



ОРТОДОКС (Л. И. АКСЕЛЬРОД)

Новейшие русские идеалисты

(О «Проблемах идеализма»)

I

Ich beschwäre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, weiche euch von überirdischen Höffnungenreden: Giftmischer sind es, ob sie es wissenoder nicht.

*Nietzsche. Also sprach Zaratustra**

Часть русских критиков теории Маркса благоговейно уверовала в бога и изложила свое новое «критическое» profession de foi¹ в сборнике под заглавием «Проблемы идеализма».

Большинство легальных так называемых марксистов соединяли Маркса с Кантом с самого начала своего выступления в защиту материалистического понимания истории.

С легкомыслием, свойственным обширной категории современных слабонервных писателей, эти господа пытались убедить себя и других, что можно принять теорию познания критицизма, отказываясь от «реакционных сторон, постулатов»**. Но объективная логика оказалась сильнее субъективной непоследовательности критических марксистов. Теория Маркса—Энгельса, выражающая освободительное движение всемирного

* «Заклинаю вас, мои братья, останьтесь верны вы земле, не верьте тем, кто говорит о неземных надеждах! Отравители они, знают ли они это или нет». *Ницше*. Так говорил Заратустра.

** В своей книжке «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» г. Бердяев писал: «Мы целиком отвергаем учение Канта об умопостигаемом мире и трех постулатах практического разума, — это, на наш взгляд, реакционные стороны кантианства» (с. 109).

пролетариата и ставшая единственным идеалом нашего времени, не может ужиться с либерализмом Канта, представляющим довольно полное идеологическое отражение освободительных стремлений буржуазии XVIII столетия. Поэтому критические марксисты, соединявшие противоположные теории Канта и Маркса, должны были либо изменить Канту и примкнуть всецело к системе марксизма, либо оставить в стороне Маркса и стать на точку зрения цельного кантианства с принадлежащими ему «реакционными сторонами». Возрождение кантианства как реакции против марксизма в западной Европе, с одной стороны, созревшие элементы для развития определенного политического либерализма в России, с другой, — все это выдвинуло русских критических марксистов. Наши русские критики с той же шумной поспешностью, как и западные, уверяли, что можно отбросить постулаты чистого разума, оставили Марксову «догму» и дополнили познавательный фундамент критицизма вытекающими из него «реакционными сторонами».

Таким образом, «критика чистого разума» привела к критике «практического разума». За *Ignoramus* и *Ignorabimus*² неизбежно последовало *Credo quia absurdum est*³. И «устаревшая метафизическая догма» диалектического материализма уступила место новой, оригинальной критической гносеологии отцов Церкви.

Одним словом, критические марксисты совершили переоценку всех ценностей.

Все идеалисты вышеназванного сборника совершенно солидарны в основных и существенных пунктах «гносеологии», или, выражаясь точнее, богословия. Нередко один автор дополняет и развивает мысли другого, так что это коллективное произведение составляет нечто вполне целое и единое.

Прежде всего мы постараемся изложить основное содержание этой книги, и наше изложение мы будем подтверждать словами самих авторов. Возможно, что такой прием утомителен для читателя, но в данном случае он абсолютно необходим.

Наши «идеалисты», писатели с «нагими душами» *fin du siècle*⁴. Нервные и чрезмерно восприимчивые, они всосали все декадентские, модные формы, усвоили несколько общеупотребительных философских терминов и, щеголяя тем и другим с бестактностью настоящих *parvenus*⁵, стараются всячески возбуждать нервы читателя.

Старое, полуфилософское и совсем нефилософское содержание облекается ими в странный, пестрый наряд и пускается в ход, как нечто новое и оригинальное.

Этот распространенный в наше время род писания не апеллирует к рассудку читателя, не убеждает, а гипнотизирует его. Порывистый, крикливый, истерический стиль; таинственный, пророческий, исполненный фальшиво-религиозного пафоса тон, — все это как бы создано для того, чтобы расположить читателя к слепой вере, другими словами, чтобы ослабить и затуманить его рассудочную деятельность.

Кроме того, авторы «Проблем идеализма» — идеалисты, этики: стало быть, должны защищать идеалы и нравственность. Они действительно отстаивают и то и другое. На каждой странице вы встретите бесконечное число раз слова: идеализм, нравственность, идеал, самоусовершенствование духовно-нравственной личности и т. д., и т. д. до конца книги.

Читатель, обладающий нормальной психической организацией и здоровым нравственным инстинктом, развившимся под влиянием общественной жизни, фактически имеет сознательно и бессознательно сложившиеся понятия о нравственности. Так, например, под стремлением к идеалу он понимает движение вперед к определенному, конкретному, более совершенному будущему, осуществление которого должно совершиться здесь, на земле, в пределах истории; под нравственностью — солидарность с себе подобными, способность и готовность жертвовать личными интересами и собой для блага общества и будущих поколений; под духовным усовершенствованием — расширение и углубление духовной личности до степени слияния ее жизни, ее страдания, ее торжества с жизнью, страданиями и торжеством всего человечества. Диаметральным противоположным содержанием отличается так называемая этика «Проблем идеализма». Поэтому мы поставили себе задачей раскрыть реальное содержание этой «идеальной» книги, и просим читателя терпеливо и внимательно вникнуть в те мысли наших «идеалистов», которые мы приведем для характеристики их философско-этических взглядов.

II

Центральное место в «Проблемах идеализма» занимают основы этики. От постановки и решения принципов нравственности должны, по мнению авторов этой книги, зависеть взгляд на прогресс, построение социальной науки и философия права. Главными и самыми отчаянными пророками морали являются г. Бердяев и г. Булгаков. С них и начнем.

«Цель моей статьи, — пишет г. Бердяев, — сделать опыт постановки этической проблемы на почве философского идеализма» *, эта цель требует прежде всего определения сущности этики, которую г. Бердяев так определяет: «Этика не есть социологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущего, это философская дисциплина, устанавливающая нормы должного». В практической философии, — цитирует г. Бердяев Канта, — дело идет не об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило. «Этика, — продолжает тут же г. Бердяев от себя, — начинается противоположением сущего и должного, только вследствие этого противоположения она и возможна» **. Повторяя мысль Канта, г. Бердяев дает этике не положительное, а чисто отрицательное определение. С точки зрения такого отрицательного определения сущность этики заключается в ее противоположности действительности. Этика постольку остается верной сама себе, поскольку она является источником чистых, не вытекающих из опыта формально нравственных норм. Другими словами, эта философская дисциплина только потому и возможна, что ее принципы не имеют ничего общего с действительностью и не могут воплотиться в нее. Соответственно такой постановке вопроса г. Бердяев относится чрезвычайно пренебрежительно ко всякой теории нравственности, имеющей своей целью реальное преобразование действительной жизни: «Я говорю не о мелочной практической морали, которую вряд ли возможно философски дедуцировать и которая кладет роковую печать пошлости на работу философа» ***. Оказывается, что одна даже попытка установить связь между этически должным и реально существующим «кладет роковую печать пошлости» на философскую работу г. Бердяева. В таком взгляде на этику кроется признание полной субстанциональной противоположности между миром нравственного-должного и миром действительного бытия. Нетрудно поэтому заметить, что г. Бердяев с точностью скопировал кантовский дуализм. Он этого и не скрывает. «Дуализм этики и науки твердо установлен Кантом, и я разделяю эту дуалистическую точку зрения» ****.

Не имея ничего общего с реальным миром опыта, нравственное долженствование обязательного предполагает сверхопыт-

* Проблемы идеализма. С. 91.

** Там же. С. 92.

*** Там же.

**** Там же. С. 96.

ный мир как источник своего происхождения. Этот сверхопытный, интеллигибельный мир составляет предмет веры или, что одно и то же, постулируется практическим разумом. Признав категорический императив, г. Бердяев должен был прийти к постулатам практического разума, т. е. «реакционным сторонам». «Величайшая и бессмертная заслуга Канта, — пишет он теперь, — в том, что он окончательно разбил ограниченный догматизм, который верит только в чувственный мир и берет на себя смелость доказать пустоту и иллюзорность идеи Бога, свободы и бессмертия» *. Г-н Бердяев думает теперь несравненно последовательнее, чем думал тогда, когда отстаивал формальную этику Канта, уверяя, что категорический императив ничем не связан с интеллигибельным миром.

Дело в том, что сверхчувственный мир, не могущий вследствие ограниченности компетенции теоретического разума быть предметом опыта, является необходимым дополнением того дуализма, который Кант устанавливает между нравственным долженствованием и действительным бытием. Категорический императив есть чистое сознание нравственного долга и проявляется в нас как противовес ко всем тем нашим побуждениям и мотивам, которые обуславливаются нашей природой.

Как эмпирическое существо, как часть чувственного мира, человек действует под влиянием инстинкта самосохранения. Все его побуждения, действия и цели как существа природы подвержены закону причинности. «Блаженство (Glückseligkeit), — говорит Кант, — есть сознание разумным существом приятности жизни, которая *непрерывно* сопровождает все его существование».

Но рядом с сознанием необходимости стремиться к самосохранению и земному счастью в человеке живет противоположная форма сознания, которая относится отрицательно к его намерениям и целям, вытекающим из законов природы.

Эта вторая форма сознания, проявляющаяся в протесте против законов природы, т. е. против закона причинности, есть *чистый, безусловный, нравственный долг*.

Эти противоположные направления сознания, свойственные субъекту, являются, с точки зрения Канта, отдельными и чуждыми друг другу элементами, которые до такой степени друг друга исключают, что каждый из них принимает форму отдельного самостоятельного существа. Первое, стремящееся к самосохранению и земному благу, действующее, следовательно, в

* Там же. С. 97.

силу закона необходимости, есть феномен; второе, — находящееся в состоянии постоянного антагонизма к законам природы, отражающее, таким образом, причинную необходимость, есть нумен.

