что Козьмин без всяких доказательств приписывает вышеназванную статью, опубликованную в «Современнике» анонимно, М. А. Антоновичу (авторство Жуковского зафиксировано документально в кн.: *В. Боград*. Журнал «Современник» 1847—1866. Указатель содержания. М.— Л., 1959, стр. 460, 584). Об отношении Ткачева к политико-экономической теории Милля и к этому спору см. прим. 9 к стр. 323 тома 1 наст. изд.—*338*.

[24] Е. В. де Роберти в упомянутой выше (см. прим. 1) рецензии *приравнял Дюринга к Скальковскому*; Н. К. Михайловский пришел от этого *в благородное негодование* в «Письмах о правде и неправде» («Отечественные записки», 1877, № 12) (см. *Н. К. Михайловский*. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 406—417); де Роберти *покаялся* в «Кратком объяснении» («Слово», 1878, № 3) и *был уличен во лжи* Михайловским в «Литературных заметках» в № 3 «Отечественных записок» за 1878 г. (см. *Н. К. Михайловский*. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 524—525). Сотрудник «Санкт-Петербургских ведомостей» и «Нового времени» К. А. Скальковский отличался тем, что с одинаковой самоуверенностью писал по самым разнообразным вопросам.—*338*.

[25] Обращает на себя внимание значительное совпадение оценки Ткачевым сочинений Е. Дюринга с оценкой их Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге», печатавшемся в 1877—1878 гг. в газете «Vorwärts» («Вперед») и в июле 1878 г. вышедшем в Лейпциге полностью отдельным изданием (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 7).— *339*.

[26] Ткачев, вероятно, не осуществил своего намерения, так как такой работы в его литературном наследии не обнаружено.—*339*.

[27] Речь идет о статье Михайловского «Суздальцы и суздальская критика» в № 4 «Отечественных записок» за 1870 г. (см. *Н. К. Михайловский*. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 69—136), в которой он нападал на М. А. Антоновича, выступившего против модного увлечения позитивизмом Конта. С этой статьей Михайловского солидаризировался и Лесевич в статье «Новейшая литература позитивизма» в № 12 «Отечественных записок» за тот же год (см. *В. В. Лесевич*. Собр. соч., т. I, стр. 120—124). «*Суздальцы*», или «*суздальские богомазы*»,— ремесленники Суздальского уезда Владимирской губернии, промышлявшие писанием малохудожественных, но дешевых икон.—*339*.

[28] О Вл. Соловьеве см. прим. 10 к стр. 238 наст. тома.—*340*.

[29] Речь идет о статье Лесевича «Как иногда пишутся диссертации» (см. *В. В. Лесевич.* Собр. соч., т. II, стр. 427—449. Более ранние работы Лесевича о позитивизме собраны в т. I этого издания).—*340.*

[30] См. прим. 9 к стр. 52 наст. тома.—*340.*

[31] Намек на «Записки профана» Н. К. Михайловского, публиковавшиеся в «Отечественных записках» в 1875—1877 гг.—*344.*

[32] Русский перевод Исаина книги Г. Модсли (Маудсли) «Физиология и патология души» (1867) вышел в 1871 г.—*347.*

[33] Речь идет о введении Д. Пристли (Пристлея) к сокращенному изданию основного труда Д. Гартли (Гертлея) «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749) под названием «Hartley's theory of the human mind...», 2 ed. L., 1790 (*Гартли.* Теория о человеческом уме, 2-е изд. Лондон, 1790).—*347.*

[34] Ткачев имеет в виду Гельвеция (см. *Клод Адриан Гельвеций.* Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1973, стр. 181). Однако у Гельвеция речь идет не о Сократе, а об Аристотеле и Солоне.—*348.*

[35] Слова из стихотворения Н. А. Некрасова «Песня Еремушке».—*353.*

[36] Первые две главы статьи Ткачева были опубликованы в № 10, остальные — в № 11 «Дела» за 1878 г. Уже эти две главы вызвали нападки идеалистов на Ткачева. Из этих откликов необходимо указать на «Журнальное обозрение» философа-позитивиста Л. Е. Оболенского (1845—1906) в № 11—12 журнала спиритов «Свет» за 1878 г. (статья подписана буквами N. N.). Не пропустил Оболенский и окончания статьи Ткачева (см. «Свет», 1879, № 1, статья «Наши журналы»), жалуясь, что статья Ткачева читается и что даже некоторые газетные критики отвечали на нее «похвалами и цитированием».—*355.*

[37] Подробнее о задачах психологии Ткачев писал в статье «Педагогика — родная дочка психологии» (см. стр. 195—211 наст. тома).—*361.*

[38] Речь идет о сочинении основателя френологии *Галля* и его друга *Шпурцгейма* «Anatomie et physiologie du systéme nerveux en général et du cerveau en particulier, etc.» («Анатомия и физиология нервной системы вообще и головного мозга в частности и т. д.»), вышедшем в Париже в 1810—1820 гг.—*364.*

[39] От гр. νεό-φῦτος— новообращенный в какую-либо религию, новый приверженец какого-либо учения.—*367.*

[40] Речь идет о сочинении А. Кусмауля (Куссмауля) «Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen» («Исследования душевной жизни новорожденных»), вышедшем в 1859 г.—*369.*

[41] В журнале «Дело» ошибочно указана стр. 149.—*369.*

[42] В «Деле» ошибочно указана стр. 119.—*372.*

[43] *П. Ф. Каптерев.* Педагогическая психология для народных учителей, воспитателей и воспитательниц. СПб., 1877.—*375.*

[44] В «Деле» ошибочно указана стр. 189.—*379.*

[45] «Естественная диалектика. Новые логические основоположения науки и философии». Эта работа Дюринга была издана в Берлине в 1865 г.—*386.*

[46] См. прим. 18 к стр. 241 наст. тома.—*386.*

[46а] См. прим. 1 к стр. 236 наст. тома.—*394.*

[47] После написанное (дополнение к статье по менее существенным вопросам) (лат.).—*395.*

[48] О В. А. Полетике см. прим. 18 к стр. 81 наст. тома. Полетика слыл бойким оратором.—*395*.

[49] Речь идет о сочинении И. Полетики «Критика философской системы Конта и дополнение этой системы мыслями Гегеля и некоторых новейших философов» (СПб., 1873).—*396*.

[50] Названная книга И. Полетики вышла в Петербурге в 1878 г.—*396*.

[51] Эпиграф к книге Полетики взят из «Дон-Жуана» Байрона, песнь 4-я, строфа 101.—*396*.

[52] К. Шёпфер отрицал систему Коперника, в частности, в работе «Противоречия в астрономии, проявляющиеся рядом с принятием системы Коперника и исчезающие при гипотезе, ей противоположной». Пер. с нем. П. Соловьева. СПб., 1877.—*398*.

РОЛЬ ПСИХИЧЕСКОЙ НАСЛЕДСТВЕННОСТИ

Статья эта была напечатана под псевдонимом П. Г-ли в № 11 журнала «Дело» за 1878 г. и с тех пор не переиздавалась. В наст. издании печатается по журнальному тексту.

[1] «Наследственность как психологический принцип, Д. Дэвиса». Нью-Йорк, 1878. К сожалению, ни самой работы, ни каких-либо сведений о ее авторе обнаружить не удалось; не удалось найти упоминания о ней и в библиографических указателях и каталогах. К тому же во всей статье Ткачева нигде больше не говорится об этой книге, а весь фактический материал заимствован Ткачевым из книг Гальтона и Рибо (включая цитаты из сочинений других авторов). Остается предположить, что названная в заголовке статьи книга — либо вымысел, либо ее название и автор искажены, либо, наконец, если она действительно существует или существовала, то о ней Ткачев, возможно, собирался говорить в следующей статье, которая, однако, в его литературном наследии не сохранилась.—*402*.

[2] *Законы Ману* — древнеиндийский сборник предписаний, определяющих поведение человека в частной и общественной жизни (составлены предположительно около II в. до н. э.— в I в. н. э.). Ману — прародитель людей в индийской мифологии.—*402*.

[3] Кастовое (сословное) деление населения древней Индии весьма сложно. Кроме четырех основных групп каст (или варн) населения, исповедовавшего индуизм (брахманы, кшатрии, вайшии, шудры), в нем было и множество мелких каст как по географическому, религиозному, так и по другим признакам. Брахманы (у Ткачева — *брамины*) — самая высшая правящая группа каст (жрецы). *Чандала* — одна из самых низших («неприкасаемых») каст смешанного происхождения (от отца — брахмана и матери — шудры), первоначально распространенная лишь в низовьях Ганга.—*403*.

[4] *Ваисии* (вайшии) — третья по значению группа каст рядовых, но полноправных соплеменников, членов общины. Вайшии занимались земледелием, ремеслом, мелкой торговлей и т. д.—*403*.

[5] *Кшатрии* — вторая по значению из правящих каст древнеиндийского общества, каста военно-племенной аристократии.—*403*.

[6] Имеется в виду сочинение Т. Рибо «L'hérédité» (1873).—*403*.

[7] «Судебная хроника», 31 декабря 1844 г. (газета, издаваемая в Париже с 1825 г.).—*404*.

[8] Имеется в виду трактат Плутарха «О позднем возмездии божества».—*404.*

[9] *Майорат* (позднелат. majoratus, от лат. major — большой, старший) — наследование недвижимости по принципу первородства в семье или роде. *Субститут* (от лат. substitutus — подставленный) — лицо, замещающее по завещанию наследника, если он по каким-либо причинам не вступит в права наследства.—*405.*

[10] См. *Жан-Жак Руссо.* Эмиль или о воспитании. Изд. 2-е. Пер. с фр. П. Д. Первова. М., 1911, стр. 9.—*406.*

[11] *Гельвеций.* О человеке, стр. 63 (см. *К. А. Гельвеций.* Соч. в двух томах, т. 2. М., 1974, стр. 68).—*407.*

[12] Букв.: «Опыт (очерк) об управлении». Однако это, по-видимому, французское название трактата Локка «О государственном правлении» здесь ни при чем. Настоящая цитата, заимствованная Ткачевым, вероятно, у Гельвеция (см. там же, что и предыдущее прим., стр. 69), взята не из этой работы Локка, а из его «Мыслей о воспитании» (*Джон Локк.* Мысли о воспитании, изд. 3-е. М., 1913, стр. 5).—*407.*

[13] Имеются в виду филантропины (интернаты) И. Б. Базедова, в которых он стремился осуществить свои реформационные планы в педагогике в духе молодой немецкой буржуазии XVIII в. (см. *А. И. Пискунов.* Очерки по истории прогрессивной немецкой педагогики конца XVIII — начала XIX в. М., 1960).—*407.*

[14] Т. е. в «Истории цивилизации в Англии» (1857—1861) — основном труде Г. Т. Бокля (см. *Г. Т. Бокль.* История цивилизации в Англии. Пер. К. Н. Бестужева-Рюмина и Н. Тиблена, 2-е испр. изд. СПб., 1864, стр. 133).—*407.*

[15] Впервые сформулированное (1842) немецким врачом и физиком Ю. Р. Майером (1814—1878) и бытовавшее во времена Ткачева название закона сохранения энергии. Отнесенные названных Ткачевым ученых к *школе так называемых дарвинистов* по меньшей мере условно и происходит, вероятно, от признания ими принципа эволюции в применении к различным явлениям природы, которые они изучали. Вообще терминам «дарвинист», «дарвинизм» в научных и идеологических спорах того времени часто придавался нарицательный смысл.—*409.*

[16] Имеются в виду «Основания биологии» (1864) и «Основания психологии» (1855), входящие как части в «Систему синтетической философии» Г. Спенсера. Русскому переводу «Оснований биологии» Спенсера Ткачев посвятил специальные статьи: «Механический закон органической природы» и «Закон общественного самосохранения»,— помещенные в т. 1 наст. издания.—*410.*

[17] О творчестве Э. Золя Ткачев писал в статье «Салонное художество», опубликованной в № 2 и 4 «Дела» за 1878 г. под псевдонимами: П. Никитин (№ 2) и П. Н. (№ 4). Ср. стр. 532 т. 1 наст. издания.—*410.*

[18] *Люка́* [у Ткачева далее в тексте: Люкас]. Философский и физиологический трактат о естественной наследственности в нормальном и болезненном состоянии нервной системы [Париж, т. 1—2, 1847—1850]. *Моро.* Патологическая психология в ее отношении к философии истории [Париж, 1859]. *Морель.* Вырождение человеческого рода [полное название: «Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine» — «Трактат о физическом, интеллектуальном и моральном вырождении человеческого рода». Париж, 1857]. *Депик.* Естественная психология. [Париж,

1868]. *Рибо.* Наследственность. *Де Кандоль.* История наук и ученых последних двух веков [полное название: «Histoire des sciences et des savants en Europe depuis deux siècles» — «История наук и ученых в Европе последних двух веков». Женева, 1873]. *Гальтон.* Наследственность таланта [полное название: «Hereditary genius, its laws and consequences» — «Наследственность таланта, ее законы и последствия», 1869].—*411.*

[19] Двухтомная работа Ч. Дарвина «Происхождение человека и подбор по отношению к полу» вышла в 1871 г. и в том же году была издана в Петербурге в русском переводе И. М. Сеченова.—*418.*

[20] Перекрестная наследственность (фр.).—*420.*

[21] *Жиру.* О потомстве. В журнале «Дело» в этом месте и в дальнейшем ошибочно указано название этой работы Жиру (Жиру де Бюзарейнга) «De la dégénération».—*421.*

[22] Мадемуазель де Тансен.—*421.*

[23] Цитата из «Кротких ксений» Гёте (1827):

> В отца пошел суровый мой
> Уклад, телосложенье;
> В мамашу—нрав всегда живой,
> И к россказням влеченье.

(*Гёте.* Собр. соч. в тринадцати томах. Юбилейное издание, т. I. М.— Л., 1932, стр. 518).—*421.*

[24] «Сын служанки» (нем.).— *421.*

[25] «Вечера дома» (1792—1796) — шеститомное произведение английского врача, историка и публициста Джона Эйкина (1747—1822), написанное им вместе с сестрой-писательницей А. Барбольд (1743—1825). В журнале «Дело» ошибочно напечатано: «Evenings of home».—*422.*

[26] Полное название этой работы английского историка Генри Галлама (1777—1859): «The constitutional history of England of Henry VII — George II», v. 1—2. L., 1827 («Конституционная история Англии от Генриха VII до Георга II», т. 1—2. Лондон, 1827). Полное название его «Европейской литературы» (вышедшей в 1838—1839 гг.): «Introduction to the literature of Europe in the XV, XVI and XVII centuries» («Краткое руководство по европейской литературе XV, XVI и XVII веков»).—*422.*

[27] «Исследования по анатомии, физиологии и патологии нервной системы» (вышла в Париже в 1847 г.).—*423.*

[28] Сыновья упомянутых французских писательниц также отличались творческими способностями. Например, сын Жорж Санд — Мориц (1823—1889) известен как писатель, поэт и художник.—*423.*

[29] Книга Ф. Гальтона «Наследственность таланта, ее законы и последствия» была издана в переводе редакции журнала «Знание» в Петербурге в 1875 г.—*423.*

[30] Роман *Шарлотты Бронте* «Джен Эйр» (т. 1—3) вышел в 1847 г.—*426.*

[31] Эллис Белл и Актон Белл — псевдонимы сестер Эмили и Анны Бронте.—*426.*

[32] Френология — лженаука, пытавшаяся доказать связь между психическими функциями и особенностями животных и человека и наружными формами их черепа.—*426.*

[33] «Теория подобия». Названная трехтомная работа Гама де (да) Машадо вышла в Париже в 1831—1844 гг.—*427.*

[34] Физиономика и хиромантия — лженауки, пытающиеся устанавливать связи душевных качеств человека по внешним признакам: первая — по чертам и выражению лица (учение о лицевом угле и т. д.), вторая — по линиям и бугоркам ладони и т. п.—*428*.

[35] В журнале «Дело» явная опечатка: полового.—*428*.

[36] «Английские барды и шотландские обозреватели» — сатира Байрона (1809).—*429*.

[37] Полное название: «The court of Love» («Двор любви») — произведение, приписывавшееся Дж. Чосеру (Чаусеру). Считается, что это анонимное произведение написано подражателями Чосера (см. «История английской литературы», т. I, вып. 1. М.— Л., 1943, стр. 198). В журнале «Дело» вместо «Love» ошибочно напечатано: «Lore».—*429*.

[38] В «Деле» опечатка: Маццони.—*430*.

[39] Статья явно не окончена, однако продолжения ее в литературном наследии Ткачева обнаружить не удалось.—*433*.

УТИЛИТАРНЫЙ ПРИНЦИП НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья эта была опубликована в № 1, 7 и 8 журнала «Дело» за 1880 г. под псевдонимами: П. Никитин (№ 1), П. Н. (№ 7), П. Нионов (№ 8) и с тех пор не переиздавалась. В настоящем издании печатается по тексту журнала.

[1] Речь идет о жестокостях английских завоевателей во время 2-й Англо-Афганской войны (1878—1880), особенно после народного восстания в Афганистане (сентябрь 1879 г.).—*434*.

[2] Еще в 1863 г., сразу по выходе английского издания работы Д. С. Милля «Утилитарианизм», Ткачев сделал перевод ее для журнала «Библиотека для чтения», но этот перевод был запрещен духовной цензурой. Тогда Ткачев в следующем году в том же журнале (№ 7) поместил без подписи критический разбор английского издания «Утилитарианизма» (в разделе «Иностранная литература»). На русском языке эта работа Милля появилась лишь в 1866—1869 гг. (см. *Джон Стюарт Милль*. Утилитарианизм. О свободе. Пер. с англ. Н. Неведомского. СПб., 1866—1869).—*436*.

[3] Из трактатов И. Бентама по этике в русском переводе появилось лишь «Введение в основание нравственности и законодательства» (см. *И. Бентам*. Избр. соч., т. I. СПб., 1867), из философско-психологических произведений других названных Ткачевым утилитаристов, кроме названного выше (прим. 2) «Утилитарианизма» Милля, в русском переводе вышли: *А. Бэн*. Об изучении характера. СПб., 1866; *его же*. Психофизиологические этюды. СПб., 1869; *его же*. Воспитание как предмет науки. СПб., 1879; *Г. Спенсер*. Собр. соч., вып. I—VII. СПб., 1866—1869; *его же*. Основания психологии, т. I—IV. СПб., 1876; *его же*. Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1877 и др.—*437*.

[4] Ткачев также рецензировал (кроме названного в прим. 2 «Утилитарианизма» Милля) собрания сочинений Бентама и Спенсера (эти рецензии помещены в т. 1 наст. изд.) и «Об изучении характера» Бэна («Дело», 1867, № 8).—*437*.

[5] Слово *свистопляска* по адресу журнала «Современник» Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, в котором печатался сатирический отдел «Свисток», впервые употребил в 1860 г. историк М. П. Погодин (1800—1875). Нападки Погодина и других реак-

ционеров высмеял Добролюбов в статье «Наука и свистопляска, или Как аукнется, так и откликнется (Рассказ в стихах и прозе, со свистом и пляскою)» в № 4 «Свистка» (см. *Н. А. Добролюбов.* Полн. собр. соч., т. 6. М., 1939, стр. 95—114). Под *рецензентами «Свистопляски»* Ткачев имеет в виду представителей реакционной прессы.—*438*.

[6] Выражение *семинарские тетрадки*, употребленное Н. Г. Чернышевским в полемике с П. Д. Юркевичем (см. прим. 15 к стр. 114 т. 1 наст. изд.), сразу же стало нарицательным и употреблялось как символ схоластической идеалистической «мудрости».—*438*.

[7] Речь идет о «Литографированных записках по нравственному богословию» протоиерея И. Л. Янышева, вышедших из стен Санкт-Петербургской духовной академии, ректором которой Янышев был с 1866 по 1883 г. Вообще Янышев был очень влиятельной фигурой при царизме, его церковным рупором, а с 1883 г.—долгое время духовником «их императорских величеств». Намеки Ткачева на пиетет Мальцева по отношению к Янышеву станут яснее, если иметь в виду, что Мальцев был магистром той же Санкт-Петербургской духовной академии и книга его вышла с цензурным разрешением протоиерея Янышева.—*438*.

[8] «Антропологический принцип в философии» (1860) — основное философское произведение Н. Г. Чернышевского, имя которого было запрещено называть в легальной печати.—*438*.

[9] «Критика отвлеченных начал» Вл. С. Соловьева была опубликована в журнале «Русский вестник», 1877, № 11 (т. 132) и явилась основой его докторской диссертации, защищенной в 1880 г.—*438*.

[10] *Похвалял* Мальцев статью *Ленского* (псевдоним Б. П. Онгирского) «Последнее слово буржуазной философии» («Слово», 1878, № 9—12). Второстепенный и малоизвестный публицист и социолог Онгирский одно время сотрудничал и в «Деле» (1874—1876), но затем перешел в «Знание», «Отечественные записки», «Слово» и др. издания и лишь после смерти Г. Е. Благосветлова снова появился в «Деле», опубликовав в нем ряд курьезных статей, в которых отрицал пользу для мужика железных дорог, конституционных свобод и т. д.—*438*.

[11] См. *А. Жантили.* Атеизм, опровергаемый наукою, с критикой спиритуализма, атеистических систем, независимой морали, реализма и с разбором причин зла, его важных последствий и средств к его устранению или Атеизм враг свободы и прогресса (Единственное, трактующее об этом предмете с совершенно новой и полной точки зрения). Пер. с фр. М., 1873.—*439*.

