

Издано 1961 г.

762

ПРОВЕРЕН
2000г.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО НАУЧНАГО ИНСТИТУТА.

Проф. В. М. ХВОСТОВЪ.

53613 к. и с. нр.

СОЦІОЛОГІЯ.

Введеніе.

ЮРИДИЧЕСКІЙ
КАБИНЕТЪ
В. Ж. К.

Часть I. Историческій очеркъ ученій
объ обществѣ.

№3937

Част. Юрид. Инст. Моск.
Юридическ. Инст.
С. МОСКОВСКАЯ

МОСКВА.

1917

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая вниманию публики книга задумана давно и выходящая нынѣ въ свѣтъ часть ея представляет собою результатъ многолѣтней работы. При обширности и сложности разрабатываемой темы, авторъ, конечно, не можетъ не сознавать многочисленныхъ недостатковъ, присущихъ его труду въ настоящемъ его видѣ. Но, будучи отвлеченъ неотложными запятіями въ другой области, онъ рѣшается отпечатать свою работу въ томъ видѣ, въ которомъ ее застала весна 1917 года, такъ какъ не надѣется въ близкомъ будущемъ располагать временемъ для дальнѣйшей ея отдѣлки, а между тѣмъ, при скудости литературы по исторіи социологическихъ ученій, полагасть, что трудъ его можетъ представить извѣстный интересъ. Вторая часть задуманнаго труда должна быть посвящена изложенію систематическаго ученія о человѣческомъ обществѣ. Матеріаль для этой части въ значительной степени авторомъ собранъ, но обработку его приходится отложить на неопредѣленное время.

Москва, 8 мая 1917 года.

ЮРИДИЧЕСКІЙ
КАБИНЕТЪ
В. П. К.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

ВВЕДЕНИЕ.

§ 1. Предметъ и значеніе социологіи.

I. Историческія и абстрактно-обобщающія науки объ обществахъ. Социология. II. Общество. Соціальная природа человека. 1

§ 2. Условія необходимыя для правильной постановки науки объ обществахъ.

I. Причины поздняго появленія социологіи. II. Государственный союзъ, какъ первоначальный предметъ изученія. III. Природа и культура. Государство, какъ изобрѣтеніе человеческого разума. IV. Различіе между каузальной и нормативной точкой зрѣнія. Естественное и искусственное въ природѣ государства. V. Постепенное развитіе идеи причинности и закономерности. Цѣлесообразность и причинность. Законъ природы. Механическая причинность и логическая необходимость. Соціальная физика. VI. Исторія психологіи. Постепенное появленіе теоріи духовной активности и качественно-творческой причинности. VII. Историческое и социологическое изученіе общественныхъ явленій. Типы и законы соціальной жизни. 3

§ 3. Задачи и планъ дальнѣйшаго изложенія.

I. Задачи социологіи. II. Необходимость историческаго обзора ученій объ обществахъ. Двѣ части предлагаемаго труда. 14

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ИСТОРИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ УЧЕНІЙ ОБЪ ОБЩЕСТВАХЪ.

ГЛАВА I. АНТИЧНЫЙ МІРЪ.

§ 4. Возникновеніе вопроса о природѣ общества.

I. Первоначальныя воззрѣнія на общество. II. Появленіе личнаго самосознанія. Поэмы Гомера. Конфликтъ личности и общества. Потребность въ рационалистическомъ обоснованіи общественной традиціи 17

§ 5. Греческая философія до Сократа.

I. Натура или культура? Рационализмъ. II. Гераклитъ Эфесскій. III. Демокритъ. IV. Софисты. Фукидидъ. Протагоръ. Критій. 19

§ 6. Сократъ. Платонъ.

I. Сократъ. II. Платонъ. Возникновеніе государства. Формы государствъ. Толпа. Общая характеристика ученія. 27

§7. Аристотель.

I. Общежителность чловѣка. Методъ Аристотеля. II. Сплетеніе каузальной и финальной точекъ зрѣнія. III. Общество и его свойства. Количественный критерій. IV. Монизмъ. Идея развитія. Опредѣленіе государства. Активная природа общества. Историческая традиція. Неравенство людей. Семья и селеніе. Экономическая организація общества. V. Значеніе чловѣческой воли. Интеллектъ. Приемы воздѣйствія на жизнь государства. Справедливость и дружба. Средніе люди. Границы чловѣческой власти. Судьба.	33
---	----

§ 8. Позднѣйшая греческая философія.

I. Дикеархъ изъ Мессаны. II. Полибій. III. Киники. Киренаики. Эпикурейцы. Скептики. Стоики	46
--	----

§ 9. Римскіе писатели.

I. Лукрецій Каръ. II. Цицеронъ. Естественное право у классическихъ юристовъ. III. Ученіе Алфена о коллегіяхъ. Ученіе юристовъ о юридическомъ лицѣ	51
---	----

ГЛАВА II. СРЕДНІЕ ВѢКА.

§ 10. Ученіе бл. Августина.

I. Наука, какъ прислужница теологій. II. Ученіе Августина о царствѣ земномъ и Божіемъ. Періоды исторіи.	58
---	----

§ 11. Церковь, государство и общество въ Средніе вѣка.

I. Идеаль Григорія VII. Относительное естественное право. Теократія. Общественный договоръ. II. Отношеніе къ браку, труду, сословной организаціи, монашеству. III. Практика государственной жизни. Феодалное государство. Договорное начало въ политической жизни	62
---	----

§ 12. Ученіе Фомы Аквинскаго.

I. Общая характеристика. II. Соціальная природа чловѣка. Значеніе управляющаго начала. III. Правильныя и извращенныя формы государствъ. Цѣль государства и патріархальный характеръ власти. IV. Значеніе природныхъ условій.	68
--	----

§ 13. Паденіе средневѣковаго міровоззрѣнія.

I. Органическая теорія государства. Самостоятельность государства. II. Распаденіе устоевъ теократіи. III. Ибнъ Халдунъ. . .	74
---	----

ГЛАВА III. ЗАРОЖДЕНІЕ НОВОЙ НАУКИ.

§ 14. Макиавелли.

I. Общій характеръ итальянскаго возрожденія. II. Разсужденія о первой декадѣ Тита Ливія. III. «Князь» Макиавелли.	79
---	----

§ 15. Бодень. Альтузія.

I. Ученіе Бодена о государствѣ и историческомъ процессѣ. II. Ученіе Альтузія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ	86
---	----

§ 16. Созданіе «соціальной физики» въ XVII вѣкѣ.

I. Общественный атомъ. Геометрическая система изложенія.	
--	--

	Декарть. II. Успѣхи математическаго естествознанія. Теорія міроваго механизма. III. Представленія объ общественной законмѣрности. IV. Разногласящіе писатели. Gregorius Tholosanus. Фильмеръ. Кумберландъ. Паскаль	91
§ 17.	Гуго Гроцій. I. Естественное право. II. Общественный договоръ и гражданское право. Международное право. III. Методъ Гроція.	99
§ 18.	Томасъ Гоббсъ. I. Матеріализмъ. Механизмъ. II. Естественное и общественное состояніе людей. III. Правый разумъ. Формы правленія и характеръ верховной власти. IV. Раціонализмъ Гоббса. Ученіе Горна (прим.).	102
§ 19.	Джонъ Локкь. I. Естественное состояніе людей. Задача общественнаго договора. II. Правовое государство.	108
§ 20.	Бенедиктъ Спиноза. I. Детерминизмъ. Ученіе объ аффектахъ. II. Система силъ. Двойственная природа человѣка. Воспитаніе гражданъ къ добродѣтели. III. Значеніе теоріи Спинозы.	112
ГЛАВА IV. ВЪКЪ ПРОСВѢЩЕНІЯ.		
§ 21.	Общая характеристика. I. Раціонализмъ. Оптимизмъ. Лейбницъ и его «Теодицея». Интеллектуализмъ. Догматичность. II. Прогрессъ. Использование эмпирическихъ данныхъ. III. Индивидуализмъ. IV. Вѣкъ «просвѣщенія».	117
§ 22.	Вико. I. Методъ. Историческая критика. II. Цѣль всемірной исторіи. Законъ трехъ эпохъ. III. Единство человѣческаго рода. Схема психическаго развитія. IV. Законъ круговращенія. V. Общая оцѣнка ученія	121
§ 23.	Физиократы. I. Меркантилизмъ. Школа физиократовъ. Естественный порядокъ экономическихъ отношеній. II. Нормативный характеръ представленій о законмѣрности. Критерій истины.	128
§ 24.	Вольтеръ. I. Философское изображеніе всемірной исторіи. II. Характеръ общественныхъ процессовъ	131
25.	Монтескье. I. «Размышленія о причинахъ величія и упадка Римлянъ». II. «Духъ законовъ». Понятіе закона. III. Естественное состояніе людей. Общество и государство. Формы правленія. Природа и принципъ государства. IV. Значеніе климата. Привычки. Воздѣйствіе человѣческаго искусства	132
§ 26.	Тюрго. I. Моральныя причины. Прогрессъ. Значеніе случая. II. Три стадіи прогресса. Прогрессъ искусства. Схема исторіи человѣческаго общества. III. Значеніе ученія Тюрго.	141

VIII

- § 27. Гельвецій и Гольбахъ.
 I. Сенсуализмъ Гельвеція. II. Матеріализмъ Гольбаха. III. Вѣра эпохи въ спасительное дѣйствіе законодательства. Сень Жюсть. 146
- § 28. Нондорезъ.
 I. Математическій методъ. II. Раціонализмъ. Теорія прогресса. 148
- § 29. Руссо.
 I. Методъ. II. Естественное состояніе. III. Предположительный ходъ развитія культуры. IV. Значеніе государственности. 151
- § 30. Особенности германскаго просвѣщенія.
 I. Идеалистическое направленіе. Психическая причинность. II. Значеніе Лейбница для выработки идеологіи. III. Идея и понятіе. 157
- § 31. Изелинъ.
 I. Человѣческая природа. Внѣшнія условія жизни человѣка. Общество. II. Ходъ всемірной исторіи. 159
- § 32. Вегелинъ.
 I. Задача исторіи. Философія исторіи. Историческія идеи. II. Ходъ развитія человѣческихъ обществъ. 162
- § 33. Гердеръ.
 I. Божественный планъ исторіи. II. Природа и исторія. 166
- § 34. Кантъ.
 I. Отношеніе къ Гердеру и Руссо. II. Свобода и необходимость. Смысль всемірной исторіи. III. Природа общества и государства. 169
- § 35. Англійскіе моралисты и экономисты XVIII вѣка.
 I. Моралисты. Шефтсбери. Юмъ. Смитъ. II. Экономисты. Юмъ. Смитъ 173
- § 36. Фергюсонъ.
 I. Методъ. II. Естественная, законмѣрность общественнаго развитія. Причины упадка и смерти общества. III. Оптимизмъ. Значеніе человѣческихъ плановъ. Схема исторіи. 176
- ГЛАВА V. ВОЗНИКНОВЕНІЕ СОЦІОЛОГІИ.
- § 37. Реакція противъ раціонализма.
 I. Значеніе великой французской революціи и Наполеоновскихъ войнъ. II. Иеремія Бенгамъ. Германская историческая школа юристовъ. Романтизмъ. III. Мальтусъ и Рикардо. Зарожденіе социализма. 181
- § 38. Историческая идеологія въ Германіи.
 I. Метафизическая идеологія исторіи. II. Шеллингъ. III. Фихте. IV. Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ. 185
- § 39. Гегель.
 I. Схема всемірной исторіи. II. Реальность государства. Гражданское общество. Нравственность. Великіе люди. Духовная причинность. Хитрость міроваго духа. III. Недостатки системы Гегеля. Б. Н. Чичеринъ (примѣчаніе). 189
- § 40. Непосредственные предшественники Конта во Франціи.
 I. Бональдъ и Де Местръ. II. Сень Симонъ 195

- § 41. **Огюсть-Монтъ.**
 I. Отношеніе къ предшественникамъ. Позитивная философія. Научная мораль. II. Три фазиса въ прогрессѣ знанія. Классификація наукъ. III. Методъ и содержаніе социологіи. IV. Статика и динамика. Человѣчество. V. Недостатки ученія Конта. 200
- § 42. **Статистическій методъ. Кетле.**
 I. Лапласъ и теорія вѣроятностей. II. Ученіе Кетле о «среднемъ человѣкѣ». Соціальная физика 208
- § 43. **Джонъ Стюартъ Милль.**
 I. Вопросъ о свободѣ воли. Аналогія психическихъ процессовъ съ химическими. Этологія. II. Науки объ обществѣ. Методъ ихъ. III. Значеніе исторіи. Прогрессъ. Статистическій методъ. Логика практики 211
- § 44. **Бокль.**
 I. Отношеніе природы къ человѣку. II. Характеръ прогресса. Роль правительствъ 217
- § 45. **Нурно.**
 I. Значеніе случая. Теоретическая и историческая серія наукъ. Типы. II. Общая связь міровыхъ явленій. Особенности біологическихъ явленій. Великіе люди. Вѣра и энтузіазмъ. 219
- § 46. **Основные направленія современной социологіи.**
 I. Общая характеристика. II. Отдѣльныя школы. 224
- ГЛАВА VI. МЕХАНИСТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГІЯ.
- § 47. **Гербертъ Спенсеръ.**
 I. Агностицизмъ. Монизмъ. Законъ эволюціи. Психологія и явленіе жизни. II. Природа общества. Эволюція общества. Эволюція нравственности. Социологія, какъ точная наука. 228
- § 48. **Нэри. Винярскій. Де Маринисъ. Мацатъ.**
 I. Нэри. II. Винярскій. III. Де Маринисъ. IV. Мацатъ. 231
- § 49. **Де Грефъ.**
 I. Монизмъ. Территорія и населеніе. Экономическая функція. II. Контрактурализмъ общества. Структура и жизнь. Объемъ общества. Цѣнности 235
- § 50. **Ратценгоферъ.**
 I. Монизмъ. Законъ взаимной зависимости всѣхъ вещей. Основная міровая сила. II. Значеніе войны и борьбы. Культура и цивилизація. Детерминизмъ. III. Вліяніе Гумпловича. 238
- ГЛАВА VII. ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГІЯ.
- § 51. **Историческій обзоръ возникновенія этой школы.**
 I. Положеніе вопроса въ древности, въ средніе вѣка и въ новое время. II. XVIII вѣкъ. III. Карль Риттеръ. 242
- § 52. **Фридрихъ Ратцель.**
 I. Значеніе географическаго фактора въ общественныхъ наукахъ. Единство силъ и свобода. Связь человѣка съ природой. II. Органи-

ческое учение объ обществѣ и государствѣ. Органы государства. Политическая географія и антропогеографія. 245

- § 53. Демолень, Маттеуци, Элизе Реклю, Мечниковъ.
 I. Демолень. II. Маттеуци. III. Реклю, Мечниковъ и Лоріа (въ примѣчаніи) 249

ГЛАВА VIII. ЭТНОГРАФИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

- § 54. Общая харантеристика.
 I. Антропологія и этнографія. Теорія расоваго неравенства.
 II. Гобино, Лапужь, Вольтманъ, какъ сторонники чистоты расы. 254
- § 55. Людвигъ Гумпловичъ.
 I. Монизмъ. Модальности бытія. Детерминизмъ. Законъ круговорота. II. Полигенизмъ. Расовая борьба. 256
- § 56. Ваккаро, Шалльмайеръ.
 I. Дарвинизмъ въ соціологіи. Ваккаро. II. Шалльмайеръ. Фаддесвъ (въ примѣч.). 259

ГЛАВА IX. БІОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

- § 57. Общая харантеристика.
 I. Учение о клѣткѣ въ біологіи. Раздѣленіе труда въ организмѣ. Біологическая школа въ соціологіи. II. Реальныя аналогіи. 265
- § 58. Лиліенфельдъ.
 I. Соціальный организмъ. II. Нервная система, соединительная ткань. Функціи соціального организма. Патологія. Законы прогресса. Смерть общества 267
- § 59. Шеффле.
 I. Три царства природы. Знаніе и вѣра. II. Духовный характеръ соціальной связи. Душа и тѣло общества. III. Эволюція общества. 270

ГЛАВА X. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

- § 60. Габріэль Тардъ.
 I. Закономѣрность міра. Монизмъ. Подражаніе и изобрѣтеніе. Молекулярные процессы соціальной жизни. II. Недостатки психологіи и соціологіи Тарда. 272
- § 61. Психологія народовъ Лацаруса и Штейнтала.
 I. Зависимость психологіи отъ естествознанія и метафизики. II. Науки о природѣ и о духѣ по схемѣ Лацаруса и Штейнтала. Духъ народа. Законы и типы. 278
- § 62. Волюнтаристическая психологія. Вильгельмъ Вундтъ.
 I. Душа, какъ процессъ активной дѣятельности. Качественный синтезъ. II. Вильгельмъ Вундтъ. Принципы историческаго обсужденія. Психологія народовъ. Соціологія. Телеологическій моментъ въ наукѣ 282
- § 63. Лестеръ Уордъ.
 I. Динамическая соціологія. Мѣсто соціологіи въ системѣ наукъ.

	II. Происхождение общества. Законы природы и законы духа. Наростание психической энергии. Субъективный факторъ.	287
§ 64.	Болдвинъ. Остальные представители психологической социологии.	
	I. Болдвинъ. Матерія и форма общественной жизни. Развитие личности и общества. II. Гиддингъ. Изуэлъ. Карле. Теннисъ. Фулье. Де Роберти. Палантъ. Лебонъ.	290
§ 65.	Историческая и социальная психология. Псих. толпы.	
	I. Историческая психология. Гобгаузъ. Леви Брюль. Лампрехтъ. II. Социальная психология. Макъ Доуголль. Россъ. III. Психология толпы. Сигеле. Тардь. Лебонъ.	296

ГЛАВА XI. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ.

§ 66.	Исторический материализмъ.	
	I. Общая характеристика. II. Марксъ и Энгельсъ. Производительныя силы и производственныя отношенія. Идеологическая надстройка. Классовая борьба	300
§ 67.	Ле Плэ и его школа. Ланомбъ. Де Грефъ.	
	I. Ле Плэ и его школа. Монографический методъ. II. Ланомбъ. III. Де Грефъ	304

ГЛАВА XII. ЭТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ.

§ 68.	Русская субъективная школа.	
	I. Лавровъ и Михайловскій. II. Южаковъ. Каръевъ. Милюковъ	310
§ 69.	Бенжаменъ Ниддъ.	
	I. Антагонизмъ разума прогрессу. Значеніе религии. II. Будущая культура	313
§ 70.	Людвигъ Штейнъ.	
	I. Телеологический характеръ духовной причинности. Историко-сравнительный методъ. II. Социология, какъ нормативная наука.	316

ГЛАВА XIII. ЗАЩИТНИКИ ПОЛНОЙ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ СОЦИОЛОГИИ И ПРОТИВНИКИ ЭТОЙ НАУКИ.

§ 71.	Эмиль Дюркгеймъ.	
	I. Социальные факты и ихъ предметность. Теорія познанія. II. Социальные и соціо-психическіе факты. III. Раздѣленіе социальныхъ наукъ	313
§ 72.	Георгъ Зиммельъ.	
	I. Матерія и форма общественной жизни. II. Социальная психология. Микроскопический методъ. Борьба, какъ форма общенія.	321
§ 73.	Отграниченіе социологии отъ исторіи и статистики.	
	I. Виндельбандъ и Риккертъ. Науки о природѣ и о культурѣ. Историческая причинность. Чупровъ и Лаппо-Данилевскій. II. Майо Смитъ и его ученіе объ отношеніи статистики къ социологии.	322
§ 74.	Ценкеръ.	
	I. Законы социальной жизни. Общество, какъ вещь. II. Социаль-	

XII

- няя влеченія чловѣка. Соціальная енергія. Физическіе, біологическіе и соціальные законы жизни общества. 327
- § 75. Максимъ Ковалевскій. Богданъ Кистяковскій.
I. Ковалевскій. II. Кистяковскій 330
- § 76. Рене Вормсъ.
I. Философія соціальныхъ наукъ. Надъ-организмъ. Человѣческіе и нечеловѣческіе элементы общества. Эволюція общества. Статика и динамика, анатомія и фізіологія общества. II. Методъ соціальныхъ наукъ. III. Достоинства и недостатки труда Вормса. 333
- § 77. Эдуардъ Мейеръ.
I. Отрицаніе соціологін. Государство, какъ изначальная форма общества. II. Эволюція семьи подъ вліяніемъ государства. Факторъ народной индивидуальности. Авторитарное вмѣшательство власти, какъ факторъ исторіи 338

СОЦІОЛОГІЯ.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. Предметъ и значеніе соціологіи.

I. Названіемъ «соціологія» со времени Конта обозначается основная и наиболѣе общая наука объ обществѣ. Существуетъ очень обширная группа наукъ, которая всѣ въ совокупности покрываются общимъ именемъ социальных или общественныхъ наукъ. Всѣ эти науки имѣютъ своей задачей изслѣдованіе отдѣльныхъ сторонъ общественной жизни. Науки историческія берутъ эту жизнь во всей конкретности ея проявленій и знакомятъ насъ съ послѣдовательной смѣной во времени тѣхъ событій и устойчивыхъ состояній, которыя имѣли мѣсто въ протекшей жизни общественныхъ группъ; при этомъ предметомъ своего изученія исторія дѣлаетъ именно отдѣльныя общественныя группы и отдѣльные неповторяющіеся процессы въ ихъ мнувшей жизни. Хронологическія и географическія опредѣленія конкретизируютъ матеріаль, изучаемый историкомъ.¹⁾ Другія группы общественныхъ наукъ въ отличіе отъ исторіи берутъ, какъ предметъ своего изученія, отдѣльныя стороны общественной жизни, но изслѣдуютъ ихъ уже въ иномъ, абстрактно-обобщающемъ, направленіи, стремясь получить такіе выводы, которые были бы свободны отъ хронологической и географической конкретности, но имѣли бы значеніе для всѣхъ временъ и мѣстъ. Науки филологическія изучаютъ въ этомъ направленіи явленія изъ жизни языка, одного изъ самыхъ важныхъ продуктовъ и условій общественной жизни. Науки экономическія имѣютъ своей задачей анализъ тѣхъ общественныхъ процессовъ, которые возникаютъ въ связи съ забо-

¹⁾ См. объ этомъ мою «Теорію историческаго процесса» (изд. 2-е 1914 г.), §§ 1, 10.

той человѣческихъ группъ объ удовлетвореніи своихъ матеріальныхъ потребностей. Науки юридическія обращаютъ свое вниманіе на тѣ болѣе или менѣе принудительныя правила, которыя создаются въ человѣческихъ обществахъ для регулированія происходящихъ въ нихъ процессовъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ конечной цѣлью изслѣдованія является открытіе общихъ и неизмѣнныхъ законовъ, которымъ подлежатъ явленія языка, экономики, права и политики.

Но, какъ бы ни были абстрактны и общи выводы отдѣльныхъ группъ общественныхъ наукъ, есть такіе общіе вопросы, которые не входятъ въ компетенцію ни одной изъ нихъ, но разрѣшеніе которыхъ одинаково важно для всѣхъ нихъ. Такой характеръ имѣетъ вопросъ о томъ, что изъ себя представляетъ самое общество и процессъ его жизни во всей полнотѣ. Ясно, что подобнаго вопроса не можетъ дѣлать предметомъ своего изслѣдованія ни исторія, ни философія, ни экономика, ни юриспруденція или политика, такъ какъ онъ выходитъ за предѣлы компетенціи всѣхъ этихъ наукъ и въ тоже время является основоположнымъ для всѣхъ нихъ, ибо отъ отвѣта на этотъ вопросъ зависитъ и характеръ отвѣтовъ на тѣ частныя и болѣе узкіе вопросы, которые разрѣшаются этими общественными науками. Разрѣшеніе этихъ основныхъ вопросовъ объ обществѣ и беретъ на себя социологія или общая наука о явленіяхъ общественности. Соціологія оказывается такой же основной наукой для группы общественныхъ наукъ, какой біологія или общая наука о явленіяхъ жизни оказывается для наукъ, изучающихъ отдѣльныя проявленія жизни и отдѣльныя стороны жизненной организаціи, каковы анатомія, физиологія, ботаника, зоологія.

II. Общественность представляетъ собою чрезвычайно важное явленіе. Обществомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова можно назвать всякое взаимодействіе живыхъ существъ, выражающееся въ происходящемъ между ними въ той или иной формѣ обмѣнѣ дѣловыми содержаніями и въ совершеніи на этой почвѣ совмѣстныхъ актовъ и поступковъ. Такое взаимодействіе замѣчается на всей лѣстницѣ живыхъ существъ, начиная съ самыхъ низшихъ ея ступеней. Колонія полиповъ, которые совмѣстно питаются, стаи рыбъ, собирающіяся подъ вліяніемъ морскихъ или рѣчныхъ теченій и температуры воды и сообща передвигающіяся, вереницы птицъ, совмѣстно перелетающихъ въ теплые края, стаи волковъ или иныхъ хищниковъ, общими силами организующихъ свои нападенія, стада травоядныхъ животныхъ, совмѣстно пасущихся и охраняющихъ свою безопасность особыми часовыми, организованныя по принципу раздѣленія труда общества пчелъ, муравьевъ и т. п. насѣкомыхъ, образующія сложныя коопераціи для добыванія себѣ пищи и воспитанія своего потомства, —

всѣ эти явленія уже падаютъ въ область общественности и ихъ не можеть игнорировать социологъ, такъ какъ они предвозвѣщаютъ собою человѣческія общества. Конечно, взаимодѣйствіе живыхъ существъ во многихъ изъ этихъ образованій имѣеть еще весьма мало сознательный характеръ; въ значительной степени оно покоится на дѣйстви простыхъ тропизмовъ и инстинктовъ. Но и эти явленія не могутъ быть всецѣло считаемы выраженіемъ только физико-химическихъ процессовъ. Извѣстная, хотя бы и самая минимальная доля сознанія здѣсь участвуетъ. Она то и получаетъ большое значеніе въ глазахъ социолога, какъ та почва, на которой постепенно выросло въ высокой степени духовное человѣческое общество.