Человек как феномен всегда зависит и всегда *вынужден* действовать в определенном, строго обусловленном направлении; лишенный свободной воли, закон его деятельности может быть выражен формулой: «Ты *вынужден*». Напротив того, как нумен, он стоит в отрицательном отношении к причинности, и это отрицание необходимости может быть выражено формулой: «Ты можешь, потому что должен». Между этими двумя существами лежит непреодолимая пропасть, и они относятся друг к другу, как мир, находящийся по ту сторону, к миру, находящемуся по сию сторону.

Ясно, что это нравственное долженствование или чистая нравственная воля постольку и потому существует в действительном эмпирическом мире, поскольку она в нем абсолютно *бездеятельна*. Никогда не реализуясь на земле, категорический императив составляет только формальный, нравственный закон, который, существуя в сознании человеческого рода, остается неподвижным и бесконечным идеалом, осуществлению которого препятствует греховная человеческая природа (*das radicale Böse*, как ее называет Кант). Теперь спрашивается: откуда происходит, на что указывает и какой смысл имеет такая форма сознания, которая радикально противоречит сознанию человека как существа действительного мира?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо предположить свободу, бессмертие и Бога, т. е. сверхчувственный мир. Свободу, — так как заповедь: «Ты можешь, потому что должен», предполагает возможность подчинения себя как природного существа, как феномена себе, как разумному существу, нумену; бессмертие, — потому, что в этом мире такое подчинение фактически неосуществимо и, следовательно, может реализоваться только за пределами эмпирического бытия; Бога, — потому что только он как властитель чувственного и сверхчувственного царства в состоянии устранить то непреодолимое противоречие, которое существует между греховной природой и требованием чистой нравственной воли.

Из категорического императива действительно «выскакивает», таким образом, «*deus ex machina*⁶, личное индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе».

Чистое, беспричинное нравственное долженствование, не оказывающее никакого влияния на нашу действительность,

должно служить только залогом лучшего идеального существования в будущей загробной жизни.

Нетрудно заметить, что во всем этом анализе Кант возобновил метафизику и аскетическую этику Платона, которые легли в основу христианской религии.

Как у Платона тело служит непреодолимым препятствием к единению души с божеством, так у Канта феномен является тем же непреодолимым препятствием к осуществлению нравственного идеала здесь, в пределах земного существования. Согласно системе Платона, слияние души со всеобщим духом или высшим благом может совершиться только после ее избавления от тела; так точно, по Канту, реализуется нравственно-должное в его первоисточнике в интеллигибельном мире. Все эти мистические, религиозные выводы были сделаны самим Кантом в его моральном доказательстве бытия Бога и бессмертия души.

III

Вернемся к нашим «идеалистам». Согласившись с существованием бессмертия души и свободной воли, короче, признав «реакционные стороны», как необходимый постулат практического разума, г. Бердяев оставляет сверхчувственный мир, возвращается на нашу грешную планету и, в качестве сына небес, поднимает свой грозный голос против эвдемонизма, альтруизма, борьбы классов, словом, против всех предметов небожественного происхождения.

Но об этих его проповедях потом, теперь займемся изложением взглядов другого «идеалиста», г. Булгакова.

Г-н Булгаков в своей, так сказать, общефилософской статье приходит к вере на основании следующих соображений:

«Человек спрашивает и не может не спрашивать не только, *как*, но *что*, *почему* и *зачем* (курсив г. Булгакова). На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их не ставит и не может разрешить*. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего, таким образом, свои права наряду с положительной наукой. Компетенция ме-

* Кто помнит «Исповедь» Толстого, тот легко заметит, как бесцеремонно г. Булгаков копирует вопросы скучной и сухой мистики великого беллетриста вплоть до подражания самобытной форме, которая, кстати сказать, в философствованиях самого гр. Толстого скорее барски капризна, чем философски оригинальна.

тафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке» *. Из этой выписки ясно следует, что компетенция метафизики основывается, по мнению г. Булгакова, на духовной потребности человека в этой философской дисциплине. Та же духовная потребность в познании окончательной цели мироздания должна служить доказательством против современного научного миропонимания, исходящего из механической причинности **. «Нет более безотрадного и мертвящего, — пишет г. Булгаков, — воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы» ***.

В доказательство всеобщей моральной потребности в метафизике приводится далее то глубокомысленное соображение, что даже и те философские системы, которые отрицают метафизику, как, например, «материализм» ****, «позитивизм» и «нео-

* Там же. С. 3.

** Там же. С. 8.

*** Как на самого яркого представителя механического миропонимания, г. Булгаков указывает на Гольбаха. Вполне справедливо, что Гольбах, как последовательный материалист, исключил всякую сверхопытную телеологию. Но как известно, Спиноза⁷ раньше Гольбаха всесторонне обосновал механическое мировоззрение.

Г-н Булгаков, как многие современные деисты, предпочитает ссылаться на Гольбаха, чем на Спинозу. Это потому, что Гольбах закричала буржуазная философия, а Спиноза, благодаря его сильному влиянию на современную науку, пользуется признанием. В том уважении, которым по недоразумению пользуется атеист Спиноза со стороны философствующего современного богословия, отчасти виноват сам философ, который в силу бесконечной любви к своему атеизму назвал его Богом. Новых понятий не следует облекать в старые формы. Последующие реакции пользуются ими для своих реакционных целей.

**** Весьма интересно отметить признание г. Булгакова, что материализм отрицательно относится к метафизике. Тогда, когда г. Булгаков выступал против материализма в качестве неокантианца, он громил материалистическую философию за ее метафизичность, теперь, выступая против материализма в качестве деиста, он с тем же апломбом громит это мировоззрение за его антиметафизичность. Г-н Булгаков с Божьей помощью правильнее видит теперь некоторые вещи.

кантианство», самым фактом своего отрицательного к ней отношения признают законность этой дисциплины. «Все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божьем, или о сущности вещей (*Ding sich*), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротив, я тем самым признаю ее» *. Признавая необходимость метафизики, г. Булгаков не удовлетворяется ею. Полное и законченное успокоение обретает его тревожный дух только в религии, к которой, по справедливому мнению г. Булгакова, неизбежно приводит всякая метафизика. Одна только религиозная вера в состоянии утешить и согреть тоскующую душу человека.

Зная, очевидно, что все существовавшие доказательства в этом направлении потерпели окончательное крушение, г. Булгаков начинает с того, что отказывается от всякой аргументации по существу. «Вера, — говорит он, — есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых», по превосходной характеристике ее у апостола Павла⁸. «Круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только не доказано, но и не может быть сделано вполне понятным разуму» **. Отказавшись от дискурсивного мышления, г. Булгаков становится на точку зрения «гносеологии» Вл. Соловьева, «полагавшего началом мира любовь и благодать Бога» ***.

Бог, следовательно, существует на том «гносеологическом» основании, что «вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых». Обосновавши таким образом, г. Булгаков с видом победителя принимает спасать свободу воли. Тут следует прежде всего жалкий софизм Штаммлера о *quasi*-существующем противоречии между познанием объективного исторического процесса с субъективным воздействием на него, софизм, против которого несколько лет назад так яростно, правда, поверхностно, возражал г. Булгаков и против которого существуют возражения в ортодоксально-марксистской литературе ****. Но г. Булгаков ни-

* Там же. С. 4.

** Там же. С. 8.

*** Там же. С. 6.

**** См. статьи Кирсанова «К вопросу о роли личности в истории» (Научное обозрение. № 3, 4. 1898) и «О некоторых философских упреждениях некоторых критиков» Ортодокса.

сколько не считается ни со своими собственными возражениями, ни с возражениями ортодоксальных марксистов*. Всецело отдаваясь своему идеалистическому порыву, он пишет... что ему в голову придет.

Кроме софизма Штаммлера, г. Булгаков приводит следующий аргумент против детерминизма. «Почему, — спрашивает он, — из ряда своих прошлых поступков, имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним несогласные?»** Отсюда должно следовать, что безразличие поступков с точки зрения закона причинности и их различие с точки зрения моральной оценки служит доказательством существования беспричинной моральной воли. Первоисточником этой беспричинной нравственной воли является сверхопытный нравственный миропорядок, установленный свыше. Абсолют*** реализует во вселенной вообще и в истории человечества в особенности свои высшие нравственные цели. Только с помощью сознательной божественной силы становится возможным понять и объяснить историческое движе-

* «Критики» никогда не принимают в соображение доводы своих революционных противников. Их позиция пока до такой степени обеспечена реальной действительностью, что задача «критики» сильно облегчается тем несомненным успехом, который их ждет во всяком случае. Уверенности, хотя и бессознательной, в сочувствии следует приписать значительную долю той небрежности и распущенности, которые господствуют в такой невероятной степени в «критической» литературе марксизма.

** Там же. С. 30.

*** Говоря «абсолют», г. Булгаков хочет лишний раз подчеркнуть свое происхождение от великого немецкого метафизика, логического пантеиста. Г-н Булгаков сильно ошибается, если думает, что диалектический метод Гегеля похож на метод ап. Павла, который выражен в приведенном г. Булгаковым положении: «Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

О тех, кто полагается на «способ знания без доказательств», Гегель говорит: «In dem sie sich dem ungebandigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie durch die Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben der Verstandes die seinen zu sien, denen Gott die Weisheit im Schlafe geibt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume» (Phänomenologie des Geistes. S. 10)⁹. Мы не разделяем метафизики Гегеля, но это нам не мешает видеть, что система этого мыслителя есть для г. Булгакова «вещь невидимая».

ние. Прогресс, заключающий в своем определении нравственную оценку, лишен всякого смысла, коль скоро он рассматривается с точки зрения закона механической причинности. Г-н Булгаков заключает, поэтому, свои рассуждения о прогрессе такими торжественными словами: «Современная социальная борьба представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивировано не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона» *.