[12] См. прим. 19 к стр. 418 наст. тома.—*439*.

[13] Статья *«Новости западных литератур» В. Ф. Корша* была опубликована в № 4 «Вестника Европы» за 1876 г.; статья анонимного автора «О свойствах истинной добродетели» в ч. XXIX «Журнала министерства народного просвещения» за 1841 г.; *«Свет.* Орган общечеловеческого развития» — журнал, издававшийся *Н. П. Вагнером* в 1877—1879 гг. Журнал был отмечен печатью спиритических увлечений его издателя-редактора.—*440*.

[14] См. прим. 1 к стр. 236 наст. тома.—*440*.

[15] То же через то же (лат.) — в логике доказательство какого-либо положения посредством того же самого положения.—*441*.

[16] См. прим. 52 к стр. 398 наст. тома.—*441*.

[17] Неотступная, навязчивая мысль (фр.).—*442*.

[18] «Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart» («История материализма и критика его значения

для современности») Ф. А. Ланге вышла в 1866 г. в Изерлоне. В ней давалась извращенная история материализма.—*442*.

[19] См. прим. 10 к стр. 238 наст. тома.—*442*.

[20] В *Соляном городке* в Москве Вл. С. Соловьев читал публичные лекции о философии религии (1878).—*442*.

[21] Ткачев имеет в виду то, что Соловьев в 70-х гг., как и П. Д. Юркевич в 60-х, печатался в «Русском вестнике» М. Н. Каткова, который использовал их в борьбе с материализмом в философии и вообще с прогрессивной демократической журналистикой.—*442*.

[22] Чистой доски (лат.).—*445*.

[23] Слово *деистов* вместо «атеистов» здесь употреблено Ткачевым, видимо, по цензурным соображениям.—*450*.

[24] Обе цитаты взяты из диалогов Платона «Горгий» и «Государство» (см. *Платон*. Соч. в трех томах, т. 1. М., 1968, стр. 308; т. 3, ч. 1. М., 1971, стр. 132).—*452*.

[25] Об И. Полетике см. гл. VI статьи «Кладези мудрости российских философов» (стр. 395—401 наст. тома), об А. С. Суворине — прим. 2 к стр. 236 наст. тома. Одесский профессор-юрист П. П. Цитович в 1878—1879 гг. в полемике с Н. К. Михайловским в ответ на его «Письма к ученым людям» (см. *Н. К. Михайловский*. Полн. собр. соч., т. 4, изд. 4-е, СПб., 1909, стр. 575—597, 620—635) выпустил целую серию брошюр: в 1878 г.— «Ответ на письма к ученым людям», в 1879 г.— «Хрестоматия нового слова («Что делали в романе «Что делать?»», «Разрушение эстетики» и «Реальная критика»)», переполненных нападками на революционно-демократическое направление в литературе и передовую молодежь, стремления которых он видел в пропаганде половой и имущественной свободы, в нарушении «заповедей христовых» и т. п. Клеветнические способности Цитовича были замечены: он был приглашен на работу в «правительствующий сенат», и ему была выделена субсидия на издание официозной газеты «Берег» (СПб., 1880), вскоре потерпевшей крах из-за недостатка подписчиков.—*452*.

[26] «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) — главный труд Т. Гоббса.—*454*.

[27] Полное название работы К. А. Гельвеция: «De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation» («О человеке, его умственных способностях и его воспитании»). Работа впервые была издана в 1773 г.—*454*.

[28] См прим. 35 к стр. 353 наст. тома.—*455*.

[29] *Г. Зибель* упоминается у Мальцева неоднократно при цитировании статьи немецкого историка-гегельянца И. Г. Дройзена, напечатанной в «Историческом журнале», издававшемся Зибелем с 1859 г., причем в сносках фигурировал лишь Зибель, а не Дройзен.—*456*.

[30] *Публицисты «Отечественных записок», «Слова» и «Света»* — это Н. К. Михайловский, Б. П. Онгирский, Л. Е. Оболенский, цитируемые в книге Мальцева.—*456*.

[31] Т. е. Н. Г. Чернышевский.—*456*.

[32] Т. е. «статью первую», напечатанную в № 1 журнала «Дело» за 1880 г. и посвященную книге А. Мальцева «Нравственная философия утилитаризма». Эта книга рецензировалась и в других периодических изданиях. Для сравнения укажем на статью Н.К. Михайловского «Критика утилитаризма», помещенную в № 2 «Отечественных записок» за 1880 г. (см. *Н. К. Михайловский*. Полн. собр. соч., т. 3, изд. 4-е. СПб., 1909, стр. 253—276).—*465*.

[33] «Современная английская мораль. Утилитарная эволюционная мораль. М. Гюйо». Париж, 1879.—*465.*

[34] Критике немецкой философии того времени Ткачев ранее посвятил статьи: «О пользе философии» и «Кладези мудрости российских философов»,— помещенные в наст. томе.—*466.*

[35] «Деонтология, или наука о морали» (1834) — основное произведение И. Бентама по этике.—*474.*

[36] Т. е. «Критика практического разума» (1788) И. Канта (см. *Иммануил Кант.* Соч. в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, стр. 337).—*484.*

[37] В № 8 «Дела» за 1880 г., где помещена третья статья, она не имеет этого подзаголовка, а обозначено: «окончание».—*487.*

[38] Еще в 1868 г. Ткачев поместил в «Деле» (№ 3) рецензию на русские переводы двух сочинений А. Смита: «Исследования о природе и причинах богатства народов» и «Теория нравственных чувств...» (см. V, 391—407), в которой подробно рассматривал политико-экономические и этические взгляды Смита.—*494.*

[39] Самый убедительный довод (лат.).— *495.*

[40] Имеются в виду, вероятно, К. Маркс и Н. Г. Чернышевский, вскрывшие апологетический характер теории «гармонии экономических интересов» представителей вульгарной буржуазной политэкономии Ф. Бастиа и Г. Ч. Кэри. «Экономические софизмы» и «Экономические гармонии» — названия произведений Бастиа.—*497.*

[41] Ничью вещь (лат.).— *500.*

[42] Выражение «человек человеку — волк» принадлежит великому др.-римскому комедиографу Титу Макцию Плавту (ок. 254—184 гг. до н. э.) (пьеса «Ослы»).—*501.*

[43] Имеются в виду: отмена крепостного права в России по положению 19 февраля 1861 г. и знаменитое ночное заседание Национального собрания 4 августа 1789 г. во время французской буржуазной революции, на котором были приняты декреты, отменявшие сословные преимущества, феодальные права, крепостное право и т. д. Эти и последующие законодательные акты в ходе революции привели к радикальным изменениям социальных отношений в деревне.—*504.*

[44] «О полезности как принципе морали».— «Экономический журнал» (журнал издавался в Париже ежемесячно в 1841—1943 гг.).—*511.*

[45] «Основы эволюционной морали». Книга Спенсера на французском языке вышла в Париже в 1880 г. Обещанной «особой статьи» в литературном наследии Ткачева обнаружить не удалось.—*512.*

ЛИКВИДАЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КРИТИКИ

Статья была опубликована в № 5 журнала «Дело» за 1879 г. под псевдонимом «Все тот же» и с тех пор не переиздавалась. Печатается по тексту журнала. В самом начале гл. I опущены рассуждения Ткачева об актуальности обращения в печати к вопросам философии и эстетики. Эти рассуждения являются отзвуком полемики вокруг его философских и эстетических статей («О пользе философии», «Кладези мудрости российских философов» и др.)

[1] Ткачев имеет в виду свои статьи «Принципы и задачи реальной критики» и «Эстетическая критика на «почве науки»» (№ 8 и 12 «Дела» за 1878 г.)— *513.*

[2] См. прим. 5 к стр. 438 наст. тома.— *515.*

[3] «*Светоплясской*» Ткачев назвал журнал «Свет» (см. прим. 13 к стр. 440 наст. тома).— *515.*

[4] Речь идет о брошюре Л. Е. Оболенского «Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты» (СПб., 1878), которой Ткачев посвятил статью «Эстетическая критика на «почве науки»».— *516.*

[5] Сама по себе (нем.).— *521.*

[6] Франт, модник, пижон (фр.).— *523.*

[7] Известное положение «Философии права» Гегеля.—*525.*

[8] *Панглос* — иронический персонаж философа-оптимиста из повести Вольтера «Кандид».— *525.*

[9] См. прим. 19 к стр. 418 наст. тома.—*529.*

[10] О *Кифе Мокиевиче* см. прим. 17 к стр. 335 наст. тома.—*544.*

[11] Книга И. Тэна «Об идеале в искусстве» вышла в 1867 г.—*545.*

[12] См. прим. 15 к стр. 441 наст. тома.—*552.*

[13] Ткачев имеет в виду «антинигилистические произведения»: «Солидные добродетели» (1870) П. Д. Боборыкина, «Марина из Алого Рога» (1873) Б. М. Маркевича, «Некуда» (1864) Н. С. Лескова и др.—*556.*

[14] «*Вестник Европы*» (1866—1918) — журнал буржуазно-либерального направления. Тургенев и Потехин сотрудничали в нем.—*556.*

[15] Стеснял себя, от фр. gêner — стеснять, затруднять.—*557.*

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ

Единственной известной библиографией произведений Ткачева в дореволюционной литературе был появившийся лишь в начале XX в. небольшой список его легальных произведений в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, в заметке близкого родственника Ткачева Н. Ф. Анненского, назвавшего в ней и его основные псевдонимы [1].

На необходимость собирания и издания произведений Ткачева еще до революции обращал внимание В. И. Ленин. В. Д. Бонч-Бруевич вспоминал, что Владимир Ильич «внимательно изучал «Набат» и другие произведения Ткачева и хотел собрать все то, что Ткачев писал в легальной прессе». Один из сотрудников библиотеки РСДРП в Женеве специально просматривал различные журналы 70-х гг., чтобы отыскать произведения Ткачева [2]. Однако только после Октября появилась возможность осуществления этих замыслов.

Основная заслуга в изучении жизни, деятельности и литературного наследия Ткачева принадлежит известному советскому историку Борису Павловичу Козьмину (1883—1958). Еще в 1928 г. он выпускает небольшой сборник избранных литературно-критических статей Ткачева [3] и, наконец, с 1932 г. начинает издавать его избранные сочинения, преимущественно на социально-политические темы [4]. Литературное наследие Ткачева оказалось настолько большим по объему, что задуманное четырехтомное издание Козьмин решил увеличить до семи, а опубликованный им в т. IV список произведений Ткачева [5] в ходе издания оказался неполным, так как уже в V и VI т. были включены некоторые работы, которых не было в списке. К сожалению, это издание осталось неоконченным.

Козьмин проделал исключительно большую работу по выявлению и изданию произведений Ткачева, назвав (и отчасти переиздав) почти все произведения, опубликованные Ткачевым под своей фамилией или под его известными тогда псевдонимами в русской легальной печати, переиздав большинство его известных статей из

---

[1] Энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона, т. XXXIII, 1901, стр. 366—367.

[2] См. *В. Д. Бонч-Бруевич.* Библиотека и архив РСДРП в Женеве.— «Красная летопись», 1932, № 3(48), стр. 113.

[3] См. *П. Н. Ткачев.* Избранные литературно-критические статьи. М.— Л., 1928.

[4] См. *П. Н. Ткачев.* Избранные сочинения на социально-политические темы, т. I—VI. М., 1932—1937.

[5] [*Б. П. Козьмин*]. Библиографическая справка.— Там же, т. IV, стр. 445—454.

«Набата» и выявив некоторые новые, обнаружив (и отчасти опубликовав) на основе судебных и цензурных архивов многое из его рукописного наследия, атрибуцировав Ткачеву несколько анонимных статей в легальных журналах ввиду их непосредственной связи с другими известными его произведениями и т. д. Указав на затруднительность новых библиографических разысканий творчества Ткачева, связанных с атрибуцией ему как анонимных произведений, так и работ, подписанных еще какими-то неизвестными псевдонимами, Козьмин тем не менее был уверен в плодотворности дальнейших поисков и даже называл возможные пути для них. Однако сам он фактически больше к этой теме не возвращался, не обращались к ней и другие исследователи. Лишь Г. В. Прохоров и А. Шилов добавили к работам Ткачева две публикации из архивов цензуры [6].

Помещенная ниже библиография сочинений П. Н. Ткачева включает: 1) все его работы, вошедшие в список Козьмина; 2) все работы, не указанные в этом списке, но вошедшие в «Избранные сочинения» Ткачева; 3) все неопубликованные работы Ткачева, названные у Козьмина в «Библиографической справке» или в примечаниях к «Избранным сочинениям»; 4) работы, опубликованные Прохоровым и Шиловым; 5) неопубликованные работы Ткачева, обнаруженные нами в архивах; 6) работы, опубликованные под неизвестными ранее псевдонимами, и анонимные работы, принадлежность которых Ткачеву кажется нам несомненной; 7) письма Ткачева; 8) книги, изданные под его редакцией, и его переводы; 9) работы Ткачева, о существовании которых известно, но они не обнаружены, и, наконец, 10) статьи и другие сочинения, авторство Ткачева по отношению к которым лишь предполагается.

Включение в приведенный ниже список сочинений Ткачева, относящихся к *пунктам 1—4*, требовало лишь дополнительных уточнений и исправления некоторых досадных погрешностей в их библиографических описаниях, встречающихся у Козьмина; работы, относящиеся к *пунктам 5, 7 и 8*, приводятся в списке с точным указанием на их местонахождение в архивах или их выходные данные. Что же касается сочинений Ткачева, относящихся к пунктам 6, 9 и 10, то включение их в наш список требует предварительных объяснений.

К пункту 6. Сначала о псевдонимах Ткачева. В своих библиографических разысканиях Козьмин опирался на псевдонимы, названные у Анненского, лишь дополнив его список за счет их различных модификаций и назвав (на основе архивного источника) один новый псевдоним — N. Итог этих разысканий в систематическом виде был зафиксирован в списке псевдонимов Ткачева в словаре И. Ф. Масанова [7]. Списки работ Ткачева, составленные Анненским и Козьминым, обрываются у Анненского августом, у Козь-

[6] См. *Г. В. Прохоров.* П. Н. Ткачев о Писареве (о неопубликованной статье Ткачева).— «Звезда», 1934, № 5, стр. 154—163; *П. И. Ткачев.* [О книге Кельсиева]. Вступ. статья и прим. А. Шилова.— «Шестидесятые годы». М.— Л., 1940, стр. 207—219; *П. Н. Ткачев.* Издательская и литературная деятельность Г. Е. Благосветлова. Статья первая. Благосветлов как издатель. Вступ. статья и прим. Г. Прохорова.— Там же, стр. 220—237.

[7] См. *И. Ф. Масанов.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей, т. IV. М., 1960, стр. 471.

мина — ноябрем 1880 г. (собственно, у Козьмина после августа добавлены две небольшие работы Ткачева из органа французских бланкистов, газеты «Ni dieu, ni maître» за ноябрь 1880 г.). Между тем трудно поверить, что Ткачев, на протяжении всей своей литературной деятельности печатавшийся почти ежемесячно, часто по нескольку статей в месяц, для которого литературная работа была фактически единственным средством к существованию, в последующие два года не печатал ничего, даже если принять свидетельство Анненского, что «в последние годы своей жизни Ткачев писал мало». Действительно, с сентября 1880 г. в журнале «Дело», в котором напечатана бóльшая часть его работ (да и «Набат» в 1880 г. не выходил), совершенно исчезают псевдонимы, названные у Анненского и Козьмина. Примечательно, что это исчезновение произошло накануне смерти издателя-редактора «Дела» с момента его основания — Г. Е. Благосветлова. Поскольку же факт сотрудничества Ткачева в «Деле» и после смерти Благосветлова был установлен документально на основании осмотра редакционных книг журнала (до нас не дошедших) за 1881—1884 гг.[8] во время следствия по делу Н. В. Шелгунова и К. М. Станюковича (преемников Благосветлова по редактированию журнала), то остается предположить, что при фронтальном просмотре всех неатрибуцированных статей в «Деле» за этот период среди них будут обнаружены ткачевские работы.

Для просмотра мы брали статьи под теми псевдонимами, расшифровки которых нет в словаре Масанова. Уже в том самом № 11 «Дела» за 1880 г., в котором помещен некролог Благосветлова, т. е. в номере, сделанном фактически без его участия, напечатана статья «Новый фазис женского вопроса во Франции. (Письмо из Парижа, по поводу брошюры Дюма-сына «Les femmes qui tuent et les femmes qui votent» [9])», подписанная псевдонимом Т-о (в оглавлении журнала: Т-но), принадлежность которой Ткачеву несомненна с первой же фразы при первом чтении. «Не знаю,— начинается статья,— как ваша интеллигенция и ваша печать относятся к женскому вопросу и имеет ли у вас этот вопрос то реальное, экономическое raison d'être, которое он имеет у нас». Несмотря на маскировочный прием: «у вас» и «у нас», Ткачева, жившего в то время в Париже, сразу же выдает это «реальное, экономическое raison d'être (основание.— *Б. Ш.*)» — одно из основных понятий его социологии и любимое выражение, характерное только для него. Констатировав, что «нравственные и теоретические аргументы», указания и советы «гг. моралистов, философов и ученых», «взятые сами по себе, не могут иметь никакого значения и никакого существенного влияния в деле решения женского вопроса» и что этот вопрос «решит практическая жизнь, сообразуясь единственно с своею собственною логикою», в основе которой лежат известные «экономические принципы», автор так формулирует основную задачу своей статьи: «Следовательно,— пишет он,— для того, чтобы уяснить себе, в каком именно смысле женский вопрос может быть решен практическою жизнью, необходимо прежде всего ознакомиться с требованиями лежащих в основе ее экономических принципов: соответствует ли им современное легальное положение женщины в семье и вне семьи или не соответствует? И если не соответствует,

[8] См. *В. П. Вильчинский.* Константин Михайлович Станюкович. Жизнь и творчество. М.— Л., 1963, стр. 221.

[9] «Женщины, которые убивают, и женщины, которые решают».

то в каком направлении оно должно измениться и как может осуществиться это изменение?» В такой формулировке вопрос о роли экономических принципов в объяснении женского вопроса никто из постоянных сотрудников «Дела», кроме Ткачева, не ставил, и все содержание названной статьи, все подходы и решения автором женского вопроса находятся в полном соответствии со специальными работами Ткачева по женскому вопросу 60-х гг. (см. ниже в списке), с рассмотрением его в его литературно-критических статьях, в том числе и в 70-е гг. Например, деление истории женского вопроса на три фазиса в статье Т-о имеется почти во всех статьях Ткачева в 60-х гг., даже само выражение «новый фазис» весьма типично для него: оно присутствует и в заглавиях его работ (см. статью «Новый фазис революционного движения» в «Набате» за 1878 г.), наконец, одну из своих статей по женскому вопросу, статью «Промахнувшаяся филантропия», относящуюся к декабрю 1865 г. (осталась неоконченной в рукописи), Ткачев начинает словами о том, что «женский вопрос вступил в новый фазис, новый и, вероятно, последний, через который ему суждено пройти в нашем обществе», и т. д. Вряд ли есть необходимость продолжать и далее доказательства принадлежности Ткачеву статьи под псевдонимом Т-о (Т-но). Этот псевдоним больше не встречается в «Деле» и, вероятно, был наскоро придуман составителями ноябрьского номера журнала после смерти Благосветлова.

Следующий псевдоним, принадлежность которого Ткачеву для нас несомненна, псевдоним Ф. Б-ъ, появляется в № 2, 3 и 4 «Дела» за 1881 г. под большой статьей «Новые типы «забитых людей»», посвященной разбору последнего романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». «Всякий раз,— начинается эта статья,— когда приходилось говорить по поводу какого-нибудь нового произведения Достоевского, невольно вспоминались слова Добролюбова. Добролюбов, приступая к своему замечательному разбору «Униженных и оскорбленных» (в статье «Забитые люди») и отвечая на упреки гг. эстетиков, обвинявших его в *игнорировании* «художественной» критики, весьма справедливо заметил, что если бы критик вздумал оценивать произведения Достоевского, и в особенности его «Униженных и оскорбленных», с точки зрения «художественной критики», то ему пришлось бы объявить эти произведения ниже всякой критики, так как они не удовлетворяют ни одному из элементарнейших требований, ни одной из установившихся эстетических теорий. Справедливость этого мнения подтвердили вполне дальнейшие (появившиеся уже после смерти Добролюбова) произведения Достоевского, в особенности его «Бесы», «Идиот» и отчасти «Подросток». Последний же роман «Братья Карамазовы» уже окончательно подтверждает справедливость мнения Добролюбова». «Приходилось говорить» по поводу новых произведений Достоевского в «Деле» лишь двум его критикам: Д. И. Писареву (в 1867 г. по поводу «Преступления и наказания») и Ткачеву (в 1873 г.— по поводу «Бесов» и в 1876 г.— по поводу «Подростка»). Достаточно открыть ту часть статьи Ткачева «Литературное попурри», которая посвящена разбору романа «Подросток» (№ 5 и 6 «Дела» за 1876 г.), чтобы сразу убедиться, что Ф. Б-ъ и Ткачев — одно и то же лицо. Приступая к разбору «Подростка», Ткачев, изложив кратко основную мысль своей статьи о «Бесах» («Больные люди» в № 3 «Дела» за 1873 г.), писал: «Поэтому повторяю опять то, что уже я, кажется, говорил по поводу «Бесов» и что гораздо раньше меня высказывал Добролю-

бов по поводу «Униженных и оскорбленных»: значение г. Достоевского как художника, с чисто эстетической точки зрения, очень и очень не велико» (IV, 61). Все три статьи Ткачева могли бы составить отдельную книжку о романах Достоевского 70-х гг., и они читаются как части одной книги. Вместе с тем в статье «Новые типы «забитых людей»» находит подтверждение следующее место из воспоминаний А. Х. Христофорова, хорошо знавшего Ткачева в последние годы его жизни и говорившего о «переходном состоянии» его в это время. «Резкая односторонность его публицистики,— писал он,— часто исчезала в его частной беседе, и его политические антипатии не мешали ему отличать хорошее в тех людях, которых он беспощадно преследовал как публицист. Так, напр[имер], восставая против Достоевского за его политический обскурантизм, он умел ценить громадный талант этого своеобразного художника и увлекался им»[10]. Следы этого «увлечения» становятся заметными в статье особенно с № 3 «Дела», когда Ткачев — уже после смерти писателя — высоко оценивает его заслуги перед русской литературой.