Изученіе общественныхъ процессовъ для человѣка представляеть чрезвычайный интересъ. Мы убѣдимся въ теченіе нашего изслѣванія, что изученіе человѣка вообще только и мыслимо въ связи съ изученіемъ общества. Человѣкъ по самой своей природѣ является общественнымъ существомъ; видъ общественныхъ группъ люди никогда не существовали и существовать не могли. Самая разумность человѣка, какъ будетъ показано ниже, создалась на почвѣ общественности и общество, можно сказать, древнѣе человѣческой личности въ томъ смыслѣ, что разумная и сознающая себя личность, развитая индивидуальность, выросла только на почвѣ общественныхъ процессовъ, въ результатѣ благоприятныхъ для этого условій общественной жизни.

§ 2. Условія, необходимыя для правильной постановки науки объ обществѣ.

1. При всей важности, которую имѣеть созданіе социологической науки для людей, слѣдуетъ сказать, что эта наука и въ наше время еще очень мало разработана и далека отъ сколько нибудь завершеннаго состоянія. Какъ мы увидимъ, спорными являются самыя основныя вопросы какъ методологическаго, такъ и матеріально-научнаго характера. Современные социологи дѣлятся на цѣлый рядъ школъ и направленій, принципиально между собою разногласящихъ. Самое выдѣленіе социологій въ особую научную дисциплину произошло очень недавно, уже въ XIX столѣтіи, и до сихъ поръ эта дисциплина не нашла себѣ общаго признанія. Есть ученые, которые не хотятъ знать социологій, какъ особой науки, есть ученые, которые хотятъ ее растворить безъ остатка въ какой нибудь другой научной дисциплинѣ, и въ тоже время нѣтъ почти ни одного университета, по крайней мѣрѣ, на континентѣ Европы, который ввелъ бы изученіе социологій въ свои основныя учебныя планы и далъ

бы ей такое мѣсто въ академическомъ преподаваніи, которое бы соотвѣтствовало принципиальному значенію этой науки.

Причины такого положенія дѣла лежатъ въ исторіи наукъ. Въ общемъ онѣ сводятся къ тому, что социологія имѣетъ предметомъ своего изученія настолько сложныя и запутанныя явленія, что человѣческая мысль могла съ ними сколько нибудь успѣшно справиться только послѣ очень долгихъ усилій и по преодолѣніи разнообразныхъ и многочисленныхъ препятствій. Долго наука не могла напасть на надлежащій предметъ изученія и подмѣняла изученіе общества изученіемъ болѣе частныхъ явленій того же порядка. Долго не могла она установить и правильныхъ методологическихъ точекъ зрѣнія при изученіи общественныхъ процессовъ.

II. Собственно, вопросы общественной жизни съ очень давнихъ временъ остановили на себѣ вниманіе человѣческаго ума. При самомъ зарожденіи научной мысли эти вопросы начинаютъ дебатироваться въ древне-греческой философіи и затѣмъ разработка ихъ уже никогда не прекращается. Но долго предметомъ изслѣдованія и размышленія является не общество въ широкомъ смыслѣ этого слова, а только одно изъ проявленій общественной жизни, именно: **г о с у д а р с т в е н н ы й с о ю з ъ**. Конечно, государство въ жизни культурныхъ людей занимаетъ огромное мѣсто и имѣетъ чрезвычайно важное значеніе чуть ли не для всѣхъ сторонъ человѣческой дѣятельности. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что именно на государствѣ и остановилась прежде всего философская и научная мысль. Но тѣмъ не менѣе такое изученіе государства, какъ самодовлѣющаго цѣлага, не могло быть правильнымъ и не приводило къ хорошимъ результатамъ. Вѣдь государство само по себѣ есть только одинъ изъ видовъ человѣческаго общества. Этотъ видъ общенія появился не сразу, а, напротивъ, составляетъ продуктъ уже весьма развитой жизни. Появленію государства предшествовала очень разнообразная общественная жизнь, безъ знакомства съ которой не можетъ быть ясна сущность самаго государства. Да и появившись, государство, несмотря на свою силу и важность, несмотря на разносторонность своей дѣятельности, все-таки не вытѣснило вполне и не упразднило другихъ видовъ человѣческаго общенія. Поэтому и для болѣе высокихъ культурныхъ ступеней изученіе государства въ связи съ остальной общественной жизнью, на которую государство вліяетъ, по отъ которой оно и зависитъ, было бы очень неполнымъ и одностороннимъ. Хотя это понималъ уже въ древности такой глубокой ученый, какъ Аристотель, однако въ теченіе очень долгихъ вѣковъ дѣло оставалось въ прежнемъ положеніи и предметомъ изученія было только государство, а никакъ не общество во всей широтѣ его проявленій.

III. Но этимъ недостатки литературы, посвященной изученію общественныхъ процессовъ, не ограничивались. И самое государство изучалось подъ одностороннимъ угломъ зрѣнія. Именно, не проводилось отчетливаго различенія между природой и культурой, между тѣмъ какъ такое различеніе особенно важно во всѣхъ тѣхъ научныхъ дисциплинахъ, которыя имѣютъ дѣло съ человѣкомъ и его дѣятельностью.

Дѣло въ томъ, что науки о человѣкѣ, какъ о сознательномъ существѣ, въ томъ отношеніи сложились и труднее наукъ о мѣрѣ физическомъ, что имъ приходится имѣть дѣло не съ одной только природой и не съ одной природной закономерностью. Человѣкъ тѣмъ отличается отъ прочихъ существъ, извѣстныхъ наукѣ, что онъ ставитъ себя сознательныя цѣли, изучаетъ окружающій его мѣръ и себя самого и начинаетъ воздѣйствовать на мѣръ, переустранивать его въ духѣ своихъ плановъ и намѣреній. Такимъ образомъ, рядомъ съ природой появляется то, что мы называемъ культурой, т. е. рядомъ съ міромъ, какъ онъ сложился безъ участія человѣческаго размышленія, возникаетъ мѣръ, переработанный человѣческимъ сознаниемъ. Наукѣ необходимо разобраться въ сложныхъ вопросахъ, возникающихъ изъ такого положенія вещей. Необходимо опредѣлить взаимное отношеніе природы и культуры, и въ каждомъ данномъ случаѣ выяснить, что въ изучаемомъ явленіи приходится на долю натуры и что — на долю культуры. Рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ можетъ быть разнообразно, но ставить ихъ необходимо. Если при изученіи, въ частности, общественныхъ процессовъ игнорировать какую либо изъ этихъ сторонъ, то изученіе это будетъ неполное и неправильное. Въ общественной жизни также происходятъ чисто природныя процессы, проявляется извѣстная закономерность, независимая отъ человѣческаго сознанія и не могущая быть измѣненной человѣческимъ воздѣйствіемъ. И въ тоже время совершенно несомнѣнно, что многое въ устройствѣ и жизни общества можетъ быть измѣненно и передѣлано сознательнымъ воздѣйствіемъ человѣка. При изученіи общества поэтому необходимо также проводить различіе между натурой и культурой.

Между тѣмъ такое различіе долго не дѣлалось. И притомъ въ большинствѣ случаевъ отъ этого страдало изученіе природы, которую часто совсѣмъ не замѣчали за общественной культурой. На общество, или вѣрнѣе на государство, которое одно только изучалось изъ всѣхъ видовъ общества, смотрѣли какъ на цѣликомъ продуктъ культуры. Въ государствѣ видѣли не произведеніе закономернаго теченія природныхъ процессовъ, но изобрѣтеніе человѣческаго разума. Его сравнивали съ машинами, сооруженными людьми, и

придавали человѣческому сознанию преувеличенную роль какъ въ возникновеніи государства, такъ и въ его дальнѣйшемъ бытіи. При этомъ не замѣчали дѣйствія въ жизни государства такихъ силъ, которыя не зависятъ отъ сознания и воли людей, часто работаютъ даже непримѣтно для человѣческаго глаза и производятъ послѣдствія колоссальной важности. Конечно, такое состояніе общественнаго знанія не можетъ считаться совершеннымъ.

IV. Въ связи съ этимъ представленіемъ о государствѣ, какъ объ искусственномъ сооруженіи людей, стоитъ еще одинъ важный дефектъ болѣе раннихъ произведеній въ области общественныхъ наукъ, дефектъ уже методологическаго характера. Опъ состоялъ въ томъ, что при изученіи государства не умѣли провести различіе между каузальной и нормативной точкой зрѣнія, что придавало всѣмъ трудамъ о государствѣ двойственный и неопредѣленный характеръ. Исслѣдованія того, что есть и было, смѣшивались съ разсужденіями о томъ, что желательно и что должно быть, и притомъ смѣшивались иногда въ такой степени, что трудно установить, о чемъ именно разсуждалъ авторъ въ томъ или иномъ мѣстѣ своего произведенія, хотѣлъ ли онъ изобразить государство, какъ оно проявляется въ дѣйствительности, или же начертать образъ идеальнаго государства. Такое положеніе было довольно естественно именно при указанномъ воззрѣніи на государство, какъ на искусственное сооруженіе людей. Будучи произведеніемъ сознательнаго человѣческаго творчества, государство должно было служить опредѣленнымъ цѣлямъ; естественно же всего было разматривать его постоянно съ той точки зрѣнія, насколько успѣшно оно служило этимъ цѣлямъ, и тутъ же попутно предлагать разныя реформы, которыя сдѣлали бы его болѣе пригоднымъ орудіемъ для этихъ цѣлей. Реформы эти выводились изъ природы государства, такъ какъ самая эта природа представлялась въ телеологическомъ видѣ. Естественно мѣ, отвѣчающимъ природной сущности государства, именовалось какъ разъ то, чего въ дѣйствительныхъ государствахъ не находили, но что казалось болѣе соотвѣтствующимъ цѣлямъ государства. Подобныя qualificacіи «естественнаго» и вводятъ читателя въ заблужденіе: ожидая подъ «естественнымъ» найти изображеніе дѣйствительной природы государства, онъ получалъ на самомъ дѣлѣ нормативныя построенія. Такъ какъ при такой постановкѣ дѣла на факты дѣйствительной жизни обращали сравнительно мало вниманія, то часто и не заботились о разграниченіи въ изложеніи фактическаго матеріала отъ нормативныхъ предложеній. Все это часто дѣлаетъ для современнаго читателя весьма труднымъ пониманіе соотвѣтственныхъ литера-

турныхъ произведеній и, конечно, далеко не служило къ выгодѣ научнаго изслѣдованія.

V. Такимъ образомъ, въ самой природѣ государства, какъ предмета научнаго изученія, заключались нѣкоторыя основанія для вреднаго въ научномъ отношеніи смѣшенія каузальной и нормативной точекъ зрѣнія. Но была для этого смѣшенія и другая, болѣе общая и болѣе глубокая причина. Она заключалась въ томъ, что самая идея причинности и законѣрности лишь очень медленно и преодолевая большія препятствія пробивала себѣ дорогу въ сознаніе людей. Первоначальныя представленія о причинности носили какъ разъ такой характеръ, что идея каузальности и идея финальности мало разграничивались.

На самыхъ раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія идея всеобщей и необходимой законѣрности совершенно отсутствуетъ. Миръ не представляется еще людямъ подчиненнымъ постояннымъ и неизмѣннымъ законамъ; въ немъ видятъ скорѣе проявленіе силъ довольно капризныхъ, которыя поддаются просьбамъ, увѣщаніямъ и угрозамъ и свободно могутъ допускать въ своемъ дѣйствованіи отступленія отъ привычныхъ путей. Миръ полонъ чудесами, которыя, въ сущности, даже и не представляются таковыми; это—правомѣрныя и нормальныя проявленія свободы божественныхъ силъ, управляющихъ ходомъ вещей. Если въ дѣятельности этихъ силъ и усматривается какой нибудь порядокъ, то онъ строится скорѣе на подобіе сравнительно свободной психической причинности, нежели строгой математически-механической. Миръ кажется чѣмъ то живымъ, подобнымъ человѣку; причинность природы вызывается эмоціями и желаніями присутствующихъ въ ней таинственныхъ существъ. Подобно человѣку эти существа болѣе свободны, чѣмъ связаны. На нихъ можно воздѣйствовать средствами, аналогичными съ тѣми, которыми люди воздѣйствуютъ другъ на друга. Греческое названіе для причинности—*αιτια*—въ буквальному смыслѣ слова означаетъ «виновность». Когда Геродотъ говоритъ о причинѣ Греко-Персидскихъ войнъ, то онъ имѣетъ въ виду планы и расчеты людей; причинность же, отъ воли людей не зависящая, сводится въ его представленіяхъ къ актамъ боговъ, вмѣшивающихся въ ходъ событій, причемъ особенно это интересуетъ Немезида, карающая людей за чрезвычайную самонадѣянность и гордыню. Болѣе трезвый мыслитель—Оукидидъ—также въ своей исторіи занимается, главнымъ образомъ, изученіемъ человѣческихъ сознательныхъ поступковъ; остальная же часть причинности покрывается у него смутнымъ обозначеніемъ капризной «судьбы». Даже такимъ крупнымъ философамъ какъ Платонъ и Аристотель, природная законѣрность представляется не столько проявленіемъ строгой

ности, т. е. зависимости будущаго отъ прошедшаго, сколько цѣлесеобразности, т. е. стремленія къ поставленнымъ въ будущемъ цѣлямъ; такъ какъ въ извѣстныхъ случаяхъ цѣли могутъ и не достигаться, то въ природѣ можно различать правильные и неправильные процессы. Формы государствъ бываютъ правильныя и извращенныя, рабство можетъ быть естественнымъ и искусственнымъ и т. п. Не пренебрегаетъ и Аристотель ссылками на «судьбу».

И впоследствии философская мысль долго еще гораздо больше придаетъ значенія силамъ, формующимъ міръ (*causa formalis*) и стремящимся къ цѣлямъ (*causa finalis*), нежели причинамъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (*causa efficiens*).

Соответственно съ этимъ долго и понятіе закона природы не получаетъ надлежащей опредѣленности. Слово «законъ», само по себѣ двусмысленно; законами мы называемъ, во первыхъ, тѣ формулы, въ которыхъ выражаемъ обобщенія, передающія постоянный и неизмѣнный порядокъ процессовъ, происходящихъ въ природѣ, во вторыхъ, тѣ формулы, въ которыхъ выражаются предписанія какой нибудь власти, обращенныя къ волѣ людей. Разница въ обоихъ случаяхъ огромная. Законы въ первомъ смыслѣ, хотя и формулируются людьми, но содержаніе ихъ отъ воли людей не зависитъ; эти формулы должны выражать собою порядокъ природы и потому законы въ этомъ значеніи слова неизмѣнны и вѣчны; они не могутъ быть никѣмъ и ничѣмъ нарушаемы. Законы во второмъ смыслѣ, напротивъ, суть нормы, создаваемые повелѣвающей волей, измѣнчивыя, какъ и всѣ акты этой воли; они обращаются къ волѣ людей и этой волей могутъ быть нарушаемы.

Уже въ древнѣйшей философіи мы встрѣчаемся съ намеками на понятіе закона въ первомъ смыслѣ слова. Повидимому, такой законъ міра отыскивалъ уже Гераклитъ, о такихъ законахъ говорили стоики и еще болѣе Эпикурейцы, которые особенно далеки были отъ мысли о произвольномъ вмѣшательствѣ боговъ въ ходъ земныхъ событій. Но у другихъ философовъ понятіе закона сводилось часто къ цѣлесообразнымъ распоряженіемъ разума-строителя, соорудившаго міръ и преслѣдующаго въ немъ свои опредѣленные цѣли, которыя могутъ и не достигаться. Въ средневѣковой литературѣ законъ природы вполне опредѣленно понимается, какъ нормативное предписаніе Божественной воли съ телеологическимъ характеромъ. Тома Аквинскій объясняетъ, что *naturales leges* суть *ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines* (Nom. 10, 1). *Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum* (Sum. Th. I, 60, 5a). Изъ этихъ выдержекъ ясно, что при опредѣленіи закона больше всего обращали вниманіе

на деонтологическую сторону, на отношение закона къ предписанному имъ поведенію. Что же касается неизмѣннаго порядка физической природы, то имъ занимались сравнительно очень мало; предметомъ главнаго вниманія былъ нравственный законъ, а не ходъ вещей въ остальной природѣ.

Только въ XVII столѣтіи подъ влияніемъ успѣховъ математическаго естествознанія начинаетъ прочно укрѣпляться идея въ чьей и неизмѣнной законмѣрности процессовъ природы. Создается ученіе о механической причинности, дѣйствіе которой незыблемо проявляется во всѣхъ процессахъ физического міра. При этомъ однако очень долго еще не умѣютъ провести отчетливаго разграниченія между причинностью въ процессахъ природы и логической необходимостью въ нашемъ мышленіи. Раціонализмъ XVII вѣка убѣжденъ, что природа вполне разумна, и потому различіе между логическимъ закономъ достаточнаго основанія и принципомъ причинности въ процессахъ, происходящихъ въ пространствахъ и времени, долго остается не совсемъ ясно мыслителямъ этой эпохи. Очень хорошо все это выражено Спинозой. Съ одной стороны, Спиноза убѣжденъ въ безусловной причинности, проникающей весь міръ. Въ «Этикѣ» ч. I теорема 29 гласитъ: «въ природѣ вещей нѣтъ ничего случайнаго, но все опредѣлено къ существованію и дѣйствію по извѣстному образцу изъ необходимости божественной природы»; теорема 33 развиваетъ дальше эту мысль: «вещи не могли быть произведены Богомъ никакимъ другимъ образомъ и ни въ какомъ другомъ порядкѣ, чѣмъ произведены». Но съ другой стороны въ ч. II теорема 7 устанавливаетъ положеніе: «порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей»; въ этомъ положеніи мы встрѣчаемся какъ разъ съ указаннымъ смѣшеніемъ логической зависимости и природной причинности. Со времени Юма и Канта серьезной философской проблемой становится именно отношеніе нашего мышленія къ принципу причинности; дебатруется вопросъ о томъ, поскольку принципъ причинности коренится въ области эмпирическаго міра или же въ самомъ познающемъ интеллектѣ.

Какъ бы то ни было, съ XVII вѣка физическія науки положили въ свою основу принципъ механической причинности. Тогда же была сдѣлана попытка перенести этотъ принципъ и въ область явленій духа, создать раціональную психологію, аналогичную въ своемъ построеніи съ раціональной механикой. Въ то же время пытались строить и системы социальной физики, т. е. примѣнить механическое объясненіе къ вопросамъ государствовѣдѣнія. Но эти попытки оказались совершенно неудачными. Долго еще проведеніе идеи причинности и законмѣрности въ область, гдѣ прихо-

дится имѣть дѣло съ человѣческими поступками, наталкивается на большія затрудненія. Вѣдь эта область имѣет и отличается отъ сравнительно простаго физическаго міра, что здѣсь проявляется какая то свобода, какое то творчество, съ которыми мы не встрѣчаемся при изученіи физическихъ явленій. Возникаетъ вопросъ: можетъ ли быть совмѣщена идея причинности съ этой свободой или нѣтъ? Если такое совмѣщеніе окажется невозможнымъ, то надлежитъ ли отбросить свободу ради причинности, или же, наоборотъ, пожертвовать причинностью ради свободы? Это затрудненія не вполне преодолены и въ наше время. Хотя и существуетъ психологическая наука, но ея представители и теперь разногласятъ по вопросу о характерѣ психической причинности и о свободѣ воли.

VI. Между тѣмъ правильная постановка вопроса о природѣ человѣческаго общества, какъ мы увидимъ ниже, возможна только на психологической почвѣ. Въ настоящей книгѣ я постараюсь доказать, что вопросъ о реальности общества можетъ быть рѣшенъ только на почвѣ представленія о душѣ, какъ объ активномъ непространственномъ процессѣ. Если смотрѣть на душу отдѣльнаго человѣка, какъ на устойчивую, разъ не всегда данную величину, какъ на «простую субстанцію», то единство и реальность общества не могутъ быть поняты и приняты. Вѣдь тогда придется и для единого общества искать также соответственную простую субстанцію. Между тѣмъ найти такую субстанцію представляется совершенно невозможнымъ. Представленіе же о душѣ, какъ объ активномъ процессѣ, какъ о дѣятельности, даетъ возможность сравнительно легко разрѣшить проблему единства общества. Общество также есть активный процессъ. Подъ именемъ общества мы разумѣемъ единый процессъ общенія, который происходитъ между индивидуальными процессами духовной жизни, именуемыми душами отдѣльныхъ людей. Въ виду присущей процессу духовнаго общенія и взаимодѣйствія самостоятельной законѣрности, онъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ особая реальность, и составлять предметъ особаго изученія. Вотъ почему должна существовать особая соціологическая наука.

Исторія психологii намъ показываетъ, какъ медленно входило въ сознаніе людей это представленіе объ активномъ, не субстанціональномъ характерѣ духовной жизни ¹⁾. Представленія людей о душѣ начали развиваться вовсе не съ изученія явленій сознанія, которыя составляютъ самую суть современной психологii, но совершенно

¹⁾ См. къ послѣдующему *Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie* (1911).

но изъ другихъ источниковъ. Душа привлекала къ себѣ вниманіе людей на первыхъ порахъ, съ одной стороны, какъ самостоятельный и невидимый духъ, который можетъ отдѣляться отъ тѣла, переживать его, переселяться въ другія тѣла, и который служилъ предметомъ религіознаго страха и поклоненія, съ другой же стороны, какъ организующій принципъ живого тѣла, столь же смертный, какъ и само тѣло, и понимаемый въ матеріалистическомъ смыслѣ, какъ особо тонкое вещество, занимающее пространство. Отсюда развилось двойное направленіе и въ позднѣйшей психологической наукѣ: наука о духовной простотѣ субстанціи, которая сдѣлалась предметомъ религіозно-метафизическихъ спекуляцій, и наука о жизненныхъ процессахъ, для которыхъ духовныя явленія играли роль организующаго начала, регулятора и напразителя. Метафизическая «раціональная» психологія усердно разрабатывалась философами средневѣковыми и новаго времени, пока ей не былъ нанесенъ жестокий ударъ Кантомъ съ его критикой ученія о духовной субстанціи. Но этотъ мыслитель также отвлекъ психологію съ надлежащаго пути, такъ какъ отрицалъ непосредственную данность психическихъ переживаній, выдѣливъ со-всѣмъ изъ области эмпирическихъ духовныхъ явленій «трансцендентальныя» условія познанія, передъ которымъ на равныхъ правахъ развертываются явленія какъ физическаго, такъ и психическаго міра.— На почвѣ же изслѣдованія біологическихъ проблемъ наука о душѣ принимала нерѣдко ярко матеріалистическую окраску и чрезмѣрно сближалась съ науками о мірѣ физическомъ, такъ что въ психологію стремились перенести всѣ методы естествознанія, не исключая даже количественнаго измѣренія.—Часто эти два направленія вступали между собой въ своеобразныя сочетанія, придававшія двойственный характеръ всей психологической теоріи. Это мы видимъ въ психологическихъ ученіяхъ Платона и Аристотеля, у схоластиковъ, въ психологій Вольфа и его школы; ярко выраженъ такой дуализмъ въ наше время въ ученіи Фехнера. Иногда даже прямо различались двѣ души: низшая, растительная и смертная, и высшая, неразрушимая и даже индивидуально-безсмертная.

Что касается явленій сознанія, то на нихъ обратили вниманіе позже всего и лишь въ новѣйшее время стала постепенно укрѣпляться теорія духовной активности и качественно-творческой психической причинности. Нѣкоторые намеки на такое представленіе о духовномъ процессѣ содержатся въ ученіи о душѣ представителей стоической философіи, въ волевыхъ теоріяхъ Августина и Дунса Скота; болѣе твердую основу заложилъ для этой концепціи Лейбницъ, въ философіи котораго монаде есть

духовное существо, творчески порождающее изъ себя весь міръ. Метафизика Фихте, Шеллинга и Гегеля шла навстрѣчу такому пониманію духовной жизни; въ наше время подъ него подведена прочная научная опора трудами, главнымъ образомъ, Мэнъ де Бирана во Франціи и Вундта въ Германіи. Но рядомъ съ такимъ представленіемъ о душѣ все время держались и держатся попытки распространить на духовную жизнь физико-механическую законмѣрность. Сторонники подобныхъ воззрѣній обыкновенно атомизируютъ духовную жизнь и стараются изобразить ее, какъ особый видъ механики простѣйшихъ элементовъ, каковыми обычно выставляются ощущенія и представленія. Такой характеръ носила психологія эпикурейцевъ, къ подобной же концепціи въ большей или меньшей степени всегда склонялись все представители психологическаго интеллектуализма, противоположаемаго волюнтаризму. Нѣкоторые послѣдователи этого направленія приходили къ сильно выраженнымъ материалистическимъ теоріямъ, какъ напр., Гоббсъ. Другіе понимали нематеріальный характеръ духовныхъ процессовъ и тѣмъ не менѣе не отказывались отъ созданія психической механики простѣйшихъ элементовъ. Такой характеръ носятъ ученія англійскихъ ассоціанистовъ и германская школа Гербарта. Одинъ изъ представителей англійской психологіи—Дж. Ст. Милль—доходитъ до концепціи «духовной химіи», т. е. признаетъ, что результаты психическихъ процессовъ представляютъ собой нечто отличное отъ своихъ причинъ, и съ извѣстными оговорками допускаетъ даже свободу воли, но все-таки принципиально не отдѣляетъ психической причинности отъ физической¹⁾.

Такъ какъ механистическія теоріи духовной жизни и въ наше время еще упорно поддерживаются многими психологами и не психологами, то подъ ихъ вліяніе подпадаютъ и социологи. Въ такомъ случаѣ имъ не удастся построить удовлетворительной теоріи общественнаго процесса и рѣшить вопросъ о реальности и единствѣ общества. Этими недостатками отличаются, какъ мы увидимъ ниже, даже работы нѣкоторыхъ социологовъ, причисляющихъ себя къ психологической школѣ, какъ напр., Тарда.

VII. Наконецъ, вредно отражалось на наукѣ объ обществѣ и то обстоятельство, что долго не умѣли провести принципиальнаго разграниченія между историческимъ и социологическимъ изученіемъ общественныхъ явленій. Вниманіе историковъ, конечно, всегда было сосредоточено на общественныхъ явленіяхъ. Притомъ

¹⁾ См. о психической причинности и свободѣ воли мою книгу «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 99—124.