Наряду с изложением общефилософских взглядов, г. Булгаков бросает свой критический взор в сторону положительного знания вообще и социологии в частности. Его гносеологическая критика этих дисциплин сводится к некоторым поверхностным и тощим замечаниям.

Первый и существенный недостаток науки состоит, как мы видели, в том, что она, требуя точных методов и точного логического дискурсивного мышления, ограничена в своем объеме. Иными словами, научно познать можно только то, что действительно существует и на что можно серьезно рассчитывать; между тем, как верить можно в то, чего нет, не было и не будет. Это «гносеологическое» соображение относится к положительным наукам вообще. Что же касается социологии, то эта область еще теснее и ограниченнее естественных наук, так как социологические понятия «зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество вследствие разнообразия материала, создавшего неисчерпаемость творчеством истории» **. Следовательно, социологические предсказания невозможны как вследствие неповторяемости исторического материала, так и вследствие сложности творческих форм. Естественные науки отличаются, таким образом, как своим постоянством объективного содержания, так и различным субъективным к ним отношением. Общественные науки «являются, поэтому, лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности» ***. Покончив с критикой позитивной и социальной науки, г. Булгаков, подобно г. Бердяеву, приступает к проповеди своих этических взглядов.

* Там же. С. 48.

** Там же. С. 15.

*** Там же.

IV

Всю силу своего нравственного негодования гг. идеалисты сосредоточили на критике эвдемонизма и в особенности альтруизма. По их мнению, эвдемонистическим и альтруистическим характером отличается теория научного социализма, опирающаяся на классовую борьбу, классовый антагонизм и классовую солидарность. «Вполне буржуазным характером, и потому гедоническим характером, — пишет г. Булгаков, — отличается одно современное учение, исходящее из лагеря тех, кто считает себя наибольшими и притом принципиальными врагами буржуазии. Мы разумеем знаменитое учение о классовых интересах» *. Полагая, что психологическим и этическим основанием научного социализма является стремление реализовать счастье человечества, гг. идеалисты стараются доказать, что это стремление не выдерживает критики ни с психологической, ни с этической точки зрения. Аргументация их на этот счет следующая. Во-первых, нелепо и невозможно добиваться уменьшения суммы страдания по той причине, что нельзя «найти единицу для измерения радостей и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим» **. Далее, эвдемонистическая и обусловливаемая ею альтруистическая теория нравственности не выдерживает критики вследствие того, что альтруизм необходимо предполагает жертву одной личности в пользу другой, одного поколения для другого поколения. «Эвдемонистическим идеалом прогресса, — рассуждает г. Булгаков, — как масштаб при оценке исторического развития, приводит к прямо противоположным выводам. Ибо с этой точки зрения страдания одних являются моментом к счастью для других». Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. «Строить свое счастье на несчастьи других во всяком случае безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действия, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно» ***. Отсюда ясно, что как отдельная личность, так и целое поколение должны заботиться только о себе и отстаивать только свои эгоистические интересы. Жертвовать собою в пользу личности или общества безнравственно, потому

* Там же. С. 25.

** Там же. С. 22, ст. г. Булгакова.

*** Там же. С. 26.

что такая жертва ставит личность или общество, которое пользуется ею, в безнравственное положение. Кроме этого, г. Булгаков упрекает дальше «социальный эвдемонизм» в том, «что это учение совершенно неспособно оценить необходимости, все возвышающего значения страдания». «Страдание нравственно-необходимо для человека», «Крест есть символ страдания» *. Учение о равенстве, стремящееся уничтожить человеческие страдания, грешит, таким образом, против этики. Уже приведенное до сих пор достаточно ярко очерчивает сущность нравственной теории «философского идеализма». Абсолютный, крайний, ничем не ограниченный эгоизм составляет принципиальную основу этой, с позволения сказать, нравственности. Этика «философского идеализма» самым резким и самым циничным образом восстает против любви и сострадания к ближнему, как против чувств, аффектов и побуждений, которые ограничивают полноту жизни и свободу личности. Г-н Бердяев, смешавший раз навсегда цинизм с смелостью мысли, рассуждает о нравственных обязанностях «идеальной» личности так: «Эвдемонисты часто защищают альтруизм и говорят, что счастье другого человека нужно ставить выше своего собственного, даже жертвовать своим счастьем во имя чужого. Все это рассуждение лишено какого бы то ни было этического смысла. Всякое “я” имеет такое право на счастье, как и “ты” **». Этическим смыслом отличается, следовательно, стремление к собственному безграничному счастью и полному наслаждению.

Моралисты «философского идеализма», взявшие за точку отправления стоящий вне общественного развития категорический императив, пришли в своем окончательном выводе к абсолютному крайнему индивидуализму Фридриха Ницше. Задачу соединить категорический императив Канта с буржуазным индивидуализмом Ницше взял на себя третий идеалист, г. Франк ***¹⁰. В своей мелкой по содержанию и старательной по форме статье, созданной для модных любителей пикантных и утешительных рассуждений о своем сверхчеловеческом «я», г. Франк занимается построением ницшеанского индивидуа-

* Там же. С. 30.

** Там же. С. 110.

*** Г-н Франк уже соединял, как известно, Маркса с Бем Баверком¹¹. Мучительная погоня за оригинальностью и связанная с ней бедность и бедность мысли побуждают многих современных молодых писателей соединять совершенно различных и подчас прямо противоположных мыслителей.

лизма на идеалистическом фундаменте трансцендентальной философии. У Фридриха Ницше г. Франк заимствует его крайний индивидуализм и отбрасывает эволюционную точку зрения этого писателя; у Канта он берет категорический императив, выбрасывая из него христианский, аскетический элемент. Освободив категорический императив от его аскетического элемента, протеста против земных наслаждений и требования ригоризма в отношении к самому себе, г. Франк соглашается с аскетической этикой Канта, поскольку она заключает в себе холодное и жестокое отношение к эмпирической, т. е. живой личности других*.

Очищенный от ригоризма в отношении к самому себе, категорический императив совпадает с нравственностью ницшеанского сверхчеловека.

Г-н Франк формулирует поэтому настоящую сущность этики Канта таким образом: «Нравственный закон прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ней жалости, чтобы человек не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на беспредельное развитие и усовершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества»**. Вполне очевидно, что сущность этой нравственной теории сводится к тому, что личность обладает безграничными правами и не знает никаких обязанностей. «Противоположение долга и “я”, — рассуждает далее г. Франк, — с этической точки зрения абсурд, так как долг есть законодательство “я”»***. Личность, совершенно освобожденная от всякого нравственного долга по отношению к другим, должна, по мнению г. Франка, признать «дионисовское начало жизни», заключающееся, как поясняет г. Бердяев, в нравственных принципах такого рода: «Человеческое “я” развивается путем повышения жизни, и потому старый призыв “жить вовсю” никогда не теряет своего значения. В человеке есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своим злом, если не добром. Это необычайно цен-

* Следуя своему категорическому императиву, Кант утверждал, как известно, что нравственный закон запрещает солгать и в том случае, когда ложь может спасти человеческую жизнь, так как ничтожное земное существование не должно нарушать нравственное повеление «не лги!».

** Там же. С. 123.

*** Там же. С. 130.

ная жажда, и пусть она лучше опьяняет человека, чем отсутствует совсем. Это бог Дионис дает о себе знать» *. Таковы основные, главные принципы этической теории «идеалистов».

Философский идеализм окончательно снимает с личности все общественные обязанности и дает ей возвышенное нравственное право «жить вовсю», «хотя бы своим злом, если не добром».

V

Итак, собственное «я» абсолютно свободно и абсолютно священо. Оно не может и не должно быть ограничено ни интересами отдельной личности, ни интересами целого общества. Индивидуум совершает, как мы видели, величайшее преступление против собственного духа, когда для блага личности или общества урезывает свое стремление «жить вовсю». Таково отношение индивидуума к окружающей его действительности. Но если между личностью и обществом нет и не должно быть никаких конкретных, социальных связей, то она тем не менее абстрактно уважает чужие «я», составляющие социальное целое. Это абстрактное уважение основывается на субстанциальном равенстве людей. «Признавать и уважать в другом человека, — говорит г. Бердяев, — относиться к нему гуманно, это значит видеть в нем “я”, т. е. ценность подобному своему» **. Это значит, что субстанциальное, отвлеченное равенство людей требует признания их равенства перед законом, так как закон как таковой, представляя собою абстракцию от всех реальных свойств и материального неравенства, выражает родовой субстанциальный человеческий разум. Отвлеченное равенство, не включая в себе никакого конкретного содержания, не может быть ограничено никакими пределами. Такое абстрактное «ничто» отличается поэтому стремлением в бесконечность.

Эта мысль Канта мерещилась, по-видимому, г. Бердяеву, когда он, сравнивая этику крайних учений с этикой либерализма, ставит вторую выше первой. «Либерализм по своей идеальной сущности, — говорит он в примечании, — ставит цели: развитие личности, осуществление естественного права, свободы и равенства; социализм же открывает только новые способы для более последовательного проведения этих принципов». «Борьба

* Там же. С. 130, 131.

** Там же. С. 111.

за социальность, т. е. за форму общественного сотрудничества, всегда подчинена борьбе за гуманность» *. На основании всех этих соображений либерализм представляется самой высшей этической доктриной.

В тесной и неразрывной связи с нами указанными положениями «философского идеализма» находится философия естественного права. Изложением этого предмета занимается четвертый идеалист, г. Новгородцев. Этот писатель приветствует с восторгом возрождение естественного права. Становясь всецело на точку зрения Штаммлера, он развивает преимущественно взгляды этого кантианца. Охарактеризуем вкратце его точку зрения.