Признаками «переходного состояния» отмечена и еще одна небольшая статья Ткачева в № 6 «Дела» за 1881 г., подписанная тем же псевдонимом Ф. Б-ъ (в оглавлении журнала Ф. Б-а),— статья ««Мужик» с точки зрения людей 40-х годов» о втором издании «Записок охотника» И. С. Тургенева. Являясь фактическим продолжением известной статьи Ткачева «Мужик в салонах современной беллетристики» («Дело», 1879, № 3, 6, 7, 8 и 9) или как бы отдельным этюдом на ту же тему, статья эта, хотя и повторяет ткачевские отрицательные оценки «Записок охотника», неоднократно высказывавшиеся им и в других его статьях о Тургеневе, тем не менее в ней заметно более сдержанное и объективное отношение к творчеств писателя.

Мы намеренно не упоминали об одном псевдониме Ткачева — П. Жане, о котором было известно и ранее. Но, во-первых, этот псевдоним был в «Деле» лишь при Благосветлове, а после его смерти перекочевал в журнал «Живописное обозрение»; во-вторых, принадлежность его Ткачеву отвергалась Козьминым, правда без каких-либо аргументов, и, наконец, в-третьих, вопрос о его принадлежности Ткачеву непосредственно связан с вопросом о принадлежности ему другого псевдонима — П. Грачиоли, которым были подписаны статьи в «Деле» в 1874—1878 гг.

О принадлежности Ткачеву псевдонима Грачиоли свидетельствовал Анненский, включивший некоторые работы, подписанные этим псевдонимом, в список работ Ткачева. Однако Козьмин подверг сомнению это свидетельство и работы, подписанные Грачиоли, в свой список не включил. Козьмин обосновал свое отрицание тем, что Грачиоли «проявляет большой интерес к вопросам естествознания, между тем как Ткачев никогда естественными науками не занимался и не интересовался. В своих произведениях он почти никогда не касается естественнонаучных проблем. Затем,— писал Козьмин далее,— статьи Грачиоли имеют почти исключительно компилятивный характер и иногда сводятся к простому пересказу какой-нибудь статьи. Это тоже не похоже на Ткачева». Хотя Козьмин в своей «Библиографической справке» не писал, о чем идет речь,

[10] [*А. Х. Христофоров*]. Материалы для биографии П. Н. Ткачева.— «Былое», 1907, № 8/20, стр. 171.

но было ясно, что он имел в виду «Научные хроники», публиковавшиеся в «Деле» в 1875—1878 гг. под различными вариациями псевдонима Грациоли. Знакомство же с этими хрониками не оставляет сомнения в неосновательности возражений Козьмина, и Б. А. Базилевскому, посвятившему атрибуции «Научных хроник» Ткачеву специальную статью[11], не составляло особого труда доказать это. Базилевский сделал это очень убедительно, применив даже статистический метод, но ... есть одно «но», о существовании которого, видимо, не знали ни Козьмин, ни Базилевский и которое, с одной стороны, дает сомнениям Козьмина некоторое основание, с другой же — позволяет надеяться на окончательное решение вопроса о псевдониме Грациоли. Речь идет о письмах Благосветлова П. Л. Лаврову, хранящихся в архиве в Москве[12], в которых говорится и о «Научных хрониках», говорится в связи с предложением Благосветлова Лаврову писать для них.

Первое письмо, в котором затрагиваются интересующие нас вопросы, датировано 31 мая 1877 г. и написано за границей, в Гомбурге, где в это время Благосветлов лечился. В нем Благосветлов, с радостью сообщая, что получил от Лаврова статью «Научное движение за границей», что она пойдет в следующую же июньскую книжку «Дела» (в которой она и была напечатана под псевдонимом Угр-ов), и подробно объясняя Лаврову цели и задачи «Научной хроники», какие требования предъявляет к ней редакция, между прочим пишет: «В «Деле» уже года три ведется «Научная хроника», как Вы это могли видеть из посланных Вам №№-ров. Но она была несколько односторонняя, а именно *касалась только чисто общественных наук в широком значении этого слова*: социальных конгрессов, полит[ической] экономии, путешествий, статистич[еских] исследований и истории. Вот и все. В этом виде она и далее будет продолжаться. Поэтому прошу Вас эти отделы оставить в стороне, чтобы не столкнуться с *другим обозревателем*. Но весь естественно-научный отдел и философский в полном вашем распоряжении (курсив здесь и ниже наш.— *Б. Ш.*)». Возвращаясь снова к статье Лаврова, Благосветлов писал далее: «Очень жалею, что придется выпустить несколько страничек о метеорологических наблюдениях; о них было напечатано в конце прошлого года из ст. *Якоби*»[13]. В следующем письме из Гомбурга от 7 июня Благосветлов называет и Ткачева как автора хроник и предлагает распределение работы между Лавровым, Якоби и Ткачевым, замечая, правда, что «*Якоби едва ли больше даст*»[14]. Оговоримся сразу относительно Лаврова, чтобы исключить его из интересующего нас вопроса. Лавров, кроме упомянутой выше статьи (опубликованной, как мы говорили, под его собственным псевдонимом), в «Научную хронику» ничего больше не дал и, таким образом, не имел никакого касательства к псевдониму Грациоли. Но каково отношение к нему Якоби? Павел Иванович Якоби, или Якобий (1842—1913), врач и этнограф, еще с 60-х гг. находившийся в эмиграции, с того же времени сотрудничал в журнале «Дело», помещая в основном статьи и рецензии естест-

[11] См. *Б. А. Базилевский*. Кто такой Грациоли? (К вопросу об атрибуции статей П. Н. Ткачева).— «Русская литература», 1970, № 2, стр. 175—181.

[12] ЦГАОР, ф. 1762, оп. 4, ед. хр. 527.

[13] Там же, л. 20 об.—21 об.

[14] Там же, л. 28 об.—29.

веннонаучного содержания под псевдонимами Де-Калонн, В. Луг-ин и др. Действительно, в № 10 журнала «Дело» за 1876 г. под рубрикой «Научная хроника» напечатана статья «Естественные науки в 1875 году», около 13 страниц которой посвящены метеорологическим наблюдениям, и, хотя статья не подписана, совершенно ясно, что именно об этой статье Якоби писал Благосветлов. Статья эта представляет собой рассказ об итогах различных специальных исследований по естествознанию и как по своему содержанию и стилю, так и по тону изложения явно отличается от «Научных хроник» Грачиоли, в которых (как это было показано Базилевским) всегда присутствуют публицистический элемент и оценка любых научных явлений с точки зрения их общественной, практической значимости.

Казалось бы, все ясно: Грачиоли — это Ткачев, а участие в «Научных хрониках» Якоби, как и участие Лаврова, к псевдониму Грачиоли не имеет отношения, но (опять «но») два факта из той же статьи Якоби вновь ставят около этого псевдонима вопросительный знак, пусть и меньшего размера. Во-первых, статье предпосланы две странички вступления ярко публицистического характера, хотя и контрастирующие с основным содержанием статьи, но как бы оправдывающие то, что обозреватель занялся вопросами о погоде и других физических явлениях, мало гармонирующими с окружающей социальной действительностью, и, во-вторых, само изложение этих вопросов начинается со слов: «Мы уже сообщали нашим читателям на страницах своего журнала, с каким интересом астрономы накинулись на прохождение Венеры через диск Солнца», и сноска внизу страницы на «Научную хронику» из № 1 «Дела» за 1876 г. Хроника же эта подписана Н. Гр-оли (в оглавлении журнала: П. Н. Гр-оли), и начинается она как раз с вопроса о «прохождении Венеры через диск Солнца, во что обошлись наблюдения над этим явлением и какие цели этим достигаются», хотя, заметим, такая постановка вопроса не характерна для статьи Якоби. Конечно, две странички вступления к статье Якоби, равно как и сноска на хронику Грачиоли, еще не доказательство, что Якоби и Грачиоли — одно и то же лицо или что Грачиоли — это Якоби и Ткачев вместе. Здесь возможны разные гипотезы и предположения, исходящие как из заметной разницы между хрониками Якоби и Грачиоли, так и просто из того, что нужно же найти и Ткачеву место в этих хрониках. Можно, например, предположить, что Якоби мог ссылаться и не на свою хронику, а названное вступление было им написано по настоянию Благосветлова или что и то и другое было дописано Благосветловым, очень ревниво относившимся к тому, как следует вести хронику, и точка зрения которого по этому вопросу поразительно совпадает с таковой же Грачиоли[15] и т. д., но все это не избавляет от необходимости проверки главного — возможного участия Якоби в хрониках Грачиоли, ставящего под некоторое сомнение основной вывод Базилевского, считавшего «бесспорным, что псевдоним Грачиоли мог принадлежать только одному лицу, а так как им был автор «Научной хроники», то и все остальные ста-

---

[15] Достаточно сравнить подробные указания Благосветлова Лаврову, как вести хронику (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 4, ед. хр. 527, л. 19—21), с рассуждениями на эту тему Грачиоли в первой хронике («Дело», 1875, № 1).

тьи, подписанные этим псевдонимом, принадлежат ему, т. е. П. Н. Ткачеву»[16].

Однако, если такое сомнение и нуждается в тщательной проверке, что выходит за рамки настоящего послесловия, оно вряд ли поколеблет убеждение в принадлежности псевдонима Грачиоли Ткачеву. В этом убеждают прежде всего не «Научные хроники» (хотя, повторяем, аргументация Базилевского очень убедительна), а именно «остальные статьи», подписанные этим псевдонимом. Ведь псевдоним Грачиоли впервые появился в «Деле» за несколько месяцев до «Научных хроник» под большой статьей «Жорж Занд» (1874, № 9 и 11; 1875, № 3 и 5), статьей литературно-критической, отмеченной к тому же столь ярко печатью творческого почерка Ткачева, что атрибуцировать ее Якоби (как и другие статьи под этим псевдонимом) означало бы перевернуть все прежние представления об этом человеке и его творчестве, выдвинуть его в число ведущих публицистов «Дела» (поставив его в ряд с Шелгуновым и Ткачевым, причем сделав его своего рода литературным «близнецом» последнего), а атрибуцировать эти статьи еще кому-то третьему было бы совсем невероятно. Что же касается «Научных хроник» Грачиоли (других хроник, кроме упомянутых статей Лаврова и Якоби, в журнале в это время нет), то, хотя после вышеизложенного и возможно предположить какие-то вкрапления материалов Якоби (ведь материалы по естественным наукам, пусть в своеобразной форме, встречаются все же в хрониках Грачиоли), остается совершенно ясным, что «другим обозревателем» (т. е. Грачиоли), о котором писал Благосветлов, что он вел «Научную хронику» до и после приглашения Лаврова, излагая в ней вопросы «чисто общественных наук в широком значении этого слова», мог быть только Ткачев.

Последняя «Научная хроника» Грачиоли появилась в № 3, а последняя статья под этим псевдонимом — в № 12 «Дела» за 1878 г. Ткачев стал жить в Париже, и в следующем году в № 7 «Дела» была напечатана хроника, подписанная П. Жане (в оглавлении журнала — просто Жане), под заглавием «Новости и заметки из области «наук, искусств и литературы» (Заграничный фельетон)». В 1880 г. вышло еще две хроники Жане под названием «Научные и литературные новости» (№ 6 и 9), и больше в журнале «Дело» этот псевдоним не появлялся. Научные хроники стал вести другой эмигрант — А. Л. Эльсниц (псевдоним: А. Москвин), а «Научные и литературные новости» Жане после смерти Благосветлова в том же виде перешли (с 1881 г.) в журнал «Живописное обозрение», издателем-редактором которого с 1879 г. стал официальный редактор «Дела» Н. И. Шульгин. Но и в этом журнале статьи Жане оборвались в апреле 1882 г., вскоре после смерти Шульгина.

Псевдоним Жане, так же как и Грачиоли, то появлялся в списках псевдонимов Ткачева, то исчезал. Нам не известна аргументация против принадлежности этого псевдонима Ткачеву. Г. Прохорову же, как нам представляется, убедительно удалось атрибуцировать этот псевдоним Ткачеву на основе найденной корректуры статьи «Издательская и литературная деятельность Г. Е. Благосветлова», предназначавшейся для журнала «Дело», но запрещенной цензурой в феврале 1882 г. Но и без этой статьи принадлежность

[16] *В. А. Базилевский.* Указ. статья.— «Русская литература», 1970, № 2, стр. 181.

Ткачеву научных хроник Жане в «Деле» и «Живописном обозрении» очевидна ввиду их преемственности с хрониками Грачиоли.

Еще об одном псевдониме Ткачева в «Деле» 1881—1884 гг. следует упомянуть. Это псевдоним Деникер, о котором говорится в вышеназванной книге В. П. Вильчинского [17]. Между тем никаких работ, подписанных этим псевдонимом, в «Деле» нет, и речь идет скорее не о псевдониме, а о реальном лице, дальнем родственнике Ткачева — И. Е. Деникере, жившем в Париже, от имени которого Ткачев, вероятно, пересылал свои статьи в редакцию «Дела».

Таким образом, статьи Ткачева в русской легальной печати, подписанные псевдонимами Жане, Т-о (Т-но), Ф. Б-ъ, существенно отодвигают конечную границу его творчества, дают возможность полнее представить его литературное наследие.

Безусловно, у Ткачева в последние годы его творческой деятельности должны быть работы, публиковавшиеся и в заграничной прессе, и в первую очередь в «Набате». Известно, что в середине 1881 г. после длительного перерыва, связанного в основном с провалом типографии, переправленной в Россию осенью 1880 г., «Набат» возобновился в виде газеты за границей (нам известно четыре ее номера). У Козьмина в списке работ Ткачева нет ни одной, относящейся к газете «Набат», между тем такие работы были, об этом свидетельствовал уже упомянутый нами А. Х. Христофоров, близко знавший Ткачева. Когда, писал он, «преобразованный «Набат» начал все-таки выходить в Женеве в виде еженедельного листка под редакцией друзей Ткачева, жившего в то время в Париже, *Ткачев поместил в нем несколько статей*, но они были далеко слабее всего прежде написанного им. Его даже не узнавали в них» [18]. Разыскивая статьи Ткачева в «Набате», Козьмин в качестве главной трудности указывал на анонимность почти всех публиковавшихся в нем материалов. Однако это относится только к журналу, в газете же почти все статьи и материалы не анонимны [19], а подписаны, и подписаны тремя лицами! Два из них известны — это К. Турский (так и подписано) и П. В. Григорьев (псевдоним П. Грецко), оба редакторы газеты «Набат» (кстати, третий редактор газеты, обозначенный буквами П. Т-в, несомненно, П. Н. Ткачев). Остаются статьи, подписанные псевдонимом Гракх. Их всего три (см. ниже в списке), все они являются передовыми статьями в первых трех номерах газеты, в № 4 передовая статья подписана уже Турским. Все статьи Гракха посвящены казни царя народовольцами 1 марта 1881 г., ее героям и задачам русской революционной партии. Это самые крупные, программные статьи в газете. Знакомство с ними не оставляет сомнения в их принадлежности Ткачеву, и, хотя действительно они слабее других его статей, черты его творческого почерка видны в них все же явно, к тому же они заметно отличаются по стилю, и отличаются в лучшую сторону, от статей Турского и

---

[17] См. *В. П. Вильчинский*. Указ. соч., стр. 221.

[18] [*А. Х. Христофоров*]. Указ. статья.— «Былое», 1907, № 8/20, стр. 171.

[19] Несколько анонимных коротеньких корреспонденций в разделах «Нам пишут» и «Правда ли?», как говорится, «погоды не делают», равно как и три такие же коротенькие информации на все номера газеты, подписанные буквами: А., Л. (вероятно, Б. Лимановский, сотрудник газеты, под корреспонденцией из Польши) и Т. (вероятно, Ткачев под корреспонденцией из Парижа).

Григорьева в той же газете и в силу этого им принадлежать не могут. Здесь не место разбирать содержание этих статей, но и основная их мысль — проповедь террора — не противоречит взглядам Ткачева по этому вопросу, а является их логическим завершением. Немаловажно и то, что Гракх был впервые упомянут в «Набате» еще в 1878 г., в объявлении от редакции, где он назван представителем редакции «Набата» в Париже, что совпадает по времени с переездом Ткачева в Париж. В этом качестве он фигурировал в журнале и в дальнейшем наряду с тремя другими представителями «Набата» за границей, которые в отличие от Гракха назывались всегда своими настоящими именами с указанием их почтовых адресов: Турский (сначала в Монтре, потом в Женеве), Ф. Курне (в Женеве) и Э. Вальян (в Лондоне). У Гракха же только «Париж, до востребования». Это тоже является косвенным указанием на то, что Гракх — это Ткачев, главный редактор и вдохновитель «Набата». Все это позволяет с полным основанием включить работы, подписанные псевдонимом Гракх, в число работ Ткачева.

Переходя к вопросу об атрибуции Ткачеву ряда анонимных статей как в «Набате», так и в легальной печати, нужно заметить, что при всей трудности этой работы здесь возможны еще новые открытия. Изучение всего «Набата» (исследованием которого по-настоящему еще до сих пор никто не занимался) теперь, когда выявлены, по-видимому, все вышедшие его номера, могло бы привести к полной атрибуции его материалов и к открытию неизвестных еще работ Ткачева. Мы уже указывали в примечаниях (№ 11 к стр. 317 наст. тома) на несомненную принадлежность Ткачеву рецензии на «Вестник правды» А. М. Коробова. Аналогичным образом кажется нам несомненным авторство Ткачева по отношению к статье «Г. Драгоманов в роли обвинителя» (1879, № 3—5) ввиду ее прямой преемственности как по содержанию, так и по полемической направленности с более ранней статьей Ткачева — «Революция и принцип национальности».

Имеются еще несколько анонимных статей и рецензий в этом журнале, авторство Ткачева по отношению к которым может быть исследовано. Например, по наличию многих признаков стиля Ткачева нам кажется вероятной принадлежность ему статей «Новый фазис революционного движения в Германии» (1876, № 6) и «Конституция и революция» (1879, № 3—5), возможная окончательная атрибуция которых Ткачеву, однако, требует специального исследования.

Из анонимных произведений Ткачева в легальной прессе в печатаемый ниже список включен также ряд его статей и рецензий, обнаруженных в журнале «Библиотека для чтения», о чем мы писали в другом месте [20]. Вопрос об анонимных работах Ткачева в других журналах специально не исследовался. Однако стоит остановиться еще на вопросе о возможных его анонимных рецензиях в разделе «Новые книги» журнала «Дело» в 70-х — начале 80-х гг. В цитированных выше письмах Благосветлов часто обращался к Лаврову с предложением разобрать ту или иную книгу; несомненно,

[20] См. *Б. М. Шахматов.* П. Н. Ткачев в «Библиотеке для чтения» (к изучению творчества П. Н. Ткачева).— Сб. «Материалы конференции молодых ученых Белоруссии и Прибалтики», вып. «История, языкознание, литературоведение». Минск, 1963, стр. 123—137.

что с такими же предложениями он обращался и к Ткачеву, который в 60-х гг. к тому же один вел весь раздел «Новые книги» (см. прим. к т. 1 наст. изд., стр. 617—618). Так, вскоре после выхода Ткачева из Петропавловской крепости в № 5 «Дела» за 1873 г. в разделе «Новые книги» напечатана рецензия на переводы книг Ж. Сира «О питании...» и С. Лезеби «Вопросы питания...», принадлежность которой Ткачеву обнаруживается как прямой ссылкой на рассмотрение затронутых в ней вопросов в более ранней статье Ткачева «Статистические очерки России» (причем автор статьи не называется), так и общностью проблематики с другой статьей Ткачева — «Экономическое значение пищи и жилища», запрещенной цензурой в 1870 г. Ниже в списке мы называем еще относящиеся к 1877 г. рецензии на книги Дж. Тиндаля «В Альпах», Г. Спенсера «Воспитание умственное, нравственное и физическое», О. Левина «Единство физических сил...» и А. Стронина «Анекдотическая история текущей войны», ввиду того что в них содержится фактическое продолжение полемики с А. А. Козловым, В. В. Лесевичем и А. М. Скабичевским, которую вел Ткачев после своей статьи «О пользе философии». Козьмин высказывал предположение (см. III, 271) о возможной принадлежности Ткачеву рецензии на книгу бывшего сотрудника «Набата», а затем ренегата А. Н. Молчанова «Между миром и конгрессом», напечатанной в № 10 «Дела» за 1878 г., однако окончательная атрибуция Ткачеву этой рецензии требует специального исследования, так как ознакомление с разделом «Новые книги», в котором она помещена, убеждает в том, что и остальные рецензии в нем принадлежат тому же лицу, что в свою очередь поднимает вопрос об атрибуции статьи «Российские Вальтер-Скотты», напечатанной под псевдонимом N. N. в следующем номере «Дела» за тот же год, по всем признакам также написанной тем же автором.