и историки, подобно юристамъ и политикамъ, долгое время исключительнымъ предметомъ своихъ изслѣдованій дѣлали государство. Разрабатывалась, главнымъ образомъ, исторія политическая, дипломатическая и военная. Лишь въ недавнее время, въ сущности, не раньше XVIII вѣка, стали привлекать къ изученію и другія стороны общественной жизни, приурочивая ихъ опять таки къ эволюціи государства. Только во второй половинѣ XIX столѣтія начали болѣе или менѣе отчетливо вырисовываться контуры такъ называемой культурной исторіи, которая тѣмъ и отличается отъ исторіи политической, что она не ставитъ государство въ центрѣ своихъ изысканій, но обращаетъ преимущественное вниманіе на эволюцію другихъ сторонъ общественной жизни, болѣе или менѣе независимыхъ отъ государства, и другихъ видовъ общественныхъ соединеній, помимо государства.

Но исторія не есть соціологія. Въ то время какъ соціологія ставитъ своею задачей абстракціи и обобщенія, хочеть найти вѣчные и неизмѣнные законы, по которымъ происходятъ общественные процессы всегда и вездѣ, исторія занимается детальнымъ изученіемъ конкретной общественной дѣйствительности, изучаетъ отдѣльныя событія и состоянія въ опредѣленные моменты времени и въ опредѣленныхъ мѣстахъ пространства, обращая вниманіе, главнымъ образомъ, не на то, въ чемъ эти процессы сходны, но на то, что составляетъ ихъ отличительныя особенности другъ отъ друга. Однако это различіе методовъ и точекъ зрѣнія долго не сознавалось. Впервые рѣзко выдвинуто различіе между знаніемъ номотетическимъ и идиографическимъ, между методомъ генерализирующимъ и индивидуализирующимъ трудами Виндельбанда и Риккерта въ самое недавнее время, но и теперь это различіе усвоено далеко еще не всѣми историками и соціологами. Отъ этого страдаетъ и исторія, и соціологія. Последняя ¹⁾ страдаетъ въ томъ отношеніи, что недостаточное отграниченіе ея отъ исторіи также мѣшаетъ точной формулировкѣ понятія соціального закона. Привыкнувъ въ области исторіи имѣть дѣло съ неповторяющимися причинными рядами, соціологи переносятъ тоже представленіе и въ общую науку объ обществѣ. Въ результатѣ подъ видомъ соціологическихъ законовъ нерѣдко преподносятся простыя схемы разыгравшагося историческаго процесса или же въ лучшемъ случаѣ законами именуются типы общественныхъ процессовъ, т. е. такія обобщенія, которыя занимаютъ среднее мѣсто между индиви-

¹⁾ О томъ, какъ это отражается на исторіи, см. мою книгу «Теорія историческаго процесса» (изд. 2-е 1914) и добавленіе къ ней «Эволюція исторической науки и ея современное состояніе» (1916).

дуальной дѣйствительностью историческаго характера и неизмѣнными и вѣчными социальными законами. Типы эти уже потому не законы, что они по самому своему понятію допускаютъ исключенія. А схемы происшедшаго историческаго процесса потому не могутъ претендовать на званіе социальныхъ законовъ, что они выражаютъ собой только однократный процессъ, а вовсе не неизмѣнный порядокъ вещей.

Въ такой ошибкѣ, между прочимъ, повиненъ, какъ мы увидимъ и самъ основатель социологіи, Огюстъ Контъ, предложившій въ качествѣ основного социологическаго закона свою формулу «трехъ фазисовъ», которая, въ сущности, представляла только одностороннюю схему происшедшаго въ опредѣленной группѣ народовъ культурнаго процесса развитія. Подробнѣе все это будетъ выяснено въ послѣдующихъ частяхъ нашего труда.

§ 3. Задачи и планъ дальнѣйшаго изложенія.

I. Основной задачей послѣдующаго изложенія является обоснованіе того положенія, что социологія есть обобщающая наука, имѣющая своей задачей выясненіе природы человѣческаго общества и формулированіе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ, дѣйствующихъ въ общественной жизни. Наука эта можетъ быть построена только на психологической почвѣ, такъ какъ самая сущность общества состоитъ въ духовномъ взаимодействіи людей, въ процессѣ духовнаго общенія. Только на этой почвѣ возможно надлежащее пониманіе единства общества, а также разграниченіе въ общественной жизни явленій природы и культуры. Наука эта должна имѣть характеръ чистаго, а не прикладнаго знанія и строго должна быть отграничиваема отъ всякаго рода нормативныхъ и политическихъ построеній.

На этомъ послѣднемъ положеніи приходится настаивать и въ наше время. Только при условіи полной независимости отъ политическихъ задачъ наука объ обществѣ можетъ стать настоящей наукой. И, въ силу одного изъ многочисленныхъ парадоксовъ, съ которыми мы на каждомъ шагѣ встрѣчаемся въ человѣческихъ дѣлахъ, только при этомъ условіи она станетъ дѣйствительно полезной для политики, точно такъ же, какъ стали полезны для техники физика и химія, вполнѣ отрѣшившіяся въ своихъ изысканіяхъ отъ техническихъ задачъ. Въ настоящее время политика еще очень далека отъ идеальнаго состоянія, главнымъ образомъ, потому именно, что мало еще развитая чистая наука объ обществѣ не даетъ ей достаточно прочныхъ теоретическихъ опоръ. Одинъ изъ современныхъ авторовъ по вопросамъ политики сравниваетъ современную политику, опирающуюся не столько на

знаніе, сколько на дедукціи изъ произвольно взятыхъ апріорныхъ положеній, съ сосогнаніемъ естественныхъ наукъ до Бюкона. «Ни одинъ представитель естествознанія, говоритъ онъ ¹⁾, не станетъ теперь доказывать, что планеты движутся по кругамъ, потому что планеты—совершенны, а кругъ есть совершенная фигура, или что каждое вновь открытое растеніе должно быть лекарствомъ отъ какой нибудь болѣзни, потому что природа дала лечебныя свойства веѣмъ растеніямъ. Но «логическіе» демократы до сихъ поръ доказываютъ въ Америкѣ, что, такъ какъ веѣ люди равны, то политическія должности должны быть отправляемы веѣми по очереди, а «логическіе» коллективисты, отправляясь отъ «принципа», что государство должно обладать веѣми средствами производства, дѣлаютъ выводъ, что управляющіе желѣзными дорогами должны избираться всеобщей подачей голосовъ».

II. Принимая однако во вниманіе тотъ фактъ, что соціологія въ наше время является еще очень молодой и неустановившейся наукой, что въ ней по всей линіи идутъ самыя принципиальныя споры какъ о методѣ, такъ и объ основныхъ предпосылкахъ и выводахъ, я бы считалъ слишкомъ смѣлымъ давать прямо систематическое изложеніе науки объ обществѣ, какъ она представляется самому автору. Даже располагая вполне опредѣленными воззрѣніями на веѣ основныя вопросы систематической соціологіи, лицо, собирающееся ознакомить своихъ читателей съ этой наукой, не имѣетъ еще права ограничиваться только ихъ изложеніемъ и обоснованіемъ. Оно долженъ ввести своихъ читателей во все разнообразіе существующихъ и борющихся между собою научныхъ воззрѣній. Это достижимо въ полной мѣрѣ лишь на почвѣ историческаго обзора эволюціи самой излагаемой науки. Только подобный обзоръ можетъ показать, какъ сложились веѣ эти разнообразныя и противорѣчивыя теченія мысли, въ какомъ соотношеніи и зависимости другъ отъ друга они находятся. И только этимъ путемъ можно подготовить достаточно солидный фундаментъ для послѣдующаго систематическаго изложенія ученія объ обществѣ. Самъ основатель соціологіи—Огюсть Контъ—высказывалъ аналогичныя мысли. Онъ утверждалъ, что, конечно, преподаваніе каждой науки лучше всего вести методомъ догматическимъ, т. е. излагать ея положенія въ строго логическомъ порядкѣ, такъ, какъ ихъ изложили бы одинъ человекъ, вполне овладѣвшій содержаніемъ данной науки. Но для наукъ молодыхъ и еще недостаточно установившихся, Контъ рекомендовалъ методъ историческаго изложенія, т. е. ознакомленіе учащихся съ постепенной эволюціей самой науки.

¹⁾ Graham Wallas, Human nature in politics, 139.

Въ силу высказанныхъ соображеній, я раздѣляю послѣдующее изложеніе основъ соціологін на двѣ части. Въ первой части я сдѣлаю посильную попытку представить эволюцію ученій объ обществѣ, во второй же постараюсь дать систематическое изложеніе этого ученія въ томъ видѣ, какъ оно представляется мнѣ самому. При такой программѣ я могу надѣяться, что книга моя не получитъ субъективнаго характера и въ состояніи будетъ ввести читателя въ современную науку о человѣческомъ обществѣ.

Выполненіе поставленной задачи представляетъ огромныя трудности. До сихъ поръ не написано полной исторіи соціологическихъ теорій, такъ что автору приходилось большею частью самостоятельно пролагать свой путь въ обширной и разнородной литературѣ. Эта часть книги никоимъ образомъ не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту. Если автору удалось правильно намѣтить хотя бы основные моменты и вѣхи въ эволюціи соціологической науки, то онъ будетъ считать, что достигъ уже очень многого. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о систематической части. Здѣсь также приходится имѣть дѣло съ такимъ обширнымъ матеріаломъ и со столь разносгронными проблемами, что въ сущности никогда нельзя признать работу скольконибудь законченною. Постоянно чувствуется недостатокъ и матеріала, и аргументаціи.

Если, несмотря на сознаніе всѣхъ этихъ недочетовъ, авторъ все же рѣшается опубликовать свой трудъ, то только потому, что эта книга представляетъ собой общій результатъ его многолѣтней научной работы въ разныхъ областяхъ обществовѣдѣнія. Думается, что такая работа не можетъ остаться вполне безплодною и что опубликованіе полученныхъ выводовъ можетъ представить извѣстный интересъ для читающей публики, въ особенности при скудости отечественной литературы въ области соціологін.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Историческій очеркъ ученій объ обществѣ.

ГЛАВА I.

Античный міръ.

§ 4. Возникновеніе вопроса о природѣ общества.

I. Характерной особенностью первобытнаго міровоззрѣнія ¹⁾ является, повидимому, то обстоятельство, что человѣкъ съ слабо развитой мыслью, не привыкшій къ строго логическому анализу, еще плохо отличаетъ себя отъ окружающаго міра. Онъ мыслитъ самого себя просто, какъ одинъ изъ объектовъ среди многихъ другихъ предметовъ; онъ не только не противопоставляетъ себя природѣ, но во всемъ съ ней сливается. Поэтому и всѣ его воззрѣнія на природу въ свою очередь проникнуты антропоморфическими представленіями. Но отдѣляя себя отъ природы, человѣкъ и природу отъ себя не отдѣляетъ. Онъ видитъ въ природѣ нѣчто аналогичное ему самому. Въ этомъ и состоитъ первобытное религіозно-мифологическое представленіе о мірѣ. Какъ уже было выяснено раньше (§ 2, V), на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія не существуетъ никакого понятія объ абстрактной законмѣрности процессовъ природы. Міръ представляется человѣку чѣмъ то одушевленнымъ, на подобіе его самого, живымъ существомъ. Всѣ силы, дѣйствующія въ мірѣ, антропоморфизируются, мыслятся на подобіе собственной воли человѣка; природа населяется таинственными демоническими существами, которыя и управляютъ ходомъ вещей.

¹⁾ См. къ послѣдующему, главнымъ образомъ, М. Wundt. *Geschichte der Griechischen Ethik*, т. 1 (1908), М. Вундтъ, *Греческое міровоззрѣніе* (рус. пер. 1916 г.).

Соотвѣтственный характеръ принимаютъ и представленія чело-
вѣка объ обществѣ. Окружающее общество, выражающееся
въ союзахъ тотемическихъ, семейныхъ, родовыхъ, племенныхъ, даже
государственныхъ, является для него прежде всего даннымъ фактомъ,
о происхожденіи котораго вопросъ даже не ставится. Человѣкъ перво-
начально не отдѣляетъ себя отъ своего обще-
ства; общественная среда представляется ему чѣмъ то вполне
естественнымъ и само собою разумѣющимся. Личность всецѣло рас-
творяется въ общественномъ союзѣ; различія между отдѣльными
людьми, особенно въ духовной области, въ запасѣ мыслей и чувство-
ваній, такъ ничтожны при скудости этихъ духовныхъ содержаній,
что члены общества чрезвычайно похожи другъ на друга. При такомъ
положеніи не возникаютъ конфликты между личностью и обществомъ.
Личность безропотно подчиняется порядкамъ общества, къ которому
принадлежитъ. Эти порядки представляются человѣку также чѣмъ
то вполне естественнымъ и само собою разумѣющимся. Если и ста-
вится вопросъ объ ихъ источникѣ, то на него дается такой же отвѣтъ,
какъ на вопросъ объ источникахъ всего существующаго. Обществен-
ные порядки представляются непосредственнымъ божественнымъ уста-
новленіемъ. Ихъ освящаетъ и старина; этимъ порядкомъ слѣдовали
предки и они такъ же ненарушимы и неизмѣнны, какъ весь порядокъ
міра. Отступленія отъ нихъ, если и возможны, то лишь настолько,
насколько возможно отступленіе отъ заведеннаго порядка природы
вообще. Дерзкаго человѣка, который осмѣлится проявить неуваженіе
къ стародавнему обычаю, ожидаетъ грозная кара, месть боговъ.

II. Первое отграниченіе общественныхъ порядковъ отъ осталь-
ныхъ явленій и первый серьезный имъ допросъ о происхожденіи,
связанный съ критикой, появляются лишь по пробужденіи въ членахъ
общества личнаго самосознанія. Для этого требуется
наличность цѣлага ряда условій, которыя создаются только уже
въ сложномъ и высоко стоящемъ въ культурномъ отношеніи обществѣ.
Необходимо, чтобы между отдѣльными членами общества появились
настолько существенныя различія, что они начинаютъ замѣчать свои
индивидуальныя особенности. Необходимо также, чтобы самыя усло-
вія жизни дали возможность замѣтить присущую общественнымъ
порядкамъ условность и измѣнчивость. Сознательная личность
выдвигается на почвѣ военныхъ столкновеній, которыя усиливаютъ
значеніе выдающейся отваги и предприимчивости, на почвѣ далекихъ
передвиженій и переселеній, отрывающихъ человѣка отъ привычныхъ
условій, колеблющихъ силу традиціи и знакомящихъ съ разнооб-
разіемъ общественныхъ порядковъ въ разныхъ мѣстахъ, на почвѣ
развитія движимаго капитала, демократизирующаго общество и тре-

бующаго для своего управленія большей предприимчивости, чѣмъ какая требуется при неподвижномъ, традиціонномъ аграрномъ укладѣ общественной жизни. Въ древней Греціи первое пробужденіе индивидуализма, по крайней мѣрѣ, въ аристократическихъ слояхъ общества, оставило свои слѣды уже въ поэмѣ Гомера. Зародившись въ Ионійскихъ колоніяхъ, въ послѣдующія эпохи индивидуализмъ перебрасывается и на континентъ, захватывая при этомъ все болѣе широкіе слои общества. Съ особенной силой проявляется онъ въ демократическихъ государствахъ.

Личность, проникаемая сознаниемъ своей самостоятельности, не можетъ не вступать время отъ времени въ конфликты съ обществомъ, иногда очень тяжелые. Ея міровоззрѣніе, выработанное собственными силами, не совпадаетъ во всемъ съ традиціоннымъ міровоззрѣніемъ, на основѣ котораго сложился господствующій общественный порядокъ. Поэтому часто требованія, предъявляемые обществомъ, кажутся тяжелыми и несправедливыми. Самъ собой возникаетъ вопросъ объ ихъ обоснованности. Прѣжнее мифологически-религіозное обоснованіе привычнаго общественнаго уклада перестаетъ удовлетворять требованіямъ болѣе развитого сознанія. Вырвавшийся на свободу интеллектъ начинаетъ требовать рациональных обоснованій. Давленіе общества на личность представляется загадочнымъ въ самыхъ своихъ основахъ. Дѣло въ томъ, что личность познала самую себя; она представляется себѣ несомнѣнной реальностью. Но происхожденіе стѣняющихъ ея свободу общественныхъ традицій для нея совершенно неясно. Выведеніе ихъ изъ воли боговъ не удовлетворяетъ запросамъ интеллекта. Отыскать же за этими традиціями какую нибудь другую волю, не такъ легко. Концепція общества, какъ особаго рода духовной реальности, представленіе о тѣхъ часто полусознательныхъ или безсознательныхъ процессахъ, которые происходятъ въ народныхъ массахъ и своимъ результатомъ имѣютъ возникновеніе прочной общественной традиціи, конечно, слишкомъ сложны для того, чтобы быть ослеплены молодой мыслью. Поэтому самая реальность общества, какъ повелѣвающей силы, берется подъ серьезное сомнѣніе. Появляются первыя разсужденія о природѣ человѣческаго общества, или вѣрнѣе, того общественнаго союза, на который обращается главное вниманіе, т. е. государства.

§ 5. Греческая философія до Сократа.

Греческіе философы до - Сократовскоіи эпохи занимались, главнымъ образомъ, вопросами натуръ-философіи. Они пытались

разрѣшить загадку о происхожденіи и основной природѣ міра. Въ какой мѣрѣ интересовались они вопросами обществѣдѣнія и посвящали ли имъ сколько нибудь систематическія изслѣдованія, объ этомъ судить трудно при скудости дошедшихъ до насъ отрывковъ ихъ произведеній. Но во всякомъ случаѣ нѣкоторые изъ греческихъ философовъ еще въ эпоху до появленія софистовъ ставили вопросы объ обществѣ и объ основаніи принудительной силы общественныхъ нормъ. Разрѣшали они эти вопросы, повидимому, различно. Уже въ эту эпоху намѣчается разногласіе по одному основному вопросу обществѣдѣнія, именно по вопросу о томъ, является ли государство продуктомъ природы или продуктомъ культуры, или въ терминахъ самихъ греческихъ философовъ, возникло ли оно на основаніи φύσις — природы — или на основаніи θέσις — установленія.

Перваго рода стѣбты брали подъ защиту государство прстивъ личности; второго рода разсужденія, напротивъ, служили запросамъ иногда самаго крайняго индивидуализма. Противоположность между φύσις и θέσις едва ли вполне правильно было бы сводить къ антитезѣ законмѣрнаго и произвольнаго. Конечно, представленіе о законмѣрности природы существовало уже и у этихъ древнѣйшихъ философовъ; безъ него не было бы возможна никакая философія. Но законмѣрность эта обыкновенно принимала видъ не столько строгой каузальности, сколько финальности и далеко не считалась ненарушимой. Главнымъ содержаніемъ этого противоположенія были идеи зависимости или независимости отъ человѣческаго произвола. Мыслители, которые считали государство произведеніемъ природы, выводили его изъ дѣйствія такихъ силъ, которыя не поддаются воздѣйствію человеческой воли. Тѣ же, кто въ основу государства полагалъ установленіе, доказывали, что государство и его нормы являются созданіемъ человѣческаго произвола. При послѣдняго рода концепціи государство обыкновенно расплывалось. Въ немъ не видѣли какой-либо особой реальности, но все сводили къ отдѣльнымъ индивидумамъ и ихъ личнымъ цѣлямъ. Государство представлялось особаго рода искусственнымъ изобрѣтеніемъ, преслѣдующимъ цѣли, свойственныя отдѣльнымъ людямъ, и подлежащимъ перестройкѣ или даже полному уничтоженію, если оно этимъ цѣлямъ плохо удовлетворяло. Государство оказывалось, такимъ образомъ, говоря современнымъ языкомъ, не продуктомъ природной законмѣрности, не частью природы, но исключительно произведеніемъ человеческой культуры, которое обязано своимъ появленіемъ человеческой изобрѣтательности и вполне зависитъ въ своемъ существованіи отъ воли людей. Не слѣдуетъ забывать при этомъ, что, го-

всрѣча о человѣческой психикѣ, древніе философы совершенно игнорируютъ тѣ процессы, которые происходятъ въ подсознательной области; поэтому они въ высшей степени рационализируютъ все процессы, которые ставятъ въ связь съ человѣческой волей. Ясно, что при такихъ условіяхъ ни той, ни другой сторонѣ, ни сторонникамъ «фюзизмъ», ни сторонникамъ «тезисъ», нельзя было сдѣлать правильныхъ выводовъ о самомъ происхожденіи общества и государства, потому что какъ разѣ въ этомъ процессѣ огромную роль играютъ малосознательныя духовныя движенія какъ отдѣльныхъ индивидовъ, такъ и цѣлыхъ народныхъ массъ.

Въ эпоху развитого индивидуализма преобладающимъ являлось, конечно, то теченіе, которое въ основу государства полагало человѣческое установленіе. Такое объясненіе отъѣчало запросамъ личности, требующей для себя свободы. Государство по этой концепціи оказывалось искусственнымъ сооруженіемъ человѣческаго разума, имѣющимъ своей задачей благополучіе индивида. Надо сказать, что такое объясненіе было и гораздо легче для пониманія, чѣмъ немногочисленныя попытки представить государство продуктомъ дѣйствія силъ природы, независимыхъ отъ человѣческаго произвола.

II. Однако и попытки послѣдняго рода дѣлались. Въ качествѣ представителя направленія, которое отыскивало въ обществѣ дѣйствіе природной законности, независимой отъ воли людей, повидимому, можно указать на Гераклита Эфесскаго (535—475). Этотъ учитель вѣчнаго становленія, основнымъ девизомъ котораго является положеніе «все течетъ», подъ видимой измѣнчивостію всехъ явленій искалъ, однако, основного и неизмѣннаго закона природы. Такимъ закономъ по Гераклиту являлось единство противоположностей. Противоположности въ мірѣ сказываются на каждомъ шагѣ, но онѣ неразрывно связаны и взаимно другъ друга обуславливаютъ. Въ своей борьбѣ онѣ создаютъ наилучшую гармонию. Съ этой точки зрѣнія все явленія оказываются относительными. Въ мірѣ все одинаково необходимо и только нашъ ограниченный разумъ, который не всегда можетъ объять міръ во всей его полнотѣ, не замѣчаетъ этого, поддаваясь обманчивымъ ощущеніямъ ¹⁾ «Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, насыщеніе и голодъ. Добро и зло суть одно». «Морская вода чистѣйшая и грязнѣйшая; для рыбъ она питательна и спасительна, людямъ же негодна для питья и пагубна». Гераклита поэтому не безъ

¹⁾ Цитаты изъ Гераклита приведены по книгѣ Маковельскаго, «Асократики, ч. I (1914).

основанія считаютъ родоначальникомъ теодицеи. Ему, дѣйствительно, принадлежатъ все основныя идеи, которыми пользовались для оправданія міра. Онъ утверждаетъ, что зло является необходимой ангитезой для добра: онъ настаиваетъ также на томъ, что нельзя дѣлать оцѣнки міра, не зная его во всей его цѣлостности.—Эти соображенія о міровой законмѣрности, повидимому, перенеслись Гераклитомъ и въ его разсужденія о государствѣ и его законахъ. Здѣсь онъ также на первый планъ выдвигаетъ борьбу, какъ основное явленіе общественной жизни. Онъ очень высоко ставитъ войну. «Должно знать, что война всеобща, что правда есть раздоръ и что все возникаетъ черезъ борьбу и по необходимости». Но здѣсь, какъ и вездѣ, борьба есть путь къ гармоніи. «Расходящееся сходящее и изъ различныхъ тоновъ образуется прекраснѣйшая гармонія, и все возникаетъ черезъ борьбу». Въ борьбѣ проявляется природное неравенство людей. Гераклитъ очень аристократиченъ въ своихъ политическихъ воззрѣніяхъ, высоко ставитъ людей выдающихся и съ большимъ презрѣніемъ относится къ толпѣ. «Павшихъ на войнѣ чтутъ боги и люди». «Ибо чѣмъ славнѣе смерть, тѣмъ больше получаемая награда». «Наилучшіе одно предпочитаютъ всему: вѣчную славу всему тлѣнному. Толпа же набиваетъ свое брюхо, подобно скоту». «Одинъ для меня десять тысячъ, если онъ наилучшій». «Война есть отецъ всего, царь всего. Она сдѣлала однихъ богами, другихъ людьми, однихъ свободными, другихъ рабами». Съ этой точки зрѣнія, естественнымъ выводомъ является, что наилучшіе должны управлять государствомъ и что обязанностью толпы является повиновеніе законамъ. «Повиновеніе волѣ одного есть законъ. Неспособные пеняютъ услышаннаго подобны глухимъ. Къ нимъ приложима пословица: «присутствуя, они отсутствуютъ». Ибо очень многое должны знать мужи философы». «Возмущеніе должно гасить скорѣе, чѣмъ пожаръ. За законъ народъ долженъ биться, какъ за свои стѣны». Мало ума и разсудка у тѣхъ, кто вѣрится народнымъ пѣвцамъ и въ учителя беретъ толпу; эти люди не знаютъ, что много дурныхъ, мало хорошихъ. «Желающіе говорить разумно должны опираться на всеобщее, подобно тому, какъ государство зиждется на законѣ и даже еще крѣпче. Ибо все человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ. Ибо послѣдній господствуетъ, насколько ему угодно, довлѣетъ всему и все побѣждаетъ».

Смыслъ всѣхъ этихъ рѣчей сводится, очевидно, къ тому, что строй государства опредѣляется законмѣрностью, независящей отъ воли людей, въ основѣ которой лежитъ божественный порядокъ. Законмѣрность эта выражается въ борьбѣ неравныхъ по природѣ людей, которая приводитъ къ столкновенію выдающихся личностей съ толпой.

Дальше уже идутъ разсужденія не столько каузальнаго, сколько нормативнаго характера. Изображая свой идеаль наилучшаго государственнаго строя, Гераклитъ проводитъ аристократическую тенденцію; наиболѣе соотвѣтствуетъ природѣ вещей управленіе государствомъ лучшими благородными людьми, которымъ подчиняется неразумная толпа.

III. Однако, какъ было указано выше, большинство философовъ стояло на иной точкѣ зрѣнія и держалось предствленія о государствѣ, какъ объ искусственномъ сооружеиіи людей для достиженія индивидуалистическихъ цѣлей.