Штаммлер является полным и нисколько не оригинальным последователем философии права Канта. Его основная мысль состоит в том, что идея права не может возникнуть эмпирическим путем в пределах действительного исторического процесса. Доказательством этой невозможности должно служить то положение, что сравнение и оценка разных правовых норм предполагает неизменный масштаб, с помощью которого сравниваются и оцениваются находящиеся в непрерывной смене общественные формы. Всегда предшествуя опыту, этот масштаб не может возникнуть в пределах его. Он, стало быть, дан а priori до всякого опыта. Принимая априорную форму права за единицу измерения его релятивно-меняющегося содержания, Штаммлер полагает, что он, таким образом, соединил развивающиеся, подверженные постоянному изменению общественные формы с вечной, априорной нормой справедливости, сообразно которой совершаются все общественные преобразования. Данная же а priori форма справедливости, служащая только руководящим принципом при оценке исторической действительности, сама по себе не может реализоваться. Став на эту априористическую, потустороннюю, сверхопытную почву, г. Новгородцев рассуждает о достижении идеала справедливости таким образом: «Когда сознание наше обратится к будущему, оно ожидает не каких бы то ни было форм, а идеальных и лучших. Оно может иногда с ясностью видеть, что для этих ожиданий нет опоры в действительности, тогда оно отрекается от того будущего и от настоящего и ждет, что чаяния, выражаясь словами Платона, осуществятся, если не здесь, так в какой-нибудь другой стране» **. Из этих томных меланхолических строк, в которых звучит

* Там же. С. 118, 119.

** Там же. С. 262.

очень искусственная нота, следует, что г. Новгородцев ожидает осуществления справедливых общественных форм в «другой стране», т. е., говоря яснее, на том свете. Но наши идеалисты, поднимая печальные взгляды к небесам, ни на одну минуту не забывают грешной и несовершенной земли, где нравственно-должное повелевает признать «дионисовское начало» и «пожить вовсю», хотя бы своим злом, если не добром. Помечтавши слегка о прелестях вечной и незыблемой справедливости, ожидающей нас за гробом, г. Новгородцев требует пока «победы эгалитарной свободы над режимом монополии и произвола» *. Победа «эгалитарной свободы» должна совершиться в духе и согласно принципам естественного права, отстаивающего свободу личности. Естественное право, имея своим исходным пунктом метафизическую формальную справедливость, сводится к юридическому равенству перед законом, выражающим субстанциальное равенство людей. Но в своем стремлении к абстрактному равенству юридическая свобода, построенная на естественном праве, требует гарантии тех привилегий личности, которые основываются на прирожденных преимуществах. Поэтому естественное право, начиная субстанциальным равенством людей, заканчивает только преимуществами личности.

Г-н Новгородцев, став на точку зрения философии прирожденных прав, естественно вернулся к взглядам просветителей XVIII столетия. Возрождение естественного права возвращает нас, по мнению этого идеалиста, к вере в свободное творчество личности и в могущество разума в законодательной области, одним словом, оно нас возвращает к вере «во все те слова и лозунги, которые составляли священное *credo*¹² просветительной философии XVIII века».

Но требование гарантии прирожденных преимуществ в правовом смысле и полной свободы личного творчества в сфере законодательства не может иметь другого основания, кроме ограничения участия масс в государственном правлении. Этот практический вывод, вытекающий из естественного права, делает г. Бердяев. «Само естественное право личности, — говорит он, — не поддается уже никакой расценке, с точки зрения общественной пользы, общественного благополучия, общественного приспособления и т. д. Оно является абсолютной ценностью». Итак, естественное право, руководствуясь абсолютной самоценностью священных прирожденных прав личности, не должно подчиняться никаким общественным ограничениям,

* Там же. С. 264.

имеющим в виду общественное благополучие и т. д. Поэтому, заключает г. Бердяев свое рассуждение об естественном праве: «Мы отрицаем этико-правовой принцип народного суверенитета».

Таковы политические выводы «философского идеализма». Представим теперь вкратце общий ход размышлений «идеалистов», и мы получим следующую картину.

Нравственное долженствование состоит в абсолютном, субстанциальном противоречии с действительно-сущим. Не вытекая из опыта, нравственно-должное есть продукт чистого морального сознания, источником которого является сверхопытный нравственный миропорядок, установленный в конечном счете свыше. Нравственное долженствование составляет, таким образом, божественный элемент в человеке и должно поэтому рассматриваться как абсолютная самодеятельность. На основании всего этого «человекобог» или «богочеловек» не имеет ни малейшего нравственного права жертвовать собой, т. е. своим божеством, в пользу своего ближнего или общества. Далее, по причинам той же божественной природы, тот же «человекобог» или «богочеловек» не должен быть ограничен никакими общественными узами, а из этого следует, что необходимо ограничить народный суверенитет. Нетрудно видеть, что из всей этой схоластики вытекает то простое практическое заключение, что бог «философского идеализма» выступает а priori против прямого избирательного права.

Насколько взгляды «богочеловеков» состоятельны, мы увидим в критической части этой статьи, а теперь считаем нелишним сделать следующие замечания.

При изложении так называемых философских принципов «Проблем идеализма» мы придерживались главных, руководящих статей, посвященных исключительно принципиальной постановке этических задач. Остальных статей этого сборника мы не коснулись по той причине, что их авторы всецело разделяют общее мирозерцание гг. Булгакова, Бердяева, Франка и Новгородцева и проводят в своих работах те же самые общие взгляды. Незначительные, не относящиеся к принципиальной стороне разногласия между авторами, для нас не имеют никакого значения; точно так же нас несколько не интересуют встречающиеся у отдельных авторов противоречия, которые вытекают не из неправильности мировоззрения, а из их индивидуальной непоследовательности. Одним словом, нас занимали, главным образом, основные принципы этой книги и вытекающие из них практические выводы. Надеемся, что сущность «Проблем иде-

лизма» в этом смысле мы изложили вполне исчерпывающим образом.

VI

Если бы «Проблемы идеализма» появились несколько лет тому назад, они бы не обратили на себя серьезного внимания. Не представляя собою решительно ничего интересного в научном отношении, не отличаясь ни самостоятельностью мысли, ни оригинальностью постановки вопросов, выражая, наконец, самый умеренный, скромный и робкий либерализм в смысле политического направления, эта книга прошла бы также незаметно, как проходят незаметно множество книг, отличающихся поверхностным содержанием, не затрагивающим ни чувства, ни ума. В лучшем случае это произведение вызвало бы в радикальной печати несколько злых и едких насмешек насчет благочестия, искусственного религиозного пафоса и внезапного деизма его авторов.

Русская передовая литература, хранившая традиции Белинского¹³, Чернышевского, Добролюбова и Писарева, была насквозь проникнута атеизмом. Она знала хорошо, что елейность — плохой и весьма ненадежный союзник по пути к прогрессу, что она играла очень безнравственную и очень некрасивую роль во всех тех исторических событиях, совокупность которых может составить многотомное сочинение под заглавием: «История великих преступлений». Она знала, наконец, что елейность всегда покровительствовала богатым, прощала им даже за деньги грехи и что бедных она третировала, как настоящий крепостник, требуя от них бесконечного труда и безропотного терпения. Но все изменяется, все течет. Творец диалектики был, очевидно, прав, утверждая, что нельзя дважды вступить в одну и ту же реку¹⁴. Изменилось течение и в передовой русской литературе. Почти все выдающиеся русские журналы отнеслись в общем мягко и снисходительно к разбираемой благочестивой книге. Плохой признак. Очевидно утверждение «идеалистов», что мистика является выражением духовной потребности, на самом деле не лишено некоторого основания. И эта душевная потребность может иметь тем больше почвы, что Бог «идеалистов» требует ограничения народного суверенитета.

Центральный пункт «Проблем идеализма» составляет дуализм Канта, основанный, как мы видели, на противоположности между нравственной целесообразностью и механической причинностью, миром нуменов, феноменов, или, выражаясь тео-

логическим языком, между Богом и миром. Согласно этому дуализму, тождество субъективного и объективного, сознания и бытия, идеала и действительности остается по ту сторону этого мира и существует не в познании, а только как предмет веры. Коренная основа этого дуализма сводится, следовательно, к вере в сверхопытную целесообразность и в последней инстанции к вере в Бога, сознательно предопределившую абсолютную, конечную мировую цель.

Ясно, что критика дуализма должна быть сосредоточена преимущественно на сверхопытной телеологии, защитниками которой являются авторы «Проблем идеализма». Г-н Булгаков в своем обосновании необходимости веры начинает категорическим утверждением насчет ограниченности человеческого разума. Одна только вера, думает он, способна дать целостное, законченное мирозерцание. Вера же есть «способ знания без доказательств». Соответственно такому взгляду, г. Булгаков должен был бы тут же оставить всякие рассуждения о бездоказательности веры и предаться исключительно внутреннему созерцанию своей собственной души, в которой мистик обыкновенно открывает одно сокровище за другим. А мы в свою очередь напомним бы только читателю известный философский афоризм: «*Contra principia negantes non est disputandum*»*. Но последовательность представители мистицизма никогда не отличались. Отказавшись от признания компетенции разума, мистик вслед за тем принимается, как ни в чем не бывало, горячо, а иногда и сердито доказывать основательность своей бездоказательной веры. Очевидно, что преимущества человека над животным нельзя устранить никакими усилиями. Первым и главным аргументом г. Булгакова в пользу бездоказательной веры должно служить то обстоятельство, что человек не удовлетворяется областью положительного знания, отвечающего на вопрос, «как» происходят явления, а требуют ответа, главным образом, на вопросы «почему» и «зачем» они происходят? Вопросы о происхождении и окончательной цели бытия составляют, по мнению г. Булгакова, коренную потребность человеческого духа и в то же время указывают на то, что вселенная создана по заранее определенному плану и скрывает в себе сознательную конечную цель. Следовательно, только признание разумного начала и соответствующей ему конечной цели способно удовлетворить философскую потребность и дать целостное, законченное мировоззрение. Чтобы ответить на такую ар-

* С отрицающими принципы спорить невозможно.