К пункту 9. В список отдельно включены работы Ткачева, о существовании которых имеются сведения в разных источниках, в основном архивных, но которые до сих пор не найдены. Поэтому в скобках после описания этих работ, равно как и работ, относящихся *к пункту 10*, называются эти источники.

Все работы Ткачева, которых не было в списке Козьмина, отмечены звездочкой. Произведения Ткачева в списке приводятся в хронологическом порядке, насколько это можно было установить. Работы описываются в следующем порядке: название, подзаголовок, место первой и последней публикации (для рукописей: местонахождение рукописи), псевдоним или без подписи (подпись полной фамилией Ткачева не указывается; в некоторых случаях, при журнальных публикациях, при расхождении подписи с оглавлением указывается и подпись в оглавлении); другие сведения, в случае их необходимости, приводятся в квадратных скобках. При библиографических описаниях используются следующие сокращения названий наиболее употребляющихся изданий:

Б — журнал «Библиотека для чтения»,

В — журнал «Время»,

Д — журнал «Дело»,

ИС — *П. Н. Ткачев.* Избранные сочинения на социально-политические темы, т. I—VI. М., 1932—1937 (для обозначения тома рядом ставится порядковый номер тома римской цифрой),

Н — журнал и газета «Набат»,

РС — журнал «Русское слово»,

С — *П. Н. Ткачев.* Наст. изд. (рядом ставится порядковый номер тома арабской цифрой).

Статьи и другие произведения Ткачева, публиковавшиеся в нескольких номерах журнала, описываются только один раз, где опубликовано их начало.

БИБЛИОГРАФИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ П. Н. ТКАЧЕВА

I Сочинения

1860

* Движение вперед [Стих.].— С1.

1861

* Вопросы [Стих.].— С1.

* 14 декабря 1861 г. Памяти Михайлова [Стих.].— *Мих. Лемке.* Политические процессы в России 1860-х гг., изд. второе. М.— Пг., 1923; С1. [У Лемке как анонимное].

1862

* Дорожные грезы [Стих.].— С1.

* 2 марта 1862 г. Памяти Павлова [Стих.].— С1.

* Христово воскресенье [Стих.].— С1.

* Народное гуляние [Стих.].— С1.

О суде по преступлениям против законов печати (по поводу одной журнальной статьи).— В, № 6.

* Друзьям (в 1862 году) [Стих.].— С1.

О мировых судьях (По поводу «Писем из деревни» Сумарокова. «Отеч. зап.», 1862, № 6).— В, № 7.

* Еще о мировых судьях.— «Сборник статей, не дозволенных цензурою в 1862 г., т. 1. СПб., 1862. Напечатан по распоряжению г. Управляющего министерством народного просвещения для комиссии по делам книгопечатания». Без подписи. [Корректура статьи для В, подписанная *П. Ткачев*: ЦГИА СССР, ф. 777, оп. 26, ед. хр. 25].

Мировой суд по смыслу «Главных оснований для проектов гражданского и уголовного судопроизводства и судоустройства».— В, 11.

1863

Наши будущие присяжные.— В, № 4.

Современное положение наших тюрем.— «Журнал Министерства юстиции», № 9.

[Рец. на кн.:] В. Д. Спасович. Учебник уголовного права, т. I, вып. I. 1863.— Б, № 9. Без подписи.

* Небесполезная заметка.— Б, № 9. Без подписи.

Статистические этюды (Опыт разработки русской уголовной статистики).— Б, № 10.

* [Рец. на кн.:] Статистические таблицы Российской империи, издаваемые по распоряжению министра внутренних дел центральным статистическим комитетом. Выпуск второй. СПб., 1863.— Б, № 10. Без подписи.

* Программа занятий уголовным правом.— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 83.

Тюрьмы во Франции, их историческое развитие и современное положение.— «Журнал Министерства юстиции», № 11.

[Рец. на кн.:] С. Богородский. Очерки истории уголовного законодательства в Европе с начала XVIII века, т. I—II. Киев, 1862.— Б, № 11. Без подписи.

Статистические этюды. Преступление и наказание (этюд 2-й).— Б, № 12.

* Защитники и обвинители (По поводу «Руководства к судебной защите по уголовным делам», соч. Миттермайера. Изд. Унковского. Москва, 186? г.).— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 90.

1864

Рабоче-воспитательные заведения для несовершеннолетних преступников.— «Юридический вестник», № 1.

Юридическая метафизика («Энциклопедия законоведения». Сочинение доктора прав Н. Рождественского. СПб., 1863 г. «Юридическая энциклопедия или органическое изложение науки о праве и государстве на основании принципов этической философии». Сочинение доктора Аренса. Москва, 1863 г. «Естественное право или философия права» Фридриха Адольфа Шиллинга; перевод под редакцией Капустина. Москва, 1862—1863 гг.).— Б, № 1. Без подписи; ИСУ.

* Административная хроника.— Б, № 1. Без подписи.

Тюрьма и различные системы тюремного заключения.— Б, № 2, 4—5.

* Юридическая и административная хроника (Положения о губернских и уездных земских учреждениях. Проект учреждения городской полиции. Внесение в государственный совет проектов судебной реформы).— Б, № 2. Без подписи.

* Черты городского хозяйства Москвы.— Б, № 3. Без подписи.

Быть или не быть сословию адвокатов (О книгах Миттермайера 1863 и 1864 гг.).— «Эпоха», № 3.

* Метафизические иллюзии («Война и мир; исследование о принципе и содержании международного права», соч. Прудона, т. I. Изд. Черепина. Москва, 1864 г.). Статья первая.— ЦГАЛИ, ф. 1205, оп. 1, ед. хр. 126 [черновик рукописи.— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 91].

* [Рец. на кн.:] Опыты Г. Т. Бокля, с биографическим очерком его жизни. Нью-Йорк, 1864 г. Essays by Henry Thomas Buckle, with a biographical sketch of the Author. New Iork. 1864.— Б, № 4—5. Без подписи.

Русский город.— Б, № 4—5.

* [Рец. на кн.:] Utilitarianisme by J. S. Mille. London. 1863. Utilitarianisme, explained and exemplifiend in moral and political government, by author «The american Question», «The people's bluebook», etc. London, 1864.— Б, № 7. Без подписи.

* О вознаграждении присяжных.— Б, № 8. Без подписи.

О городских поселениях в России.— Б, № 9. Подпись: Т.

* Состязательный процесс (Уголовное судопроизводство в Англии, Шотландии и Северной Америке. Соч. К. Ю. Миттермай-

ера, изд. Унковского. Москва, 1864 г.).— ЦГАЛИ, ф. 1205, оп. 1, ед. хр. 100.

Статистические этюды (Этюд третий. Бедность и благотворительность).— Б, № 10—11.

Герои переходной эпохи. Les Jumeaux d'Helas par Clemance— Auguste Royer. 2v. 1864.— Б, № 12. Без подписи (в оглавлении: П. Т.).

до 1865

* История философии уголовного права [рукопись не окончена].— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 79.

* Историческое развитие следственного начала в русском уголовном процессе. Введение. Историческое развитие следственного начала в уголовном процессе Западной Европы [рукопись не окончена].— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 87.

* Современное состояние уголовного судопроизводства в Англии, Франции и Германии.— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 75.

1865

* Экономический метод в науке уголовного права.—ИСV; С1.

* Для наших будущих присяжных (Юридические заметки).— Б, № 5, 6. Без подписи.

* Значение статистики в науке уголовного права. (Уголовно-статистические этюды. Этюд первый: Статистический опыт исследования физиологического значения различных возрастов человеческого организма по отношению к преступлению. Н. Неклюдова. Рассуждение, написанное для получения степени магистра права. СПб., 1865).— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 77 [под рукописью подпись: П. Т.].

* Опростоволосившаяся юриспруденция или Как вредно лгать (Истинное происшествие) [рукопись не окончена].— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 84.

* Новые принципы уголовного права. Статья вторая.— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 84.

Библиографический листок (Гуэ-Глунек. О суде присяжных.— А. Бернер. О смертной казни.— К. Миттермайер. Смертная казнь по результатам научных исследований, успехов законодательства и опытов).— РС, № 11.

Производительные силы Европы.— РС, № 12; ИСV [в ИС с восстановленными по рукописи местами].

Библиографический листок (Маклеод. Основания политической экономии, 1866 г.— Краткий курс политической экономии. СПб., 1865 г.— М. Веселовский. Экономическая теория Маклеода.— Ю. Жуковский. «Политические и общественные теории XVI века» и «Прудон и Луи Блан», 1866 г.).— РС, № 12; [о книге Маклеода:] ИСI; [о книгах Жуковского:] С1.

* Забытые люди.— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 76.

* Отверженные женщины.— ИСV [беловой вариант начала статьи «Забытые люди»].

* Промахнувшаяся филантропия (По поводу одного благотворительного учреждения).— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 76 [рукопись не окончена].

* Принципы современной демократии («De la capacité politique des classes ouvrières» par P. J. Proudhon, 1865, 3 édit.).— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 85.

1866

Библиографический листок (Д. Льюис. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен.— Бауер. История философии в общепонятном изложении.— Э. Пфейфер. Об ассоциации.— А. Каррель. История контрреволюции в Англии.— Философские этюды. Изд. Н. Неклюдова).— РС, № 1; [о книгах Льюиса и Бауэра:] С1; [о книгах Пфейфера и Карреля:] ИСІ.

* Библиографический листок (Геттнер. История всеобщей литературы XVIII века, т. II, Французская литература в XVIII веке, 1866 г.— Рохау. История Франции от низвержения Наполеона I до восстановления империи, 1866 г.— Стифен. Уголовное право Англии в кратком очертании, 1866 г.— Жюль Верн. Англичане на Северном полюсе; приключения капитана Гаттераса.— Книга для чтения, изд. Лихачевой и Суворинной, ч. I. СПб., 1866 г.).— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 95; [о книгах Геттнера и Рохау:] ИСV.

* Очерки из истории рационализма. Статья первая [1-й полный черновой вариант].— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 80.

Очерки из истории рационализма. Статья первая [1-й беловой вариант, неоконченный].— «Литературное наследство», № 7/8, 1933; ИСV; С1 [без гл. III].

Очерки из истории рационализма. Статья первая [2-й беловой вариант, неоконченный].— «Литературное наследство», № 7/8, 1933; ИСV.

* Идеализм и реализм в области права [статья не окончена].— ИСV; С1.

Государственное хозяйство Европы.— «Луч, учено-литературный сборник», т. II. СПб. Подпись: П. Т.

* Подписчикам «Русского слова».— «Санкт-Петербургские ведомости», № 195. Подпись: Г. Благосветлов, П. Ткачев.

Влияние экономического прогресса на положение женщины и семьи.— «Женский вестник», № 1, 2. [Корректура главы VI, запрещенной цензурой:] ЦГИА СССР, ф. 776, ед. хр. 104.

1867

Примечания к статье Г. Т. Бокля «Влияние женщин на успехи знания». [В кн.:] Этюды Г. Т. Бокля, автора «Истории цивилизации в Англии». Перевод с английского под редакцией П. Н. Ткачева. Изд. Ю. Луканина и К°. СПб., 1867; С1 [прим. № 3—6].

* [Примечания к кн.:] Судебные ошибки (посвящаемые присяжным заседателям). Составленные и переведенные под ред. П. Н. Ткачева, т. I. Изд. Ю. Луканина и К°. СПб., 1867 г.

Производительные силы России (Статистические очерки).— Д, № 2, 3, 4. Подпись: П. Т.; ИСV.

Американские тюрьмы (The North American Review. October. 1866).— Д, № 3. Подпись: П. Т.

Новые книги (Беко. Организация уголовной юстиции в главнейшие исторические эпохи.— Гейер. Краткий очерк истории философии права.— Д. Стифен. Уголовное право Англии.— Данкварт. Гражданское право и общественная экономия).— Д, № 4. Подпись: П. Т.

Новые книги (Прудон. Французская демократия.— Г. Спенсер. Собрание сочинений, вып. I—VI.— М. Ланге. Авраам Линкольн или великая борьба между северными и южными американскими штатами.— Г. Лотце. Микрокосмос).— Д, № 5. Подпись: П. Т.; [о книге Прудона:] ИСI; [о сочинениях Спенсера:] С1.

Новые книги (Гиляровский. Исследование о рождении и смертности детей в Новгородской губернии.— А. Кетле. Социальная система и законы, ею управляющие.— Гонеггер. Очерк литературы и культуры XIX столетия.— «Первая книга для чтения с картинками и азбука», изд. редакции журнала «Детский сад».— «Невский сборник», изд. Вл. Курочкина).— Д, № 6. Подпись: П. Т.; [о книге Кетле:] ИСV; [о «Невском сборнике»:] С1.

Новые книги (Н. Рождественский. О значении Д. С. Милля в ряду современных экономистов.— М. Хмыров. Графиня Е. И. Головкина и ее время.— Ю. Фребель. Америка, ее жизнь и природа.— Карус. Сравнительная психология или история развития души на ступенях животного мира.— Дрэпер. Физиология человека, статическая и динамическая.— «Наши беседы. Из записок Камских». Изд. А. М. Коробова).— Д, № 7. Без подписи (в оглавлении: П. Т.); [о книге Рождественского:] ИСV; [о книгах Каруса и Дрэпера:] С1.

Новые книги (Мори. Сон и сновидения.— Бен. Об изучении характера.— Ахматова. Три сборника повестей и рассказов для детей.— Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования, т. III.— Бокль. Этюды).— Д, № 8. Подпись: П. Т.

Новые книги (Льюис и Д. С. Милль. Огюст Конт и положительная философия.— Д. Баужэрет. Самодеятельность женщины.— Д-р Симонов. Исследования о причинах болезней в Санкт-Петербурге).— Д, № 9. Подпись: П. Т.; [о книге Льюиса и Милля:] С1.

Немецкие идеалисты и филистеры [в оглавлении журнала подзаголовок:] (Deutsche Kultur und Sittengeschichte, von Johannes Scherr. Leipzig. 1866).— Д, № 10, 11 (подпись: П. Т., в оглавлении: П. Н. Ткачев), 12 (подпись: П. Ткачев); ИСI; [гл. XI:] С1.

Новые книги (В. Риль. Четвертое сословие или пролетариат.— А. Немировский. Наши идеалисты и реалисты.— Е. Эдельсон. О значении искусства в цивилизации.— М. Библиоман. Исторические этюды о женщине).— Д, № 11. Подпись: П. Т.; [о книгах Риля, Немировского и Эдельсона:] ИСV; [о книге Немировского:] С1.

Новые книги (И. Бентам. Избранные сочинения, т. I.—Т. Бокль. Отрывки из истории царствования королевы Елисаветы.— Э. Лабулэ. Государство и его пределы в связи с современными вопросами администрации, законодательства и полиции).— Д, № 12. Подпись: П. Т.; [о книге Бентама:] С1.

1868

Новые книги (Л. Моро-Кристоф. Мир мошенников, физиология мира мошенников.— И. Блунчли. О значении и успехах новейшего международного права.— И. Блунчли. Антропологические очерки

ученій о праве и государстве.— Г. Фрейтаг. Картины средневековой жизни.— В. Н. Леонтьев. Оправданные, осужденные и укрывшиеся от суда).— Д, № 1. Подпись: П. Т.

Новые книги (К. Ушинский. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии.— М. Морошкин. Иезуиты в России в царствование Екатерины II и до нашего времени.— С. Уайт Бэккер. Путешествие в верховья Нила.— Д. Гершель. Философия естествознания.— Нравственная статистика в связи с историею приложения чисел к наукам нравственным, т. I, изд. Ламанского.— А. Франк. Философия уголовного права в популярном изложении).— Д, № 2. Подпись: П. Т.; [о книге Ушинского:] С1.

Новые книги (А. Смит. Исследования о природе и причинах богатства народов; Теория нравственных чувств или опыт исследования о законах, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем о наших собственных).— Д, № 3. Подпись: П. Т.; ИСV.

Люди будущего и герои мещанства («Один в поле — не воин». Роман Ф. Шпильгагена, 1868 г.— «Феликс Гольт, радикал». Роман Дж. Эллиот, 1867 г.— «Леди Меркем». Роман Ж. Занда.— «Возмутительный брак». Роман Андре Лео, 1867 г.).— Д, № 4, 5; ИСI.

Новые книги (В. Циммерман. История Крестьянской войны в Германии.— Фюстель-де-Куланж. Гражданская община античного мира.— «Новые писатели». Сборник литературных статей. Изд. под ред. Н. Тиблена).— Д, № 4. Подпись: П. Т.; [о книге Циммермана:] ИСI.

Новые книги (Г. Гервинус. История девятнадцатого века от времени венского конгресса, т. V; Введение в историю девятнадцатого века.— Р. У. Эмерсон. Нравственная философия.— Гегель. Философия природы).— Д, № 5. Подпись: П. Т.; [о книге Гегеля:] С1.

Новые книги (Т. Гризингер. Иезуиты.— Л. Отто. Неотъемлемое право женщин.— Новые сказки Андерсена, изд. Трубниковой и Стасовой.— Сборник рассказов из путешествий и быта народов, изд. Трубниковой и Стасовой).— Д, № 6. Подпись: П. Т.; [о книге Гризингера:] ИСI.

Новые книги (Иллюстрированная библиотека знаменитых уголовных процессов всех стран.— Уголовная летопись. Процессы всех стран.— Ж. Муро. Задельная плата и кооперативные ассоциации.— К. Пильц. О воспитании и обучении или педагогические цветы.— Томка. История чешского королевства).— Д, № 7. Подпись: П. Т.; [о книге Муро:] ИСV.

* [Рец. на кн.:] В. Кельсиев. Пережитое и передуманное. Воспоминания. СПб., 1868 г. [Корректура в:] ЦГИА СССР, ф. 777, оп. 26, ед. хр. 40. Подпись: П. Т.; [под названием <О книге Кельсиева> опубликована в сб.:] «Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению». М.— Л., 1940.

Женский вопрос [вступительная статья в книге:] А. Дауль. Женский труд в применении к различным отраслям промышленной деятельности. Очерки 600 ремесел и занятий. Часть I. Переведена под ред. П. Ткачева. Изд. Трубниковой и Стасовой. СПб., 1869; ИСI. [Под статьей дата: Июля 25, 1868 года].

Новые книги (Работник. Рабочие классы в Англии.— Аристов. О современном состоянии и значении русской истории.— О. Мильчевский. Основания науки антропоэтиологии.— Ф. Уманец. Об-

щественное воспитание в России.— И. Липранди. Восточный вопрос и Болгария).— Д, № 8. Подпись: П. Т.; [о книге Работника:] ИСV.

Подрастающие силы («Трудное время». Повесть В. Слепцова.— «Живая душа». Роман Марко-Вовчка.— «Между двух огней». Роман Авдеева).— Д, № 9, 10; ИСI; [глава I:] С1.

Новые книги (И. Прыжов. История кабаков в России в связи с историей русского народа.— Зальбриг. Преступление и сумасшествие.— Глазер. О влиянии суда на приговор присяжных.— Ю. Кушелевский. Северный полюс и земля Ямал).— Д, № 9. Подпись: П. Т.

Новые книги (А. Градовский. История местного самоуправления в России.— У. Гонеггер. История культуры XIX века.— «Современные французские писатели». Рассказы Дроза. Очерки Дюмасына и Тэна. Фонарь. Рошфора.— Бартошевский. Япония).— Д, № 10. Подпись: П. Т.; [о книге Градовского:] ИСV.

Разбитые иллюзии («Горнорабочие».— «Глумовы».— «Где лучше». Романы Решетникова).— Д, № 11, 12; ИСI.

Новые книги (Н. Ренненкампф. Очерки юридической энциклопедии.— И. Джонс. Классическая система образования.— А. Вамбери. Очерки Средней Азии.— Ф. Шлоссер. История восемнадцатого столетия и девятнадцатого до падения Французской империи).— Д, № 11, Подпись: П. Т.

Мои объяснения (I. Ответ и вопрос редакции журнала «Детский сад». II. Несколько слов в назидание издателю «Современных французских писателей»).— Д, № 11. Подпись: П. Т.

Предисловие и примечания к книге Эрнеста Бехера «Рабочий вопрос в его современном значении и средства к его разрешению». Переведено под ред. П. Н. Ткачева. С приложением устава народного банка Прудона и Устава Международной ассоциации рабочих. Изд. книжного магазина Черкесова. СПб., 1869 г.; ИСI; С1 [одно примечание опущено].

1869

Новые книги (Е. Тайлор. Доисторический быт человечества и начало цивилизации.— Н. Н. Муравьев (Карский). Русские на Босфоре в 1833 г.— Ф. Ливанов. Раскольники и острожники.— Л. Лабулэ. Новые сказки.— А. Манжен. Ученое путешествие по моему кабинету).— Д, № 1. Подпись: П. Т.