Большимъ индивидуализмомъ отличаются воззрѣнія Демокрита (470—370 до Р. Х.) Правда, у Демокрита мы находимъ утвержденіе, что благо государства и его цѣлесообразное управленіе должно разсматривать въ сравненіи съ другими дѣлами, какъ самое важное. Не слѣдуетъ изъ сварливости становиться въ противорѣчіе съ справедливостью и присваивать себѣ личную власть въ противѣчій съ общественнымъ благомъ. Ибо хорошо управляемое государство есть лучшая порука процвѣтанія; въ немъ заключается и все остальное. Поэтому Демокритъ признаетъ, что гражданинъ, не заботящійся о публичныхъ дѣлахъ, пользуется дурной репутаціей. Правда, Демокритъ восхваляетъ извѣстные виды устройства государства; отъ него сохранилось замѣчаніе, что бѣднота въ демократіи настолько же предпочтительнѣе мнимо царствующему въ монархіяхъ благополучію, насколько свобода предпочтительнѣе рабства. Но тѣмъ не менѣе, онъ даетъ гражданину совѣтъ не слишкомъ обременять себя дѣлами и заботами, какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни, искать своего личнаго счастья и проводить жизнь въ возможно большемъ душевномъ спокойствіи. Онъ утверждаетъ, что законы не помѣшаютъ никому жить по собственному призвелу, если только отказаться съ намѣренія наносить другимъ вредъ. Въ противоположность Гераклиту, восхвалившему войну, Демокритъ является врагомъ всякаго раздора. Зависть есть отецъ гражданскихъ раздоровъ, а гражданская война является несчастіемъ для обѣихъ сторонъ, ибо какъ побѣдитель, такъ и побѣжденный извлекаютъ изъ нея одинаковый вредъ. Хотя рожденіе дѣтей предстаетъ философу естественнымъ закономъ и непреложнымъ старымъ обычаемъ, такимъ же необходимымъ для людей, какъ и для другихъ живыхъ существъ, однако Демокритъ заявляетъ, что онъ не считаетъ гражданскимъ долгомъ произведеніе и воспитаніе дѣтей, которое является трудной и рискованной вещью. Для мудреца Демокритъ не считаетъ обязательнымъ повиновеніе правымъ; выше стоитъ независимая жизнь. Для мудраго человѣка открыта каждая страна; ибо родиной благородной души является весь міръ.

Все это въ совокупности производит такое впечатлѣніе, что Демокритъ не питаетъ особаго уваженія ни къ государству, ни къ его законамъ. Такъ какъ по его атомистической концепціи весь міръ состоитъ изъ сдѣлленія самостоятельныхъ атомовъ, то онъ, повидимому, склоненъ атомизировать и общественную жизнь. Въ государствѣ онъ видитъ только совокупность отдѣльныхъ людей и высшею цѣнностью считаетъ благо этихъ индивидовъ. Если онъ и считаетъ государство полезнымъ, то лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно содѣйствуетъ этому благу. Если же пути индивида расходятся съ государственными нуждами и законами, то онъ воленъ и отступить отъ этихъ законовъ и не удовлетворять этимъ нуждамъ. Мудрецъ можетъ вообще не связывать себя ни съ какимъ опредѣленнымъ государствомъ.

Самое государство очевидно представлялось философу не чѣмъ либо даннымъ отъ природы, но искусственнымъ установленіемъ, существующимъ для пользы отдѣльныхъ людей и въ этой пользѣ находящимъ свое оправданіе. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ Демокритъ замѣчаетъ, что политика является великимъ искусствомъ. Стоитъ ею заниматься и изучать ее, поскольку эта работа придастъ величіе и блескъ человѣческой жизни.

IV. Съ наибольшей силой индивидуалистическая тенденція проявляется въ ученіяхъ многихъ изъ т. наз. софистовъ.

Софисты были странствующими учителями краснорѣчія, политическаго искусства, которое приобрѣло большую важность въ демократическихъ государствахъ. Естественно, что они много вниманія удѣлили вопросамъ политики и государствовѣдѣнія. Такъ какъ они не составляли какой нибудь объединенной общими принципами школы, то они расходились въ своихъ возрѣніяхъ по всемъ вопросамъ, въ томъ числѣ и по вопросу о природѣ государства. Мы знаемъ, что было среди софистовъ и такое теченіе, представители котораго пытались открыть болѣе или менѣе устойчивыя условія человѣческаго общежитія. Шли они при этомъ путемъ сравненія правовъ и обычаевъ разныхъ народовъ, не исключая даже варварскихъ. Для примѣненія этого сравнительнаго метода благоприятнымъ условіемъ являлась самая профессія софиста, заставлявшая его много путешествовать. Такъ надѣялись установить содержаніе тѣхъ неписаныхъ законовъ, которые находятъ свое обоснованіе въ самой природѣ и являются высшей нормой жизни. Въ этомъ направленіи работала Гиппій Элидскій. Гиппій утверждалъ, что всѣ люди родственны по происхожденію и являются членами одного царства, хотя не по установленіямъ, но по природѣ. Софистъ Алкидамантиъ провозглашалъ даже положеніе, что

Божество создало всѣхъ людей свободными и природа никого не сотворила рабомъ; этимъ подчеркивался контрастъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ.

Но большинство софистовъ стояло на почвѣ крайняго индивидуализма и рационализма. Хотя и они признавали наличность естественнаго права, но содержащемъ этого права въ противоположность положительнымъ законамъ государствъ оказывалось исключительно утвержденіе самодовлѣющей личности, которая имѣетъ право опредѣляться въ своихъ дѣйствіяхъ эгоистическимъ расчетомъ. Положительное право государствъ есть искусственный продуктъ человѣческаго установленія, за которымъ стоитъ сила властителей. Мудрый человѣкъ пользуется положительнымъ правомъ, когда это для него полезно, считается съ нимъ, когда неповиновеніе ему опасно, обходить его, когда это возможно и выгодно, и ниспровергаетъ его, замѣняя своимъ собственнымъ закономъ, когда является достаточно сильнымъ для этого. Такія воззрѣнія на право развиваютъ у Эуклидида (кн. V, 84—114) послы Афиняны въ спорѣ съ жителями острова Мелоса, которыхъ они приглашаютъ отложиться отъ Спарги. Когда Меліане ссылаются на требованія права и чести, то Афиняне отвѣчаютъ, что право всегда тамъ, гдѣ сила. «Относительно боговъ мы это предполагаемъ, относительно людей знаемъ навѣрное, что повсюду, гдѣ люди имѣютъ силу, они властвуютъ по непрерываемому велѣнію природы. Не мы установили этотъ законъ, не мы первые примѣнили его; мы получили его готовымъ и сохранимъ на будущее время, такъ какъ онъ будетъ существовать вѣчно. Согласно съ нимъ мы и поступаемъ въ той увѣренности, что и вы и другіе, достигнувъ силы, одинаковой съ нами, будете дѣйствовать точно такъ же». «На житейскомъ языкѣ право имѣетъ рѣшающее значеніе только при равенствѣ силъ на обѣихъ сторонахъ; если же этого нѣтъ, то сильный дѣлаетъ то, что можетъ, а слабый уступаетъ»¹⁾.

До насъ дошло, правда не въ подлинникѣ, а въ передачѣ Платона, разсужденіе одного изъ самыхъ видныхъ софистовъ—Протагора (480—411),—въ которомъ очень отчетливо проводится утилитарно-рационалистическое ученіе о происхожденіи государствъ, какъ искусственнаго установленія людей, предназначеннаго служить удовлетворенію человѣческихъ потребностей. На этомъ основаніи нѣкоторые называютъ Протагора родоначальникомъ ученія объ общественномъ договорѣ. Это ученіе облечено въ форму мифа объ Эпиметѣ, разсказываемаго Протагоромъ въ діалогѣ Пла-

¹⁾ Переводъ Э. Мищенко.

тона. Здѣсь повѣствуется о томъ, какъ боги поручили Прометею и Эпиметею наладить и распредѣлить подобающія силы между созданными богами смертными родами. Эпиметей надѣлилъ разныхъ животныхъ способностями, которыя бы помогали имъ жить и бороться за свое существованіе. Только на долю человѣка онъ ничего не оставилъ. Тогда Прометей, чтобы облегчить положеніе людей, укралъ художественную мудрость Гефеста и Афины вмѣстѣ съ огнемъ и надѣлилъ ею людей; такъ получилъ человѣкъ мудрость, необходимую для жизни. Гражданская же мудрость осталась и Зевса и ее похитить Прометею не удалось. «Такъ, сдѣлавшись причастенъ божественному удѣлу, человѣкъ, во первыхъ, одинъ между животными сталъ признавать боговъ и принялся воздвигать имъ алтари и священныя изображенія; а затѣмъ скоро началъ съ искусствомъ расчленять звуки голоса, создавая имена, а также изобрѣлъ онъ жилища и одежды и обувь, и постилки и средства питанія изъ земли. Такимъ образомъ устроившись, люди сначала обитали въ разсѣянн, городовъ же не было; ну и пошибали они отъ звѣрей, такъ какъ были во всемъ ихъ слабѣе и одного обрабатывающаго искусства, хотя оно и было имъ достаточною помощью для питанія, не хватало однако для войны съ звѣрями, такъ какъ они не имѣли еще политическаго искусства, часть котораго есть искусство военное. Вотъ они и пробовали собираться вмѣстѣ и спасаться, строя города. А лишь соберутся вмѣстѣ—безъ политическаго-то искусства,—обижаютъ другъ друга, такъ что опять приходилось разсѣиваться и пошибать. Такъ вотъ Зевсъ, опасаясь за нашъ родъ, посылаетъ Гермеса ввести въ людяхъ стыдъ и правду, да будутъ въ городахъ уклады и стягивающія узы дружбы. Вогъ и спрашиваетъ Гермесъ Зевса: какимъ же способомъ дать людямъ правду и стыдъ,—не такъ ли ихъ распредѣлить, какъ распредѣляются искусства? А искусства такимъ образомъ распредѣлены: одного, владѣющаго, положимъ, медициной, хватаетъ на многихъ, несвѣдующихъ въ ней, также и съ прочими мастерами; и правду значить, и стыдъ, я, молъ, такимъ образомъ установлю среди людей, или же удѣлю ихъ всеѣмъ?—Всеѣмъ, сказалъ Зевсъ,—пусть всеѣ будутъ этого причастны: не бывать бы и городамъ, еслибы только немногіе были причастны этихъ добродѣтелей, какъ другихъ искусствъ. И законъ положи отъ меня, что бы всякаго неспособнаго принять стыдъ и правду—убивать, какъ язву города» (Пер. В. С. Соловьева). Ко всему этому софистъ прибавляетъ однако, что, хотя гражданскій смыслъ (*πολιτικὴ ἀρετή*) присущъ всеѣмъ людямъ, однако онъ не составляетъ ихъ чисто природнаго свойства, какъ малорослость или красота, но нуждается для своего развитія въ тщательномъ воспитаніи человѣка въ этомъ направленіи.

Общій смыслъ этого м. ф. совершенно ясенъ. Протагоръ объясняетъ

возникновение государства чисто рационалистическими соображениями. Государство важно для людей в утилитарном отношении: оно увеличивает их силу в борьбе с окружающей природой, помогает людям достигать их личные цели, делает безопасным их существование. Поддерживается существование государства особой добродетелью, присущей людям—гражданским смыслом; но и эта добродетель нуждается в воспитании для своего развития. Трудно ярче подчеркнуть то воззрение, что государство есть продукт культурной деятельности людей, но не независимых от человеческой воли процессов природы ¹⁾.

Так же рационалистически другой софист—Критий—в дошедшем до нас стихотворном отрывке объясняет появление законов и самой религии. И то, и другое придумано людьми для достижения практических целей.

Было время—была беспорядочна жизнь человека:
Звѣрской силѣ одной служила она въ подчиненнѣ.
Не было въ тѣ времена ни дѣблестнымъ славной награды,
Ни наказаніе злымъ никакое тогда не грозило.
Думаю я, что затѣмъ установили люди законы
Съ силой карательной, дабы надъ всѣми правда царила
Всюду равно и въ рабствѣ обиду держала;
Такъ они стали карать того, кто творитъ преступленья.
Вслѣдъ же за тѣмъ, какъ законы стали препятствовать людямъ
Явно насилья творить,—они стали дѣлать ихъ тайно.
Тутъ то впервые, должно быть, какой нибудь мудрый умыслилъ
Страхъ изобрѣсть предъ богами для смертныхъ людей, чтобъ было
Пугало злымъ на тотъ случай, если хотя бы и тайно
Будутъ творить что-нибудь, или скажутъ, или даже замыслить.
Вотъ для того то и ввелъ мудрецъ священную вѣру
Въ то, что есть божество, цвѣтущее жизнью нетлѣнной:
Духомъ своимъ оно видитъ и слышитъ и все разумѣть,
Умъ направляя къ тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видѣть оно бы могло ²⁾.

§ 6. Сократъ. Платонъ.

I. Особого вниманія заслуживаютъ ученія Платона и Аристотеля, главнымъ образомъ, послѣдняго. Эти писатели не раздѣля-

¹⁾ Что касается вмѣшательства боговъ, то Ковалевскій, Отъ прямого народоправства и т. д., I, 24 высказываетъ предположеніе, что у подлиннаго Протагора его не было, ибо онъ заявлялъ, что не знаетъ, существуютъ-ли боги; такимъ образомъ, общественный договоръ былъ у него дѣломъ число человеческимъ.

²⁾ См. Кн. С. Трубецкой, Исторія древней философіи, ч. I. (1906), 164.

ютъ индивидуалистическихъ теченій и, изслѣдуя природу государства, высказали много правильныхъ мыслей о тѣхъ природныхъ, независящихъ отъ произвола людей, процессахъ, которыя происходятъ въ жизни государства. При этомъ оба они стояли на почвѣ тогдашней греческой дѣйствительности, которая не знала большихъ политическихъ образованій; какъ Платонъ, такъ и Аристотель въ своихъ писаніяхъ имѣютъ передъ глазами а п т и ч н о е г о с у д а р с т в о - г о р о д ѣ и не выходятъ за его предѣлы даже при построеніи идеальной формы государства.

Но, прежде чѣмъ перейти къ изложенію ученія этихъ философовъ, слѣдуетъ бросить взглядъ на ихъ непосредственнаго предшественника—Сократа.

С о к р а т ѣ (469—399), какъ извѣстно, ничего не писалъ и потому его воззрѣнія мѡгутъ быть возстановляемы лишь на основаніи не всегда надежныхъ данныхъ изъ вторыхъ рукъ. Для нашихъ цѣлей важно отмѣтить, что Сократъ всю свою жизнь боролся съ крайнимъ индивидуализмомъ и субъективизмомъ софистовъ въ этикѣ и пытался подыскать прочныя сверхиндивидуальныя основы для нравственности. Для него была ясна связь каждаго гражданина съ своимъ народомъ и потому онъ отстаивалъ необходимость повиноваться законамъ государства, въ противоположность космополитическимъ тенденціямъ, проводимымъ многими софистами. Конечно, его критическій умъ видѣлъ несовершенство положительнаго права и традиціонной религіи и законы сложившагося государства въ его представленіяхъ не вполне соотвѣтствовали «истинному разуму»; но онъ вѣрилъ, что критической работой разсудка можно открыть и истинные законы, очистить положительное право и религію отъ предрассудковъ и заблужденій и положить начала разума въ основу государственной жизни. Такъ какъ добродѣтель, по ученію Сократа, есть знаніе, то только «знающимъ» должна принадлежать власть въ государствѣ. Государство должно быть школой добродѣтели для гражданъ и воплощеніемъ справедливости. Въ основѣ государства лежатъ нравственная идея.

II. П л а т о н ѣ (427—347) въ своихъ діалогахъ «Государство» и «Законы» занимается, главнымъ образомъ, сооруженіемъ теоріи идеальнаго государства. При этомъ онъ стоитъ на а р п с т о к р а т и ч е с к о й точкѣ зрѣнія и, подобно Гераклиту, утверждаетъ, что управленіе государствомъ должно находиться въ рукахъ лучшихъ людей. Но насъ интересуютъ не эти построенія Платона, которыя изслѣдуются въ исторіи политическихъ ученій, а тѣ мысли, которыя онъ попутно высказываетъ относительно природы и происхожденія государственнаго союза. Мы находимъ у Платона нѣкоторыя

замѣчанія, въ которыхъ какъ будто признается естественная, независимая отъ воли людей, закономѣрность социальныхъ процессовъ. Но въ общемъ Платонъ стоитъ на иной точкѣ зрѣнія; государство представляется ему произведеніемъ человѣческаго искусства. Онъ начертываетъ свой идеаль государства и увѣренъ, что совершенное государство будетъ вѣчно и неизмѣнно. Въ этомъ отношеніи Платонъ не расходится и со своей общей концепціей міра. Извѣстно, что онъ различалъ міръ идей и міръ явленій, признавая истинное бытіе только за первымъ. Въ міръ явленій мы видимъ стремленіе матеріи къ идеямъ, но эти стремленія ослабляются несовершенными, такъ какъ сама матерія представляетъ собой отрицательное начало, нарушающее чистоту проявленія идей. Поэтому вся причинность мировыхъ явленій Платону представляется въ телеологическомъ свѣтѣ; неудивительно, что и на государство онъ переноситъ тѣ же телеологическія воззрѣнія.

Прежде всего остановимся на глѣхъ мѣстахъ въ сочиненіяхъ Платона, гдѣ философъ знакомитъ насъ съ своими представленіями о возникновеніи государства. Къ этому вопросу Платонъ возвращается не одинъ разъ. Слѣдуетъ отмѣтить при этомъ, что Платонъ въ общемъ довольно пессимистично смотритъ на эмпирическое состояніе людей и человѣческихъ обществъ. Государственная жизнь, наличность власти и законовъ вызвана по его мнѣнію несовершенствомъ человѣческой природы и недостаточной обеспеченностью людей въ удовлетвореніи ихъ природныхъ потребностей. Еслибы этихъ обстоятельствъ не было, то жизнь людей имѣла бы совершенно иной характеръ. Люди жили бы мирно и дружно и не требовалось бы въ ихъ обществѣ никакой власти, никакихъ принудительныхъ законовъ. Особенно подробно Платонъ останавливается на этихъ соображеніяхъ въ діалогѣ «Политикъ» и въ III книгѣ діалога «Законы».

Въ «Политикѣ» излагается мифъ о золотомъ вѣкѣ, когда люди находились подъ непосредственнымъ управленіемъ Бога Кроноса и другихъ боговъ, завѣдующихъ отдѣльными частями космоса. Богъ пасъ всѣхъ людей подъ своимъ правленіемъ, какъ теперь люди пасутъ прочіе роды животныхъ. Тогда не было ни правительства, ни попеченія о приобрѣтеніи женъ и дѣтей, ибо всѣ входили въ новую жизнь изъ земли, не помня о прежнемъ состояніи. Люди ходили нагими, жили подъ открытымъ небомъ, а мягкую постель находили въ травѣ, выросавшей въ изобиліи изъ земли. Плодовъ древесныхъ было у нихъ великое множество, причемъ земля давала ихъ сама, не требуя земледѣльческаго труда. Такъ какъ въ вѣкъ Кроноса и звѣри говорили, то люди находились въ общеніи съ ними; бе-

сѣдую со звѣрями и другъ съ другомъ, они тѣмъ самымъ допрашивали всю природу объ ея тайнахъ и были много мудреѣ теперешнихъ. А такъ какъ счастье людей состоитъ въ мудрости, то они были и счастливы. Все это измѣнилось въ корнѣ, когда боги прервали свое непосредственное попеченіе о космосѣ, предоставили его природной необходимости и стали вмѣшиваться въ его жизнь лишь въ самые трудные моменты, когда міръ оказывался близкимъ къ гибели. Тогда многіе по природѣ жестокіе звѣри одичали, люди же стали слабыми, и, оставшись безъ охраненія, были расхищаемы звѣрями. Самородной пищи они уже не находили, а производить ее не умѣли, такъ какъ прежде не побуждались къ этому никакой нуждой и потому не создали еще никакихъ искусствъ. Чтобы вывести ихъ изъ затрудненія, боги послали имъ свои дары: огонь люди получили отъ Прометея, искусство отъ Гефеста и его помощницы, явились сѣмена и растенія. Тогда-то людямъ пришлось подумать и объ управленіи своей жизнью собственными силами. Платонъ высказываетъ при этомъ мысль, что самымъ лучшимъ государственнымъ состояніемъ было бы правленіе и у д р а г о ц а р я, совершенно не связаннаго никакими законами. Законы, какъ общія правила съ абстрактнымъ характеромъ, слишкомъ сковываютъ свободное теченіе жизни и иногда не могутъ вполне подходить къ разнообразнымъ требованіямъ текущей дѣйствительности. Но такъ какъ вполне справедливыхъ царей не бываетъ—не родится въ городахъ такого царя, какой бываетъ въ пчелиныхъ ульяхъ,—то приходится писать законы, въ которыхъ выражается опытъ и мудрость пѣлыхъ поколѣній.

Въ третьей книгѣ «Законовъ» Платонъ нѣсколько иначе изображаетъ догосударственное состояніе людей. Онъ исходитъ изъ предположенія, что черезъ большіе промежутки времени человѣческій родъ постигаютъ крупныя катастрофы, вродѣ истоповъ и мора, въ результатѣ которыхъ большинство людей погибаетъ. Въ основу своего разсужденія онъ кладетъ картину быта немногихъ людей—пасуховъ, которые спаслись на вершинахъ горъ отъ потопа, погубившаго всѣхъ остальныхъ людей и города, построенные въ долинахъ. Рисуя жизнь этихъ людей, Платонъ опять таки указываетъ на то, что они были обезпечены всѣмъ необходимымъ, такъ какъ у нихъ сохранилась стада, но не имѣли ни въ чемъ и излишка, ибо у нихъ не было ни золота, ни серебра, ни вообще какихъ либо богатствъ. Такъ какъ людей было мало, то имъ пріятно было встрѣчаться другъ съ другомъ, они любовно относились къ своимъ ближнимъ. Поэтому люди вели мирную жизнь, не ссорились между собою и не нуждались ни въ законахъ, ни въ правительствѣ. Власть у нихъ была, какъ у Гомеровскихъ Киклоповъ, только семейная, патриархальная, жили

они по стародавнимъ обычаямъ и никогда не сомнѣвались въ истинности того, что у нихъ было установлено относительно добра и зла, такъ какъ никого не подозрѣвали въ измѣнѣ, не питали другъ къ другу недовѣрія. Затѣмъ Платонъ рассказываетъ, какъ эти люди стали соединяться въ большіе союзы, для которыхъ уже понадобились законы, ибо необходимо было сдѣлать выборъ изъ разнородныхъ обычаевъ, которые приносились въ эти союзы вступающими въ нихъ патриархальными организаціями. Спустя долгое время, когда люди успѣли уже забыть о постигшемъ родѣ человѣческой потопѣ, люди начали съ горъ сходить на равнины и строить тамъ большіе города. Города эти вступали между собою въ военныя столкновения и это заставляло вновь пересматривать ихъ организацію, чтобы придать имъ устройство, которое обезпечивало бы имъ достаточную военную мощь и гарантировало бы отъ внутреннихъ усобицъ. Особенно вниманіе обращается въ дальнѣйшемъ изложеніи на государственное устройство Лакедемонянъ. Затѣмъ подвергается критическому разбору государственное устройство Персовъ. Все это служитъ введениемъ для начертанія плана идеальнаго государственнаго строя, рекомендуемаго самимъ философомъ въ названномъ діалогѣ.

Въ діалогѣ «Государство» вопросу о возникновеніи государства посвящено разсужденіе во второй книгѣ. Здѣсь Платонъ довольно близко подходитъ къ теоріи общественнаго договора. Государственный союзъ, говоритъ онъ, возникаетъ потому, что каждый изъ насъ не можетъ быть самодовлѣющимъ, но нуждается въ услугахъ многихъ другихъ людей. Отмѣчая природное неравенство людей по способностямъ, Платонъ придаетъ большое значеніе раздѣленію труда, при которомъ каждый получаетъ возможность заниматься именно тѣмъ дѣломъ, къ которому больше пригоденъ, и затѣмъ дѣлится своими продуктами съ другими людьми. Такимъ образомъ, государство представляется искусственно сооруженной организаціей, при помощи которой людямъ удобнѣе удовлетворять всѣ свои индивидуальныя потребности. Независящимъ отъ воли людей обстоятельствомъ здѣсь является только ихъ природное неравенство по способностямъ: «каждый изъ насъ рождается сперва не слишкомъ похожимъ на всякаго другого, но стличнымъ по своей природѣ, и назначается для совершенія извѣстныхъ работъ» (370 В.). Создавая городъ, люди для своей же пользы принимаютъ во вниманіе это неравенство и надлежащимъ образомъ распредѣляютъ между собой занятія, назначая каждому дѣло, подходящее къ его способностямъ.

Но экономическая основа государства сравнительно мало интересуетъ Платона. Настоящей задачей государства по его концепціи

является воспитаніе гражданъ къ добродѣтели. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ и рисуетъ намъ въ діалогѣ «Государство» идеальное устройство этого союза, причемъ именно здѣсь, повидимому, онъ развиваетъ свои идеи во всей полнотѣ; въ діалогѣ «Законы» Платонъ дѣлаетъ уже много уступокъ эмпирической дѣйствительности и значительно урѣзываетъ свои мечтанія.

По ученію Платона идеальное государство въ общемъ должно быть сооружено на подобіе идеальнаго человѣка. Государство вообще подобно отдѣльному человѣку, ибо свойства его зависятъ отъ свойствъ его гражданъ. Подобно тому, какъ въ человѣкѣ различаются три основныя способности: разумъ, мужество и страсти, причемъ нормальное положеніе должно состоять въ томъ, что разумъ, черезъ посредство мужества, управляетъ страстями, такъ и въ идеальномъ государствѣ существуютъ три сословія: мудрецы, воины и ремесленники, причемъ первые должны править, вторые—охранять, а третьи трудиться. Каждый гражданинъ при этомъ получаетъ то воспитаніе, которое соотвѣтствуетъ его положенію въ государствѣ; болѣе или менѣе всестороннее развитіе приходится только на долю правящаго класса. Такимъ образомъ, интересы личности самымъ рѣшительнымъ образомъ приносятся въ жертву интересамъ социальнаго дѣла.—Согласно своему довольно пессимистическому представленію объ эмпирическомъ мірѣ явленій, который никогда не въ состояніи отразить въ себѣ безъ искаженій красоту вѣчныхъ идей, Платонъ не считаетъ возможнымъ, чтобы идеальное государство могло прочно существовать у людей. Поэтому онъ даетъ намъ характеристику и извращенныхъ формъ государства, причемъ опять проводитъ аналогію между государствомъ и человѣкомъ. Онъ рисуетъ нѣсколько типовъ извращенныхъ государствъ, которые вполне соотвѣтствуютъ такимъ же типамъ извращенныхъ людей. Подобно тому, какъ отдѣльный человѣкъ можетъ быть честолюбивымъ, сгяжательнымъ, распущеннымъ, поработченнымъ страстью, такъ и государства бывають тимократическими, если надъ мудростью возобдало мужество и честолюбіе, олигархическими, если установилось господство богатыхъ, демократическимъ, если произошло возстаніе бѣдныхъ, т. е. уравненіе того, что неравно по природѣ, и воцарилось господство разнузданныхъ страстей, и, наконецъ, тираническимъ, если дѣло кончилось возникновеніемъ произвола и гнета тирана.