гументацию, вполне достаточно стать на точку зрения самого Булгакова и спросить в свою очередь: почему же потребность в целостном и законченном миросозерцании должна быть удовлетворена деизмом?

С точки зрения потребности в законченном миросозерцании можно сказать о верховном начале то же самое, что Шопенгауэр говорил о первой причине: такое начало не извозчик, на котором можно доехать до известного места, расплатиться, и дело с концом. Нетрудно, поэтому, заметить, что вопрос о происхождении и окончательной цели мироздания может быть на том же логическом основании продолжен дальше до бесконечности, так как стоит только опять спросить: «А откуда первоначало и зачем окончательная мировая цель?» — и этот абстрактный, бессодержательный вопрос не может быть прекращен по той причине, что всякий ответ на него вызывает его снова.

Поэтому, если мы даже станем на точку зрения г. Булгакова и будем исходить, как все мистики и худшего свойства метафизики, из чисто субъективной потребности в целостном мировоззрении, то и в этом случае необходимо будет отвергнуть узкое и ограниченное представление о начале и конечной цели мироздания и признать механическое миропонимание.

Механическое же миропонимание, составляющее основную сущность материализма, отличается от идеализма, главным образом, тем, что оно всецело отвергает сознательное творческое начало и совпадающую с ним конечную цель, иначе говоря, что оно не признает акта сотворения, к которому, по справедливому замечанию Энгельса, должен неизбежно привести всякого рода идеализм, исходящий, так или иначе, из сверхопытной целесообразности и предполагающий поэтому внемировой, потусторонний разум.

Не стремление интеллекта к законченному мировоззрению служит причиной представления о первоначальном акте творения мира и конечных его целях, а, наоборот, остановка этого стремления, логическая пауза и усталость спекулятивной деятельности являются психическими условиями такого, по существу ограниченного представления.

Указание на чисто субъективные мотивы какого-либо понятия бросает известный свет на вопрос, но само по себе такое указание не может быть доказательством правильности или неправильности данного понятия. Чтобы, поэтому, подвергнуть научной критике сверхопытную целесообразность, необходимо отыскать реальные, объективные причины, под влиянием которых возникло такое представление.

Эту трудную и серьезную проблему разрешил еще Спиноза в своей системе, центр тяжести которой состоит в полном разрешении сверхопытной целесообразности, отрицании Бога и в обосновании механического миропонимания. Размеры статьи не позволяют нам, к сожалению, входить в подробное рассмотрение философии этого великого и последовательного мыслителя. Но то место из «Этики», в котором непосредственно указано на объективные причины возникновения сверхопытной целесообразности, мы приведем здесь целиком. Спиноза говорит: «Так как в себе и вокруг себя они (люди) замечали множество средств, немало способствовавших к достижению их пользы, как, напр<имер>, глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для света, море для питания рыб и т. д., то они стали в результате все в природе считать средством, предназначенным для их пользы. Знание, что эти средства были ими найдены, а не изобретены, вызвало веру в существование кого-то другого, создавшего эти средства для их пользы. Раз взглянувши таким образом на предметы природы, как на средства, они уж не могли допустить их самостоятельного возникновения. Во-вторых, из того факта, что они сами приготавливали средства (средства к существованию. — Автор), они должны были заключить о существовании одного или нескольких властителей природы, одаренных человеческой свободой, которые позаботились обо всем для людей и все создали к их пользе. Ничего не зная фактически о таких властителях, они должны были судить о них по своему собственному образу мысли. Отсюда утверждение, что боги направляют все в пользу людей для того, чтобы им люди были обязаны и относились к ним с высоким уважением. Таким путем вырос этот предрассудок до суеверия, пустил глубокие корни в умах. Это обстоятельство является причиной, которая побудила людей направить все свои усилия для познания и объяснения конечных целей всех вещей. Но в своем стремлении доказать, что природа не производит ничего лишнего (т. е. ничего такого, что не имело бы пользы для человека), они, как мне кажется, не показали ничего другого, кроме разве того, что природа вместе с богами также сумасбродна, как и люди. Посмотрим, однако, куда должно было привести в конце концов такое положение вещей. Среди множества полезного в природе пришлось заметить немало вредного: ураганы, землетрясения, болезни и т. д. И эти явления объясняли они гневом богов за причиненные им обиды и грехи, совершенные во время служения богам. Несмотря на то, что опыт противоречил этим представлениям и доказывал много-

численными примерами, что благочестивому точно так же, как неблагочестивому, выпадает на долю то полезное, то вредное, они все-таки не отказывались от вкоренившегося предрассудка. И это потому, что им было легче отнести это необъяснимое явление к другим необъяснимым, с точки зрения человеческой пользы, явлениям и коснуться, таким образом, в своем действительном состоянии невежества, нежели разрушить все здание и построить новое.

Вследствие всего этого для них стало несомненным, что намерения богов далеко превышают силы человеческого понимания. Этого было, конечно, достаточно, чтобы истина навеки осталась чужда человеческому роду» *.

Спиноза, как видит читатель, дает историко-материалистическое объяснение возникновению сверхопытной целесообразности и связанному с этим представлением деизму. Высказанные в приведенной нами цитате положения до такой степени серьезны и важны, что несмотря на полную ясность, с которой они выражены самим философом, мы считаем нужным их вкратце формулировать и еще раз подчеркнуть. Идея сверхопытной целесообразности или — что одно и то же — идея о существовании потустороннего нравственного миропорядка возникла, согласно объяснению Спинозы, 1) вследствие того, что человек имеет органы, служащие ему орудиями борьбы за существование; 2) вследствие того, что он находит готовые средства в окружающей внешней природе; 3) вследствие того, что он сам способен производить средства к существованию. Таким образом, данные природой готовые средства, с одной стороны, и способность человека готовить их — с другой, послужили основной причиной представления о существовании сознательного творца, создавшего предметы природы по заранее определенному плану. Но полная и очевидная невозможность объяснить с этой узкой, антропоцентрической точки зрения все явления природы послужила, далее, главной причиной представления о непознаваемости целей и намерений провидения. Отсюда, следовательно, сложилась, по мнению Спинозы, идея о потустороннем, умопостигаемом нравственном миропорядке, который не может быть предметом знания, а лишь предметом веры. Идея о сверхчувственном, непознаваемом мире сознательных моральных целей, которая составляет сущность идеализма, возникла и развилась историческим путем, на почве

* Die Ethik. Neu übersetzt v. S. Hern. S. 68—69.

борьбы за существование. Объективным же базисом этой борьбы являются материальные средства*.

Таким образом, представление о двух различных и противоположных мирах не есть результат сверхъестественного откровения или, что одно и то же, врожденной идеи, а зародилось и выросло в этом же одном мире. Врождено же человеку, по справедливому мнению мыслителя, одно только невежество.

«Догматик» Спиноза пользовался в своем анализе сверхчувственного мира несравненно более критическим методом, чем основатель критицизма Кант. Первый ищет реальную объективную причину, породившую представление о сверхопытном мире, и, найдя ее, по сию сторону, в мире опыта, он обнаруживает всю несостоятельность дуалистического мирозерцания и приходит к единству мироздания. Второй берет сверхопытные идеи (Бог, свобода и бессмертие), как пустые формы чистого разума, которым ничто реальное не соответствует в опыте.

Лишенные соответствующего реального содержания в мире чувственного опыта, они, согласно ограниченности компетенции теоретического разума, не могут быть теоретически обоснованы, но зато, с другой стороны, их принципиальная противоположность опыту делает также невозможным их научное опровержение. Сверхчувственный мир остается, поэтому, предметом веры, т. е. того предположения, что идеям чистого разума соответствует реальное бытие по ту сторону нашего опыта. Спиноза опровергает бытие сверхчувственного мира критическим путем, потому что отыскивает исторические причины, под влиянием которых он возник в нашем сознании. Кант, против того, приступает к этой проблеме в полном смысле догматически, так как объявляет сверхопытные идеи, хотя и лишенными

* То, что в приведенной нами цитате из «Этики» Спиноза называет средствами, соответствует основному содержанию понятия Маркса об орудиях производства. Определяя это понятие, Маркс говорит: «Кроме предметов, которые служат посредником между трудом и его объектом и, поэтому, в той или другой степени, суть проводники воздействия, орудиями процесса труда, в более широком смысле, являются все материальные условия, вообще необходимые для того, чтобы процесс труда мог совершаться». «Если рассматривать весь процесс в его целом с точки зрения результата процесса, т. е. продукта, тогда оба, орудия труда и объект труда, являются средствами производства». «Кажется парадоксальным считать, напр<имер>, рыбу, которая еще не поймана, средством производства для рыбной ловли. Но до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится» (Капитал. С. 129. Т. 1, русск. пер., изд. О. Н. Поповой).

содержания, но зато готовыми и вечными формами чистого разума, не спрашивая об их реальном историческом происхождении. Система Спинозы не пользовалась в Германии почти никаким влиянием, когда Кант работал над своей критической философией. И Кант, который, как известно, был весьма плохо знаком с «докантовской» философией, совсем не обратил внимания на монистическую систему Спинозы. В противном случае последовательно проведенное механическое миропонимание Спинозы должно было бы заставить Канта считаться с этим монистическим мировоззрением, когда он остановился на дуализме, признавая господство механической причинности в сфере феноменов, т. е. в мире чувственного опыта, и господство целесообразности в сверхопытном мире вещей в себе. Но Канту было простительно игнорировать философию Спинозы. Во-первых, отец критицизма был занят сооружением собственного здания; во-вторых, к Спинозе относились тогда, как к «мертвой собаке». Теперь же механическое миропонимание достигло достаточного влияния и господства для того, чтобы серьезно считаться с ним, когда речь идет о возрождении дуализма. Правда, г. Булгаков коснулся мимоходом этого мировоззрения (не упоминая, как мы уже заметили, о Спинозе, а о Гольбахе), но коснулся его более искусственно согретым верой сердцем, чем не вполне приятным этому автору «дискурсивным» мышлением. Механическое миропонимание, говорит он, есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворяющих метафизических систем, ибо оставляет без объяснения ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязчивых вопросов.