* [Рец. на кн.:] Эрнест Бехер. Рабочий вопрос в его современном значении и средства к его разрешению. Пер. под ред. П. Н. Ткачева. С приложением устава народного банка Прудона и Устава Международной ассоциации рабочих. Изд. книжного магазина Черкесова. СПб., 1869 г.; [опубликована по корректуре, запрещенной цензурой, в] ИСV.

Новые книги (Мальтус. Опыт о законе народонаселения.— А. Бланки. История политической экономии в Европе с древнейшего до настоящего времени.— Н. Бунге. Исторический очерк экономических учений.— Ж. Гарнье. Основные понятия политической, общественной и промышленной экономии).— Д, № 2. Подпись: П. Т.; [о книгах Мальтуса и Бланки:] ИСV; [о книге Мальтуса:] С1.

По поводу книги Дауля «Женский труд» и статьи моей «Женский вопрос» (Посвящается редакции «Отечественных записок»).— Д, № 2 [большой отрывок из статьи в:] ИСI, стр. 445—447.

* К обществу! [Прокламация от имени студентов Медицинской академии, Университета, Технологического института и Земледельческой академии,] 1869 г., 20 марта.— *Б. Козьмин.* П. Н. Ткачев и революционное движение 1860-х годов. М., 1922, стр. 166—167.

Новые книги (П. Юркевич. Курс общей педагогики.— М. Капустин. Юридическая догматика.— О. Мильчевский. Великий маг и чародей).— Д, № 3. Подпись: П. Т.

Барды французской буржуазии (Эмиль Жирарден и его философия). Questions philosophiques.— La politique universelle.— La liberté dans le mariage.— Le droit.— La liberté. Paris, Michel-Levy frères, 1868.— Д, № 3. Подпись: N; ИСП.

1870

Финансовая практика Западной Европы.— Д, № 3. Подпись: П. Т.

* Утопическое государство буржуазии (Эмиль Жирарден и его философия).— ИСП; С1.

* Наука в поэзии и поэзия в науке (La création, par Edgar Quinet, 2 v. Paris, 1870).— ИСП; С1 [главы IX—XVI].

* Механический закон органической природы (Основания биологии. Соч. Герберта Спенсера. 2 тома. Перев. с англ. под ред. Ал. Герда, 1870 г.). Статья первая.— С1.

* Закон общественного самосохранения (по поводу «Законов размножения» Герб. Спенсера).— ИСП; С1.

* Что такое партия прогресса (по поводу «Исторических писем» П. Л. Миртова, 1870).— ИСП; С1.

* Софистическая статистика. Статья первая (1. Maurice Block. L'Europe, politique et sociale, 1869; 2. M. Legoyt. La France et l'Etranger. Etudes de statistique comparée, 1865—1870). Статья вторая.— ИСVI.

1872

Литературные этюды (Соч. Глеба Успенского, 3 т. Изд. Базунова.— Романы и повести А. Михайлова.— «Большая медведица» В. Крестовского.— Драматические сочинения В. Александрова.— «Николай Негорев или благополучный россиянин», роман Кущевского.— «История одного города», «Признаки времени» М. Салтыкова (Щедрина). А. Недодуманные думы.— Д, № 1. Подпись: П. Никитин; ИСП.

Литературные этюды (Соч. Глеба Успенского [и т. д., как в предыдущем названии]). Б. Недоконченные люди.— Д, № 2. Подпись: П. Никитин; ИСП.

Литературные этюды («Николай Негорев или благополучный россиянин», роман И. Кущевского, 2 т. Изд. Базунова. СПб., 1872). В. Недоконченные люди.— Д, № 3. Подпись: П. Никитин; ИСП.

Статистические примечания к теории прогресса.— Д, № 3. Подпись: П. Н. Нионов [статья не окончена]; ИСVI.

* Значение искусства в истории умственного развития. Статья первая. Психология творческого ума.— ИСVI; С1.

* Принципы и задачи современной критики.— *П. Н. Ткачев.* Избранные литературно-критические статьи. М.— Л., 1928; ИСVI.

Спасенные и спасающиеся (1. Солидные добродетели. Роман в 4 книгах П. Д. Боборыкина. Изд. Е. Н. Печаткина, 1871. 2. Повести и рассказы П. Д. Боборыкина. С.-Петербург, 1872).— Д, № 10. Подпись: П. Н.; [вместе с гл. VII, запрещенной цензурой, в:] ИСII.

Неподкрашенная старина. 1) Некрасов и Станицкий. Три страны света, ром. в 8 частях, изд. 3-е, 1872 г. 2) Тургенев. Последние повести и рассказы («Вестник Европы», 1870—72 гг.).— Д, № 11, 12. Подпись: Постный; *П. Н. Ткачев.* Избранные литературно-критические статьи. М.— Л., 1928.

Ташкентец в науке (Политика как наука. Соч. А. Стронина. СПб., 1872).— Д, № 12. Подпись: П. Н.

1873

Статистические очерки России. Статья первая. 1. Статистика народонаселения.— Д, № 1 (Подпись: Нионов), 4 (подпись: Н. Н., в оглавлении: П. Нионов), 5, 7, 10 (подпись: Нионов, в оглавлении: П. Нионов); ИСVI.

Пожары в России.—Д, № 2. Подпись: П. Ткачев, [после доноса петербургского почт-директора власти заставили редакцию «Дела» убрать эту подпись, и она была заменена в остатке тиража на:] П. Нионов.

Тенденциозный роман (Собрание сочинений А. Михайлова. СПб., 1873 г.).— Д, № 2 (подпись: П. Т., в оглавлении: Постный), 6, 7 (подпись: Постный); ИСII.

Больные люди («Бесы», роман Федора Достоевского, в трех частях. СПб., 1873).— Д, № 3 (подпись: П. Н.), 4 (подпись: Н. Н., в оглавлении: П. Н.); ИСIII.

Тюремная реформа [в оглавлении: «Статья первая»].— Д, № 5. Подпись: П. Н.

* [Рец. на кн.:] О питании в физиологическом, патологическом и терапевтическом отношениях. Соч. д-ра Жюля Сира. Пер. с фр. под ред. А. Н. Моригеровского, 1872.— Вопросы питания: пища, процессы пищеварения, обработки и сохранения съестных припасов, вредная пища. С. Лезеби. Пер. А. С. Ермолова, 1873.— Д, № 5. Без подписи.

* Квартирный вопрос на Западе и у нас.— Д, № 5, 7, 8. Подпись: Н. Н.

Тюрьма и ее принципы.— Д, № 6, 8. Подпись: П. Н.

Из Великих Лук.— «Вперед!», т. II. Без подписи; ИСIII.

1874

Задачи революционной пропаганды в России. Письмо к редактору журнала «Вперед!» [Лондон, наборная М. П. Сажина]. 1874, апр.; С2.

* Жорж Занд. (Биографический очерк).— Д, № 9 (подпись: П. Гр-ли, в оглавлении: Н. Гр-ли), 11 (подпись: П. Грачполи,

в оглавлении: П. Гр-ли) [продолжение статьи в следующем году].

Ташкентские рыцари (Повести и рассказы Н. Н. Каразина. Иллюстрированное издание). Статья первая.— Д, № 11. Подпись: П. Никитин [следующая статья в следующем году]; ИСVI.

Offener Brief an Herrn Fridrich Engels Verfasser der Artikel «Flüchtlings—Literatur» in Nr. 117 und 118 des «Volksstaat». Jahrgang 1874. Zürich, Typographie der Tagwacht; [русский перевод «Открытого письма господину Фридриху Энгельсу»:] ИСIII.

1875

От издателей [в кн.:] Фальшивые монетчики или Агенты русского правительства (пер. с нем.). Genève. Подпись: П. Ткачев и М. Элпидин.

* Объявление о книге «Политические движения в России с 1825—1875 гг.». Женева, тип. А. Трусова, [1875]. Подпись: Николай Жуковский, Петр Ткачев.

* [Проспект книги] «Политические движения в России 1825—1875 гг.». Там же. Без подписи.

Ташкентские рыцари. Статья вторая.— Д, № 1. Подпись: Н. Никитин; ИСVI.

* Научная хроника.— Д, № 1. Без подписи, в оглавлении: П. Грачиоли.

* Научная хроника.— Д, № 2. Подпись: П. Грачиоли.

* Жорж Занд (Биографический очерк) [продолжение и окончание].— Д, № 3 (подпись: П. Гр-ли), 5 (подпись: П. Грачиоли).

Беллетристы-эмпирики и беллетристы-метафизики (1. Кущевский. Маленькие рассказы, очерки, картинки и легкие наброски. СПб., изд. Базунова, «Библиотека современных писателей», 1875 г. 2. Успенский (Глеб). «Глушь», провинциальные и столичные очерки. СПб., 1875. 3. Боборыкин: a) «Дельцы», ром. в 2 т., 1874. b) «Доктор Цыбулька», рапсодии в трех книгах. Москва, изд. Салаевых, 1875. c) «Полжизни», ром. в 2 книгах. СПб., изд. Кехрибарджи, 1874 г. d) «В усадьбе и на порядке», повесть, «Вестник Европы», январь 1875 г. 4. Смирнова. Соль земли, ром. в четырех частях. СПб., 1875).— Д, № 3, 5, 7. Подпись: П. Никитин; ИСIII.

Народ учить или у народа учиться (Посвящается нашим профанам вообще и «профану» «Отечественных записок» в частности).— Д, № 4. Подпись: Все тот же; ИСVI.

Нечто о современных Митрофанах (Посвящается «Заурядным читателям» «Биржевых ведомостей» и иных либеральных органов нашей печати).— Д, № 5. Подпись: Все тот же; ИСVI.

* Научная хроника.— Д, № 7. Подпись: П. Грачиоли, в оглавлении: П. Н. Грачиоли.

* Роль мысли в истории («Опыт истории мысли», т. I, изд. журнала «Знание»).— Д, № 9, 12. Подпись: П. Никитин, [в оглавлении в № 12:] Н. Никитин; С2.

Набат (Программа журнала). Женева, 1875, ноябрь. Без подписи; С2.

Итоги.— Н, № 1 (декабрь). Без подписи; ИСIII.

Анархия мысли [Статья первая].— Н, № 1 (декабрь). Без подписи; С2 [продолжение статьи в следующем году].

* Научная хроника.— Д, № 1. Подпись: Н. Гр-оли, в оглавлении: П. Н. Гр-оли.

Наши иллюзии.— Н, № 2—3 (январь — февраль). Без подписи; ИСIII.

Революция и государство.— Н, № 2—3 (январь — февраль). Без подписи; С2.

Публичные чтения в Женеве.— Н, № 2—3 (январь — февраль). Без подписи; ИСIII.

Анархия мысли. Статья вторая. Статья третья.— Н, № 2—3 (январь — февраль), 4 (март). Без подписи; С2.

О почвенниках новейшей формации.— Д, № 2. Подпись: Все тот же; ИСIV.

* Французское общество в конце XVIII века.— Д, № 3, 5 (подпись: П. Гр-оли, в оглавлении: П. Н. Гр-оли), 7 (подпись: П. Гр-оли, в оглавлении: Н. Гр-оли) [статья не окончена; главы I и II начала статьи:] С2.

Народ и революция.— Н, № 4 (март). Без подписи; С2.

Литературное попурри.— Д, № 4, 5, 6, 8. Подпись: П. Никитин; [главы I—VI о романах Н. Алеевой «Два мира» и Марко Вовчка «В глуши»:] ИСVI; [главы VII—X о «Подростке» Ф. М. Достоевского:] ИСIV.

* Научная хроника.— Д, № 4. Подпись: П. Гр-оли, в оглавлении: П. Н. Гр-оли.

Революционеры-реакционеры.— Н, № 5 (апрель). Без подписи; ИСIII.

Анархическое государство.— Н, № 5 (апрель), 6 (май), 9 (август). Без подписи; С2.

Возможна ли социальная революция в России в настоящее время? — Н, № 6 (май). Без подписи; ИСIII.

* [Рец. на] «Вестник правды». Журнал политико-религиозный. Выходит каждое первое число месяца. № 1. Женева. Русская типография в Женеве.— Н, № 6 (май). Без подписи.

Организация социально-революционной партии.— Н, № 7—8 (июнь — июль). Без подписи; ИСIII.

Культурные идеалы и почва.— Д, № 7. Подпись: Все тот же; ИСIV.

* Научная хроника.— Д, № 7. Подпись: П. Гр-оли, в оглавлении: Н. Гр-оли.

Минута настала.— Н, № 9 (август). Без подписи; ИСIII.

Педагогика — родная дочка психологии (Основы для ухода за правильным развитием мышления и чувства. Соч. М. Зеленского. СПб., 1876).— Д, № 11. Подпись: П. Никитин [статья не окончена]; ИСVI; [главы I—II:] С2.

Накануне и на другой день революции [I].— Н, № 11—12. Без подписи; С2 [продолжение в следующем году].

Поможет ли нам мелкий земельный кредит (Третий отчет комитета о сельских ссудо-сберегательных и промышленных товариществах, 1875.— «Мелкий земельный кредит в России». Соч. князя А. И. Васильчикова и А. В. Яковлева. СПб., 1876).— Д, № 12. Подпись: Н. Нионов, в оглавлении: П. Нионов; ИСIV.

* Научная хроника.— Д, № 12. Подпись: П. Гр-ли, в оглавлении: П. Гр-оли.

1877

* Предисловие к кн.: «Община и государство. Две статьи Н. Г. Чернышевского». Издание журнала «Набат». Женева, 1877. Подпись: Издатели [возможно, в соавторстве с К. Турским].

Накануне и на другой день революции [II].— Н, № 1—2. Без подписи; С2.

Идеалист мещанства (Предсмертные сочинения М. Авдеева: повесть «Мои времена в тридцатых годах».— «Молва», № 27—37, 1876; повесть «В сороковых годах».— «Вестник Европы», 1876, сентябрь, октябрь и ноябрь).— Д, № 1. Подпись: П. Никитин; ИСVI.

В память прошлого года (Посвящается всем искренним патриотам).— Д, № 1. Подпись: Все тот же.

«Уравновешенные души» («Новь». Роман в двух частях. Сочинение Ивана Тургенева. «Вестник Европы», январь, февраль 1877 года).— Д, № 2 (подпись: П. Никитин), 3, 4 (подпись: Н. Никитин, в оглавлении: П. Никитин); ИСIV.

* Научная хроника.— Д, № 2. Подпись: П. Гр-оли.

* Научная хроника.— Д, № 4. Подпись: П. Гр-оли.

О пользе философии («Философские этюды» А. А. Козлова. Ч. I. С.-Петербург, 1876.— «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» В. Лесевича. С.-Петербург, 1877).— Д, № 5. Подпись: П. Никитин; С2.

* Эдгар Кинэ (Критико-биографический очерк).— Д, № 6, 7, 8 (подпись: П. Гр-ли), 9 (подпись: П. Гр-оли, в оглавлении: П. Гр-ли); [статья четвертая (из № 9) с сокращениями:] С2.

Нечто о прогрессе и «высоком искусстве» (Посвящается «Вестнику Европы»).— Д, № 7. Подпись: Все тот же.

* [Рец. на кн.:] «В Альпах». Дж. Тиндаля, перевод с 3-го английского издания. Харьков, 1876 г.— Д, № 7. Без подписи.

Эпизод из литературного самооплевания (Истинное происшествие).— Д, № 8. Подпись: Все тот же; [первая половина статьи:] С2.

* [Рец. на кн.:] «Воспитание умственное, нравственное и физическое». Соч. Герберта Спенсера. Перевод с английского. СПб., 1877.— Д, № 8. Без подписи.

* [Рец. на кн.:] «Единство физических сил с точки зрения гипотезы непрерывного творчества эфирных частиц на границах пространства». О. Левина. СПб., 1877 г.— Д, № 8. Без подписи.

* Научная хроника.— Д, № 10. Подпись: П. Гр-оли.

* [Рец. на кн.:] «Анекдотическая история текущей войны». Издание А. Стронина. С.-Петербург, 1877 г.— «Обзор известий русско-турецкой войны 1877 г.». С.-Петербург, 1877 г. Выпуски I, II, III.— Д, № 11. Без подписи.

Г. Микешин — не в своих санях.— Д, № 12. Подпись: По поручению Все того же.

1878

Безобидная сатира («В среде умеренности и аккуратности». Соч. М. Салтыкова (Щедрина). СПб., 1878).— Д, № 1. Подпись: П. Никитин; ИСIV.

* Научная хроника.— Д, № 1. Подпись: П. Грачиоли.

Салонное художество (Анна Каренина. Роман графа Л. Н. Толстого. В восьми частях. Москва. Изд. 2-е. 1878 г.).— Д, № 2 (подпись: П. Никитин), 4 (подпись: П. Н., на обложке журнала: П. Никитин).

* Научная хроника.— Д, № 3. Подпись: П. Грачиоли, в оглавлении: П. Гр-оли.

Жертвы дезорганизации революционных сил.— Н, [выпуск без номера (за вторую половину 1877 и первую половину 1878 г.)]. Без подписи; ИСIII.

Революция и принцип национальности. По поводу «Записок южнорусского социалиста».— Н, [выпуск без номера]. Без подписи; С2.

Новый фазис революционного движения.— Н, № 5—6. Без подписи; ИСIII.

Литературные «мелочи». Философские размышления о нравственности, нравственных идеалах и о других мелочах (Посвящается гг. Суворину, Достоевскому и Елисееву).— Д, № 6. Подпись: Все тот же.

* Новые исследования по истории французской революции.— Д, № 7, 12. Подпись: П. Гра-ли.

Принципы и задачи реальной критики (Посвящается редакции «Слова»).— Д, № 8. Подпись: Все тот же; [с сокращениями:] *П. Н. Ткачев.* Избранные литературно-критические статьи. М.— Л., 1928.

Кладези мудрости российских философов (В. Лесевич. Письма о научной философии. СПб., 1878).— Д, № 10, 11. Подпись: П. Никитин; С2.

* Роль психической наследственности («The heredity, as the principle psychological, by J. Devies». New York, 1878). Подпись: П. Г-ли; С2.

Эстетическая критика на «почве науки». По поводу одного несообразительного рецензента и «психо-физиологического этюда» Л. Е. Оболенского: «Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты» (Посвящается редакции журнала «Свет»).— Д, № 12. Подпись: Все тот же.

1879

Анархия мысли. Собрание критических очерков П. Н. Ткачева. Изд. тип. журн. «Набат». [Женева, однако на обложке поставлено вымышленное место издания: Лондон, 2-е изд. М. К. Элпидина. Каруж — Женова, 1904 г.]

Поучительный урок.— Н, № 1—2. Без подписи; ИСIII.

Мужик в салонах современной беллетристики (По поводу романов, повестей и очерков из народного быта гг. Иванова, Златовратского, Вологдина и А. Потехина).— Д, № 3, 6, 7, 8, 9. Подпись: П. Никитин; ИСIV.

Ликвидация эстетической критики (Вл. Веллямович. Психофизиологические основания эстетики. Сущность искусства, его социальное значение и отношение к науке и нравственности. Новый опыт философии искусств. Т. I и II. СПб., 1878).— Д, № 5. Подпись: Все тот же; С2.

Что же теперь делать? — Н, № 3—5. Без подписи; ИСIII.

* Г. Драгоманов в роли обвинителя (По поводу «Мы и «Набат»». «Громада», № 4).— Н, № 3—5. Без подписи.

* Новости и заметки из области «наук, искусств и литературы» (Заграничный фельетон).— Д, № 7. Подпись: П. Жане, в оглавлении: Жане.

Оптимизм в науке (Посвящается Вольно-экономическому обществу).— Д, № 11. Подпись: П. Никитин, в оглавлении: П. Н. Никитин; ИСIV.

1880

Утилитарный принцип нравственной философии. Статья первая (Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование А. Мальцева. СПб., 1879).— Д, № 1. Подпись: П. Никитин; С2.

Заметки «о том, о сём». Литературная меланхолия (Посвящается преимущественно редакции «Отечественных записок»).— Д, № 1. Подпись: Все тот же.

Гнилые корни («Недавнее».— «В ожидании лучшего».— «Первая борьба».— «Баритон» В. Крестовского (псевдоним)).— Д, № 2, 3. Подпись: П. Никитин; ИСIV.

* Научные и литературные новости.— Д, № 6. Подпись: Жане.

Утилитарный принцип нравственной философии. Статья вторая («La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution, par M. Guyau». Paris, 1879). [Статья третья].— Д, № 7 (подпись: П. П.), 8 (подпись: П. Нионов); С2.

* Научные и литературные новости.— Д, № 9. Подпись: Жане.

* Новый фазис женского вопроса во Франции (Письмо из Парижа по поводу брошюры Дюма-сына: «Les femmes qui tuent et les femmes qui votent»).— Д, № 11. Подпись: Т-но, в оглавлении: Т-о.

Предисловие к роману Н. Г. Чернышевского «Что делать?».— «Ni dieu, ni maître», № 2 от 21 ноября; ИСIV.

Русские письма. Революционное движение в России.— «Ni dieu ni maître», № 8 [от 27 ноября]; ИСIV. [Статья не окончена]

1881

Научные и литературные новости.— «Живописное обозрение», № 1, 2, 3, 4, 5, 8, 32, 33, 35. Подпись: Жане.