Разсуждая о государствѣ вообще, какъ о суммѣ отдѣльныхъ гражданъ, которые только различаются между собою характеромъ своихъ способностей, Платонъ иногда, однако, приближается къ мысли о томъ, что массы людей обладаютъ своими соб-

ственными свойствами. Эта мысль проводится имъ, когда онъ разсуждаетъ о толпѣ. Платонъ, какъ сказано, вообще очень аристократиченъ: во главѣ правленія должны стоять мудрецы; мудрость же получается только въ результатѣ правильнаго познанія и такимъ образомъ не должна быть смѣшиваема съ мнѣніями толпы. Съ этими мнѣніями правители считаться не должны и для поддержанія своей власти и порядка въ государствѣ они могутъ даже обманывать народъ (389 В. С; 414 С. D.). Народную же массу Платонъ сравниваетъ съ огромнымъ и сильнымъ откормленнымъ звѣремъ, къ которому можно подходить только съ опаской, зная, когда онъ дѣлается раздражительнымъ или кроткимъ, отъ чего и какіе при каждомъ случаѣ издастъ звуки, какими звуками укрошется и отъ какихъ свирѣпѣетъ. Мнѣніями этого огромнаго животнаго нельзя опредѣлять, что добро и что зло, и умѣніе съ нимъ обращаться не можетъ быть названо мудростью (493 В. С.).

Подводя итоги изложенному, мы должны сказать, что, въ общемъ, Платонъ считаетъ государство болѣе всего культурнымъ сооруженіемъ человѣческаго разума. Но онъ отмѣчаетъ и нѣкоторыя обстоятельства въ жизни государства, отъ воли людей независяція и представляющія результатъ природной закономерности. Такимъ обстоятельствомъ является, какъ уже было указано, природное неравенство людей; такимъ же обстоятельствомъ слѣдуетъ считать и то общее несовершенство эмпирическаго міра, которое лишаетъ людей возможности устроить идеальное государство и прочно его поддержать; такимъ же обстоятельствомъ надлежитъ признать и тѣ свойства толпы, о которыхъ была только что рѣчь. Если же Платонъ сравниваетъ государственное устройство съ устройствомъ отдѣльнаго человѣка, то это едва ли даетъ основаніе причислять его къ сторонникамъ ученія, подобнаго современной органической теоріи общества. Дѣло въ томъ, что все таки по Платону государство остается искусственнымъ сооруженіемъ людей. Природа же отдѣльнаго человѣка является только образцомъ, которымъ пользуются для этого сооруженія. Сравненіе государства съ человѣкомъ встрѣчается вѣдь и у Гоббса, который однако, былъ весьма далекъ отъ органической теоріи (см. ниже § 18).

§ 7. Аристотель.

I. Огромный интересъ для исторіи соціологической науки представляетъ ученіе Аристотеля (384—322). Въ произведеніяхъ этого философа идея естественной закономерности отражается примѣнительно къ государству въ гораздо болѣе высокой степени, чѣмъ у Пла-

топа. Важно уже то, что Аристотель выставляет тот основной принцип, что человек по природѣ есть политическое животное. Этимъ Аристотель хочетъ сказать, что нормальное существованіе человека можетъ протекать только въ обществѣ съ подобными. «Кто живетъ, въ силу своей природы, а не влѣдствіе случайныхъ обстоятельствъ, внѣ государства, тотъ или сверхчеловекъ, или существо, недоразвитое въ нравственномъ отношеніи». «То положеніе, что человекъ есть существо, причастное къ государственной жизни въ бѣльшей степени, нежели пчелы и всякаго рода животныя, живущія стадами, ясно изъ слѣдующаго: вся дѣятельность природы, согласно нашему утвержденію, не безплодна; между тѣмъ одинъ только человекъ изъ всѣхъ живыхъ существъ одаренъ рѣчью. Голосъ, которымъ можно выразить печаль или радость, свойствененъ и остальнымъ животнымъ, потому что ихъ природныя свойства развиты все-таки въ такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущенія другъ другу. Но рѣчь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно какъ и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей, отличающее ихъ отъ остальныхъ живыхъ существъ, ведетъ къ тому, что только человекъ способенъ къ чувственному воспріятію такихъ понятій, какъ добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создаетъ основу семьи и государства». (Полигика, I, 1, 9—11¹). Изъ этой цитаты видно, что Аристотель не только считаетъ человека по природѣ общежительнымъ существомъ, но и знаетъ очень вѣскій аргументъ въ пользу этого взгляда, а именно то обстоятельство, что человекъ надѣленъ рѣчью; дѣйствительно, способность рѣчи, конечно, могла развиться только у существа, живущаго въ обществѣ, а, развившись, она стала весьма важнымъ средствомъ для приданія общественной жизни такихъ формъ, которыхъ она не могла получить въ мірѣ животныхъ. Такимъ образомъ, всякая теорія общественнаго договора, какъ основы государства, для Аристотеля опирается.

Для того, чтобы выяснитъ природу государства, Аристотель, повидимому, пошелъ чисто индуктивнымъ путемъ. Известно, что имъ и его учениками было подвергнуто сравнительному изученію до 158 конституцій разныхъ государствъ и на основаніи этого матеріала возникло ученіе Аристотеля о правильныхъ и извращенныхъ формахъ государства, которыя смѣняются другъ друга въ порядкѣ известной закономерности.

II. Было бы ошибочно, однако, искать у Аристотеля причинъ

¹) Этотъ трактатъ Аристотеля вездѣ дальше цитируется по переводу С. А. Жебелева (1911 г.).

наго объясненія явленій государственной жизни, которое вполне согласовалось бы съ современными представленіями о причинной зависимости явленій. Отличительную особенность всего міровоззрѣнія Аристотеля составляетъ тѣсное сплетеніе каузальной и финальной точекъ зрѣнія. Весь міръ по его ученію устроенъ закономѣрно, но закономѣрность эта выражается, главнымъ образомъ, въ стремленіи всѣхъ вещей къ цѣлямъ. Міръ образовался изъ сочетанія матеріи съ формой, причемъ въ формахъ и заключается цѣлевое начало; онѣ являются энтелехіями вещей. На этой основѣ строится и политическое ученіе. Въ «Политикѣ» (I, 3, 3—6) мы встрѣчаемъ разсужденіе о томъ, что природа опредѣлила образъ жизни животныхъ съ такимъ расчетомъ, чтобы каждому изъ нихъ можно было съ большей легкостью добывать себѣ необходимую пищу, и что тѣми же самыми природными условіями опредѣляется и образъ жизни людей, которые поэтому бывають кочевниками, охотниками, рыболовами, земледѣльцами; растенія существуютъ на пользу животныхъ, а послѣднія—на пользу человѣка. Такъ какъ природа ничего не создаетъ въ незаконченномъ видѣ и все творить для какой нибудь цѣли, то слѣдуетъ признать, что все вышеупомянутое она создаетъ для людей. Человѣческое общество и государство составляютъ часть природы и не выдѣляются мыслителемъ изъ общей природной закономѣрности; но въ этой закономѣрности преобладающимъ оказывается телеологическій элементъ.

Такое представленіе о закономѣрности приводитъ къ неизбежнымъ логическимъ послѣдствіямъ. Телеология природы представляется мыслителю по аналогіи съ цѣлевой дѣятельностью человѣка. Закономѣрность поэтому не является у Аристотеля безусловной. Преслѣдуя какую нибудь цѣль, можно вѣдь ея и не достигнуть; и природа у Аристотеля не всегда достигаетъ своихъ цѣлей. «Природа зачастую стремится, говорить онъ, но достигнуть не можетъ» (I, 2, 19). Отсюда получаются странныя съ современной точки зрѣнія разсужденія объ удачныхъ и неудачныхъ продуктахъ природы. Въ этихъ разсужденіяхъ для современнаго ума является непріемлемымъ и намекъ на отсутствіе необходимости въ процессахъ природы и заключающаяся въ нихъ оцѣнка. Между тѣмъ Аристотель неизбежно долженъ былъ придти къ внесенію оцѣночнаго момента въ свои соображенія о природѣ. Гдѣ мы говоримъ о цѣляхъ, тамъ мы неизбежно должны прибѣгать и къ оцѣнкамъ. Для достиженія цѣли приходится выбирать средства; выборъ этотъ можетъ оказаться удачнымъ и неудачнымъ; средства могутъ привести къ желательному результату или не привести; между самыми цѣлями можетъ оказаться несогласованность, которая заставляетъ выбирать

какуюнибудь изъ противорѣчивыхъ цѣлей, отдавать одной предпочтеніе передъ другой, т. е. опять таки оцѣнивать. Такія оцѣнки и заключены въ ученіе Аристотеля о правильныхъ и извращенныхъ формахъ правленія, о справедливомъ рабствѣ и рабствѣ по установленію и т. п. Съ этими ученіями мы еще будемъ имѣть дѣло.

III. Хотя главнымъ предметомъ разсмотрѣнія въ «Политикѣ» является государство, но оно не представляется Аристотелю чѣмъ то вполне самостоятельнымъ и не отдѣляется отъ остальнаго міра. Государство есть важнѣйшій видъ болѣе широкаго родового понятія, а именно—понятія общества въ широкомъ смыслѣ этого слова (I, 1, 1). Обществомъ называется всякое соединеніе лицъ, чѣмъ нибудь между собою связанныхъ, будь то питаніе, обладаніе земельной собственностью или что либо еще (VII, 7, 1). Человѣкъ отъ природы есть существо политическое; поэтому даже тѣ люди, которые нисколько не нуждаются во взаимной помощи, инстинктивно стремятся къ образованію совмѣстнаго сожительства (III, 4, 2). Общество подлежитъ природной законѣрности и обладаетъ особыми присущими ему свойствами. Эта мысль ясно проглядываетъ хотя бы въ разсужденіяхъ Аристотеля о природѣ большинства. Большинство, говоритъ философъ, заключаетъ въ себѣ много лицъ и въ каждомъ изъ нихъ, въ отдѣльности взятомъ, заключается извѣстная доля добродѣтели и практическаго разума; а когда эти лица объединяются, то изъ многихъ получается какъ бы одинъ человѣкъ, у котораго много рукъ, много и ногъ, много и смысла, а вмѣстѣ съ тѣмъ много характера и разсудительности. Вотъ почему сужденіе большинства о музыкальномъ и поэтическомъ произведеніяхъ отличается большой трезвостью: одни изъ большинства судятъ объ одной сторонѣ этихъ произведеній, другіе—о другой, а всѣ вмѣстѣ судятъ о цѣломъ (III, 6, 4). Каждый, въ отдѣльности взятый, будетъ судить хуже, чѣмъ знатоки, толпа же, объединенная вмѣстѣ, будетъ судить лучше или, во всякомъ случаѣ, не хуже знатоковъ (III, 6, 10). Вотъ почему Аристотель считаетъ возможнымъ передать во власть большинства изданіе законовъ, судъ, выборы должностныхъ лицъ и контроль за ихъ дѣйствіями. Хотя отдѣльные члены этого большинства мало понимаютъ въ этихъ дѣлахъ, но въ массѣ они обнаруживаютъ достаточное пониманіе (III, 6, 6—13).

По существу съ этой оцѣнкой сужденій и вкусовъ толпы можно спорить. Получилась она у Аристотеля потому, что онъ пытается разрѣшить вопросъ о свойствахъ человѣческаго общества, прилагая только количественный критерій («много рукъ, много ногъ, много и смысла»); между тѣмъ общество, какъ и всѣ явленія духовнаго міра, имѣетъ то свойство, что при его разсмотрѣніи гораздо

больше значеніе имѣють различія качественныя, а не количественныя. Качества тѣмъ и отличаются отъ количествъ, что различны степени качествъ не получаются просто путемъ сложенія другихъ степеней. Въ мірѣ физическихъ силъ такое сложеніе вполнѣ допустимо и мы можемъ сказать, что десять человѣкъ разовыюгъ въ десять разъ большую мускульную силу, чѣмъ одинъ человѣкъ; но мы не можемъ съ такимъ же правомъ сказать, что десять человѣкъ будутъ въ десять разъ умнѣе разсуждать, чѣмъ одинъ человѣкъ. Сужденія толпы поэтому могутъ быть качественно ниже сужденій единичныхъ знатоковъ, несмотря на количественный перевѣсъ умовъ въ толпѣ¹⁾. Но для насъ интересно отмѣтить въ этомъ разсужденіи Аристотеля проблески чрезвычайно важной для соціологической науки мысли о томъ, что свойства человѣческаго общества отличаются отъ свойствъ отдѣльныхъ людей, въ него входящихъ. Въ современной соціологіи эта мысль играетъ первостепенную роль.

IV. Государство представляется философу продуктомъ естественнаго закономѣрнаго развитія (I, 1, 9). Но при этомъ Аристотель весьма далекъ отъ мысли о томъ, что закономѣрность соціальной жизни отличается какими нибудь специфическими чертами. Напротивъ, онъ думаетъ, что во всемъ мірѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же законы, общіе для природы одушевленной съ неодушевленной. Такимъ закономъ является положеніе, что «элементъ властвованія и элементъ подчиненія сказывается во всемъ, что, будучи составлено изъ нѣсколькихъ частей, непрерывно связанныхъ одна съ другой или разъединенныхъ, составляетъ одно нѣчто цѣлое. Это—общій законъ природы, и, какъ такому, ему и подчинены существа одушевленные. Правда, и въ предметахъ неодушевленныхъ, напримѣръ, въ музыкальной гармоніи, можно подмѣтить своего рода принципъ подчиненія; но этотъ вопросъ можетъ, пожалуй, послужить предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Поэтому ограничимся теперь, заключаетъ философъ, только одушевленнымъ существомъ» (I, 2, 9—10). Дальше идетъ разсужденіе о томъ, что во всякомъ одушевленномъ существѣ можно усмотрѣть власть деспотическую и политическую. Ясно изъ этого, что закономѣрность для всего міра одна и таже, но что источникомъ ея познанія у Аристотеля, обратно съ тѣми монистическими направленіями, которыя мы встрѣтимъ въ позднѣйшія эпохи, является не наблюденіе надъ міромъ физическихъ тѣлъ, а наблюденіе надъ одушевленными существами. Это, конечно, вполнѣ гармонируетъ съ общими телеологическими представленіями Аристотеля о закономѣрности,

¹⁾ См. къ этому моему «Теорію историческаго процесса» § 6, III.

которыя гораздо больше подходят къ живой, чѣмъ къ неживой природѣ.

На этомъ общемъ положеніи, что всюду части подчинены своему цѣлому, покоится и идея развитія, присущаго также всему міру. Развитие Аристотель ршеуетъ, какъ процессъ не только причинно обусловленный, въ которомъ все послѣдующее съ необходимостью, вытекаетъ изъ предыдущаго, но и какъ процессъ цѣлесообразный. Общество также возникаетъ ради извѣстной имманентной ему цѣли и этой цѣлью опредѣляется въ своей эволюціи. Въ этомъ смыслѣ и надлежитъ понимать извѣстное утвержденіе Аристотеля, что природа государства стоитъ впереди семьи и индивида, такъ какъ цѣлое предшествуетъ своей части (I, 1, 11). Это не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что такъ разыгрались событія во времени; Аристотель имѣетъ здѣсь въ виду только логическую зависимость понятій: государство есть та окончательная цѣль, хочетъ онъ сказать, къ которой природа стремится, создавая людей, какъ политическихъ животныхъ; поэтому каждый индивидъ съ природы долженъ смотрѣть на себя, какъ на часть соціальнаго цѣлаго, хотя бы оно еще и не возникло, и каждая семья опредѣляется въ своемъ устройствѣ и организациі той же цѣлесообразностью.

Телеологическій моментъ играетъ существенную роль и въ самомъ опредѣленіи государства у Аристотеля. Государствомъ является лишь то общеніе, которое существуетъ ради благой жизни, въ цѣляхъ совершеннаго и самодовлѣющаго существованія (III, 5, 13). Поэтому тѣ союзы, которые люди заключаютъ между собою для обороны и нападенія, не создавая при этомъ какихъ либо магистратуръ, тѣ договоры, которые заключаются для предствращенія недоразумѣній и для урегулированія обмѣна, еще не создаютъ государства; люди еще далеки при этомъ отъ цѣли благой жизни, скрѣпляющая ихъ соединеніе связь въ этихъ случаяхъ недостаточно интенсивна (III, 5, 10—13). Аристотель въ этихъ разсужденіяхъ доходитъ даже до концепціи правоваго государства. Должностныя лица дѣйствуютъ въ правильномъ государствѣ не въ своихъ интересахъ, а въ интересахъ общаго блага. Для обезпеченія этого Аристотель предлагаетъ нѣчто, вродѣ раздѣленія властей: контроль законодательныхъ собраній за закономѣрностью дѣйствій должностныхъ лицъ (III, 6, 13). Наилучшимъ состояніемъ было бы, если бы верхнюю власть осуществлялъ законъ, а не человекъ, духъ котораго подверженъ вліянію аффектовъ (III, 6, 13). Всѣ эти идеи Аристотеля были надолго забыты во времена средневѣковаго феодализма и сословной монархіи, когда были почти утрачены представленія о различіи частно-правовой власти отъ публично-правовой организациі.

Во времени государство, по Аристотелю, возникает путем длительного социального процесса. Природа общества представляется философу активной; общество есть процесс непрерывной деятельности. В самом начале своего трактата Аристотель прямо называет государство общением, указывает, что оно есть деятельность, имущая в виду предполагаемое благо (I, 1, 1). Тем не менее философ отмѣчаетъ наличность въ этотъ процессъ и задерживающихъ силъ.

Такъ, онъ весьма рекомендуетъ считаться съ дѣйствіемъ исторической традиціи. Онъ не одинъ разъ указываетъ, что законы, основанные на обычаяхъ, имѣютъ больше значенія и касаются болѣе важныхъ дѣлъ, чѣмъ законы писанные (III, 11, 6). Хотя законы должны быть измѣняемы по мѣрѣ измѣненія обстоятельствъ жизни и старинные законы были до чрезвычайности несложны, такъ что напоминали законодательства варваровъ, но всегда слѣдуетъ помнить, что при всякомъ измѣненіи стариннаго закона претерпѣваетъ потяжеленіе привычнаго порядка и можетъ создаться опасная привычка не повиноваться существующему порядку, если онъ былъ слишкомъ неустойчивымъ. Безъ труда совершаемое измѣненіе существующихъ законовъ на новые можетъ повести къ ослабленію авторитета и силы закона вообще (II, 5, 11—14).

Важнымъ факторомъ социальной законности является природное неравенство людей. Аристотель постоянно возвращается къ этой темѣ и, хотя снѣ знаетъ, что «не принимающіе участія въ государственномъ управленіи не могутъ любовно стноситься къ самому государственному строю» (II, 5, 5), однако, ссылаясь на природное неравенство людей, доказываетъ, что въ идеальномъ государствѣ не можетъ быть осуществлено абсолютное равенство гражданъ; слѣдуетъ стремиться лишь къ относительному равенству, которое опредѣляется принципомъ, что только равное по природѣ должно трактоваться равнымъ образомъ.—Неравенство людей сказывается, во первыхъ, въ физиологическихъ и психологическихъ различіяхъ, которыя приводятъ къ тому, что одни люди созданы преимущественно для властвованія, другіе же для подчиненія. Этимъ опредѣляется отношеніе старшихъ по возрасту къ младшимъ и создается такое господство, какъ стеческая власть; стсюда же вытекаетъ отношеніе мужчины къ женщинѣ, выражающееся въ мужней власти и въ подчиненной роли женщины въ государствѣ; наконецъ, на этотъ же основано отношеніе господъ къ рабамъ. Аристотель принципиально защищаетъ институтъ рабства. Хотя и не всякое рабство онъ признаетъ справедливымъ и различаетъ рабство по установленію, являющееся результатомъ насилія, отъ раб-

ства по природѣ (I, 2, 16—17), но онъ высказывается за существованіе послѣдняго. Кто по природѣ принадлежитъ не самому себѣ, а другому, и при этомъ все таки—человѣкъ, тотъ по своей природѣ рабъ (I, 2, 7). Элементъ властвованія и подчиненія сказывается во всемъ, что будучи составляемо ихъ нѣсколькихъ частей, представляетъ одно нѣчто цѣлое. Это, какъ мы знаемъ, по Аристотелю, составляетъ общій законъ природы и ему подчинены, въ особенности, существа одушевленные (I, 2, 9).—Во вторыхъ, Аристотель придаетъ большое значеніе этническимъ различіямъ людей, которыя также являются важнымъ факторомъ соціальной жизни. По своимъ природнымъ свойствамъ варвары болѣе склонны къ перенесенію рабства, нежели эллины, а азіатскіе народы превосходятъ въ этомъ отношеніи варваровъ, живущихъ въ Европѣ (III, 9, 3). Народности, обитающія въ странахъ съ холоднымъ климатомъ, на сѣверѣ Европы, преисполнены мужественнымъ характеромъ, но интеллектуальная жизнь и художественные интересы у нихъ менѣ развиты; поэтому они дольше сохраняютъ свою свободу, но неспособны къ государственной жизни и не могутъ господствовать надъ своими сосѣдями. Наоборотъ, народности, населяющія Азію, очень интеллигентны и обладаютъ художественнымъ вкусомъ, но зато имъ не хватаетъ мужественности; поэтому онѣ живутъ въ подчиненномъ и рабскомъ состояніи. Эллинская народность, занимающая въ географическомъ отношеніи какъ бы срединное мѣсто между жителями сѣвера Европы и Азіи, объединяетъ въ себѣ природныя свойства тѣхъ и другихъ; она обладаетъ и мужественнымъ характеромъ и развитымъ интеллектомъ; поэтому она сохраняетъ свою свободу, пользуется наилучшею государственной организаціей и была бы способна властвовать надъ всѣми, если бы только была объединена однимъ государственнымъ строемъ. Тоже самое различіе наблюдается и между отдѣльными эллинскими племенами: у однихъ природныя свойства развиты въ одномъ какомъ нибудь направленіи, у другихъ мы встрѣчаемся съ счастливой комбинаціей различныхъ качествъ (VII, 6, 1—2). Тѣ какъ одни люди, въ силу вещей, могутъ быть участниками добродѣтели, другіе же способны къ этому въ малой степени или вовсе неспособны, то ясно, что это именно и повело къ образованію отдѣльныхъ различныхъ типовъ государства и нѣсколькихъ формъ государственнаго устройства (VII, 7, 3).

Первичными человѣческими общежитіями являются семья и селеніе; государство не поконитъ на родственныхъ отношеніяхъ, какъ эти два вида союзовъ, но тѣмъ не менѣ возникаетъ естественнымъ путемъ (I, 1, 8). Есть важное качественное различіе между властью господина въ семьѣ и политическаго дѣятеля въ государствѣ: власть

политическая есть власть надъ свободными по природѣ, а власть господина въ семьѣ—власть надъ рабами по природѣ (I, 2, 21).

Естественнымъ же порядкомъ возникла и экономическая организація общества: въ первоначальной семьѣ все было общимъ; когда же семейная группа распалась на много семей, то члены этихъ послѣднихъ стали нуждаться во многомъ изъ того, чѣмъ имъ недоставало и, сообразно съ ихъ потребностями, приходилось прибѣгать ко взаимному обмѣну (I, 3, 12). Аристотель показываетъ, какъ на почвѣ раздѣленія труда и обмѣна возникаетъ у человѣка новый инстинктъ—стяжанія богатствъ свыше предѣловъ естественныхъ потребностей; онъ подвергаетъ моральному и политическому осужденію этотъ инстинктъ, такъ какъ онъ не знаетъ предѣловъ. Все экономическое міровоззрѣніе Аристотеля проникнуто тѣмъ принципомъ, что хозяйственныя блага должны служить удовлетворенію потребностей человѣка и въ этотъ заключается разумный предѣлъ богатства. Стяжаніе же ради стяжанія имъ рѣшительно осуждается. Какъ выяснилъ проф. Желѣзновъ, «экономика» рѣзко противопоставляется у Аристотеля «хрематистикѣ». ¹⁾

V. Такимъ образомъ, по ученію Аристотеля, государство является въ значительной степени продуктомъ природной закономерности, независимой отъ воли людей. Однако онъ далекъ отъ мысли отрицать значеніе человѣческой воли для социальныхъ процессовъ. Человѣкъ отличается отъ животнаго именно тѣмъ, что онъ живетъ не однимъ только природнымъ инстинктомъ и привычками, но также и разумомъ. И люди во многомъ поступаютъ вопреки созданнымъ у нихъ навыкамъ и требованіямъ природы именно благодаря разуму, если они убѣждены, что поступать такъ для нихъ будетъ лучше (VII, 12, 7). Отличіе человѣка отъ животныхъ свазывается уже въ томъ, что только человѣкъ одаренъ рѣчью. Выше приведена была цитата, въ которой Аристотель разъясняетъ важное значеніе этой способности, которая даетъ возможность человѣку воспринимать такія понятія, какъ добро и зло, справедливое и несправедливое. Разумъ имѣетъ организующее упорядочивающее вліяніе на міръ. «Чѣмъ картины, написанныя художникомъ, спрашиваетъ Аристотель, разнятся отъ картинъ природы?», и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: «Въ первомъ случаѣ объединено то, что во второмъ оказывается разъединеннымъ, разъбланнымъ по разнымъ мѣстамъ» (III, 6, 5).

Поэтому и въ жизни государства имѣютъ значеніе не только цѣли

¹⁾ Желѣзновъ. Экономическое міровоззрѣніе древнихъ грековъ, стр. 174 («Исторія экономической мысли», изд. Московскаго Научнаго Института, вып. 1-й, 1916).