«Перед ледящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы»*. Почему именно механическое миропонимание — «наиболее» противоречие мировоззрение, и каких фактов сознания оно не в состоянии объяснить, мы не узнаем ни из статьи г. Булгакова, ни из статей всего сборника.

Весь поход против механического миропонимания ограничивается единственным общим местом следующего содержания: «Но любопытно, — говорит г. Булгаков, — что механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью». «Это бегство от своих собственных философских начал

* Там же. С. 262.

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

Г-н Булгаков воображает, что он указал на двоякое противоречие в механическом миропонимании. Первое, — общефилософского характера, — должно, как видно из выписки, состоять в том, что, отвергая сверхопытную телеологию, механическое миропонимание признает на известной ступени развития появление человека, одаренного сознанием, ставящего разумные цели. Второе, — философски-исторического характера, — заключается, по мнению г. Булгакова, в принципиальной противоположности причинно-обусловленного исторического хода развития и субъективного целесообразного воздействия на исторический процесс. Указанием на первое противоречие г. Булгаков повторяет старый известный вопрос всех теологических критиков материализма, а именно: «Как вы, мол, материалисты объясняете возникновение сознания, коль скоро отвергаете разумного создателя?» На этот вопрос, который в то же время является и возражением, материалистическое учение всегда отвечало, что происхождение сознания в его метафизическом смысле оно и не берется объяснять, но что неразрешимость этого вопроса, в смысле последних причин всего сущего, нам несколько не мешает познать законы сознания, его реальное содержание, условия его развития и его связь с материальными процессами как внутренними, так и внешними **. Г-н Булгаков усматривает далее противоречивость материализма в его «молчаливом» или «открытом» признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта самая причинность создает человеческий разум, который и начинает «устроить мир». Против этого мы можем возразить г. Булгакову, что материа-

* Там же. С. 8—9.

** Там же.

лизм признает «открыто» факт появления людей, одаренных сознанием, на том простом и очевидном основании, что люди, одаренные сознанием, суть «вещи видимые» и что их появление на известной стадии мирового развития объясняется научным опытным путем.

Одним словом, коренное различие между «последовательным» идеализмом и «противоречивым» материалистическим учением сводится опять-таки к тому, что материализм, беря за точку отправления опыт, объясняет действительный мир присущей ему внутренней закономерностью, что и означает механическая причинность, между тем как идеализм, не желающий стать на эту точку зрения, неизбежно приходит к сверхъестественным силам, т. е. к сверхопытной целесообразности, которую назло идеализму правильно выражает теология, хотя бы в той формулировке ап. Павла, на которую ссылается г. Булгаков: «Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

Что касается другого будто бы противоречия между исторической причинностью и целесообразностью или, что одно и то же, между исторической необходимостью и свободой, то это возражение было у нас впервые выдвинуто русскими субъективными социологами в их походе против материалистического понимания истории. Но на все доводы субъективистов последовал, как известно, серьезный и обстоятельный ответ со стороны Бельтова¹⁵.

Если же аргументация Бельтова не удовлетворила г. Булгакова, то он должен был обнаружить причину такого неудовлетворения, т. е. подвергнуть критике положения этого автора, а не повторять избитые возражения русских субъективистов в их старой, изношенной форме.

Нам нет, следовательно, никакой надобности останавливаться на этом вопросе, а того, кого, быть может, смутит возражение г. Булгакова, мы отсылаем к книге Бельтова*.

* В недавно появившейся статье «Zur materialistischen Geschichtsauffassung»¹⁶ (Neue Zeit. № 39, 42, 43) ее автор, Макс Цеттербаум, рассуждая о материалистическом понимании истории, старается между прочим доказать, что материалистический взгляд на историю ничего общего не имеет с материалистической философией, и что его основатели Маркс и Энгельс никогда не высказывались насчет необходимости такой связи. Не имея возможности говорить здесь об этом подробно, мы считаем тем не менее своим долгом сделать некоторые замечания. Первое. Ответ на вопрос, существует или не существует связь между материалистическим пониманием

Все недовольство г. Булгакова механическим миропониманием сводится в последнем счете к тому, что это воззрение лишено критерия прогресса, так как с точки зрения механиче-

истории и материализмом вообще, зависит от того, что понимают под последним. Если материализм понимать так, как его изобразил Цеттербаум, то Маркс и Энгельс ничего общего не имеют с такой метафизикой; если же материализм понимать так, как его понимает, например, Энгельс и как его понимает Плеханов¹⁷ (*Beiträge zur Geschichte der Materialismus*¹⁸), то материалистическое понимание истории связано теснейшим образом с материалистическим пониманием природы. Тов. Цеттербаум согласен с Крауцом в том, что Маркс и Энгельс назвали свою философско-историческую теорию материалистической не потому, чтобы они находили связь между ней и материализмом, а потому, что они хотели подчеркнуть свое реалистическое направление в противоположность господствовавшей в то время в Германии «необузданной» спекуляции. Если это так, если бы связь с спекуляцией казалась Марксу и Энгельсу столь опасной, то отчего же они не убоились констатировать свое происхождение от Гегеля и всей германской классической философии? На это обстоятельство ссылается тот же тов. Цеттербаум, когда хочет доказать, что материалистическое понимание истории происходит целиком от идеалистической философии. Но нам нет надобности прибегать к гипотетической и более чем рискованной аргументации. Мы лучше откроем «*Anti-Duhring*»¹⁹, сочинение, на которое тов. Цеттербаум ссылается как на такое, в котором по этому вопросу ничего не сказано, и посмотрим, что там написано. Давая общую характеристику общему материалистическому пониманию истории, Энгельс заключает: «*Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort aus der Geschichtsauffassung, vertrieben, eine materialistische Geschichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, um das Bewusstsein der Menschen aus ihrem Sein, stat wie bisher, ihr Sein aus ihrem Bewusstsein zu erklären*»²⁰ (S. 11. II. Auflage). Кажется, яснее сознавать и яснее выразить связь между материалистическим пониманием истории и общим материализмом решительно невозможно. И тот, кто знает, что сущность материализма состоит в том, что мышление обуславливается бытием, не нуждается в комментарии этого места.

Еще одно замечание. Усмотрев в историко-экономических категориях Маркса чисто внешнее сходство с теоретико-познавательными вечными априорными формами Канта, Цеттербаум приходит к такому странному заключению: *Diese Theorie* (материалистическое понимание истории. — *Ортодокс*) *die in den Händen von Marx zum Schlüssel bedeutsamer Erkenntniss wurde, gehört der deutschen Philosophie an. Kant erscheint als ihr eigentlicher Schöpfer. Nach Kant formt der Mensch das Weltbild indem er die Raumund Zeiteinschauung, sowie die Verstandeskategorien im einer bestimmter Weise auf den äussern Empfindungsstoff in Anwendung bringt. In der äusseren Welt tritt uns dann ein bedeutender Theil unseres eigenes*

ской причинности один ряд явлений ничем не отличается от другого. Следовательно, предпочтение, которое дается нами одному ряду явлений перед другим, не может иметь другого источника, кроме божеского откровения. Это странное и поистине нелепое рассуждение повторяется в настоящее время многими идеалистами, отчего оно, конечно, ничуть не теряет в своей нелепости.

Патологический процесс организма, напр<имер>, происходит с точки зрения причинности так же закономерно, т. е. необходимо, как необходимо совершаются его физиологические функции.

Спрашивается теперь, на каком основании мы предпочитаем нормальное состояние организма патологическому, иными словами, где критерий совершаемой нами оценки этих двух одинаковых, с точки зрения причинности, состояний? Г-н Булгаков полагает, что эта оценка не может иметь другого источника, кроме откровения свыше, а мы, материалисты, думаем, что здоровое состояние организма лучше и считается нами целесообразнее по той простой, тривиальной причине, что оно составляет основу нашего самосохранения. То же самое объяснение

Wesens als entäussert entgegen. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur²¹ (Neue Zeit. № 38. S. 405). Насколько кантовский априоризм послужил основанием для творцов материалистического понимания истории, можно заключить из того места «Anti-Dühring»^а, где Энгельс, непосредственно критикуя априоризм, противопоставляет ему свое мировоззрение. Энгельс говорит: «Die logischen Schemata können sich nur auf Denkformen beziehen, hier aber handelt sich nur um die Forderung des Seins der Aussenwelt und diese Formen kann das Denken niemals aus selbst, sondern eben nur aus der Aussenwelt schöpfen und ableiten. Damit aber kehrt sich das ganze Verhältniss um: Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihre Ergebniss; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt sondern aus ihnen abstrahirt, nicht die Natur und das Reich der Menschen richten sich nach die Prinzipien, sondern die Prinzipien sind insoweit richtig als sie mit Natur und Geschichte stimmen.

Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf und konstruirt die wirkliche Welt aus dem Gedanken»²² (Anti-Dühring. S. 19). Думаем, что вполне ясно, до какой степени высказанные здесь взгляды противоположны принципу: «Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur»²³. Как видно из сделанной нами выписки, Энгельсу было хорошо известно, что априоризм окончательно исключает бытие внешнего мира. Положение, которое, по-видимому, совершенно чуждо Цеттербауму.

применимо целиком и к историческому процессу. Все, что способствует самосохранению как индивидуума, так и общества, мы считаем прогрессивным течением, все то, что задерживает и служит препятствием к такому самосохранению, — регрессивным течением, несмотря на то, что и то и другое происходит по необходимым законам с точки зрения причинности.