* Новые типы «забитых людей» («Братья Карамазовы». Ром. в 4-х частях, соч. Ф. М. Достоевского. СПб., 1881).— Д, № 2, 3, 4. Подпись: Ф. Б-ъ.

* «Мужик» с точки зрения людей 40-х годов («Записки охотника», Полное собрание очерков и рассказов с 1847—1876 г. Издание второе 1880 г.).— Д, № 6. Подпись: Ф. Б-ъ.

* Казнь тирана и ее последствия.— Н, № 1 (20 июня). Подпись: Гракх.

* Адрес редакции «Набата» [зачитанный на митинге в Париже, в цирке Фернандо 27 мая (н. ст.) 1881 г., созванном редакцией «Ni dieu, ni maître» при участии «Citoyen de Paris» в знак протеста против репрессий царизма после 1 марта 1881 г.].— Н, № 1 (20 июня). Подпись: Турский, П. Т. [Ткачев], Грецко [П. В. Григорьев].

* К рабочим (перевод с французского) [заявление редакции «Набата» рабочим Запада по поводу событий 1 марта и других революционных актов, читанное в рабочих собраниях в Париже и в других городах Франции].— Н, № 1 (20 июня). Подпись: редакция «Набата» [возможно в соавторстве].

* Герои-мученики (А. И. Желябов, Н. И. Кибальчич, С. Л. Перовская, Н. И. Рысаков и Т. Михайлов).— Н, № 2 (1 июля). Подпись: Гракх.

* Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России.— Н, № 3 (1 сентября). Подпись: Гракх.

* К вопросу о сибирской язве.— «Живописное обозрение», № 41. Подпись: Жане.

* Очерки всемирной электрической выставки в Париже [Очерк первый].— «Живописное обозрение», № 41, 42, 43, 46. Подпись: Жане.

1882

* Очерки всемирной электрической выставки в Париже [Очерк второй].— «Живописное обозрение», № 3, 4, 5, 7, 8, 12, 13, 16, 17. Подпись: Жане.

* Издательская и литературная деятельность Г. Е. Благосветлова («Сочинения Г. Е. Благосветлова, с портретом, биографией и предисловием Н. В. Шелгунова») (Посвящается Л... и М... Б-вым). Статья первая. Благосветлов как издатель [по цензурным корректурным листам в кн.:] «Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению». М., 1940.

1883—1885

Ораторы-бунтовщики перед русской революцией. На тему: необходимо приступить немедленно к тайной организации, без которой немыслима политическая борьба. Женева [без подписи]. Год издания не указан.

II. Письма

* Владимиру Яковлеву, б/д. [1863].— ЦГАОР, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 206, л. 7.

* Е. Н. Эдельсону, б/д. [1863—1864?].— ЦГАЛИ, ф. 1205, оп. 1, ед. хр. 22.

* И. Ф. Горбунову, б/д. [1864—1865?]. [В кн.:] *И. Ф. Горбунов.* Соч., т. III. Пб., 1907, стр. 75.

* А. Д. Дементьевой [Ткачевой], 10 декабря 1873 г. из Кёнигсберга. [Фотокопия:] «Литературное наследство», 1933, № 7/8, стр. 151.

* П. Л. Лаврову: 1) б/д. [конец 1873 г.— нач. 1874 г.].— ЦГАОР, ф. 1762, оп. 4, ед. хр. 438. 2) 21 июня 1874 г.— [Сб.] «На чужой стороне». Берлин, 1925, № 10; ИСПП, стр. 453—455.

* [Г. Д.] Гольденбергу, [5 писем] б/д. [1874 г.].— ЦГАОР, ф. 1762, оп. 4, ед. хр. 603, л. 70—71, 76—80.

* Н. А. Морозову, [4 письма:] 13 мая 1880 г., 27 мая 1880 г., 20 сентября 1880 г., 1 ноября 1880 г.— ЦГАОР, ф. 1762, оп. 4, ед. хр. 603, л. 74, 73, 72, 68—69.

III. Издания, вышедшие под редакцией П. Н. Ткачева, и переводы

* Ф. Лассаль. Капитал и труд. Г. Бастиа Шульце Делич. Экономический Юлиан. Перевод П. Н. Ткачева второй главы «Капитала».— ЦГАОР, ф. 95, оп. 2, ед. хр. 82 [до 1866 г.].

* История крестьянской войны в Германии по летописям и рассказам очевидцев. Д-ра В. Циммермана. Перевод со 2-го исправленного издания под редакцией П. Ткачева. Т. II. Издание редакции журнала «Русское слово». СПб., 1866. [2-е издание 1872 г., 3-е издание 1937 г. без обозначения переводчика].

* «Луч, учено-литературный сборник». СПб., тип. Рюмина и К°, 1866 г., т. I и II. Издатель П. Н. Ткачев [совместно с Г. Е. Благосветловым].

Этюды Г. Т. Бокля, автора «Истории цивилизации в Англии». С биографией и фотографическим изящным портретом автора. Перевод с английского под редакцией П. Н. Ткачева. Издание Ю. Луканина и К°. СПб., 1867.

Судебные ошибки (посвящаемые присяжным заседателям). Составленные и переведенные под редакцией П. Н. Ткачева, т. I, изд. Ю. Луканина и К°. СПб., 1867.

* История крестьянской войны в Германии по летописям и рассказам очевидцев. Д-ра В. Циммермана. Перевод со второго исправленного издания [П. Ткачева и Л. Ольшевского]. Т. III. Издание редакции журнала «Дело». СПб., 1868. [2-е издание 1872 г., 3-е издание 1937 г. без обозначения переводчиков].

А. Дауль. Женский труд в применении к различным отраслям промышленной деятельности. Очерки 600 ремесел и занятий. Часть I. Переведена под ред. П. Ткачева. Издание Трубниковой и Стасовой. СПб., 1869.

Эрнест Бехер. Рабочий вопрос в его современном значении и средства к его разрешению. Переведено под ред. П. Н. Ткачева. С приложением устава народного банка Прудона и Устава Международной ассоциации рабочих [I Интернационала]. Изд. книжного магазина Черкесова. СПб., 1869 г. [По постановлению суда предисловие и примечания Ткачева в нераспроданной части тиража были вырезаны, и в 1871 г. книга вышла с вырезками с обозначением времени издания: 1869—1871 гг.].

Фальшивые монетчики или агенты русского правительства (Перевод с немецкого). С предисловием издателей: П. Ткачева и М. Элпидина. Genève, 1875 г.

«Набат». Орган русских революционеров». [Журнал в] 1875—1879 гг.; [газета в] 1881 г. Женева. Под редакцией П. Н. Ткачева, К. М. Турского, П. В. Григорьева и др.

* «Община и государство. Две статьи Н. Г. Чернышевского». С предисловием издателей. Издание журнала «Набат». Женева, 1877 г.

IV. Произведения П. Н. Ткачева, до настоящего времени не разысканные

[О воспитательно-исправительных заведениях. Рукопись кандидатской работы, представленной в Петербургский университет. У Козьмина (ИСIV, стр. 447) сообщается, что она найдена Р. М. Кантором. Написана не позднее 1868 г.].

* Д. С. Милль. Утилитарианизм. Перевод П. Н. Ткачева [1863 г. См. *П. Д. Боборыкин.* Воспоминания, т. I, 1965, стр. 342—343, 374; т. II, стр. 522; «От редакции».— Б, № 11, стр. 3 обложки].

* «Леди Флавиа», английский роман. Перевод П. Н. Ткачева, [до весны 1866 г. См. показания Г. Е. Благосветлова 24 и 25 мая 1866 г.: ЦГАОР, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 195, л. 16].

Наши потери [статья, написанная до мая 1867 г.; запрещена цензурой. См. ЦГИА СССР, ф. 776, оп. 3, ед. хр. 398, л. 83, 91; ИСIV, стр. 448].

[Рец. на кн.:] Иммануил Кант. Критика чистого разума. Пер. с немецкого Владиславлева, 1867 [рецензия запрещена цензурой для «Новых книг» № 9 «Дела» за 1867 г. См. ИСIV, стр. 448].

[Рец. на кн.:] Дон-Калмет. О явлениях духов [рецензия запрещена цензурой для «Новых книг» № 9 «Дела» за 1867 г. См. ИСIV, стр. 448].

Очерки Французской революции [статья, написанная до 1869 г. и запрещена цензурой. См. ИСIV, стр. 448].

* Д. Л. Моттлей. История Нидерландской революции. Перевод под редакцией П. Н. Ткачева [См. в показаниях П. Н. Ткачева 12 мая 1869 г.: ЦГАОР, ф. 109, 3-я экспедиция, оп. 154, 1869 г., ед. хр. 109, часть II. Л., 14 об.].

* Экономическое значение пищи и жилища [статья, измененный вариант статьи «Наши потери» (см. выше), запрещена цензурой в сентябре 1870 г. См. ЦГИА СССР, ф. 776, оп. 3, ед. хр. 398, л. 216, 220—221, 224—225, 237].

* Куда девалась русская интеллигенция? [статья, написанная П. Н. Ткачевым в Петропавловской крепости к 10-летию со дня смерти Н. А. Добролюбова и ходившая в рукописных копиях. См. ЦГАОР, ф. 109, оп. 1, ед. хр. 338].

* Историко-критическое изложение философии истории [статья, написанная П. Н. Ткачевым в Петропавловской крепости и представленная на просмотр в III отделение 10 ноября 1872 г. См. ЦГАОР, ф. 109, 3-я экспедиция, оп. 154, 1869 г., ед. хр. 109, часть II, л. 255—257].

* Записка [об] общих требованиях, которым должна удовлетворять программа русского революционного журнала [представлена в редакцию «Вперед!». Начало 1874 г. См. стр. 11—12 наст. тома].

[Брошюра, написанная П. Н. Ткачевым в 1873—1874 гг. для распространения в народе и бывшая в редакции «Вперед!». Цитируется П. Л. Лавровым в брошюре «Русской социально-революционной молодежи» (*П. Л. Лавров.* Избранные соч. на социально-политические темы в восьми томах. Т. III. М., 1934, стр. 363)].

* Речь на могиле О. Бланки [цитируется в кн.: *М. Доманже.* Бланки. М., 1925, стр. 96—97].

V. Произведения, авторство П. Н. Ткачева по отношению к которым предполагается

К русскому народу (Рассказ дяди Кузьмича). [рукопись прокламации, написанной до 14 июля 1862 г. Об авторстве Ткачева: *Б. Козьмин.* Из истории революционной мысли в России. М., 1960, стр. 354].

* [Рец. на кн.:] О способе уничтожения взяток и других юридических злоупотреблениях в судопроизводстве. И. Соловьева. СПб., 1863 г.— О преимуществах теоретических основных законов русского судопроизводства, против устного западных государств. И. Соловьева. СПб., 1863 г.— Б, 1863, № 8. Без подписи.

* [Рец. на кн.:] Курс международного права. Профессора Каченовского. Выпуск первый.— Б, 1863, № 9. Без подписи.

* [Рец. на кн.:] Руководство к судебной защите по уголовным делам. Соч. Миттермайера. Изд. Упковского. Москва, 1863 г.— Б, 1863, № 12. Без подписи.

* Женский вопрос, разрешаемый с помощью благотворительности. Проект устава общества женского труда; проект учреждения в Петербурге дома милосердия.— Б, 1864, № 3. Без подписи.

* Три года войны в Америке (Из Fraser's magasine).—ЦГАЛИ, ф. 1205, оп. 1, хр. 100.

* Общественная солидарность (по поводу трудов Бентама) [статья без подписи для № 1 «Дела» за 1866 г., запрещена цензурой и до нас не дошла. См. *А. Шилов.* Журнал «Дело» и Н. В. Шелгунов. «Шестидесятые годы». Материалы по истории литературы и общественному движению. М.— Л., 1940, стр. 188—189].

* Женщина перед судом XIX столетия (по книге Добье «La pauvre femme») [статья без подписи, запрещенная цензурой для № 1 «Дела» за 1866 г., до нас не дошла. См. ЦГИА СССР, ф. 776, оп. 3, ед. хр. 398. В пользу авторства Ткачева говорит то, что все другие статьи Ткачева этого времени написаны с широким использованием книги Добье].

Программа революционных действий. Без подписи [совместно с С. Г. Нечаевым и др. Изложение ее в кн.: *Б. Козьмин.* П. Н. Ткачев и революционное движение 1860-х годов. М., 1922, стр. 145—149. Об авторстве Ткачева см. вступительную статью к т. 1 наст. изд., стр. 20].

* Новый фазис революционного движения в Германии.— Н, 1876, № 6. Без подписи.

[Рец. на кн.:] А. Н. Молчанов. Между миром и конгрессом. 1878 г.— Д, 1878, № 10. Без подписи [об авторстве Ткачева см. у Козьмина в ИСШ, стр. 470—471].

* Конституция и революция.— Н, 1879, № 3—5. Без подписи [статья не окончена].

* Иностранное обозрение [раздел «Из Парижа»].— Н, 1881, № 2 (1 июля). Подпись: Т.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Августин Блаженный Аврелий (354—430), христианский теолог, виднейший представитель западной патристики — 288
Авенариус Василий Петрович (1839—1923), беллетрист, писатель для детей — 27
Авенариус Рихард (1843—1896), швейцарский философ-идеалист, один из основоположников эмпириокритицизма — 241, 329—332, 335, 336, 340, 383—386, 388, 392
Авсеенко Василий Григорьевич (1842—1913), русский писатель — 553
Агассиц (Агассис, Агасси) Жан Луи Родольф (1807—1873), швейцарский естествоиспытатель, последователь Ж. Кювье — 249
Агриппина Юлия (16—59), мать императора Нерона, дважды (вместе со своим мужем — императором Клавдием и сыном — императором Нероном) была соправительницей Римской империи —421
Алегри (Кореджио), см. Корреджио
Александр VI (в миру — Родриго Борджа) (ок. 1431—1503), папа римский с 1492 г.—422
Александр Македонский (Великий) (356—323 до н. э.), царь Македонии с 336 г., один из величайших полководцев древнего мира — 298, 420
Алин (Allihn) — немецкий философ-моралист второй половины XIX в.—439
Альбертини Николай Викентьевич (1826—1890), либеральный публицист — 9
Амалия Анна (1739—1807), немецкая герцогиня — 421
Анджули Андреа (1837—1890), итальянский философ-позитивист — 241
Анна де Боже (1460—1522), принцесса, дочь Людовика XI (см.), регентша Франции в 1483—1491 гг.—422
Антиохи, имя многих царей эллинистической династии Селевкидов (312—64 до н. э.) Сирийского царства — 293
Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый — 203, 398, 438

* Иногда из-за цензуры Ткачеву приходилось прибегать к намекам и иносказаниям, не упоминая имен,— эти имена не вошли в указатель, но там, где это было возможно, они расшифрованы в соответствующих примечаниях.

Указатель составлен Б. М. Шахматовым и С. М. Шахматовой.

Аскоченский Виктор Ипатьевич (1813—1879), реакционный публицист и писатель — 335
Ахшарумов Николай Дмитриевич (1819—1893), русский писатель и критик — 515

Базедов Иоганн Бернхард (1724—1790), немецкий педагог-реформатор — 407
Байрон Ада, графиня Ловелас (Ловлас) (1815—1852), дочь Байрона (см.) — 426
Байрон Джордж Ноэл Гордон (1788—1824), английский поэт-романтик — 299, 396, 426, 429
Барцелотти (G. Barzellotti) (1844—1917), итальянский философ, критик, поэт — 241
Бастиа Фредерик (1801—1850), французский буржуазный экономист, пропагандист фритредерства — 284, 495, 496
Бауман (J. J. Baumann) (1837—1916), немецкий философ, профессор Гёттингенского университета — 260, 264
Бах Иоганн Себастьян (1685—1750), немецкий композитор и органист — 429
Бейль Пьер (1647—1706), французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения — 67
Беларже (Baillarger) Жюль Габриель Франсуа (1809—1891), французский врач-психиатр — 422, 432
Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848), русский революционер-демократ, литературный критик и философ — 514
Bell Acton, см. Бронте Анна
Bell Ellis, см. Бронте Эмили
Бель Каррер (Белл Каррер), см. Бронте Шарлотта
Бентам Иеремия (1748—1832), английский социолог, юрист, родоначальник одного из направлений в английской философии — утилитаризма — 437, 454, 467, 474, 475, 477—479, 482, 483, 486, 495, 496, 500, 511
Березин Илья Николаевич (1818—1896), русский востоковед — 46
Берне (Бёрне) Людвиг (1786—1837), немецкий писатель, публицист — 269
Беррийская Мария Каролина Фердинанда Луиза (1798—1870), французская герцогиня — 422
Бетховен Людвиг ван (1770—1827), великий немецкий композитор — 429
Билибин Иван Иванович (1840—1897), русский издатель и переводчик — 243
Бисмарк Отто Эдуард Леопольд фон Шёнхаузен (1815—1898), германский государственный деятель, князь — 106, 107
Блан Луи (1811—1882), французский утопический социалист, историк, журналист, деятель революции 1848 г.—285
Боборыкин Петр Дмитриевич (1836—1921), русский писатель — 242, 553, 556
Бокль Генри Томас (1821—1862), английский историк и социолог-позитивист — 68, 74, 281, 337, 407, 411, 456, 505
Борджиа (Борджа) Лукреция (1480—1519), дочь Александра VI (см.) — 422
Босюет (Боссюэ) Жак Бенинь (1627—1704), французский писатель, церковный деятель, епископ — 287
Брокгауз (Брокхауз) Генрих (1804—1874), немецкий издатель — 206

Бронте Анна (псевдоним: Актон Феррар) (1820—1849), английская писательница — 426
Бронте Шарлотта (псевдоним: Карер Бель (Каррер Белл)) (1816—1855), английская писательница — 426
Бронте Эмили (псевдоним: Эллис Белл) (1818—1848), английская поэтесса — 426
Бруно Джордано Филиппо (1548—1600), итальянский философ и поэт, представитель пантеизма — 65, 66
Булгарин Фаддей Венедиктович (1789—1859), русский журналист, писатель — 325
Бурдах Карл Фридрих (1776—1847), немецкий анатом и физиолог — 424, 426, 428
Бурсье (Борчир, Bourchier) Элиза, жена Оливера Кромвеля (см.) — 421
Буглеров Александр Михайлович (1828—1886), выдающийся русский химик и общественный деятель — 46, 398
Бэкон Фрэнсис (1561—1626), английский философ, родоначальник английского материализма — 437, 453
Бэллей (Bailey Samuel) (1791—1870), английский философ и экономист — 333
Бэн Александр (1818—1903), английский философ, психолог и педагог — 157, 196—198, 206, 333, 365, 408, 427, 437, 438, 444, 463, 467, 500
Бэр Карл Эрнст (Карл Максимович) (1792—1876), русский естествоиспытатель — 52
Бюффон Жорж Луи Леклерк де (1707—1788), французский естествоиспытатель — 421
Бюхнер Людвиг (1824—1899), немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель вульгарного материализма — 242

Вагнер Николай Петрович (1829—1907), русский зоолог и писатель — 440, 516
Валуа Маргарита (1553—1615), последняя представительница французского королевского рода Валуа — 426
Ван Эйк Джон (Ян) (ок. 1390—1441), нидерландский живописец — 426
Ван Эйк Маргарита, сестра Джона Ван Эйка (см.) — 426
Вашингтон Джордж (1732—1799), американский государственный деятель, первый президент США (1789—1797) — 146
Вебер Альфред (1835—1915), немецкий протестантский теолог и философ — 248
Веллямович (Велямович) Владимир Викторович (1854—?), русский эстетик-позитивист — 513, 516—522, 525, 529—530, 537—541, 545, 549, 551, 557—559
Вико Джамбаттиста (1668—1744), итальянский философ — 71, 285, 287—289, 291, 294, 296, 307
Виланд Кристоф Жартин (1733—1813), немецкий писатель — 421
Виллари Паскаль (Villari Pascuale) (1827—1917), итальянский историк-позитивист — 241
Вильсон Александр (1766—1813), английский орнитолог — 299
Вирхов Рудольф (1821—1902), немецкий ученый и политический деятель, основатель патологической анатомии — 242
Владиславлев Михаил Иванович (1840—1890), русский философ-идеалист — 46

Вольтер (псевдоним; наст. имя и фам. Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778), французский писатель, философ, историк — 525
Вундт Вильгельм (1832—1920), немецкий психолог, физиолог, философ и языковед — 198, 241, 260, 409
Вырубов Григорий Николаевич (1843—1913), русский философ-позитивист, химик — 265, 342