самой природы, но и сознательно поставленные человеком задачи и планы. Въ опредѣленіе государства въ самомъ началѣ своего трактата Аристотель вводитъ телеологическій элементъ; онъ говоритъ, что всякое общеніе организуется ради какого нибудь блага, ибо всякая дѣятельность имѣетъ въ виду предполагаемое благо, а общеніе есть дѣятельность (I, 1, 1). Подчеркивая то значеніе, которое вообще въ образованіи государства имѣетъ общежительный инстинктъ, присущій человѣку по природѣ, Аристотель тутъ же замѣчаетъ: побуждаетъ, впрочемъ, людей къ этому и сознание общей пользы, поскольку въ интересахъ каждаго индивида проявляется стремленіе устроить свою жизнь прекрасно; это-то стремленіе и является по преимуществу цѣлью какъ для объединенной дѣятельности людей, такъ и для каждаго человѣка въ отдѣльности (III, 4, 2). Поэтому въ устройствѣ государства большое значеніе имѣетъ и сознательная дѣятельность человѣка. До известной степени и Аристотелю государство представляется механизмомъ, искусственно сооруженнымъ человѣческимъ разумомъ, причѣмъ мы не находимъ у него попытки объяснить, въ какомъ же именно отношеніи это новое воззрѣніе на природу государства стоитъ съ его представленіями о государствѣ, какъ продуктѣ природной закономерности. Первый, кто организовалъ государство, говоритъ философъ, оказалъ человѣчеству величайшее благо (I, 1, 13). Въ другомъ мѣстѣ мы встрѣчаемъ такія выраженія, которыя звучатъ вполне въ духѣ теоріи общественнаго договора: при созиданіи большей части государственныхъ формъ, рассказываетъ Аристотель, царилъ общее согласіе насчетъ того, что онѣ опираются на право и предполагаютъ равноправіе, но при осуществленіи этихъ принциповъ на практикѣ происходила ошибка (V, 1, 2). И во многихъ мѣстахъ своего трактата, лишь только Аристотель начинаетъ разсуждать о человѣческомъ установленіи, онъ усматриваетъ въ его продуктахъ вѣчто неестественное, несправедливое и даже противоестественное. Такъ, рабству по природѣ, которое пригодно къ варварамъ, онъ противопоставляетъ рабство по установленію, предметомъ котораго является военнопленные греки (I, 2, 18); накопленію богатствъ въ предѣлахъ удовлетворенія природныхъ потребностей онъ противопоставляетъ «противоестественное» изобрѣтеніе людьми накопленіе денегъ въ безграничномъ размѣрѣ (I, 3, 16) и т. п.

Воздѣйствіе человѣка на государство Аристотель не сводитъ только къ интеллектуальнымъ расчетамъ. Интеллектъ въ его глазахъ имѣетъ значеніе только формальной силы, которая одинаково можетъ быть обращена въ разные стороны и использована для разныхъ цѣлей. Человѣкъ можетъ пользоваться своимъ интеллек-

томъ для разныхъ цѣлей и человѣкъ безъ нравственныхъ устоевъ характеризуется, какъ существо самое несчастное и дикое, низменное въ своихъ половыхъ и вкусовыхъ инстинктахъ (I, 1, 13).

Разсуждая о государствѣ съ этой точки зрѣнія, Аристотель часто выражается такъ, какъ будто бы онъ забываетъ о своемъ же тезисѣ, что государство представляетъ собою естественное единство, и начинаетъ говорить о немъ такъ, какъ будто оно является простой суммой отдѣльныхъ гражданъ. По самой своей природѣ, говоритъ онъ, государство представляется своего рода множествомъ; если же оно стремится къ единству, то изъ государства образуется семья, а изъ семьи—индивидъ; семья, какъ всякій согласится, заключаетъ въ себѣ больше единства, чѣмъ государство, а индивидъ болѣе единиченъ, чѣмъ семья (II, 1, 4). Государство опредѣляется иногда въ «Политикѣ», какъ совокупность гражданъ (III, 1, 2), и цѣлью его объявляется доставленіе возможности всякому человѣку поступать въ своей дѣятельности наилучшимъ образомъ и жить счастливо (VII, 2, 3).

Соответственно этому, когда Аристотель переходитъ къ разсмотрѣнію средствъ и пріемовъ вліянія на жизнь государства, то онъ постоянно отдаетъ предпочтеніе тѣмъ мѣрамъ, которыя оказываютъ воздѣйствіе на психику отдѣльныхъ гражданъ, передъ тѣми, которыя имѣютъ значеніе для массы и отличаются болѣе внѣшнимъ характеромъ. Если единство въ государствѣ поидетъ слишкомъ далеко, разсуждаетъ онъ, то и самое государство уничтожится; если даже этого и не случится, все-таки государство по пути къ своему уничтоженію станетъ худшимъ, все равно, какъ если бы кто нибудь симфونیю замѣнилъ унисономъ и ритмъ—однимъ тактомъ. Стремиться къ объединенію и обобщенію массы нужно путемъ ея воспитанія (II, 2, 9). При этомъ слѣдуетъ принимать во вниманіе индивидуальныя различія людей; если воспитаніе будетъ для всѣхъ одно и то же, то тутъ нѣтъ никакой пользы (II, 4, 6). Цѣлью того государственнаго устройства, которое разсчитываетъ на долговѣчное существованіе, должно служить то, чтобы всѣ элементы, входящіе въ составъ государства, находили желательнымъ самое это существованіе въ неизмѣнной формѣ (II, 6, 15). Государство должно, прежде всего, заботиться о добродѣтели своихъ гражданъ (III, 5, 11) и наилучшей формой правленія является та, когда во главѣ государства стоятъ люди, абсолютно наилучшіе въ нравственномъ отношеніи (IV, 5, 10). Представляя себѣ такъ задачу государства, Аристотель требуетъ, чтобы его размѣры не были велики. Граждане непременно должны знать другъ друга, такъ какъ имъ не удастся иначе ни правильное замѣщеніе магистратуръ, ни производ-

ство судебныхъ процессовъ (VII, 4, 7). Невозможны стануть и народныя собранія при чрезмѣрномъ количествѣ участниковъ. Наипрекраснѣйшамъ является государство, въ которомъ гармонически и законченно объединяются величина и порядокъ. Государство слишкомъ большаго размѣровъ такъ же невозможно; какъ судно въ двѣ стадіи длиной (VII, 4, 5). Разсуждая такимъ образомъ, Аристотель ясно находится подъ властью привычныхъ представлений о небольшомъ государствѣ-городѣ, типичномъ для древней Греціи. Онъ, конечно, не могъ предвидѣть современныхъ колоссальныхъ государствъ и морскихъ гигантовъ.

Несомнѣнно, что и формы государственнаго устройства имѣютъ свое значеніе. И Аристотель не только подробно останавливается на ихъ анализѣ, но даже считаетъ, что государство мѣняется и перестаетъ быть однимъ и тѣмъ же въ зависимости отъ переменъ формы своего устройства (III, 1, 13—14). Но въ основѣ самой организациіи государства лежитъ одна и таже идея: воспитать отдѣльныхъ гражданъ къ добродѣтели, памятуя при этомъ, что для цѣлаго государства не требуется, чтобы все люди обладали полной добродѣтелью; достаточно, чтобы они были родными гражданами, хотя бы и не все обладали добродѣтелью хорошаго человѣка (III, 2, 3). Цѣлью государства является счастье (III, 5, 10), благая жизнь (III, 5, 14), но наилучшая жизнь для каждаго индивида есть въ тоже время и наилучшая жизнь и для всего государства (VII, 3, 6), какъ какъ мужество, справедливость и разсудительность имѣютъ въ государствѣ то же значеніе и тотъ же обликъ, какіе они имѣютъ въ каждомъ индивидѣ (VII, 1, 5). Сообразно съ этимъ и свое дѣленіе формъ государства на правильныя и извращенныя Аристотель ставитъ въ зависимость отъ того, насколько въ жизни государства и въ отношеніяхъ между его гражданами проявляются тѣ самыя добродѣтели, которыя онъ въ этикѣ выдвигаетъ на первый планъ для отдѣльныхъ людей, т. е. справедливость и дружба, особенно послѣдняя. Дружба во всехъ правильныхъ формахъ государственнаго устройства проявляется настолько же, насколько справедливость (Этика, кн. VIII, 13). Что же касается вырожденій, то въ нихъ дружба и справедливость одинаково играютъ малую роль и менѣе всего въ худшей формѣ правленія. Въ тираниі дружба не имѣетъ вовсе мѣста или весьма незначительное: тамъ не можетъ быть дружбы, гдѣ нѣтъ ничего общаго между правителемъ и управляемыми: нѣтъ и справедливости, но отношеніе таково, какъ отношеніе ремесленника къ инструменту, души къ тѣлу, господина къ рабу (тамъ же). При такой постановкѣ отношенія между гражданами приближаются къ договорнымъ. И Аристотель самъ дѣлаетъ выводъ, замѣчая: «дружба гражданъ между собою и

филетовъ и тѣхъ, которые служатъ на одномъ кораблѣ, основана на извѣстнаго рода догворѣ» (тамъ же 14).

Какъ въ этикѣ индивидуальной рѣшающую роль у Аристотеля играетъ принципъ «золотой середины», такъ для государства высшимъ благомъ является торжество «среднихъ людей» (Политика, IV, 9, 6—8; 10, 4). Правда, въ «Политикѣ» философъ неоднократно упоминаетъ объ общемъ благѣ или общественной пользѣ (III, 5, 1; 7, 13), но въ его конкретныхъ разсужденіяхъ все общее благо сводится къ чисто математической справедливости, абсолютной или арифметической, и относительной, т. е. геометрической, применимой къ обществу именно, какъ къ суммѣ отдѣльныхъ людей (V, 1, 6—8). О какихъ нибудь свойствахъ общества, отличныхъ отъ свойствъ отдѣльныхъ людей, въ этомъ случаѣ Аристотель не думаетъ. Поэтому проблема согласованія общаго блага съ благомъ отдѣльной личности представляется ему далеко не столь сложной, какой она является на самомъ дѣлѣ; принципиальный антагонизмъ между личностью и обществомъ, въ основѣ котораго лежатъ именно природа общества, какъ естественнаго единства, обладающаго собственными нуждами и интересами, которые иногда очень расходятся съ интересами отдѣльныхъ членовъ общества и цѣлыхъ его классовъ, Аристотелемъ не подмѣченъ.

Тѣмъ не менѣе Аристотель не переоцѣниваетъ въ общемъ размѣровъ возможнаго вліянія человѣческой власти на общественныя явленія. Человѣческій интеллектъ въ этой области и по его представленіямъ не всемогущъ. Вѣдь и политика, говоритъ онъ, не создаетъ людей, но беретъ ихъ таковыми, какъ ихъ создала природа (I, 3, 21). Законодатель и истинный политическій дѣятель не должны упускать изъ вида какъ абсолютно наилучшую форму, такъ и относительно наилучшую при данныхъ обстоятельствахъ, потому что не ко всякому государству подходитъ всякая форма (IV, 1, 2). Причиной государственныхъ переворотовъ является именно то обстоятельство, что при устройствѣ государства не умѣютъ въ достаточной степени считаться съ природою вещей и дѣлаютъ неравное по природѣ равнымъ, а равное—неравнымъ. Это порождаетъ недовольство и вызываетъ перевороты (V, 1). Мы относимъ къ области благихъ пожеланій, говоритъ Аристотель, наличность въ государственной системѣ всего того, въ доставленіи чего властна одна судьба; но сдѣлать государство добродѣтельнымъ—дѣло уже не судьбы, а знанія и доброй воли (VII, 12, 5). Такимъ образомъ, Аристотель, несмотря на все его разсужденія о законѣрности природы, все-таки, какъ и другіе греческіе мыслители, продолжаетъ говорить о «судьбѣ» и покрываетъ этимъ на-

именованіемъ всю ту часть природныхъ процессовъ, причина которыхъ для людей неясна и съ которыми они справиться не умѣютъ.

Аристотель много занимается изученіемъ вопроса о томъ, какое значеніе имѣютъ для государства природныя свойства его населенія (III, 11, 11), территорія, его отношенія къ соседнимъ государствамъ и т. п.

При всей невыдержанности основныхъ точекъ зрѣнія изложенной теоріи, можно только пожалѣть, что идеи Аристотеля не нашли себѣ должнаго распространенія въ древнемъ мірѣ и не скоро оказали достаточное вліяніе на соціологическія ученія новаго времени. У Аристотеля мы имѣемъ несомнѣнные подходы къ ученію объ обществѣ, какъ объ особой реальности, но послѣдующіе мыслители гораздо больше пользовались чисто политическими элементами разсужденій Аристотеля о государствахъ, нежели тѣми мыслями о законмѣрности соціальныхъ процессовъ, которыя во многомъ правильно формулированы въ его «Политикѣ».

§ 8. Позднѣйшая греческая философія.

I. Большой интересъ для исторіи соціологической науки представляли бы, вѣроятно, сочиненія одного изъ учениковъ Аристотеля— сицилійца Диккарха изъ Мессаны¹⁾. Къ сожалѣнію отъ этихъ сочиненій, весьма многочисленныхъ, дошли до насъ только немногіе отрывки и извлеченія. Главный интересъ представляетъ, повидимому, сочиненіе Диккарха «Жизнь Эллады», поставившее себѣ задачей въ трехъ книгахъ изложить культурную исторію Греціи, причемъ авторъ ставитъ эту культуру въ прямую связь и преемственность съ восточной. Всему этому предпосылается очеркъ примитивнаго состоянія людей, въ которомъ излагаются приблизительно тѣ самыя мысли о естественномъ состояніи людей, которые впоследствии развили и популяризировалъ Руссо въ своемъ трактатѣ о неравенствѣ. Диккархъ является, по свидѣтельству самого Руссо (въ прим. 5-мъ къ названному трактату), непосредственнымъ предшественникомъ французскаго писателя. Именно, Диккархъ утверждаетъ, что переходу людей въ пастушеское, а затѣмъ земледѣльческое состояніе предшествовалъ золотой вѣкъ, вѣкъ Кроноса, когда люди были гораздо болѣе счастливыми, нежели впоследствии. Происходило это оттого, что они тогда вели простой образъ жизни, довольствовались самымъ необходимымъ и не гонялись за тѣми благами, которыя требуютъ напряженія силъ физическихъ и духовныхъ. Они не были под-

¹⁾ Точныхъ хронологическихъ данныхъ о немъ не имѣется.

вержены болѣзнями, потому что не утомляли себя и довольствовались простой и здоровой пищей. Среди нихъ не было ссоръ и враждебныхъ столкновений, такъ какъ не было такихъ предметовъ, изъ за обладанія которыми могли бы возникнуть раздоры; только когда люди стали стремиться къ излишнимъ благамъ, что вызвало переходъ къ скотоводству и земледѣлю, собственность приобрѣла большое значеніе и начались раздоры и вражда между тѣми людьми, которые стремились приобрести собственность на желаемыя блага, и тѣми, которые старались сохранить за собой уже приобретенную собственность. Лишь только возникла человѣческая жадность и стяжательность, начались правонарушенія, насилія, вражда и раздоры.

Дикеархъ составилъ также сборникъ характеристикъ различныхъ государственныхъ устройствъ въ духѣ «политей» Аристотеля. Въ своихъ политическихъ сочиненіяхъ онъ, по видимому, проводилъ ту мысль, что наилучшимъ государственнымъ устройствомъ является сочетаніе монархіи, аристократіи и демократіи.

II. Немаловажное мѣсто въ исторіи социологической науки долженъ занять греческій историкъ Полибій (204—123). Въ VI книгѣ своей «Всеобщей исторіи», гдѣ онъ поставилъ себѣ задачей выяснить причины, почему римляне въ короткое время овладѣли веѣмъ міромъ, Полибій даетъ очеркъ римскаго государственнаго строя и предпосылаетъ ему разсужденіе о смѣнѣ формъ государства вообще. Въ основу этого разсужденія, въ которомъ онъ ссылается на Платона и другихъ философовъ, Полибій кладетъ ту мысль, что существуетъ извѣстный «порядокъ природы», по которому формы государства мѣняются, причемъ циклъ развитія, закончившись, можетъ опять возобновиться въ томъ же порядкѣ. Полибій настолько убѣжденъ въ непреклонности этого закона, что считаетъ возможнымъ даже предсказывать будущее: тотъ, кто внимательно изучилъ состояніе извѣстнаго даннаго государства, можетъ ошибиться въ расчетѣ времени для ожидаемыхъ перемѣнъ, но не въ характерѣ этихъ перемѣнъ.

Самый же порядокъ природы состоитъ въ томъ, что чередуются шесть формъ государственнаго устройства: монархія, которая переходитъ въ тираннію, смѣняющуюся аристократіей, которая вырождается въ олигархію и тогда переходитъ въ демократію, въ свою очередь вырождающуюся въ хейрократію, что опять приводитъ къ монархіи. Такая смѣна формъ вызывается тѣмъ, что каждой формѣ присущъ свой органическій недостатокъ, который, развиваясь со временемъ, начинаетъ точить ее, какъ ржавчина точитъ желѣзо.

Полибій начинаетъ съ вопроса, какъ возникаетъ человѣческое общество, и даетъ на него слѣдующій любо-

пытный отвѣтъ, опять таки свидѣтельствующій о его общей вѣрѣ въ законъ вѣчнаго круговращенія. Всякій разъ, говоритъ Полибій, когда случалась, что родъ человѣческой погибалъ или вслѣдствіе потопа, или вслѣдствіе эпидеміи, или вслѣдствіе неурожая, а это происходило и раньше, какъ намъ передаютъ, и будетъ повторяться, какъ утверждаетъ разумъ,—вмѣстѣ съ людьми погибали все учрежденія и искусства; но съ теченіемъ времени изъ пережившихъ, какъ изъ сѣмянъ, вновь возникало множество людей. Вслѣдствіе природной слабости, люди собирались въ общества и, подобно разнымъ животнымъ, каковы быки, кабаны, пѣтухи и куры, становились подъ руководство самыхъ сильныхъ изъ своей среды. Такъ возникала монархія, поддерживаемая силой. Съ теченіемъ времени среди людей возникли представленія о правѣ и справедливости. Если кто ишбудь непочтительно относился къ своимъ родителямъ или вообще отплачивалъ неблагодарностью за услуги, то это возбуждало негодованіе окружающихъ, которые могли опасаться того же относительно самихъ себя. Съ другой же стороны проявленіе храбрости въ отраженіи грозящихъ всемъ опасностей вызывало общее одобреніе. Такъ слагались представленія о честномъ и постыдномъ и о долгѣ. Послѣ этого и монархами стали дѣлать не физически сильнѣйшихъ, но лучшихъ людей и, вѣря, что ихъ свойства передадутся ихъ потомкамъ, обращали даже иногда ихъ власть въ наслѣдственную. Первоначально монархи очень заботятся о благосостояніи своего народа. Но, когда имъ удастся обезпечить себѣ и своимъ подданнымъ мирную жизнь, то они, и въ особенности ихъ потомки, поддаются влиянію страстей и начинаютъ злоупотреблять своей властью въ своихъ личныхъ интересахъ. Монархія превращается въ тираннію. Дѣло кончается тѣмъ, что лучшие люди изъ народа изголяютъ тиранновъ и народъ передаетъ власть въ ихъ руки. Устанавливается аристократія, которую постигаетъ та же участь. Потомки освободителей народа, которые сами уже не переживали время тяжелыхъ для благополучія и свободы народа, перестаютъ заботиться объ общемъ благѣ и обращаются въ олигарховъ, стремящихся къ личному благополучію. Народъ свергаетъ ихъ и устанавливаетъ демократію, сосредоточивая власть въ своихъ рукахъ. Но и демократія вырождается въ рукахъ внуковъ тѣхъ лицъ, которыя добились освобожденія отъ олигархіи. Начинается упадокъ нравовъ, которымъ пользуются богатые для подкуповъ и для захвата въ свои руки должностей. Наступаетъ хейрократія, т. е. господство худшихъ, которое приводитъ къ захвату власти однимъ лицомъ, т. е. къ новому возникновенію монархіи. Цикль законченъ и можетъ начаться снова.

Хотя Полибій представляетъ весь этотъ процессъ въ качествѣ

«порядка природы», но онъ допускаетъ, что человѣческій разумъ можетъ вмѣшаться въ это дѣло и, если не застраховать государство отъ вырожденія и гибели, то, по крайней мѣрѣ, задержать этотъ процессъ. Для этого слѣдуетъ создать такой государственныи строй, въ которомъ совмѣщались бы преимущества монархїи, аристократїи и демократїи и парализовались бы присущія каждой изъ этихъ формъ въ стдѣльности пороки. Такъ поступилъ въ Спартѣ Ликургъ, которому удалось создать сравнительно прочный государственный строй. Подобный же смѣшанный строй не въ результатѣ рационалистически выработаннаго плана, но въ силу исторически сложившихся событїи, установился и у Римлянъ. Здѣсь консулы являются носителями монархической власти, сенатъ—аристократической и народныя собранїя—демократической. Все эти органы другъ друга сдерживаютъ и сохраняютъ въ государствѣ свободу и порядокъ.

Конечно, схема эволюціи государства, набросанная Полибїемъ, основана на наблюденїяхъ, главнымъ образомъ, за процессами, происходившими въ небольшихъ греческихъ государствахъ, и даже для греческой исторїи является слишкомъ примитивной и узкой. Тѣмъ не менѣе мысли Полибїя оказали большое вліяніе на разсужденїя политическихъ писателей послѣдующаго времени; его схемы часто у нихъ воспроизводились. И слѣдуетъ признать, что для своего времени Полибїй высказалъ цѣлый рядъ весьма важныхъ положенїи. Его представленїя о законмѣрности соціальныхъ процессовъ во всякомъ случаѣ основываются на наблюденїи надъ самой жизнью и онъ во многомъ правильнѣе ее изображаетъ, нежели писатели позднѣйшихъ временъ, часто сочинявшїе свои теорїи въ тиши ученыхъ кабинетовъ, внѣ контакта съ общественной жизнью. Очень любопытно у Полибїя сближенїе человѣческихъ обществъ въ начальныхъ стадїяхъ развитїя съ обществами животныхъ, равно какъ и его разсужденїя о возникновенїи права и нравственности, напоминающїя построенїя англїйскихъ эмпиристовъ XVIII вѣка и даже нѣкоторыя современныя эволюціонныя теорїи. Замѣчательна его мысль о томъ, что времена спокойствїя и обезпеченности развращаютъ народы и являются въ ихъ политической жизни поворотными эпохами ко времени политическаго упадка.

III. Большинство философскихъ школъ позднѣйшей Греціи не представляетъ особаго интереса для нашей темы. Преобладаютъ индивидуалистическія тенденціи, которыя не благоприятствуютъ серьезной разработкѣ вопросовъ объ обществѣ или государствѣ.

Книжки провозглашаютъ мудреца гражданиномъ всего міра

и съ пренебреженіемъ третируютъ главнѣйшія соціальныя образованія, какъ государство, бракъ, семья, общественныя права и законы. К и р е н а и к и также истинной нормой для мудреца считаютъ его собственныя убѣжденія, опредѣляющія его представленія о личныхъ удовольствіяхъ, къ соціальнымъ же нормамъ совѣтуютъ только осторожно приспособляться, дабы отъ столкновения съ ними не получить лишнихъ сграданій. Э п и к у р е й ц ы, возрождая атомистическое міропониманіе Демокрита, учатъ, что каждый человѣкъ представляетъ собой самоудовлѣяющее цѣлое и ищетъ только собственнаго счастья. Эта школа не считаетъ человѣка предназначеннымъ для жизни въ обществѣ и; если и признаетъ общественныя связи, то только личнаго характера, покоющіяся на свободномъ выборѣ человѣка, какова дружба. Они не совѣтуютъ мудрецу принимать участіе въ политическихъ дѣлахъ, а законы государства считаютъ произвольнымъ установленіемъ людей, которое можетъ быть оправдано лишь утилитарными соображеніями. Эпикуръ говоритъ, что законы существуютъ не затѣмъ, что бы мудрые не дѣлали несправедливости, но только для того, чтобы оградить ихъ отъ несправедливостей. Во имя этихъ соображеній мудрецъ и можетъ присоединиться къ тому общественному договору, который Эпикурейцы склонны полагать въ основу государства.

С к е п т и к и также рекомендуютъ заботиться лишь о собственномъ благополучіи и оставлять себѣ спокойствіе духа, приспособляясь къ ходячимъ нормамъ поведенія, которыя представляютъ собой человѣческое установленіе, отличаются крайнимъ разнообразіемъ по странамъ и эпохамъ и не имѣютъ какой либо твердой принципиальной основы.

Только с т о и к и подчеркиваютъ соціальность людей по природѣ и ихъ обязанность подчиняться общему благу. Они проповѣдуютъ естественное право, установленное самими богами и признающее равенство всѣхъ людей по природѣ. На практикѣ однако они выдѣляютъ изъ числа всѣхъ остальныхъ людей мудрецовъ, которые одни только и могутъ достигнуть счастья, и такимъ образомъ впадаютъ въ противорѣчіе со своимъ ученіемъ о всеобщемъ равенствѣ и объ разумномъ устройствѣ всего міра. Въ политической области они стоятъ на космополитической точкѣ зрѣнія. Они считаютъ мудреца гражданиномъ всего міра. Идеальное человѣческое общество, по ученію З е н о н а, должно обнимать собою всѣхъ людей. Управляться оно будетъ естественнымъ правомъ, т. е. моральнымъ закономъ, не пуждаясь ни въ судахъ, ни въ воспитательныхъ учрежденіяхъ, ни въ органахъ власти. При такой отвлеченной концепціи, реальное общество и государство, какъ эмпирическія величины, какъ историческія данныя,

мало интересуют стонических философов и их сочиненія по вопросам политики, въ общемъ, большой роли въ исторіи социологической науки играть не могутъ. Миръ есть вообще, по ученію стониковъ, разумно устроенная машина; но человѣчество само по себѣ не является у нихъ живымъ историческимъ существомъ, которое преслѣдовало бы какія нибудь особыя цѣли и судьбы котораго могли бы разсматриваться, какъ единый процессъ. Вообще чужда стоникамъ идея національнаго государства.

§ 9. Римскіе писатели.