Далее, в своем неудержимом стремлении противопоставить необходимость признания Верховных Сил механическому миропониманию г. Булгаков строит, как мы это видели, очень много на психической потребности в религии. Эта потребность возводится этим автором, как и многими современными декадентами, на степень главного, отличительного качества человека и даже сверхчеловека.

Об этом высоком качестве философ-идеалист, к которому г. Булгаков питает большее пристрастие, так рассуждал: «Если бы основное качество человека состояло в чувстве, то человек ничем не отличался бы от животного, так как особенность животного именно в том и заключается, что его сущностью является чувство, согласно которому оно живет. Если бы верования человека основывались только на чувстве, которое как таковое может быть чувством зависимости, то собака была бы лучшим верующим, так как она наиболее способна к этому чувству и живет преимущественно им. Также и чувство искупления присуще собаке, когда ее голод утолится костью»*. Чрезвычайно интересен также тот глубокомысленный аргумент г. Булгакова в пользу метафизики и религии, что даже те философские системы, которые оспаривают эти дисциплины, уже самим фактом своего отрицательного к ним отношения признают их законность. Отсюда следует, что атеист, относящийся, например, отрицательно к бытию Бога, признает это бытие в своем отрицании.

Этот довод весьма опасен и главным образом тем, что огромное число читателей, не имеющих ни малейшего представления ни об одной философской проблеме, придет в восторг от философского глубокомыслия г. Булгакова на том естественном основании, что они сами точь-в-точь так думали.

Из этой мысли г. Булгакова можно, например, заключить, что Дарвин признавал сотворение человека, когда доказывал происхождение человека путем естественного и полового подбора. Дарвин, оспаривавший сотворение человека, признавал не сотворение, а существование такого ложного понятия. Точно

* Hegels Säm. Werke. Bd. XVII. S. 295.

так же философская система или атеист, отрицающие бытие Бога, признают не это бытие, а существование заблуждения насчет бытия Бога.

На этом мы закончим критику так называемых философских предпосылок «Проблем идеализма», которые нашли себе наиболее рельефное выражение в общефилософской статье г. Булгакова, и в заключение этой главы скажем несколько слов по поводу тех возражений этого же «идеалиста», которые направлены против социальной науки.

В социальной области невозможны никакие предсказания вследствие отсутствия повторяемости явлений. Это свойство исторической и социальной дисциплины отличает их, по мнению г. Булгакова, от естествознания, где законы выводятся на основании повторяемости явлений природы.

Этот шаблонный и весьма поверхностный аргумент г. Булгаков позаимствовал у г. Кареева и почувствовал к нему особое уважение под влиянием Риккерта.

Против этого, чисто внешнего довода существует множество возражений, которые сделаны представителями различных направлений в социологии и философии истории. Но мы приведем возражение Вундта, так как оно вполне отвечает на вопрос, поставленный г. Булгаковым. «Этот формальный признак (повторяемость явлений в области природы и неповторяемость их в области истории. — *Opt.*) неверен с двоякой точки зрения. Во-первых, совершенно неверно, что единичные явления (*das Singulare*) не играют роли в естественных науках. Например, почти вся геология состоит из единичных фактов; тем не менее никто не станет утверждать, что исследование ледяного периода, потому только, что он, по всей вероятности, существовал только раз, не относится к естественной науке, а должен быть отдан историку для мечтательного созерцания. Во-вторых, совершенно неверно также и то, что в истории явления не повторяются. Начиная с Полибия²⁴, историки, поскольку они не были хроникерами, редко упускали случай, чтобы не указать на одновременные события и аналогичные ряды явлений, которые имели место в различное время и которым присуща одинаковая внутренняя связь. Такими историческими параллелями историки пользовались для известных выводов»*.

Здесь убедительно показано, что в методологическом отношении нет принципиальной разницы между естественными и общественными науками. Исторический и социологический

* Finleifung in die Philosophie. S. 68. 2. Auflage.

опыт можно установить с помощью сравнения между собой соответственных периодов различных государств (например, феодализм в Англии и во Франции, английская и французская революции); и можно так же сопоставить и рассматривать между собою различные периоды и события одного и того же общественного организма (переход от феодализма к капиталистическому способу производства, великую революцию 1798 и революцию 1848 года во Франции), открывая в них взаимную причинную связь и затем сопоставляя их и сравнивая с таким же причинно-обусловленным рядом событий в других странах.

Не выдерживает также ни малейшей критики укоренившийся, переходящий из книжки в книжку — и повторяемый г. Булгаковым предрассудок, будто бы изучение природы отличается от изучения истории и социологии «гносеологически», вследствие различного субъективного отношения к этим различным областям. Этот предрассудок вырос и укрепился на почве кантовского дуализма, который в своем практическом приложении принял именно этот вид. Нас бы завело слишком далеко, если бы мы стали подробно разбирать вопрос об отношении критицизма к естественным и общественным наукам. Заняться таким анализом значило бы раскрыть и обнаружить всю противоречивость критической философии, что было бы прежде всего неуместно по отношению к гг. идеалистам, которые ограничиваются и довольствуются несколькими шаблонными, категорическими и поверхностными замечаниями по поводу этого вопроса. Оставляя поэтому критическую философию в стороне, мы заметим лишь мимоходом, что именно с гносеологической точки зрения нет большей нелепости, как устанавливать различие между одной и другой областью познания. Гносеология, т. е. основные философские предпосылки познания, именно потому считаются основными предпосылками, что они составляют общий фундамент познания вообще, без различия областей. Вопрос об субъективизме и объективизме в гносеологическом смысле может быть поставлен только так: принадлежит ли закономерность к субъективным формам познающего субъекта, или же она присуща внешнему, объективному миру? Каково бы ни было решение этого вопроса, оно не может делать различия между отдельными дисциплинами познания. Если закономерность присуща исключительно познающему субъекту, тогда законы природы представляют собою не что иное, как объективацию этих же субъективных форм. Если же, наоборот, закономерность лежит в объективном мире, то исторические и социологические законы должны с гносеологической точки зре-

ния иметь объективный источник. Ясно, следовательно, что с гносеологической точки зрения не может быть различия между естественными и общественными науками. Оставляя же гносеологию в стороне, вопрос о степени влияния субъективных элементов в той или иной отрасли науки есть вопрос практический, имеющий чисто исторический характер. Всякий вновь открытый закон, всякая добытая истина, безразлично из какой области, утверждались и приобретали всеобщее признание путем серьезной и упорной борьбы, проходя, если можно так выразиться, через чистилище субъективных отношений и наслоений, которые составляли тем более серьезные препятствия, чем серьезнее и плодотворнее был данный закон или данная истина.

Утверждать, что естественные науки составляют в этом смысле исключение, значит либо нарочно закрывать глаза на общеизвестные факты, либо их не знать. Что касается индивидуально субъективных черт и склонностей исследователя, то естествоиспытатели, которые, как известно, не падают с неба, а растут и развиваются на земле, в определенной исторической обстановке, могут точно так же, как и социологи, приступить к изучению природы с огромным запасом предрассудков и разного рода суеверия.

Еще Бэкон²⁵ делал указание на те индивидуально-субъективные свойства и склонности исследователя, которые могут являться серьезным препятствием на пути к истинному, объективному познанию природы. Анализируя и подчеркивая эти субъективные категории, требуя от естествоиспытателя, чтобы он от них освободился, Бэкон показывает вместе с тем, каким образом познание природы, постепенно освобождаясь от субъективных препятствующих элементов, достигает своей настоящей, объективной сущности.

Все больше и больше укрепляющееся в буржуазной идеологии суеверие, что в естествознании объективное исследование и предсказания возможны, а в социологии невозможны, имеет своим внешним поводом тот факт, что естествознание в настоящее время обладает многими общепризнанными законами, между тем как законы и выводы общественных наук составляют предмет страстных и ожесточенных споров. Но это различие не принципиального, а исключительно исторического характера. Нет почти ни одного из известных нам законов правды, нет почти ни одной значительной истины, которые бы не подвергались в свое время таким же ожесточенным нападкам, каким подвергаются в наше время учение Маркса о стоимости, о борьбе классов и все выводы научного марксизма. Возможность сво-

бодного и беспрепятственного развития естествознания в наше время обуславливается тем, что познание природы и победа над ней необходимы и выгодны буржуазным классам, между тем как объективное, серьезное и беспристрастное уяснение общественных отношений становится все более и более угрожающим для современного общественного строя.

И точно такой же острый, критический момент переживало естествознание, когда оно являлось могучим оружием против общественного порядка Средних веков.

Выражавшая классовые интересы духовенства, одушевленная спиритуалистической философией, инквизиция (материалисты никогда не создавали подобного «этического» учреждения) сожгла Джордано Бруно за его проповедь и завершение системы Коперника²⁶. Современные идеологи привилегированных классов, признающие движение земли, вооружились той же спиритуалистической философией, чтобы с ее помощью задержать историческое движение человечества вперед.

Своим страстным нападением на учение об объективных законах исторического процесса они дают лишнее доказательство того, что объективный ход вещей не на их стороне.

VII

Авторы «Проблем идеализма» сделали вполне правильные, логические выводы из основных положений философского идеализма, когда пришли в конечном результате к крайнему эгоизму.

Если бы противник идеалистической философии ясно показал, как из этого мирозерцания вытекает полное и решительное отрицание альтруизма, он бы смело мог считать свою задачу критики идеалистической этики законченной и блестяще выполненной.