Галилей Галилео (1564—1642), великий итальянский естествоиспытатель и гуманист — 65—67, 442
Галлам Элеонора, дочь Генри Галлама, английского историка — 422
Галлер (Халлер) Альбрехт (1708—1777), швейцарский естествоиспытатель и поэт — 424
Галль Франц Йозеф (1758—1828), австрийский врач и анатом, создатель френологии — 364, 420, 426, 428
Гальтон (Голтон), Galton Фрэнсис (1822—1911), английский психолог и антрополог — 411, 421—425, 429—431
Гама де (да) Машадо Жозе Иоахим (1776—1861), французский физиолог — 426—428
Гамбетта Леон Мишель (1838—1882), французский политический и государственный деятель — 106
Гамма, см. Градовский
Гарнье Жозеф (1813—1881), французский вульгарный экономист — 284
Гартли Дейвид (1705—1757), английский мыслитель, один из основоположников ассоцнативной психологии — 437, 438, 445, 446, 454
Гартман Эдуард (1842—1906), немецкий философ-идеалист — 238, 240, 252, 264, 274, 370, 377, 398, 528, 555, 557
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), философ-идеалист, выдающийся представитель немецкой классической философии — 110, 238, 249, 263, 274, 279—281, 456
Гейне Генрих (1797—1856), немецкий поэт, публицист, критик — 429
Гейнце Макс (1835—1909), немецкий историк философии — 241
Геккель Эрнст (1834—1919), немецкий биолог — 242, 258, 260, 261
Гелиогабал (Элагабал) Марк Аврелий Антонин (204—222), римский император с 218 г.—421
Гельвеций Клод Адриан (1715—1771), французский философ-материалист — 406, 437, 438, 445, 454
Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд (1821—1894), немецкий физик, математик, физиолог и психолог — 242, 260, 409
Генне-ам-Рин Отто (1828—1914), швейцарский историк культуры — 73, 74
Генриетта Мария (1609—1664), дочь французского короля Генриха IV и Марии Медичи — 426
Генрих V, см. Шамбор Анри Шарль
Генрих VIII (1491—1547), английский король с 1509 г., 2-й из династии Тюдоров, один из представителей английского абсолютизма — 422
Гербарт (Хербарт) Иоганн Фридрих (1776—1841), немецкий философ, психолог и педагог — 240, 249
Гервинус Георг Готфрид (1805—1871), немецкий историк и литературовед — 285
Гердер Иоганн Готфрид (1744—1803), немецкий философ, писатель-просветитель — 52, 285, 287, 289—292, 294, 296, 299

Геро де Сешель Мари Жан (1760—1794), французский революционный деятель — 421
Гершель Вильям Фридрих Вильгельм (1738—1822), английский астроном и оптик — 422
Гершель Исаак, английский музыкант, отец Вильяма и Каролины Гершель (см.) — 422, 423
Гершель Каролина (1750—1848), английский астроном — 422
Гёринг Карл (1841—1879), немецкий философ, в 70-х годах — представитель «неокритической» школы — 241, 260, 264, 330—332, 335, 336, 339, 340, 346, 364, 367—371, 373, 374, 377—380, 383—385, 392, 466
Гёррес Иоганн Иосиф (1776—1848), немецкий публицист и историк, один из вождей феодально-католического романтизма — 299
Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий поэт, мыслитель и естествоиспытатель — 299, 421, 428, 429, 545, 556
Гизо Франсуа Пьер Гийом (1787—1874), французский государственный деятель, историк — 284, 285, 456
Гипатия (Ипатия из Александрии) (370—415), женщина-математик, астроном и философ-неоплатоник, дочь Теона (см.) — 422
Гиппий, правитель-тиран в Афинах в 527—510 до н. э.—293
Главкон, брат Платона (см.) — 452
Гоббс Томас (1588—1679), английский философ-материалист — 445, 446, 453, 501
Гоголь Николай Васильевич (1809—1852), великий русский писатель — 513
Голицын Александр Федорович, князь (1796—1864), председатель особой следственной комиссии, учрежденной в 1862 г. Александром II для обнаружения тайных революционных обществ — 25
Горгий из Леонтин в Сицилии (ок. 483—375 до н. э.), один из основателей софистики — 446
Градовский Григорий Константинович (псевдоним: Гамма) (1842—1915), либеральный публицист — 236, 270
Гракх Гай Семпроний (153—121 до н. э.), народный трибун (123—122 до н. э.) в древнем Риме, брат Тиберия Гракха (см.)— 422
Гракх Тиберий Семпроний (162—133 до н. э.), народный трибун (133 до н. э.) в древнем Риме, брат Гая Гракха (см.) — 422
Григорий Богослов (Назианзин) (ок. 330 — ок. 390), греческий писатель и церковный деятель — 456
Григорий Турский (первонач.— Георгий Флоренций) (ок. 540—ок. 594), историк франков — 286
Григорьев Аполлон Александрович (1822—1864), русский литературный критик и поэт — 515
Гризингер Вильгельм (1817—1868), немецкий психиатр — 411
Громека Степан Степанович (1823—1877), умеренно-либеральный публицист 60-х годов — 9
Грот Яков Карлович (1812—1893), русский филолог — 515
Гук Теодор Edw. (1788—1841), английский романист — 429
Гусев Александр Федорович (1842—1904), русский религиозный философ — 438
Густав-Адольф (Густав II Адольф) (1594—1632), шведский король с 1611 г. из династии Ваза, крупный полководец — 422
Гюйо (M. Guyau) Жан Мари (1854—1888), французский философ-позитивист, сторонник утилитаризма — 465—468, 478

Д'Аламбер Жан Лерон (1717—1783), французский математик и философ — 421
Данилевский Николай Яковлевич (1822—1885), русский публицист, социолог и естествоиспытатель, идеолог панславизма — 43, 46
Дантон Жорж Жак (1759—1794), деятель Великой французской революции — 146, 147
Дарвин Чарлз Роберт (1809—1882), великий английский естествоиспытатель — 249, 257, 281, 352, 402, 409—411, 418—420, 424, 425, 428, 430, 432, 439, 440, 456, 467, 529
Devies J.—402
Де Кандоль (Декандоль, De Candolle) Альфонс (1806—1893), швейцарский ботаник — 410, 411, 416
Декарт Рене (латинизированное имя: Картезий) (1596—1650), французский философ и математик — 274
Де ла Серда, см. Де Роберти
Despine (Депин) Проспер (1812—?), французский врач — 411
Де Пап Цезарь (1842—1890), бельгийский мелкобуржуазный социалист, теоретик «федерализма» — 171
Де Роберти Евгений Валентинович (псевдоним: де ла Серда) (1843—1915), русский социолог и философ-позитивист — 238, 324, 325, 330
Де Тенсень (Тансен, Tencin) (1685—1749), писательница, мать Д'Аламбера (см.) — 421
Дионисии, тираны в Сиракузах: Дионисий I Старший (ок. 432—367 до н. э.) — правил с 406, Дионисий II Младший — правил в 367—357 и в 346—344 до н. э.—293
Добролюбов Николай Александрович (1836—1861), русский литературный критик, публицист, революционный демократ — 28, 514
Достоевский Федор Михайлович (1821—1881), великий русский писатель — 556
Драгоманов Михаил Петрович (1841—1895), украинский буржуазный либерал, публицист, историк, фольклорист, общественный деятель — 318
Драйден Джон (1631—1700), английский поэт, драматург, критик — 429
Дрэпер (Дрейпер) Джон Уильям (1811—1882), американский философ и естествоиспытатель — 74
Дьяков Александр Александрович (псевдоним: Незлобин А.), (1845—1895), русский писатель — 553, 556
Дюбуа-Реймон Эмиль (1818—1896), немецкий физиолог и философ — 242
Дюпон-Вайт (Уайт) Шарль (1807—1878), французский экономист и социолог — 193
Дюринг Евгений (1833—1921), немецкий философ; занимался также вопросами политэкономии и права — 238, 240, 252, 261, 264, 266, 267, 330, 331, 338—340, 367, 385, 386, 392, 466
Дюссек (Дусек) Владислав (1761—1812), чешский музыкант — 426, 429
Дюссек (Дусек) Оливия, дочь Дюссека (см.) — 426

Елизавета I Тюдор (1533—1603), английская королева с 1558 г., дочь Генриха VIII (см.) — 422

Жане Поль (1823—1899), французский реакционный философ — 439, 456

Жантили А. Д., французский философ-идеалист — 438, 439, 442, 450, 452, 456, 464
Жирарден Эмиль де (1806—1881), французский буржуазный публицист и политический деятель — 193
Жиру (Girou de Buzareingues) (1773—1856), французский агроном и физиолог — 420, 422, 424, 427, 428, 432
Жихарев Сергей Сергеевич (1834—1899), прокурор саратовской судебной палаты — 146
Жоне Вильям (Jones William) (1746—1794), английский востоковед — 299
Жорж Занд (Санд) (настоящее имя: Аврора Дюдеван) (1804—1876), французская писательница — 423

Заурядный читатель, см. Скабичевский
Зеленский Михаил Самойлович (1829—1890), русский психолог — 195, 199, 210
Зибель Генрих фон (1817—1895), немецкий историк и политический деятель — 456
Златоуст, см. Иоанн Златоуст — 456
Золя Эмиль (1840—1902), французский писатель — 410, 548
Зуев Никита Иванович (1823—1890), русский педагог и картограф — 394

Иван Яковлевич московский (Корейша) (1780—1861), известный юродивый и «прорицатель» в Москве в 50-х годах — 238, 340, 438
Иловайский Дмитрий Иванович (1832—1920), русский историк — 394
Иоанн Златоуст (между 344 и 354—407), константинопольский патриарх с 398 г., видный идеолог восточнохристианской церкви — 456

Кавелин Константин Дмитриевич (1818—1885), русский историк, правовед и социолог, буржуазно-либеральный публицист — 81, 82, 238, 242
Кайданов Иван Кузьмич (1782—1843), русский историк, педагог и писатель — 279, 394
Каликс (Калликл), софист, фигурирующий в диалоге Платона «Горгий» — 452
Кант Иммануил (1724—1804), немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии — 238, 240, 248, 249, 280, 341, 484, 512
Каптерев Петр Федорович (1849—1922), русский педагог и психолог — 375
Каракозов Дмитрий Владимирович (1840—1866), революционер, казненный за покушение на Александра II — 9
Каро (Карро) Виктор Людовик (1842—1889), французский философ — 456
Карпов Василий Николаевич (1798—1867), русский философ-идеалист — 438
Катков Михаил Никифорович (1818—1887), русский журналист и публицист — 442, 556
Катон Младший (или Утический) Марк Порций (95—46 до н. э.), римский политический деятель — 293
Катрфаж де Брео Жан Луи Арман (1810—1892), французский зоолог, эмбриолог и антрополог — 413
Кейзер Рейнгард (1673—1739), немецкий композитор — 426

Кери (Кэри) Генри Чарлз (1793—1879), американский экономист, представитель вульгарной политической экономии — 339
Кетле Ламбер Адольф Жак (1796—1874), бельгийский математик, астроном, метеоролог, социолог, один из создателей научной статистики — 429
Кинэ (Кине) Эдгар (1803—1875), французский политический деятель, историк — 282, 284, 285, 288, 289, 292—300, 307
Ковалевский Владимир Онуфриевич (1842—1883), русский палеонтолог и издатель — 243
Козлов Алексей Александрович (1831—1901), русский философ-идеалист, один из первых сторонников персонализма в России — 236—239, 242, 243, 245—248, 250—254, 258—261, 264, 265, 268, 273, 274, 277, 279, 335, 395
Колумб Христофор (1451—1506), мореплаватель — 328
Кольбрук (Колбрук) Генри Томас (1765—1837), английский санскритолог — 299
Кольридж Сарра (1802—1852), английская поэтесса, дочь Кольриджа (см.) — 426
Кольридж (Колридж) Сэмюэл Тейлор (1772—1834), английский поэт, критик и философ — 426
Коммод Луций Элий Аврелий (161—192), римский император с 180 г.—421
Конт Огюст (1798—1857), французский философ, основоположник позитивизма — 52, 73, 157, 238—241, 247, 250, 251, 256, 264—266, 279, 330, 339—342, 364, 369, 385, 392, 393, 396, 397, 399—401, 416, 456
Коперник Николай (1473—1543), польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира — 442
Корнелия (II в. до н. э.), дочь Сципиона (см.), мать Гракхов (см.) — 422
Корнель Пьер (1606—1684), французский драматург — 429
Кореджио (Корреджо) (собственно Антонио Аллегри) (ок. 1489—ок. 1534), итальянский живописец периода Высокого Возрождения — 430
Корш Валентин Федорович (1828—1883), публицист, редактор «Санкт-Петербургских ведомостей» — 266, 440
Котта Бернгард (1808—1879), немецкий геолог — 52
Краевский Андрей Александрович (1810—1889), русский издатель и журналист — 9, 14
Крестовский Всеволод Владимирович (1840—1895), русский писатель — 27
Кромвель Оливер (1599—1658), деятель английской буржуазной революции XVII в.—146, 147, 421
Кроненберг, банкир, судившийся в 1876 г. за истязание дочери — 195
Кузен Виктор (1792—1867), французский философ-идеалист и политический деятель — 279
Курно Антуан Огюстен (1801—1877), французский математик, философ и экономист — 74
Курсель-Сенель (Курсей-Сеней) Жан Гюстав (1813—1892), французский буржуазный экономист — 284, 495, 496, 511
Кусмауль (Kußmaul) Адольф (1822—1902), немецкий врач — 369
Кюнер Рафаель (1802—1878), немецкий филолог — 82

Лавале (Лавалле) Теофиль Себастьен (1804—1866), французский буржуазный историк и военный географ — 284

Лавелэ (Лавеле) Эмиль Луи (1822—1892), бельгийский экономист — 165
Лавров Петр Лаврович (псевдоним: П. Л.) (1823—1900), теоретик русского революционного народничества, философ, публицист, социолог — 238
Лазарус (Лацарус) Мориц (1824—1903), немецкий философ-идеалист — 74, 80
Ламанский Владимир Иванович (1833—1914), русский ученый-славист — 238, 339
Ланге Фридрих Альберт (1828—1875), немецкий философ и экономист, представитель марбургской школы неокантианства — 238, 240, 260, 261, 264, 266, 267, 331, 339, 340, 385, 442
Лаплас Пьер Симон (1749—1827), французский астроном, математик и физик — 442
Лассаль Фердинанд (1825—1864), деятель немецкого рабочего движения, мелкобуржуазный социалист и философ — 18, 285
Левашев Николай Васильевич, граф (1827—1888), помощник главного начальника III отделения с 1871 по 1874 г.—25
Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ-идеалист — 274, 294
Ленский, см. Онгирский
Лесевич Владимир Викторович (1837—1905), русский философ-позитивист — 236, 238, 239, 242, 243, 245, 246, 252, 258—261, 264, 265, 271, 273, 277, 279, 280, 324—326, 329—335, 338—345, 348, 350—364, 367—370, 372, 375, 378, 380, 382—386, 388—396, 398—400
Лесков Николай Семенович (псевдоним: М. Стебницкий) (1831—1895), русский писатель — 27, 553, 556
Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781), немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель — 334
Ливия Друзилла (55—29 до н. э.), мать императора Тиберия (см.) — 421
Линч (Lynch Charles) (1736—1796), американский полковник-расист — 231, 233
Лист Фридрих (1789—1846), немецкий экономист, представитель вульгарной политической экономии — 339
Литтре Эмиль (1801—1881), французский философ и филолог, представитель позитивизма — 265, 342
Ловелас, см. Байрон Ада
Локк Джон (1632—1704), английский философ-просветитель и политический мыслитель — 341, 407, 437, 438, 446, 454
Лоран Франсуа (1810—1887), бельгийский юрист и историк — 74
Лотце Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 378
Луи Филипп (1773—1850), французский король в 1830—1848 гг.— 157
Лулу, см. Наполеон IV
Льюис Джордж Генри (1817—1878), английский журналист, литературный критик и философ-позитивист — 238, 239, 241, 333
Людовик XI (1423—1483), французский король с 1461 г.—422
Люкас (Lucas) Проспер (1805—1885), французский психолог — 411, 416, 421

Маколей Томас Бабингтон (1800—1859), английский историк, публицист и политический деятель — 456

Мальтус Томас Роберт (1766—1834), английский экономист, священник — 496
Мальцев Алексей Петрович (1854—1915), протоиерей, русский философ и педагог — 434, 436—441, 443—446, 448, 449, 453—466
Мандевиль Бернард де (1670—1733), английский философ-материалист — 445, 446
Марат Жан Поль (1743—1793), деятель Великой французской революции, ученый, публицист — 229
Мария Тюдор (Мария I) (1516—1558), английская королева с 1553 г., дочь Генриха VIII (см.) — 422
Маркевич Болеслав Михайлович (1822—1884), русский писатель — 553, 556
Маркс Карл (1818—1883), основоположник научного коммунизма, учитель и вождь международного пролетариата — 107
Марлин Анна-Христина, мать Бюффона (см.) — 421
Маудсли (Модсли) Генри (1835—1918), английский психиатр и философ-позитивист — 347, 364, 366, 367
Маурер Георг Людвиг фон (1790—1872), немецкий историк, создатель марковой, или общинной, теории — 165
Маццуоли Франческо (1504—1540), итальянский художник — 430
Мейербер Джакомо (наст. имя и фам.— Якоб Либман Бер) (1791—1864), композитор — 430
Менделеев Дмитрий Иванович (1834—1907), выдающийся русский химик, педагог и общественный деятель — 398
Мендельсон (Мендельсон—Бартольди) Якоб Людвиг Феликс (1809—1847), немецкий композитор, дирижер, органист — 426
Меровинги, первая королевская династия во Франкском государстве (прекратилась в 751) — 147
Мечников Илья Ильич (1845—1916), русский биолог и патолог, один из основоположников эволюционной эмбриологии — 257, 258
Микешин Михаил Осипович (1836—1896), скульптор и художник — 270
Миллер Орест Федорович (1833—1889), русский фольклорист, литературовед — 339
Милль Джемс (Джеймс) (1773—1836), английский философ, историк и экономист — 333, 408
Милль Джон Стюарт (1806—1873), английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель — 157, 238, 240, 241, 266, 333, 337, 365, 436—438, 440, 444, 460, 467, 481—483, 486, 497, 501, 505
Минье Франсуа Огюст Мари (1796—1884), французский историк — 284
Мирабо Виктор Рикети, маркиз де (1715—1789), французский экономист — 421
Мирабо Оноре Габриель Рикети (1749—1791), граф, деятель Великой французской революции — 421
Михайловский Николай Константинович (1842—1904), русский публицист, социолог, один из теоретиков народничества, литературный критик — 238, 242, 243, 324, 325, 330, 339, 343, 438, 440
Мишле Жюль (1798—1874), французский историк романтического направления, идеолог мелкой буржуазии — 421
Молешотт Якоб (1822—1893), немецкий физиолог и философ, представитель вульгарного материализма — 242
Молинари Гюстав де (1819—1912), бельгийский вульгарный экономист — 284

Монтескье Шарль Луи де Секонда, барон де Ла Бред и де М. (1689—1755), французский просветитель, правовед, философ и писатель — 297
Мор Томас (1478—1535), английский гуманист, государственный деятель и писатель; основоположник утопического социализма — 293
Морель (Morel) Огюст Бенедикт (1809—1873), французский врач-психиатр — 333, 411, 416
Моро (Moreau) де Тур Жак Жозеф (1804—1884), французский врач-психиатр — 411, 416, 427, 428
Моцарт Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор — 426, 430
Муравьев Михаил Николаевич (1796—1866), граф, русский государственный деятель — 25
Мэн (Мен, Мейн) Генри Джеймс Самнер (1822—1888), английский юрист и историк права, последователь Г. Л. Маурера (см.) — 165
Мюрфи — 333

Наполеон I (Наполеон Бонапарт) (1769—1821), французский государственный деятель, полководец и император — 146, 157, 158, 400
Наполеон III (Луи Наполеон Бонапарт) (1808—1873), французский император с 1852 по 1870 г.—127
Наполеон IV (Евгений Людовик Жан Жозеф), принц (1856—1879), известный под кличкой «принц Лулу», единственный сын Наполеона III — 155
Незлобин, см. Дьяков
Неккер Жак (1732—1804), французский финансист и государственный деятель — 422, 423
Немрод (Немврод, Нимрод) (миф.), легендарный основатель Вавилонского царства — 293
Нерон (37—68 н. э.), римский император с 54 г.—421
Нечаев Сергей Геннадиевич (1847—1882), деятель русского революционного движения — 25
Никитин, см. Ткачев
Ньютон Исаак (1642—1727), английский физик, астроном и математик — 442

Оболенский Леонид Егорович (1845—1906), русский философ, социолог, журналист и писатель — 395, 516, 517, 557
Овидий, Публий Овидий Назон (43 до н. э.— ок. 18 н. э.), римский поэт — 82
Олимпия (390—315 до н. э.), македонская царица, мать Александра Македонского (см.) — 420
Онгирский Б. П. (псевдоним: Ленский), социолог и публицист 80-х гг.—438, 440
Орлеаны, королевская династия во Франции (1830—1848) — 155

П. Л., см. Лавров
Пален Константин Иванович, граф (1833—1912), министр юстиции в 1867—1878 гг.—146
Патти Аделина (1843—1919), итальянская певица — 485
Паульсен Фридрих (1846—1908), немецкий философ-идеалист и педагог — 331, 384—386