I. Къ первому вѣку до Р. X. относится известная поэма Лукреція Кара «De natura rerum», гдѣ излагается Эпикурейское ученіе о мирѣ, какъ о механическомъ продуктѣ сочетанія атомовъ. Въ пятой книгѣ этой поэмы мы находимъ соображенія о первичныхъ судьбахъ человѣческаго рода, о появленіи общества, государства и права. Лукреціи склоненъ представлять общество, государство и право, какъ созданія человѣческаго разума; онъ формулируетъ теорію общественаго договора. Вотъ нѣкоторые отрывки изъ его поэмы.¹⁾

Такъ въ продолженіе множества солнечныхъ круговращеній
Люди вели свою жизнь въ состояніи бродящемъ, какъ звѣри.
Нѣ было сильнаго пахаря для управленія плугомъ,
Такъ что никто не умѣлъ ни воздѣлывать поля желѣзомъ,
Ни произвести на землѣ насажденіе кустарниковъ новыхъ,
Ни у высокиихъ деревьевъ обрѣзывать старые сучья.
То, что давали тутъ солнце и дождь, то, что собственной силой
Почва рождала, казалось сердцу достаточнымъ даромъ...
Люди совсѣмъ не печались объ общественномъ благѣ, а таксе
Нѣ было нравственныхъ правилъ у нихъ и защиты законовъ.
Каждый бралъ то, что ему какъ добычу судьба посылала,
Собственной силой привыкнувъ хранить свою жизнь и здоровье.
Въ заросляхъ лѣса влюбленныхъ тѣла сочетались Венерой,
И сочетались притомъ или вслѣдствіе страсти взаимной,
Или насилью и сладострастью мужчинъ уступая,
Или за плату: за жолуди, вишни морскія и груши...
Люди тогда въ одиночку скорѣй подвергались захвату,
Пищу живую порой звѣринымъ зубамъ доставляя...
Люди затѣмъ изготовили шкуры, жилище, добыли
Силу огня, и слились тогда мужъ и жена воедино.
Стали известны имъ въ бракѣ утѣхи любви непорочной,
И они видѣть могли, какъ отъ нихъ возникаетъ потомство.
Только тогда человѣчество стало немного смягчаться.
Тѣло стараньемъ огня воспримчивѣй къ холоду стало,
И недостаточной стала казаться небесная кровля.

¹⁾ Пользуюсь переводомъ И. Рачинскаго.

Въ людяхъ Венера ослабила мощь. Отъ родительской ласки
Дѣти легко потеряли суровыя наклонности духа.
Начали таюже и дружбу завязывать тѣ, у которыхъ
Были сосѣди: не стали чинить имъ вреда и насилій.
Голосованіемъ женъ и дѣтей оградили защитой,
И выражали движеніями всякими и лепетаньемъ,
Что состраданье должно быть оказано всѣмъ слабосильнымъ.
Правда, еще не межъ всѣми согласіе установилось,
Все жъ наибольшая, лучшая часть договоры хранила.
Иначе родъ человѣческой быть бы тогда уничтоженъ
И не довелъ бы до нынѣшнихъ дней размноженія потомства.
По побужденью природы языкъ сталъ различныя звуки
Произносить, при нуждѣ выражая названья предметовъ...
Стали затѣмъ города воздвигать; цари стали строить
Крѣпости, чтобъ находить въ нихъ убѣжище и оборону.
Скотъ и поля были раздѣлены, досталось на долю
Каждою то, что по силѣ, лицу и уму подобало,
Такъ какъ цѣнились тогда красота и важна была сила.
Послѣ того установлена собственность, найдено золото.
А вмѣстѣ съ тѣмъ и значенье красивыхъ и сильныхъ упало.
Сильные и надѣленные отроду тѣломъ прекраснымъ
Большею частью идутъ, куда хочешь, во слѣдъ за богатымъ...
По убійству могучихъ царей ниспровергнуты были
Грозныя скиптры и древнее великолѣвье престоловъ;
И украшеніе славное высшей главы государства
Съ жадностью топчется то, чего люди чрезмѣрно страшились.
Послѣ того перешло управленье къ подонкамъ народа;
Каждый при этомъ старался добыть себѣ власть и главенство
Ради того часть людей предложила создать магистраты /
И учредила права, чтобы всѣ подчинялись закону.
Смертныя очень устали отъ тѣхъ постоянныхъ насилій
И утомились въ борьбѣ. Тѣмъ скорѣе они согласились
Доброю волей законамъ, стѣсненію правъ подчиниться.
Каждый во гнѣвѣ гораздо суровѣе мститъ за обиду,
Чѣмъ это нынѣ положено по справедливымъ законамъ;
Вотъ почему опротивѣло жить среди вѣчныхъ насилій.
Сграхъ наказаній съ тѣхъ поръ омрачилъ удовольствія жизни.
Нынѣ насилье и несправедливость опутаны сътью
И большей частью на томъ отзываются, кто совершилъ ихъ.
Тихую, сладкую жизнь не легко проводить тому нынѣ,
Чьи нарушаютъ дѣла договоръ общепринятый мира.
Даже когда бы боговъ и людей обмануть удалось;
Все же онъ долженъ всегда опасаться, чтобъ зло не открылось.
Многіе часто во снѣ говорятъ про свои злодѣянья.
Или же бредомъ невольно себя выдаютъ при болѣзни,
И открываютъ грѣхи свои тайныя свѣту...
Судостроенье, полей обработка, постройки, законы,
Платье, оружье, дороги и прочее въ этомъ же родѣ,
Равно какъ прелести и наслажденія всякія жизни:
Пѣсни, картины, стихи, изваянія статуй чудесныхъ,

Все это вызвано мыслью пытливою или нуждою смертных и мало по малу идет по пути къ совершенству. Такъ постепенно современемъ распространяются въ міръ всякія вещи, а разумъ людей ихъ на свѣтъ выдвигаетъ. А такъ какъ вещи одна за другой получаютъ значенье, то человѣкъ высочайшихъ вершинъ достигаетъ въ искусствахъ.

II. Римскіе юристы, какъ извѣстно, мало занимались чисто теоретическими вопросами и въ своихъ общихъ разсужденіяхъ о природѣ государства, общества и права ограничивались тѣмъ, что повторяли положенія, вычитанныя ими у греческихъ философовъ, и притомъ повторяли вовсе не съ тѣмъ, чтобы серьезно считаться съ ними на практикѣ, но скорѣе какъ бы для ученаго украшения ими своихъ сочиненій. Не далеко ушли отъ нихъ и политическіе писатели. Это подтверждается, прежде всего, отношеніемъ римской литературы къ доктринѣ естественнаго права. Эта доктрина рано была усвоена римскими писателями изъ стоической философіи, но дальнѣйшаго развитія не получила.

Цицеронъ (106—43 до Р. X.) уже много занимается вопросомъ о естественномъ правѣ. «Я вижу, говоритъ онъ (de leg. 2, 4, 8), что мудрѣйшіе люди держались того мнѣнія, что законъ не выдумать человѣческими умами и не является уставоуложеніемъ народовъ, но есть нѣчто вѣчное, которое управляло бы міромъ при посредствѣ мудрости повелѣванія и запрещенія». И нѣсколько дальше: «существуетъ разумъ, коренящійся въ природѣ вещей и побуждающій правильно поступать, а отъ преступленій отталкивающій, который не тогда сталъ закономъ, когда онъ былъ записанъ, но тогда, когда появился; появился же онъ вмѣстѣ съ божественнымъ разумомъ. Поэтому истинный законъ и основной принципъ пригодный для повелѣванія и запрещенія, исходитъ отъ верховнаго Юпитера». Въ другомъ сочиненіи (de republ. 3, 22, 23) Цицеронъ пишетъ: «истиннымъ закономъ является прямой разумъ, разлитой во всѣхъ, постоянный, вѣчный; этому закону нельзя противиться, нельзя изъ него отмѣнять что либо или уничтожать его въ цѣломъ, и не можетъ отъ этого закона освободить насъ ни сенатъ, ни народъ, нельзя и искать для него другого истолкователя, и не будетъ одного закона въ Римѣ, другого въ Афинахъ, одного теперь, а другого позже, но надъ всѣми народами и во всѣ времена будетъ господствовать одинъ законъ вѣчный и неизмѣнный и одинъ будетъ общій управитель и повелитель для всѣхъ—Богъ».

Ясно, что подъ естественнымъ закономъ Цицеронъ понимаетъ не природную закономерность, но нѣчто нормативное, идеальный строй человѣческихъ отношеній, который долженъ быть уважаемъ людьми, но на практикѣ ими нарушается. Идеаль этотъ не предста-

вляется ему только заданнымъ людямъ и подлежащимъ выработкѣ ихъ творчествомъ, но уже даннымъ и только нуждающимся въ выясненіи и раскрытіи своего содержанія; онъ представляетъ собой волю Бога, устроителя міра. Разумъ нашъ можетъ легко уяснить себѣ его содержаніе.

При такомъ рационалистическомъ воззрѣніи на содержаніе естественнаго закона неудивительно, что Цицеронъ довольно рационалистически смотритъ и на процессы возникновенія государства и положительнаго права. И то, и другое представляются ему продуктами человѣческой изобрѣтательности. Въ рѣчи про Р. Сестію, 42, 92 по этому поводу говорится слѣдующее. «Кто изъ насъ, судьи, не знаетъ, что природа вещей устроена такъ, что нѣкоторое время люди, пока не было записано (*non dum descripto*) ни естественное, ни цивильное право, бродили въ одиночку разбѣянные по полямъ и имѣли лишь то, что они могли захватить и удержать руками и насиліемъ, убійствомъ и раненіемъ? Когда же появились люди, выдающіеся доблестью и разумомъ, они, пользуясь человѣческимъ послушаніемъ и разумомъ, собрали разбѣянныхъ въ одно мѣсто и воспитали ихъ изъ этой дикости къ справедливости и кротости. Тогда то, по открытіи (*invento*) и божескаго и человѣческаго права, они окружили стѣнами дѣла общаго блага, которыя мы называемъ публичными, собирая людей, которые впоследствии были названы гражданами общинами, соединенныя жилища, которыя мы именуемъ городами. Между этой жизнью украшенной гуманностью, и той свирѣбой различіе состоитъ въ правѣ и силѣ. Изъ этихъ началъ однимъ мы не желаемъ пользоваться, слѣдуетъ пользоваться другимъ. Мы желаемъ уничтожить насиліе; необходимо, чтобы то же существовало право, т. е. суды, на которыхъ стоитъ все право».

Подобныя разсужденія о естественномъ правѣ вторяютъ и нѣкоторые классическіе юристы. Гай говоритъ «*civilis ratio naturalia jura corrumpere non potest*» (D. 4, 5, 8). Это естественное право и юристами выводится изъ естественнаго разума и считается вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Юристъ Ульпіанъ одинъ разъ (D. 1, 1, 3), очевидно путая эмбетъ природную закономѣрность съ представленіями о разумномъ идеальномъ нормативномъ правопорядкѣ, говоритъ даже о такомъ естественномъ правѣ, которое является общимъ для людей и для всѣхъ животныхъ на землѣ, въ морѣ и въ воздухѣ, и выводитъ изъ него бракъ и воспитаніе дѣтей. Но по большей части область естественнаго права ограничивается человѣческими отношеніями и оно опредѣляется, какъ право, общее для всѣхъ людей. Эта доктрина не мѣшаетъ однако тѣмъ же юристамъ немедленно

переходить къ разсмотрѣнію права общенароднаго (jus gentium), которое оказывается во многомъ отступающимъ отъ предписаній естественнаго права (jus naturale). Такъ, общенародное право признаеть рабство, тогда какъ по естественному праву все люди рождаются свободными (D. I, 2, 2). Еще больше отличается отъ естественнаго права право цивильное, которое устанавливается законами и обычаями отдельныхъ народовъ. Практически разрабатывая дѣйствующее право, юристы обращаются къ естественному праву, естественной справедливости, природѣ вещей только для толкованія въ сомнительныхъ случаяхъ постановленій положительнаго права или смысла юридическихъ дѣлокъ, но никакъ не для серьезной критики и преобразованія самого дѣйствующаго права. Дѣйствующее же право юристы разсматриваютъ, какъ искусственное сооруженіе человеческого разума и воли. Помпиіи, приступая къ изложенію исторіи римскаго права (D. 1, 2), замѣчаетъ, что въ началѣ у римскаго народа не было никакого права и онъ управлялся по произволу царей; затѣмъ онъ переходитъ къ законодательству Ромула и другихъ царей и начинаетъ разсказывать, какъ они устроили римское государство. Не только законы, но и обычай представляются юристамъ искусственнымъ установленіемъ человеческого разума. Такъ у юриста Юліана мы читаемъ (D. 1, 3, 32, 1): «Старое обыкновеніе не безъ основанія почитается, какъ законъ, и составляетъ обычное право; вѣдь самые законы лишь потому для насъ обязательны, что они приняты по рѣшенію народа; слѣдовательно, и то, что народомъ одобрено безъ всякой записи, должно быть для всехъ обязательно; какая, въ самомъ дѣлѣ, разница, изъявилъ ли народъ свою волю подачею голосовъ или же дѣяніями и фактами? Поэтому совершенно правильно и то положеніе, что законы могутъ быть отмѣняемы не только подачею голосовъ въ законодательныхъ собраніяхъ, но и по молчаливому согласію всехъ, per desuetudinem».

Все подобныя разсужденія ясно указываютъ на лежащее въ ихъ основѣ представленіе о договорномъ происхожденіи общественныхъ порядковъ.

III. Тѣмъ не менѣе иногда мы встрѣчаемъ у юристовъ разсужденія, въ которыхъ можно видѣть зачатки иной концепціи общества. Общество представляется особаго рода цѣлымъ, реальною, но хожей на живомъ организмъ. Наибольшій интересъ въ этомъ отношеніи представляетъ слѣдующее мѣсто изъ сочиненій юриста еще республиканской эпохи—Алфена (D. 5. 1, 75). «Предложень въ вопросъ, пишетъ Алфенъ, слѣдующаго содержанія: изъ судебной коллегіи, которая была назначена для разбора одного дѣла, нѣкоторые суды по уважительнымъ причинамъ были освобо-

ждены и на ихъ мѣсто назначены другіе; спрашивалось: перемѣла отдѣльныхъ судей не мѣшаетъ ли признать процессъ и судъ тѣмъ же самымъ? Я отвѣтилъ: не только если замѣненъ одинъ или другой изъ судей, но если даже вся коллегія измѣнена въ составѣ, тѣмъ не менѣе и процессъ, и судъ остается тѣмъ же самымъ, какимъ былъ раньше. И не только въ этомъ случаѣ мы имѣемъ, что по измѣненіи частей остается также самая вещь, но и во многихъ другихъ случаяхъ. Вѣдь и легионъ остается тѣмъ же самымъ, если многіе въ его составѣ умерли, а на мѣсто ихъ вступили другіе; и народъ считается за тотъ, который существовалъ сто лѣтъ тому назадъ, хотя изъ тогдашнихъ гражданъ никто уже не находится въ живыхъ; и корабль, если онъ даже такъ часто ремонтировался, что въ немъ не оказалось ни одной доски, которая не была бы замѣнена позой, тѣмъ не менѣе считается за тотъ же корабль. Если-бы кто-нибудь сталъ защищать мнѣніе, будто съ измѣненіемъ частей возникаетъ другая вещь, то это привело бы къ тому, что мы сами на этомъ основаніи были бы уже не тѣ, какими были годъ тому назадъ: вѣдь философы утверждаютъ, что тѣ мельчайшія частицы, изъ которыхъ мы состоимъ, ежедневно выходятъ изъ нашего тѣла, а другія извнѣ становятся на ихъ мѣсто. По изложеннымъ соображеніямъ вещь считается той же самой, если она сохраняетъ принадлежность къ тому же виду».

Въ этомъ разсужденіи мы находимъ отчетливо проведенныя аналогіи между общественными организаціями, каковы коллегія судей, легионъ, народъ, и живыми организмами и даже вообще сложными вещами. Алфенъ держится того мнѣнія, что общественная организація должна считаться за особое цѣлое, которое остается тѣмъ же самымъ при смѣнѣ его частей, лишь бы сохранилась присущая ему общая форма, и смѣну поколѣній въ человѣческомъ обществѣ приравниваетъ къ обмѣну веществъ въ живомъ организмѣ. Если-бы мысль юристовъ работала болѣе усердно надъ теоретическими вопросами, то отъ подобныхъ разсужденій они могли бы легко придти къ ученію объ органической теоріи общества, какъ особаго вида живыхъ природныхъ единствъ. Но этотъ шагъ сдѣланъ не былъ и, разсуждая о юридическихъ лицахъ, юристы даже держались, въ общемъ, извѣстной теоріи фикціи, т. е. не признавали юридическое лицо за особаго рода реальность, которая выступаетъ въ качествѣ носителя правъ и обязанностей, такъ какъ одарена реально существующей волей соціальнаго характера, но учили, что права и обязанности юридическаго лица на самомъ дѣлѣ никому не принадлежатъ, субъекта не имѣютъ и только для удобства оборота дѣлается фикція, будто въ этомъ случаѣ субъектъ права существуетъ. Соотвѣтственно съ этимъ за юридическими лицами,

вопреки всякой очевидности, не признавалась дѣеспособность и, на-
примѣръ, муниципіи приравнялись къ сумасшедшимъ или малолѣт-
нимъ, которые сами дѣйствовать въ юридическомъ оборотѣ не могутъ,
но замѣщаются опекунами, дѣйствующими вмѣсто нихъ.

Юристъ П а в е л ь (D. 41, 2, 1, 22) пишетъ, что муниципіи ни-
чѣмъ не могутъ владѣть, ибо «все не могутъ согласиться». У л ь п і а н ь
же къ этому прибавляетъ, что, если юридическимъ лицамъ предста-
влено право владѣнія и возможность выполнять давностное приобрѣ-
теніе, то это основано просто на положительномъ правѣ, безъ теоре-
тического оправданія (hoc jure utimur; 41, 2, 2). И подобныхъ рассу-
жденій у римскихъ юристовъ встрѣчается не мало.

Эта злосчастная теорія фикціи до сихъ поръ не выброшена окон-
чательно изъ юриспруденціи, хотя идетъ въ разрѣзъ со всеми выво-
дами соціологической науки о природѣ общественныхъ явленій и не
соотвѣтствуетъ требованіямъ практической жизни, которая настоя-
тельно требуетъ расширенія отвѣтственности юридическихъ лицъ за
все послѣдствія ихъ поступковъ какъ правомѣрныхъ, такъ и неправо-
мѣрныхъ.

ГЛАВА II.

Средніе вѣка.

§ 10. Ученіе бл. Августина.

I. Средніе вѣка представляютъ собой эпоху очень интересную для социолога, такъ какъ въ это время выработались такіа своеобразныя социальныя организаціи, какъ католическая церковь, феодальный строй, сословная монархія, и начали формироваться все современныя европейскія націи. Но въ исторіи социологическихъ ученій, какъ и вообще въ исторіи науки, этотъ періодъ занимаетъ скромное мѣсто. Извѣстно, что средневѣковая наука отличалась такими особенностями, которыя не могли благоприятствовать сколько нибудь правильному изслѣдованію окружающей насъ дѣйствительности. Наука эта признала себя прислужницею теологіи и взяла на себя задачу не отыскивать истины путемъ свободного вопроса данныхъ опыта, но только истолковывать ту истину, которая представлялась уже открытой человѣку въ священномъ писаніи, и рационалистически ее обосновывать. Никакихъ методовъ эмпирическаго изслѣдованія выработано при такихъ условіяхъ быть не могло. Сверхъ того, наука этой эпохи находилась подъ рѣшительнымъ вліяніемъ церковнаго аскетизма и вообще не считала важнымъ и особенно нужнымъ много заниматься міромъ эмпирической дѣйствительности. Земная жизнь человѣка считалась только за кратковременное испытаніе, которое слѣдовало выдержать передъ переходомъ въ вѣчную жизнь. Успѣхъ испытанія зависѣлъ отъ того, насколько человѣкъ въ своемъ поведеніи пользовался авторитетнымъ руководствомъ католической церкви, хранительницы благодати. Все свѣтское въ глазахъ схоластической науки уже поэтому не заслуживало особаго вниманія.

Этими тенденціями опредѣлилось и отношеніе средневѣковаго научнаго міровоззрѣнія къ проблемѣ государства и общества. Въ общихъ чертахъ представленія средневѣковыхъ ученыхъ объ этихъ вещахъ сводились къ слѣдующему.

Въ первобытномъ состояніи, до грѣхопаденія и изгнанія изъ рая, человѣкъ не имѣлъ никакихъ стремленій къ господству и власти, не испытывалъ никакихъ чувственныхъ возбужденій. Половое соединеніе людей не сопровождалось чувственнымъ наслажденіемъ, въ своей остальной дѣятельности человѣкъ не руководился желаніемъ обладать матеріальнымъ благосостояніемъ. У людей не было ни государства, ни брака, ни общественныхъ различій, ни труда, ни собственности. Люди находились подъ непосредственнымъ руководствомъ Бога. Но это естественное право, установленное Богомъ, оказалось невозможнымъ послѣ грѣхопаденія людей. Въмѣстѣ съ грѣхомъ въ міръ вошло насиліе и всеобщественныя отношенія должны были переѣниться.

II. Блаженный Августинъ (354—430) въ своемъ извѣстномъ трактатѣ «De civitate Dei» прямо объявляетъ свѣтское государство результатомъ грѣхопаденія, установленіемъ дьявола, которое держится лишь попустительствомъ Бога, и противопоставилъ ему Божеское царство, находящее свое земное выраженіе въ церкви. Вся исторія человѣчества изображается имъ въ свѣтѣ этой идеи.

Весь человѣческій родъ, по ученію Августина, есть единое цѣлое; все люди связаны между собой родствомъ, такъ какъ происходятъ отъ одного человѣка, Адама (кн. 12 гл. 21; кн. 14 гл. 1). Даже жену Богъ сдѣлалъ Адаму изъ его ребра, чтобы она была тѣмъ ближе къ нему и тѣмъ ему дороже. Но вообще относительно женщины у Августина есть колебанія; онъ не знаетъ, можно ли ее поставить наравнѣ съ мужчиной. Она представляется Августину настолько низкимъ существомъ, что онъ даже ставитъ вопросъ, возродится ли женщина къ вѣчной жизни въ присущей ей по природѣ формѣ или же въ видѣ мужчины? Вопросъ этотъ рѣшается, впрочемъ, въ пользу женской формы; недостатокъ заключается не въ самой этой формѣ, но въ женской природѣ; послѣ воскресенія женщина освобождается отъ половой жизни и отъ дѣторожденія и не будетъ соблазномъ для мужчины, несмотря на сохраненіе своей формы (кн. 22 гл. 17). Августинъ никогда не забываетъ, что женщина была соблазнительницей Адама и женскому же вліянію приписываетъ ту всеобщую порчу нравовъ, которая довела до пстопа.

Единый по своему происхожденію родъ человѣческій, однако, раздѣленъ Богомъ на двѣ половинны: одна часть предназначена Богомъ къ вѣчному спасенію, другая же къ вѣчной смерти. Дѣло въ томъ, что люди надѣлены свободной волей, которой они прародитель воспользовался неправильно; это привело къ тому, что люди актомъ грѣхопаденія отпали отъ служенія и повиновенія Богу. Первородный грѣхъ сѣменемъ Адама передается всемъ людямъ,

а потому весь родъ человѣческой является виновнымъ и заслуживаетъ кары.

Въ основѣ грѣхопаденія лежала гордость (*superbia*) твари, не пожелавшей служить Творцу. Этимъ путемъ вошло въ міръ зло, которое представляется Августину началомъ не положительнымъ, но чисто отрицательнымъ. Зло есть отсутствіе добра, подобно тому, какъ тьма есть отсутствіе свѣта или тишина—отсутствіе звука (кн. 12, гл. 7). Зло коренится не въ природѣ, которая, будучи создана Богомъ, сама по себѣ не можетъ быть злой, а въ томъ, что созданный изъ ничего человѣкъ, вмѣсто того, чтобы служить Богу и Творцу, начинаетъ служить сотворенной Имъ ограниченной природѣ, служить тѣлу, а не духу (кн. 14, гл. 5). Наказаніе за грѣхъ состоитъ въ томъ, что человѣкъ сталъ смертнымъ и вся его земная жизнь обратилась въ путь къ смерти (*cursus ad mortem*; кн. 13, гл. 10). Сверхъ того онъ, свободное и разумное существо, попалъ въ унижительную и постыдную зависимость отъ своихъ страстей и похотей; нѣкоторые органы его тѣла перестали упрямляться его волей и стали въ зависимость отъ силы возжелѣнія (*libido*), почему и сдѣлались для него предметомъ стыда (кн. 14 гл. 16 сл.).

Вина людей такъ велика, что они всё заслуживали бы наказанія. Только неизрѣченная милость Бога, принесшаго въ жертву за людей собственного Сына, средствами благодати можетъ спасти тѣхъ изъ людей, которыхъ Богъ предопредѣлилъ къ спасенію. Въ результатѣ грѣхопаденія поэтому и установились среди людей два царства: *civitas terrena*, воплощеніемъ которой является свѣтское государство, и *civitas Dei*, царство Бога, идея котораго выразилась сперва въ судьбахъ избраннаго Богомъ народа Иудейскаго, затѣмъ въ Христіанской католической церкви, чтобы въ концѣ концовъ полностью раскрыться въ вѣчномъ царствіи самого Христа послѣ второго пришествія и Страшнаго Суда. Такимъ образомъ, одну часть людей Богъ ведетъ къ вѣчной жизни и постепенно очищаетъ отъ власти грѣха, другая же часть, вмѣстѣ съ земнымъ государствомъ, предназначена къ гибели, вѣчной смерти и мукамъ. Та часть человѣчества, которая предназначена къ спасенію, представляется Августину какъ бы однимъ человѣкомъ, который проходитъ послѣдовательно возрасты юности, зрѣлости и старости и постепенно возвышается Богомъ отъ времени къ вѣчности, отъ видимыхъ вещей къ невидимымъ. Но старость для отдѣльнаго человѣка есть время слабости, а для человѣчества, напротивъ, эпоха совершенства, царство благодати.