Стоило, например, Лейбницу, Канту, Фихте доказать, что в их мировоззрении кроется возможность отрицания любви к ближнему, жертвы в пользу общества, что их сверхопытная этика строго осуждает всех героев и мучеников, погибших за земное благо человечества, что стоило, говорим мы, доказать великим, благородным мыслителям-универсалистам, что их этика приводит к крайнему, бездушному эгоизму, «повелевающему» жить всюю, «хотя бы своим злом, если не добром», чтобы они пришли в величайший ужас от своих учений и собственно-ручно сожгли те свои произведения, из которых можно вывести

такое человеконенавистничество. Великие идеалисты по причинам, которые здесь анализировать не место, не могли в свое время видеть всех выводов, вытекающих из их систем и стоящих в противоречии с их субъективными намерениями. И именно потому, что ни они сами, ни их современники не понимали этого, — идеалистические системы оказывали влияние на всю эпоху не своими отрицательными, а своими положительными, не реакционными, а революционными сторонами.

Иначе обстоит дело с нашими неоидеалистами. Как сильно запоздавшие эпигоны, они очень глубоко чувствовали и, как это можно заключить из «Проблем идеализма», даже и поняли реакционные элементы идеализма. И, поняв их, эпигоны не только не испугались, а, напротив того, стали их проповедовать с тем откровенным цинизмом, который свойствен одному только вырождению. Но своей откровенностью они нам облегчили работу.

Доводя свою, с позволения сказать, этику до безусловного, решительного отрицания альтруизма, эпигоны сами опровергли себя самым блестящим и самым убедительным образом. Спорить поэтому с ними об этике по существу не оказывается ни возможности, ни надобности.

Для того, чтобы оспаривать ту или другую теорию, необходима хоть некоторая солидарность в тех общих, не подлежащих более сомнению определениях, которые выработаны и твердо установлены всей духовной исторической деятельностью человечества.

Всякий последователь современного научного социализма совершенно согласится с великими идеалистами в том, что нравственность состоит в альтруизме, в способности индивидуума жить широкими интересами всего человечества и т. д.

Разделяя с идеализмом эту общую формальную почву, теория научного социализма может подвергнуть критике идеалистические основы этики великих идеалистов, доказывая, что эти основы приводят к результатам, противоположным тем идеалам, которые намечались самими идеалистами, и что те идеалы, являясь не результатом божеского откровения, а продуктом общественного развития, могут быть осуществлены не на почве идеализма, а тем путем, который указан материалистическим пониманием истории. Одним словом, спор между материалистическим пониманием этики и идеалистическим пониманием возможен потому, что оба направления согласны, по крайней мере, в том общем формальном определении, что этика состоит в альтруизме.

Эпигоны же «переоценили» все ценности или, выражаясь яснее, перепутали все понятия. С их точки зрения альтруизм оказался, как мы видели, самым безнравственным проявлением человеческого духа, а крайний эгоизм — высшей формой этически идеальной личности. Решив таким образом этическую проблему, эпигоны набросились со всей силой своей нервности и страха на социализм, как на воззрение, которое преследует альтруистические цели. От такого упрека «критиков» нам не только не приходится защищаться, но, напротив, мы вполне признаем его справедливость.

Научный марксизм действительно призван на почве материальной исторической необходимости, путем классовой борьбы пролетариата реализовать существовавшие до сих пор в абстракции альтруистические идеалы.

Не имея, таким образом, надобности критиковать «этику» эпигонов, мы, тем не менее, считаем нелишним обнаружить ту поразительную, нелепую путаницу, которая лежит в основе всех их рассуждений. Как нам известно, исходной точкой всех «этических» построений наших моралистов является то гносеологическое положение, что нравственное долженствование состоит в противоречии с действительным бытием, или, выражаясь языком г. Бердяева, «этика начинается противоположением сущего и должного». Так или приблизительно так ставили вопрос и великие идеалисты. Но когда великие идеалисты исходили из этого дуализма, то они имели в виду, что сущность этики заключается в альтруизме.

Наблюдая, как фактически во всей истории человечества проявились альтруистические действия, полагая, с другой стороны, что человек как существо, стремящееся к самосохранению, эгоист от природы, великие идеалисты задавались вопросом о происхождении альтруистических элементов, которые, на первый взгляд, находятся в полном противоречии с инстинктом самосохранения.

Чуждые точки зрения общественного развития, не будучи, следовательно, в состоянии объяснить альтруизм путем исторической общественной эволюции, великие идеалисты переносили источник альтруизма по ту сторону действительного мира.

Таким образом, ясно, что предполагаемое противоречие между нравственным долженствованием и действительным бытием имело своим исходным пунктом противоположность между альтруизмом и эгоизмом. Великие идеалисты, метафизики, приходили, следовательно, к дуализму этики и действительности только потому, что они брали за основу этики альтруизм.

И мы теперь спрашиваем у эпигонов, где же противоположность между нравственным долженствованием и действительным бытием, коль скоро эгоизм оказался единственной и настоящей формой нравственности? Очевидно для всякого, что с устранением альтруизма, такого противоречия вовсе не оказывается, а потому очевидно также и то, что вывод, к которому пришли эпигоны, совершенно уничтожает их основную гносеологическую предпосылку о противоположности нравственного долженствования и действительного бытия.

Необычайно забавно выглядит, поэтому, эпиграф к статье г. Бердяева, заимствованный у Канта. Г-н Бердяев торжественно пишет на первой странице своего этического трактата знаменитые слова кенигсбергского метафизика: «Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über das moralische Gesetz in mir»²⁷.

Кант выражает свое удивление и преклонение перед своим внутренним нравственным законом, потому что рассматривает его, как принципиальную противоположность к человеческому эгоизму, основанному, по определению философа, на произволе.

Чему же удивляется и перед чем преклоняется г. Бердяев, считающий нравственным законом жизни «дионисовское начало», т. е. беспредельный эгоизм, повелевающий «жить всюду» «хотя бы злом, если не добром»?

В такое комическое положение попал г. Бердяев, благодаря следующему обстоятельству. Как мы видели, он знает очень хорошо, что категорический императив, являясь абсолютной противоположностью к действительному миру, не имеет и не может иметь в нем никакого значения и потому ни к чему конкретному не обязывает. Из этого положения он делает тот чрезвычайно приятный и для филистера всегда утешительный вывод, что настоящая этика и истинные идеалы не реализуются на земле. Такое ясное понимание категорического императива означает в сущности не что иное, как полное и окончательное опровержение его.

Гегель, например, считал себя резким противником этики Канта только на том единственном основании, что она ничего общего не имеет с действительностью. Пустой, формальный, не заключающий в себе никакого эмпирического правила нравственный закон превращается, по глубокомысленному мнению великого диалектика, в собственную противоположность, т. е. в безнравственность.

Но г. Бердяев расходится с Гегелем как раз потому, что ему, как и прочим его коллегам по идеальной части, весьма понравился категорический императив в его опровергнутом виде. И не напрасно: — ибо категорический императив оказал эпигонам огромную услугу в деле нападения на марксизм.

Вспомним теперь ход аргументации наших «этиков», и нам станет вполне ясна та роль, которую играет нравственный закон в «Проблемах идеализма».

Категорический императив, осуждающий стремление к земным благам <как> не этическое стремление, направляется нашими «идеалистами» прежде всего против научного социализма, как против исторического движения, исходящего из материальных интересов пролетариата и стремящегося к более счастливой жизни всего человечества на земле. Марксизм осуждается с помощью категорического императива, следовательно, на том основании, что он основывается не на аскетизме, а на эвдемонизме.

Но марксистский эвдемонизм, требующий земных благ для всех, отличается, по совершенно справедливому мнению наших моралистов, альтруистическим характером. Как поборники чистой этики, «идеалисты» смелы и последовательны; они обрушиваются со всей силой своего святого гнева на альтруизм как на учение, которое исходит все из того же безнравственного эвдемонизма.

Но в процессе критики альтруистической теории нравственности «идеалисты» становятся на индивидуалистическую почву, противопоставляя альтруизму свой крайний индивидуализм. Придя к крайне индивидуалистическим выводам, наши последователи кантовского ригоризма быстро выбрасывают более для них негодный аскетический момент, т. е. всю сущность категорического императива, и приходят, таким образом, в окончательном результате к индивидуалистическому эвдемонизму, признающему «дионисовское начало жизни».

Очевидно, таким образом, что «идеалисты» пришли как раз к тому самому эвдемонизму, который послужил для них исходным пунктом нападения на научный социализм и на его этическую сторону, альтруизм.

Но в этом круговороте наши «идеалисты» выиграли очень многое. Именно то, что, отбросив по дороге альтруизм, они пришли к тому приятному заключению, что эвдемонизм есть самое нравственное начало жизни, если земное благо предназначено не для всех.

Окончательные, общие этические выводы из «Проблем идеализма» сводятся поэтому к следующим двум положениям:

Эвдемонизм есть безнравственное учение и строго осуждается категорическим императивом, поскольку он служит исходным пунктом движения всемирного пролетариата, требующего земного блага для всех.

Эвдемонизм есть высоконравственное учение и согласуется с категорическим императивом, поскольку к земному наслаждению стремятся не пролетарии, а имущие, отстаивающие земное благо только для себя.

Короче, земное благо нравственно, когда им пользуются привилегированные, праздные классы, земное благо безнравственно, когда к нему стремятся неимущие трудящиеся массы.

Только теперь становится понятным этическое требование г. Бердяева во имя свободы личности ограничить народный суверенитет.

Читатель, несомненно, обратил внимание на такое грубое, откровенное противоречие, как требование свободы личности и ограничение свободы народа. Но это противоречие устраняется весьма благополучно с помощью этического вывода, что под личностью следует понимать члена общества, который имеет право быть эвдемонистом и которому нравственный закон повелевает «жить вовсю». А такое широкое нравственное право дано, как мы знаем, только имущим. Следовательно, личность, требующая для своей свободы ограничения свободы народа, есть имущий, т. е. буржуа; божественный элемент личности, не терпящий никаких ограничений — кошелек буржуа, а абсолютная свобода этой личности есть свобода того же буржуа «дубить шкуру» рабочего.

Вот как обработали наши новые идеалисты старый сюжет.