Пемброкская Мэри, графиня, сестра Сиднея Филиппа (см.) — 426
Писарев Дмитрий Иванович (1840—1868), русский революционный публицист-демократ, литературный критик, философ-материалист — 243, 514
Писемский Алексей Феофилактович (1820—1881), русский писатель — 27
Пифагор Самосский (2-я пол. VI в. до н. э.), полумифический основатель древнегреческой религиозно-философской школы, получившей название по его имени — 204
Платон (428/7—348/7 до н. э.), древнегреческий философ-идеалист — 204, 452
Плутарх из Херонеи (ок. 46 — ок. 127), греческий писатель и философ-моралист — 404
Полетика Василий Аполлонович (1820—1888), заводчик, издатель газет «Биржевые ведомости» и «Молва» — 270, 273, 274, 278, 395
Полетика И.—395—399, 401, 452
Поляков Николай Петрович (1843—1905), прогрессивный русский издатель — 243
Потехин Алексей Антипович (1829—1908), русский писатель — 556
Пристлей (Пристли) Джозеф (1733—1804), английский ученый, философ, общественный деятель — 347
Проктор Ричард (1837—1888), английский астроном — 52
Протагор из Абдеры (ок. 480 — ок. 410 до н. э.), древнегреческий философ, основатель школы софистов — 247, 248, 250, 446
Прудон Пьер Жозеф (1809—1865), французский мелкобуржуазный социалист, теоретик анархизма — 193
Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837), великий русский поэт—513

Рафаэль Санцио (Санти) (1483—1520), великий итальянский живописец эпохи Возрождения — 430, 522, 523
Рибо (Ribot) Тома Теодюль Арман (1839—1916), французский психолог, философ, представитель материалистического направления ассоциационизма — 198, 241, 263, 331—333, 335, 336, 364, 367, 383, 384, 392, 403, 411, 416, 420, 422—425
Риго Рауль (1846—1871), французский революционер, бланкист, деятель Парижской Коммуны — 229
Рикардо Давид (1772—1823), английский экономист, один из крупнейших представителей классической буржуазной политической экономии — 497
Римеран — 420
Риттер Карл (1779—1859), немецкий географ — 52
Робеспьер Максимилиан (1758—1794), выдающийся деятель французской революции конца XVIII в., глава революционного правительства якобинской диктатуры — 146, 147, 157
Робюсти (Робусти) Маргарита (Мариетта) (1560—1590), итальянская художница, дочь Тинторетто (см.) — 426
Россель Вильям, лорд (1639—1683), английский политический деятель, один из вождей оппозиции в период реставрации Стюартов — 293
Руссо Жан Жак (1712—1778), французский политический мыслитель, революционный демократ, философ — 406
Рюисдаль (Рейсдаль) Якоб (1628/9—1682), голландский живописец-пейзажист — 430

Рюкерт (Рюккерт) Фридрих (1788—1866), немецкий поэт, переводчик восточной поэзии — 299

Саллюстий Гай Крисп (86—34 до н. э.), римский историк — 82
Севинье (Севинье), маркиза де, урожденная Рабютэн-Шанталь (1626—1696), французская писательница — 423, 426
Секки Анджело (1818—1878), итальянский астроном — 409
Сеченов Иван Михайлович (1829—1905), основоположник русской физиологии и объективной детерминистической психологии, философ-материалист — 398, 439, 529
Сидней Филипп (1554—1586), английский поэт — 426
Симоненко Григорий Федорович (1838—1905), экономист, профессор Варшавского университета, выступавший в своих работах в качестве апологета русификаторской политики царизма в Польше — 46
Скабичевский Александр Михайлович (псевдоним: Заурядный читатель) (1838—1910), литературный критик народнического направления — 81, 236, 271, 272
Скальковский Константин Аполлонович (1843—1905), русский административный деятель и писатель — 338, 339
Сколари (Scolari Saverio) (1831—1893), итальянский юрист и историк права — 241
Слезкин Иван Львович, с 1867 г. начальник Московского губернского жандармского управления — 146
Слёд (Слэд) Генри, медиум в 70-х гг. XIX в.—398
Смирнов Аполлон Иванович (?—1902), русский философ, профессор Казанского университета — 438
Смит Адам (1723—1790), английский философ и экономист, основатель классической буржуазной политической экономии — 494—499, 506, 511
Соемия (Soaemias) Юлия, мать Гелиогабала (см.) — 422
Сократ (470/469—399 до н. э.), древнегреческий философ — 204, 348, 434, 452, 482
Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900), философ, публицист и поэт, проповедник идеи всемирной теократии — 46, 82, 238, 242, 339, 340, 438—440, 442, 443, 445, 450, 452, 456, 464
Соттини Джузеппе (G. Sottini), итальянский историк философии — 241
Спенсер Герберт (1820—1903), английский философ, один из родоначальников позитивизма — 157, 196—198, 238, 240, 241, 252, 257, 258, 266, 281, 333, 396—399, 409, 410, 427, 437, 438, 440, 443, 444, 467, 512
Спиноза Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ-материалист, пантеист и атеист — 274
Сталь Анна Луиза Жермен, баронесса (1766—1817), французская писательница — 422, 428
Стебницкий, см. Лесков
Страхов Николай Николаевич (1828—1896), русский философ, идеалист, публицист и литературный критик, один из идеологов «почвенничества» — 14, 43, 46, 82, 237, 238, 515
Стронин Александр Иванович (1826—1889), социолог, сторонник органической теории общества, автор книг «История и метод» (1869), «Политика как наука» (1872) — 46
Суворин Алексей Сергеевич (1834—1912), публицист, драматург, редактор-издатель реакционного «Нового времени» — 236, 270, 452

Сципион Публий Корнелий Африканский Старший (ок. 235—ок. 183 до н. э.), римский полководец — 422

Тацит Публий Корнелий (ок. 55 — ок. 120), римский историк — 82
Теон Александрийский (Геометр) (IV в. н. э.), математик, издавший «Начала» Евклида со своими добавлениями и комментариями — 422
Тернер Ф.— русский публицист второй половины XIX в.—456
Тиберий (42 до н. э.—37 н. э.), римский император с 14 г. н. э.—421
Тинторетта (Тинторетто) (наст. имя: Якопо Робусти) (1518—1594), выдающийся итальянский живописец — 426
Тициан Вечеллио ди Кадоре (1477—1576), великий итальянский живописец, яркий представитель искусства Возрождения —430, 522, 523
Ткачев Петр Никитич (1844—1886) (псевдоним: Никитин) — 42, 271—275, 277—281
Токко (Tocco Felice) (1845—1911), итальянский философ и антрополог — 241
Толстой Лев Николаевич (1828—1910), великий русский писатель — 195, 196, 200
Трелля (Trélat Ulysse) (1795—1879), французский психолог — 411
Троллоп Антони (1815—1882), английский романист — 426
Троллоп Френсис (1780—1863), английская романистка, мать Антони Троллопа (см.) — 426
Тулия (Туллия) (ок. 78—48 до н. э.), дочь Цицерона (см.) — 422
Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883), великий русский писатель— 556
Тьер Луи Адольф (1797—1877), французский политический деятель и историк, палач Парижской Коммуны 1871 г.—283—285
Тьери (Тьерри), братья Амедей (1797—1873) и Огюстен (1795—1856), французские историки — 284
Тэн Ипполит (1828—1893), французский философ и историк — 154, 156, 159—161, 198, 336, 364, 545, 546
Ушинский Константин Дмитриевич (1824—1870), русский мыслитель и педагог — 438, 456

Фарадей Майкл (1791—1867), великий английский физик и химик — 409
Фаустина Анния (?—175), мать Коммода (см.) — 422
Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма — 249, 274, 280
Фукье-Тенвиль Антуан (1747—1794), деятель Великой французской революции — 229
Фюстель де Куланж Нюма Дени (1830—1889), французский историк — 307

Христина, королева шведская с 1632 по 1654 г., одна из образованнейших женщин XVII в., дочь Густава Адольфа (см.) — 422

Цезарь Гай Юлий (100—44 до н. э.), выдающийся римский полководец, политический деятель и писатель — 146, 293
Цёльнер Иоганн Карл Фридрих (1834—1882), немецкий астрофизик, сторонник спиритизма — 242, 260
Цион Илья Фаддеевич (1835—1912), русский физиолог и реакционный публицист — 46

Цитович Петр Павлович (1844—1913), русский юрист и реакционный публицист — 452
Цицерон (106—43 до н. э.), римский государственный деятель, философ и оратор — 82, 422

Чаусер (Чосер) Джефри (1340—1400), поэт, один из основоположников английской национальной литературы — 429
Чичерин Борис Николаевич (1828—1904), русский философ-гегельянец, теоретик государства и права, историк и публицист — 438

Шамбор Анри Шарль, граф (1820—1883), последний представитель старшей линии Бурбонов, внук Карла X, претендент на французский престол под именем Генриха V — 155
Шафгаузен, немецкий психолог — 74
Шекспир Вильям (1564—1616), великий английский поэт и драматург — 553
Шелли Перси Бинш (1792—1822), английский революционный поэт-романтик — 299
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма — 249, 274, 280
Шенье Андре Мари (1762—1794), французский поэт — 421, 429
Шенье Мари Жозеф (1764—1811), французский драматург и политический деятель — 421, 429
Шёпфер Карл, немецкий учитель, в 70-х гг. XIX в. выступал против системы Коперника — 398, 441, 442
Шиллер Иоганн Фридрих (1759—1805), великий немецкий поэт и драматург — 545, 556
Шопенгауэр Артур (1788—1860), немецкий философ-идеалист — 240, 249, 264, 274, 370, 377, 379, 456, 512
Шпурцгейм — 364
Шувалов Петр Андреевич, граф (1827—1889), шеф жандармов с 1866 по 1874 г., впоследствии посол в Лондоне и член государственного совета — 20, 25

Эдельсон Евгений Николаевич (1824—1868), литературный критик, приверженец теории «искусства для искусства» — 515
Эдисон Томас Алва (1847—1931), выдающийся американский изобретатель — 384
Эйкен (Эйкин) Люси (1781—1864), английская писательница — 422
Эпикур (ок. 341 — ок. 270 до н. э.), выдающийся древнегреческий философ-материалист, атеист — 434
Эскироль (1772—1840), французский психиатр — 411

Юм Дэвид (1711—1776), английский философ, историк, экономист и публицист — 341, 437, 438, 454
Юркевич Памфил Данилович (1826—1874), русский философ-идеалист религиозного направления — 237, 238, 438, 442

Янышев Иоанн Леонтьевич (1826—1910), протоиерей и богослов духовник русских царей — 438—440, 456, 464

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстракция 253
Агитация 30
Анархисты 111, 112, 114, 119, 124, 152, 172, 177, 180, 188, 214
— и государство 181, 182
Анархия 94, 95, 182, 183
— как цель революции 92
— определение 93
(см. философия)
Ассоциация (ассоциации)
— рабочие 191
— идей 197 349
Аффект (аффекты) 79, 84, 85, 87
— нравственные 86
— и действия 82, 83

Благо
— личное 501
— общественное (общее) 488, 490, 510
(см. справедливость)
Борьба
— агитаторская 32
— философская 32
Буржуа (буржуазия) 22, 23, 193
Быт
— экономический 16

Власть 93, 146—148, 180, 192
— государственная 97, 149, 150
— духовная 149
— материальная 149
— меньшинства 147
(см. сила)
Внимание
— и восприятия 198, 199
Воля 376—378, 380—382
(см. свобода)
Воспитание 406, 505, 508, 509
Впечатления 197

Гипотеза 210, 358, 359, 387
Государство 90, 191, 193, 314
— функции 96
— авторитарное 183, 188, 194
— анархическое 182—185, 189—192, 194
— революционное 95, 97, 151
— и общины 183
(см. анархисты, революция)

Дедукция 416
Детерминисты 59
(см. принципы)
Добро 489
Добродетель 470, 471, 489, 490
Душа 209

Жизнь
— психическая 427, 428

Закон (законы)
— исторический 71
— социологические 72
— экономический 496
Землевладельцы 22
Зло 489
Знания 85
— эмпирическое 360
— и понимание 356, 357, 359, 360
— и прогресс 24
— и революция 24

Идеалы
— народность 112

— нравственные 85, 86
— коммунизма 191
(см. крестьянство, народ)
Идея (идеи) 197, 469
— и чувства 198
Индукция 416
Интересы
— личные 496, 498, 506
— экономические 85, 495—497
Истина 72
— объективная 58
— социальная 321
— субъективная 58
Историк 63, 68, 71—73, 86
История 53, 54, 67, 68, 71, 72, 86, 158, 159, 248
— содержание 87
— и личность 61, 62
(см. мышление, социология)

Коммунизм 165
(см. идеалы)
Крестьянство 22
— идеалы 165
Критика (критический процесс) 84, 85, 104, 349
Культура 76, 84, 85

Литература 45, 53
Личность 54
(см. история)

Медицина 207, 208
Меньшинство
— революционное 163, 166—170, 220, 224
Метафизик 70
Метафизика 335, 378, 388, 442
(см. философия)
Метод
— гипотетический 210
— объективный 59
— субъективный 59, 65, 209
Миросозерцание
— разумное 62
Молодежь 24—29, 36, 40, 125, 133
Моралист
— мистик 469, 470, 472, 500
— психолог 504
Мораль
— интуитивная 468
— эмпирическая 474, 481
— утилитаризма 448, 449, 453, 481, 491
— эгоизма 448
Мышление (мысль) 49, 50, 83, 356, 380, 413, 442
— роль в истории 80
— формы 348
— критическая 74—76, 84—87, 349—351

Народ 20, 24, 39, 90, 91, 166—168
— общественные идеалы 164, 165, 170
(см. революционер, революция)
Наследственность 408, 410—428, 430—433
— психическая 425
Наука (науки) 51, 66, 69, 202, 203, 209, 253, 263, 314, 327, 384, 387, 414
— общественные 67
— социальная 311
— и философия 249, 254
Национальность 319, 454
— принцип 320
— и народность 316
Нравственность (нравственное чувство) 435, 436, 440, 447, 451, 470, 480, 481
— критерий 453, 454, 486, 487, 489, 491, 492
— революционная 99
— утилитарная 449, 453, 455, 506
— софистов 452, 453
(см. счастье, удовольствие)

Общежитие 165
Общество 176, 177, 450, 508
— буржуазное 230
— социалистическое 229, 230
Община 22, 184, 189
— коммуна 97
— крестьянская 190
Опыт 197, 348, 351, 359, 380, 381
— объективный 356
Ощущения 356

Память 198
Партия
— революционная 30, 36, 38, 40, 100, 101

Позитивизм 339, 393
Понятия (понятие) 253, 263, 346—349, 356
— и представления 262
Практика
— революционная 39
Представления 197, 346—349, 352, 356, 357
(см. понятия)
Принципы
— экономические 34
— детерминистов 56
(см. национальность, утилитаризм)
Природа 64, 203, 413, 414
Прогресс 134
— буржуазный 315
— интеллектуальный 314
— коммунистический 167
— мирный 94, 95
— экономический 90, 314
(см. знания, революция)
Пролетарий (пролетариат) 190, 192, 315, 498
Пропаганда 30, 92, 220
— революционная 38
Психология 201—207, 361, 370, 371, 382, 408, 410, 412, 414, 417, 427, 500, 506
— метафизическая 363, 368, 376, 377
— субъективная 208, 462, 507
— эмпирическая 208

Революционер (революционеры) 94, 100, 104, 145, 146, 163, 171, 188, 225
— задача 98
— социалисты (социальный) 216, 311, 315, 317, 318
— утописты 99
— и народ 19
(см. революция)
Революция 16, 25, 39, 93, 135, 144, 146, 148, 164, 168, 219, 220, 227
— сущность 94
— цель 95, 306, 320
— естественная 20
— «искусственная» 20
— социальная 97, 101, 149, 151, 152, 167, 172, 176, 183, 188, 311
— и государство 96, 190
— и мирный прогресс 17, 19, 23, 29, 31
— и народ 17, 18, 22—24, 30, 142, 163, 169, 170
— и национальные различия 320
— и революционеры 25, 91, 92

Свобода 55
— воли 54, 463
Семья 97
Сила
— материальная 95
— революционная 163
— умственная 94, 95
— и власть 148
Совесть 502
Сознание 197, 208, 351
Софисты 451—453, 455, 487
Социализм 321, 322
— и национализм 323
Социология
— и история 72
Справедливость 229
— и общественное благо 228
Стоицизм 447, 448
Страдание 474
Счастье 454, 459, 460, 486, 490—503, 506, 507, 509, 510
— как критерий нравственности 488, 493

Удовольствие 459, 460, 472—475, 480, 483—487
— как нравственный критерий 480, 481
Ум 253, 254, 347, 349, 357, 414, 469, 472
Утилитаризм 440, 445, 447, 456, 457, 459, 461, 469, 472—474, 481, 492
— принцип 499, 504
— философия 446, 465
(см. мораль)
Утилитаристы 453, 454, 461, 462, 468, 474, 475, 486, 488, 492, 494, 495, 500, 508
— психологи 505, 508, 510
Физиология 205, 207, 208, 427
Философ
— филистер 19
Философия 207, 239, 240, 242, 245, 247, 250—252, 255, 258, 260, 261, 266, 273,

275, 359, 361—363, 376, 383, 384, 392, 399, 400, 442
— интуитивная 466
— метафизическая 204, 357
— мистическая 387
— анархии 109, 140
— и метафизика 355, 358
(см. наука, утилитаризм)

Человек 63, 347, 350, 353, 357, 418, 419, 473, 480, 484, 487, 502, 503, 505
Чувства 197, 415
— и желания 378
— и разум 381, 382
(см. идея, нравственность)

Эгоизм 449
(см. мораль)
Экономисты 494
Экономия политическая 496 498, 499
Экспроприация 190, 191
Эмпирия 248
Эстетик-мистик 470

Я 54, 55, 469
Явления 252, 253, 347

СОДЕРЖАНИЕ

Задачи революционной пропаганды в России (Письмо к редактору журнала «Вперед!») 7
Небольшое личное объяснение . . . . . —
Письмо к редактору журнала «Вперед!» 13

Роль мысли в истории («Опыт истории мысли», т. I, изд. журнала «Знание») 43

«Набат» (Программа журнала) 89
В набат! . . . . . —
Задачи нашего журнала 92
В чем должна состоять ближайшая, практически достижимая цель революции 93
Организация революционных сил 98

Анархия мысли 103
[Статья первая] . . . . . —
Статья вторая 114
Статья третья 124

Революция и государство 141

Французское общество в конце XVIII века 154
Статья первая . . . . . —

Народ и революция 163

Анархическое государство 171

Педагогика — родная дочка психологии (Основы для ухода за правильным развитием мышления и чувства. Соч. М. Зеленского. СПб., 1876) 195

Накануне и на другой день революции 212

О пользе философии («Философские этюды» А. А. Козлова. Ч. I. С.-Петербург, 1876.— «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» В. Лесевича. С.-Петербург, 1877) 236

Эпизод из литературного самооплевания (Истинное происшествие) 269

Эдгар Кинэ (Критико-биографический очерк) 282
Статья четвертая . . . . . —

Революция и принцип национальности. По поводу «Записок южнорусского социалиста» 302
Кладези мудрости российских философов (В. Лесевич. Письма о научной философии. СПб., 1878) 324
Роль психической наследственности («The heredity, as the principle psychological, by J. Devies». New York, 1878) 402
Утилитарный принцип нравственной философии 434
Статья первая (Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование А. Мальцева. СПб., 1879) . . . . . —
Статья вторая («La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution, par M. Guyau». Paris, 1879) 465
[Статья третья] 487
Ликвидация эстетической критики (Вл. Веллямович. «Психофизиологические основания эстетики. Сущность искусства, его социальное значение и отношение к науке и нравственности. Новый опыт философии искусств». Т. I и II. СПб., 1878) 513
Примечания 563
Б. М. Шахматов. Библиографическое послесловие 596
Указатель имен 625
Предметный указатель 640

Ткачев П. Н.

Т 48 Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Общ. ред. А. А. Галактионова, В. Ф. Пустарнакова, Б. М. Шахматова. Сост., примеч. и библиогр. послесл. Б. М. Шахматова. М., «Мысль», 1976.

645 с., 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

В настоящем томе помещены произведения по философии, социологии, этике, истории, психологии, педагогике и т.д., а также основные программные статьи из органа «якобинского» течения в русском революционном народничестве журнала «Набат», написанные П. Н. Ткачевым в 70-х — начале 80-х годов XIX в. в эмиграции. Большинство произведений П. Н. Ткачева, напечатанных в журнале «Дело», ранее не переиздавались.

Т $\frac{10501\text{-}012}{004(01)\text{-}76}$ подписное 1Ф

Ткачев Петр Никитич

СОЧИНЕНИЯ В 2-х ТОМАХ

Том 2

Заведующая редакцией *В. Е. Викторова*
Редактор *Л. В. Литвинова*
Младший редактор *А. В. Генералова*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 7 февраля 1975 г. Подписано в печать 17 ноября 1975 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Условных печатных листов 34,03 с вкл. Учетно-издательских листов 37,98 с вкл. Тираж 27000 экз. Заказ № 2409. Цена 2 р. 64 к.

Издательство «Мысль».
117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Набрано в Ордена Трудового Красного Знамени Первой Образцовой типографии имени А. А. Жданова Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, М-54, Валовая, 28

Отпечатано в Московской типографии № 10 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, М-114, Шлюзовая наб., 10. Зак. 611.

Замеченные опечатки

Стр.	Строка	Следует читать
113	3 снизу	нормальной организации будущего общества", или — нет. В первом случае, чем полнее осуществится этот идеал, чем более простора будет предоставлено развитию этих ин-
383	15 сверху	Вы уже знаете, читатель, что именно эта-то система псевдонаучной психологии вместе с опирающейся на нее
455	17 сверху	начал". И действительно, читателю достаточно только бросить самый беглый взгляд на источники этой критики, и
576	снизу	организационных и теоретических основ обеих организаций, равно

Зак. 611