Земное государство, такимъ образомъ, явилось прямымъ результатомъ грѣхопаденія. Историческимъ его основателемъ былъ брато-

убійца Каниъ, назвавшій первый свой городъ по имени сына своего Эноха. Свѣтское государство служить не Богу и истинѣ, но дьяволу и лжи. Оно не можетъ претендовать даже на имя «respublica», такъ какъ въ основѣ его лежитъ не справедливость, а насиліе; какая можетъ быть справедливость тамъ, гдѣ человѣкъ отнимается у истиннаго Бога и подчиняется грязнымъ демонамъ? (кн. 19, гл. 21). Такъ какъ люди, служащіе государству, гонятся за такими благами, которыхъ на всѣхъ не хватаетъ, то между ними неизбежно начинаются раздоры и раздѣленія (кн. 15, гл. 4). Такимъ образомъ, люди, которые вообще социальны по природѣ, становятся сварливыми вслѣдствіе порочности (кн. 12 гл. 27; ср. кн. 19, гл. 5). Вотъ почему свѣтскихъ государствъ много и они такъ различны между собою. Входящіе въ ихъ составъ люди различаются не только политической организаціей, но и разницею языковъ; это порождаетъ между ними такую рознь, что каждый человѣкъ стоитъ ближе къ своей собакѣ, нежели къ чужеземцу, языка котораго онъ не понимаетъ (кн. 19, гл. 7). Свѣтскія государства находятся между собою въ постоянныхъ враждебныхъ столкновеніяхъ, которыя приводятъ къ тому, что одни изъ нихъ подчиняются другимъ, ибо люди больше дорожатъ своею жизнью, нежели свободой. Самая власть человѣка надъ человѣкомъ, по Августину, является результатомъ грѣхопаденія. Въ неспорченной грѣхомъ природѣ господство принадлежитъ только разумному надъ неразумнымъ, т. е. людямъ надъ скотами; потому первые люди и были мирными пастухами, порабощеніе же людей людьми началось послѣ грѣхопаденія (кн. 19, гл. 15). Люди, служащіе Богу, а не дьяволу, не стремятся къ господству другъ надъ другомъ, но любягъ и любовно служатъ другъ другу.

Столкновения между государствами привели къ возникновенію двухъ большихъ монархій, которыя и заняли центральное мѣсто въ исторіи свѣтскаго государства. Сперва появилась Ассирійская монархія на Востокѣ; затѣмъ ее смѣнила Римская имперія на Западѣ (кн. 18, гл. 2). Августинъ отмѣчаетъ при этомъ, что Римское государство, подобно самому первому свѣтскому государству, также основано братоубійцей, каковымъ былъ по преданію Ромуль. Возникновеніе большихъ государствъ однако не дало людямъ мира, ибо, чѣмъ больше государство, тѣмъ легче оно становится жертвой внутреннихъ смуть и междоусобій (кн. 19 гл. 7). Вообще доброе съ добрымъ никогда не враждуетъ; въ царствѣ же зла всегда происходитъ вражда: добро борется со зломъ и разные виды зла—между собою (кн. 15 гл. 5).

Государство Божіе въ своемъ земномъ проявленіи ведетъ начало отъ родившагося у Адама, вмѣсто убитаго Авеля, сына Сета. Это го-

сударство не раздробляется, но представляет собой единство вѣрующих (кн. 19 гл. 17). Членовъ его соединяетъ не власть и подчиненіе, но любовь. Хотя и въ царствѣ небесномъ будетъ своя іерархія, но тамъ не будетъ никакой зависти низшихъ къ высшимъ, какъ нѣтъ ея въ отношеніяхъ ангеловъ къ архангеламъ (кн. 22 гл. 30).

Въ земной исторіи людей Августинъ насчитываетъ шесть периодовъ по аналогіи съ шестью днями творенія: отъ Адама до Ноя, отъ Ноева до Авраама, отъ Авраама до Давида, отъ Давида до Вавилонскаго плѣненія, отъ Вавилонскаго плѣненія до Рождества Христова, отъ Рождества Христова до Страшнаго Суда. Какъ за шестымъ днемъ послѣдовала суббота, когда Богъ почилъ отъ дѣлъ творенія, такъ за шестымъ періодомъ послѣдуетъ Царство Божіе, которому не будетъ конца. Праведники обрѣгутъ безсмертіе и освободятся отъ власти грѣха, грѣшники же будутъ преданы вѣчной смерти и вѣчному огню (кн. 22 гл. 30). Разматриваемая съ этой точки зрѣнія вся исторія человечества и въ особенности исторія земныхъ царствъ не имѣетъ въ глазахъ Августина самостоятельнаго значенія. Вниманіе автора останавливается, главнымъ образомъ, на тѣхъ пророчествахъ, которыя можно вывести изъ историческихъ событій. Земное государство для вѣрующихъ есть строгательное явленіе; имъ можно пользоваться для обслуживания съ его помощью необходимыхъ погребностей тѣла; но повеленіе его власти прекращается, лишь только ея требованія приходятъ въ коллизію съ требованіями истинной вѣры (кн. 19 гл. 17).

§ 11. Царковъ, государство и общество въ Средніе вѣка.

I. Взгляды, въ общемъ совпадающіе съ воззрѣніями Августина, выражаетъ еще на па Григорій VII. «Кто не знаетъ, пишетъ онъ въ 1081 году епископу мекскому, что короли и князья прѣсеходятъ отъ тѣхъ, которые не вѣдаютъ Бога и въ слѣпной алчности и нестерпимой дерзости стремятся повѣлывать себѣ подобнымъ посредствомъ гонимѣрія, насилія, вѣроломства, убійства, вообще почти всевозможныхъ преступленій, при содѣйствіи дьявола, какъ князя міра сего». Съ точки зрѣнія подобной теоріи казалось бы, что главной цѣлью церкви, какъ царства, установленнаго самимъ Богомъ и подготавливающаго людей къ загробной вѣчной жизни и блаженству, можетъ быть только полное упраздненіе государства и свѣтскаго общества.

Условія практической жизни не позволяли, однако, никогда во всей чистотѣ проводить на практикѣ подобныя теоріи. Уже первоначальное христіанство приняло по отношенію къ государству не такую непримиримую по-

зицію; здѣсь проводился лозунгъ полнаго равнодушія христіанина къ свѣтской власти и свѣтскимъ дѣламъ, невмѣшательства въ эти дѣла; но при этомъ рекомендовалось воздавать Кесарю Кесарево. Когда христіанство стало господствующей религіей, сдѣлалось невозможнымъ удержаться и на этой позиціи; пришлось допустить наличность христіанскихъ должностныхъ лицъ въ государствѣ и даже примириться со службой христіанъ въ войскахъ. По мѣрѣ же того, какъ Западная католическая церковь силою вещей, при слабости свѣтской власти, втягивалась въ работу культурнаго и общественнаго строительства, становилось необходимымъ еще болѣе умѣрить черезъ чуръ аскетическое отношеніе къ требваніямъ повседневной жизни, такъ какъ безъ такихъ уступокъ влияние церкви на паству не могло достигнуть желательныхъ размѣровъ. Такъ какъ церковь, занимаясь свѣтскими дѣлами, не могла обійтись безъ помощи государства и его принудительной организаціи, то должна была создаться теорія, которая оправдывала бы существованіе государства и свѣтскаго общества и пользованіе этими организаціями для нуждъ самой церкви. Такъ появилось ученіе объ относительномъ естественномъ правѣ¹⁾. Сущность этого ученія сводилась къ тому, что то абсолютное естественное право, которое установлено было Богомъ для людей, находившихся въ состояніи невинности, стало невозможнымъ по мнванію золотого вѣка постѣ грѣхонаденія и на его мѣсто появилось стносительное естественное право, сущность котораго выражена въ десяти заповѣдяхъ. Въ мѣрѣ, куда вошелъ грѣхъ и населіе, понадобилась такая организація, какъ государство, задача котораго состоитъ въ необходимомъ отраженіи населія населіемъ для обороны церкви. Государство признавалось уже не установленіемъ дьявола, какъ у Августина, но необходимымъ зломъ, зломъ временнымъ, въ которомъ есть нужда, пока не наступитъ окончательная побѣда церкви и царства Божія. Но, конечно, государство можетъ быть оправдано такимъ образомъ лишь до тѣхъ поръ, пока оно служитъ въ своей дѣятельности церкви, какъ организаціи, являющейся хранительницей благодати для человѣчества, утратившаго непосредственное общеніе съ Богомъ, и посредствующей между Богомъ и человѣкомъ: При этомъ государство должно было взѣдать тѣ задачи, которыхъ церковь не могла взять на себя, но, такъ какъ опредѣленіе этихъ задачъ принадлежало церкви, то создавалось полное подчиненіе государства церкви, полная теократія. Эта докт-

¹⁾ См. къ послѣдующему Tröltzsch, Die Soziallehren der christlichen Kirche n und Gruppen (1912). Эйкенъ, Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія (1907).

рина нашла себѣ образное выраженіе въ извѣстныхъ теоріяхъ двухъ мечей или солнца и луны.

У позднѣйшихъ схоластиковъ государство уже не является прямымъ продуктомъ насилія, но представляется результатомъ общественнаго договора, который заключень былъ людьми послѣ грѣхопаденія съ цѣлью защиты противъ насилія. Слабые соединились для защиты отъ разбойничьихъ нападений и вручили охрану своихъ интересовъ одному человѣку, отличавшемуся наибольшей силой и благоразуміемъ. Этотъ договоръ и былъ началомъ правительственной власти. «Знай, говорилъ въ 1158 году архіепископъ Миланскій императору Фридриху I, ссылаясь на Юстиніановы законы, что всякое право народа на законодательство передано тебѣ. Твоя воля есть право, какъ сказано: «что царь находить хорошимъ, то имѣеть силу закона», ибо народъ передалъ ему и перенесъ на него все свое господство и всю свою власть». Такимъ образомъ, и теперь оказывалось, что государство стоитъ ниже церкви, такъ какъ церковь учреждена самимъ Богомъ, государство же имѣеть свѣтское происхожденіе. Опираясь на происхожденіе государства изъ общественнаго договора, духовенство доказывало, что оно должно подлежать руководителству церкви и можетъ быть оправдано лишь въ томъ случаѣ, если этому руководителству подчиняется. Соотвѣтственно съ этимъ изъ теоріи общественнаго договора представители церковной науки пока еще не выводили права народа смѣщать правителей, нарушившихъ справедливость, какъ это дѣлалось въ послѣдующія эпохи. Право судить правителей и смѣнять ихъ церковь сохраняла только за собой и за своимъ верховнымъ представителемъ, намѣстникомъ самого Бога на землѣ—папой. Папа могъ отлучить государя отъ церкви и тѣмъ получалъ возможность лишить самого императора всякихъ грѣжданскихъ правъ. Такимъ образомъ, если въ послѣдующія эпохи теорія общественнаго договора послужила для обоснованія ученія о народоправствѣ, то теперь она составила базисъ для ученія о верховенствѣ церкви надъ государствомъ. Государство признавалось даже по выраженію такого его защитника, какъ Данте (1265—1321), только «спасительнымъ средствомъ противъ грѣховной слабости». При этомъ церковь считалась союзомъ всеобщимъ для людей, что же касается государства, то къ концу среднихъ вѣковъ папы были весьма нерасположены къ идеѣ міровой монархіи и потому папа Бонифаціи VIII (1294—1303) самого себя признавалъ не только духовнымъ, но и свѣтскимъ главой христіанства вообще, а Іоаннъ Парижскій въ XIV вѣкѣ, настаивая на всеобщности церкви, основанной на божественномъ правѣ, утверждалъ въ тоже время, что вложенный въ людей Богомъ же

инстинктъ заставляеть народы раздѣляться другъ отъ друга и образовывать разныя государства.

II. Подобно тому, какъ церкви пришлось въ принципѣ признать существованіе государства, такъ оказалось необходимымъ для нея примириться съ другими общественными явлениями, отказавшись отъ излишняго аскетизма.

Подъ защиту церкви взять былъ институтъ брака. Правда, католическая церковь всегда безбрачіе ставила выше брака и въ самомъ бракѣ весьма восхваляла людей, которые сумѣли бы поддержать цѣломудріе и воздержаться отъ плотскихъ сношеній. Но все же брачная любовь грѣхомъ не считалась. Браку придано было значеніе союза, освященнаго церковью и потому нерасторжимаго. Любовь къ супругу и дѣтямъ, такъ же, какъ любовь къ родителямъ, должны были отступать на второй планъ въ сравненіи съ любовью къ Богу и преданностью церкви. Поэтому люди, уходившіе въ монашество, стремились угасить въ себѣ всѣ родственныя привязанности; родственники считались обязанными изобличать другъ друга въ ересь и не останавливаться во взаимныхъ доносахъ. Екатерина Сиенская (1347—1380) утверждала, что, когда родители, будучи сами въ раю, видятъ сына въ аду, то они только радуются заслуженному наказанію грѣшника.

Что касается труда, то, по воззрѣнію схоластической науки, онъ также является результатомъ грѣхопаденія. Положительное значеніе труду придавалось, главнымъ образомъ, лишь какъ средству борьбы съ чувственными соблазнами, которые особенно развиваются на почвѣ праздности. Затѣмъ трудъ допускался и какъ средство пріобрѣтенія необходимыхъ средствъ существованія, но не болѣе того. Ко всякой дѣятельности, направленной уже на увеличеніе богатства, церковь относилась несочувственно. Торговля допускалась лишь произведеніями собственного труда, отдача же капитала въ ростъ подъ проценты совсѣмъ запрещалась. Въ большемъ ходу была идея «справедливыхъ цѣнъ» (*justum pretium*). Подобно тому какъ пытались фиксировать и поддерживать на справедливомъ уровнѣ всякаго рода земельныя повинности, возникающія изъ зависимыхъ отношеній по землепользованію, такъ заботились и о томъ, чтобы при обмѣнѣ продуктами поддерживать справедливыя и неизмѣнныя цѣны. При этомъ находили авторитетную опору какъ у Аристотеля, высказывавшагося противъ стремленія къ безпредѣльной наживѣ, такъ и въ нѣкоторыхъ постановленіяхъ позднѣйшихъ римскихъ императоровъ (институтъ *laesio enormis*, введенный Діоклеціаномъ; С. 4, 44, 2). Выше всего ставился земледѣльческій трудъ. Всякій излишекъ богатства считался

принадлежащимъ бѣднымъ и долженъ былъ идти на дѣла благотворительности, преимущественно черезъ посредство церкви.

Общественное неравенство считалось также продуктомъ грѣхонаденія. Но, признавши свѣтскую власть, церковь признала и словныя дѣленія. Бертольдъ Регенсбургскій (1220—1272) отыскивалъ въ обществѣ десять сословій, которыя бы соотвѣтствовали десяти ангельскимъ чинамъ; Саксонское и Швабское зеркала раздѣляли общество на семь классовъ по аналогіи съ семью міровыми возрастами. Каждое сословіе выполняло опредѣленное назначеніе въ *corpus Christianum*; въ частности на клирикахъ лежала обязанность молиться за всѣхъ и они разсматривались, какъ высшее сословіе, отъ котораго зависитъ руководство всей жизни. Даже нищіе занимали опредѣленное мѣсто въ этой организаціи, такъ какъ безъ нихъ была бы невозможна благотворительность, необходимая для спасенія души. Но это не значить, что нищіе и бѣдные могли заявлять какое нибудь притязаніе на благотворительную помощь: милостыня разсматривалась и поощрялась только съ точки зрѣнія спасенія души дающаго, но вовсе не въ качествѣ права получающаго. Въ расчеты церкви вовсе не входила систематическая борьба съ нищетою. Вообще общественный порядокъ свѣтскаго государства, некако онъ существуетъ, признавалъ пензъмъ и нымъ, какъ результатъ относительнаго естественнаго права, и никакія возстанія противъ него не допускались, а широкія социальныя реформы не замыслились. Напротивъ, страданія, сопряженныя съ бѣдностью, считались хорошимъ средствомъ для борьбы съ соблазнами земнаго міра и состояніе нищеты—ведущимъ къ небесному блаженству. Основной общественнаго порядка являлась, такимъ образомъ, патріархальная забота высшихъ о низшихъ и всякая мысль о социальномъ равенствѣ неключалась.

Вообще всѣ представленія о государствѣ и обществѣ проникнуты были той основной идеей, что земное не имѣетъ само по себѣ никакой цѣны и допускается лишь временно, пока не будетъ уничтожено полнымъ торжествомъ потустороннихъ началъ. Выше всего поэтому ставилось монашеское состояніе, основанное на обѣтахъ нестяжанія, цѣломудрія и послушанія, возвращающихъ людей къ первоначальному блаженному состоянію, которое ствѣчаетъ естественному праву, какъ оно дѣйствовало до грѣхонаденія. Государство и гражданское общество разсматривались какъ продукты грѣха и имѣли чисто человѣческое происхожденіе. Они подлежали постепенному уничтоженію по мѣрѣ торжества царства Божія, установленнаго самимъ Богомъ и свое земное выраженіе находившаго въ церкви, объединенной властью римскаго первосвященника, намѣстника ст-

мого Бога на землѣ. Интересно отмѣтить, что съ точки зрѣнія католическаго богословія того времени даже заповѣдь любви къ ближнему не распространялась на всѣхъ людей. Она имѣла въ виду лишь христіанъ. Что же касается язычниковъ и невѣрныхъ, то относительно нихъ существовало голько одна обязанность: обращать ихъ въ христіанство или же истребить. Поэтому Вертольдъ Регенсбургскій замѣнилъ даже въ девятой и десятой Моисеевыхъ заповѣдяхъ понятіе «близняго» словомъ *ebenchristen*, т. е. христіанъ, братьевъ во Христв.

III. Изложенныя основы ученія о государствѣ и обществѣ устанавливались представителями церкви, въ рукахъ которыхъ была сосредоточена вся наука. Практика государственной жизни въ Средніе вѣка мало содержала въ себѣ элементовъ, которые могли бы вызвать серьезныя возраженія противъ этой доктрины бошня большей самостоятельности свѣтской власти и жизни. На практикѣ въ теченіе среднихъ вѣковъ было постепенно утрачено то понятіе о государствѣ, какъ о самодовлѣющемъ социальномъ цѣломъ, и его органахъ, какъ исполнителяхъ воли государственной власти, и господствѣ абстрактнаго и для всѣхъ равнаго закона, которое было выработано античной политической мыслью и практикой. Сплоченное государство съ хорошо устроенной системой органовъ, проводящихъ велѣнія власти отъ центра къ периферіи, уступило мѣсто феодальной политической организаціи, которая въ своихъ основахъ представляла нѣчто совершенно отличное отъ государства римскаго типа. Практика феодальнаго государства утратила способность отличать публично-правовое господство отъ частно-правоваго. Въ связи съ этимъ на самую территорію государства смотрять, какъ на частную собственность влаетителя; она становится предметомъ отчужденій и закладовъ, дается въ приданое за дочерьми влаетителя, зымѣнивается. Расходы на нужды государства покрываются изъ личныхъ средствъ правителя, а на налоги начинаютъ смотрѣть, какъ на добровольныя приношенія подданныхъ въ крайнихъ случаяхъ. Каждый крупный территоріальный влаетитель начинаетъ разматриваться, какъ государь на своей территоріи, надѣленный судебными и административными правами надъ ея населеніемъ, и въ зависимости отъ этого самая территорія расплывается между мелкими влаетителями. Если они продолжаютъ считать себя связанными зъ одно политическое цѣлое подъ властью монарха, то самая эта связь представляется по аналогіи съ договорами между частными лицами по поводу ихъ личныхъ интересовъ; феодала связываетъ съ сюзереномъ только договорная вѣрность. Устанавливается представленіе, что каждый феодалъ можетъ находиться въ состояніи войны со всѣми, съ кѣмъ его не связываетъ специально заклю-

челный договоръ. Это приводитъ къ тому, что многіе бароны промышленяютъ открытымъ грабежомъ на большихъ дорогахъ и всё попытки королей, императоровъ и папъ установить земскій миръ оканчиваются неудачей.

Общественная жизнь въ эту эпоху сосредоточивается, кромѣ церкви, сохранившей въ неприкосновенности свою организацию и на почвѣ упадка государственной власти чрезвычайно расширившей свое вліяніе, только въ мелкихъ союзахъ, каковы союзы родовые, племенные, сельскія и городскія общины. Здѣсь были прочны органическія социальныя связи между людьми, что выражалось въ существованіи устойчиваго обычнаго прага, выросшаго изъ самой жизни. Сцѣпленіе же этихъ союзовъ въ болѣе обширныя государственныя тѣла выражалось, главнымъ образомъ, въ договорахъ между феодалами, а въ болѣе позднюю эпоху сословной монархіи—также въ договорахъ между государями и сословными чинами въ средневѣковыхъ сеймахъ. Это сцѣпленіе имѣло характеръ не прочной органической связи, но чисто искусственнаго механическаго соединенія, покоющагося на человеческой измѣчивой волѣ. Прочнаго порядка государственной жизни и органической связи между частями государства нѣтъ; существуютъ лишь конкретныя правоотношенія между правителями, не подводимыя подъ какой нибудь абстрактный укладъ. Какъ въ наше время частно-правовой оборотъ между гражданами въ значительной степени опредѣляется не общими нормами права, но конкретными соглашениями участниковъ по отдѣльнымъ случаямъ, такъ въ эту эпоху опредѣляется государственный порядокъ. Отсюда происходитъ и признаніе средневѣковой публицистикой права возстанія противъ государя; договоры налагали обязанности на обѣ стороны; при несоблюденіи договора сюзереномъ вассаль его «дезауировалъ»; при несоблюденіи договора государемъ сословія возставали противъ него.

§ 12. Ученіе Тома Аквинскаго.

I. Характернымъ образчикомъ схоластическихъ теорій объ обществѣ и государствѣ можетъ служить ученіе одного изъ самыхъ крупныхъ представителей средневѣковой учености, Тома Аквинскаго (1225—1274). Этотъ схоластикъ пользовался исключительнымъ авторитетомъ въ католической церкви. Онъ получилъ наименование *doctor angelicus*; Пій V въ 1567 г. провозгласилъ его (наряду съ Августинемъ, Амвросіемъ, Иеронимомъ, Григоріемъ Великимъ) пятымъ докторомъ Церкви, его «*Summa Theologica*» во время Тридент-

скаго собора, вмѣстѣ съ Св. Писаніемъ и декретами папъ и соборовъ, была выставлена на алтарѣ.

Томъ Аквинскій много занимался ученіемъ объ обществѣ и государствѣ. Этимъ вопросамъ посвященъ его трудъ «De regimine principum», изъ котораго подлинными признаются вся первая книга и четыре главы второй; много занимается онъ ими также въ «Комментаріи къ Политикѣ Аристотеля», гдѣ Аристотель фигурируетъ въ качествѣ авторитета по вопросамъ, рѣшаемымъ естественнымъ разумомъ, такъ что его мнѣнія являются и мнѣніями его комментатора, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда разногласіе съ ними прямо отмѣчается авторомъ. Далѣе, тѣхъ же вопросовъ Томъ Аквинскій касается иногда въ «Суммѣ теологій» и въ «Суммѣ противъ язычниковъ».

Очень многое въ своемъ ученіи великій схоластикъ прямо беретъ у Аристотеля; но его положенія онъ перерабатываетъ въ духѣ католицизма и, сверхъ того, добавляетъ много собственнаго матеріала, заимствованнаго изъ исторіи (особенно Евреевъ и Римлянъ) и собственныхъ наблюденій надъ политической и общественной жизнью. Онъ пытается, хотя и въ слабой еще мѣрѣ, дать теоретическое выраженіе тѣмъ началамъ, которыя созданы были феодализмомъ и возникновеніемъ сословной монархіи. До него въ политической литературѣ почти исключительно разрабатывалось ученіе о неограниченной монархіи и проповѣдывалось пассивное повиновеніе властямъ. Усиленіе монархической власти раннимъ схоластикомъ представлялось вообще желательнымъ въ интересахъ прекращенія феодальной неурядицы.

Я не буду останавливаться однако специально на политическихъ воззрѣніяхъ Тома Аквинскаго, но постараюсь представить въ сжатомъ видѣ сущность его воззрѣній на природу общества и государства.

II. Въ первой же главѣ монографіи «объ управленіи властителей» Томъ Аквинскій провозглашаетъ положеніе, несомнѣнно заимствованное у Аристотеля и сдѣлавшееся основой всего дальѣйшаго ученія о государствѣ. «*Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam, quam omnia alia animalia*», т. е. «но природѣ свойственно человѣку, чтобы онъ былъ животнымъ общественнымъ и политическимъ, живущимъ въ массахъ, въ большей даже степени, чѣмъ остальные животныя». Доказательствомъ общественной природы человѣка служатъ, во первыхъ, то обстоятельство, что онъ не надѣленъ отъ природы ни готовою пищей, ни готовыми органами нападенія и защиты, какъ животныя, и потому больше ихъ нуждается въ помощи себѣ подобныхъ; во вторыхъ, къ тому же приводитъ наблюденіе, что животныя уже по указанію инстинкта зааютъ, что имъ полезно и что вредно, человѣкъ же въ этомъ отношеніи вынуж-

день руководиться указаніями разума, которыя могут опираться только на знанія; между тѣмъ пріобрѣтеніе знаній можетъ идти успѣшно только въ обществѣ; для этой цѣли человѣкъ надѣленъ, въ отличіе отъ животныхъ, и даромъ рѣчи. Притомъ общество, въ которомъ живутъ люди, должно быть довольно велико, такъ какъ одной семьи было бы недостаточно для удовлетворенія всѣхъ потребностей людей.

Все, что преслѣдуетъ какую нибудь цѣль, нуждается въ управляющемъ началѣ. Общество людей, какъ существъ разумныхъ, ставящихъ себѣ цѣли, также поэтому нуждается въ руководствѣ, подобно тому, какъ тѣло имѣетъ руководящія органы—сердце, голову, черезъ посредство коихъ управляется душой. И въ томъ множествѣ людей, которое составляетъ общество, должно быть руководство, назначеніе котораго—вести необходимое единство и миръ въ это множество. Такъ изъ общества получается организованное государство. Созданіе государства представляется Омамъ дѣломъ не только уже природы, но и искусства. Онъ, повидимому, думаетъ, что государства обыкновенно имѣютъ своихъ основателей и даютъ указанія, какъ лучше основывать государство. При этомъ слѣдуетъ умѣло воспользоваться тѣми данными, которыя мы находимъ въ природѣ, и въ частности выбрать подходящее мѣсто для будущаго государства. Во вторыхъ, и въ самомъ устройствѣ государства, какъ во всякомъ искусствѣ, слѣдуетъ подражать природѣ. Природа въ отдѣльныхъ вещахъ всегда творитъ самое лучшее. Однако, вопли въ духѣ схоластической науки, преклонившейся передъ авторитетами, Ома Аквинскій въ одномъ мѣстѣ своего комментарія къ Аристотелю высказываетъ мнѣніе, что, въ сущности, разумомъ человѣческимъ уже все измыслено, что только можно было измыслить относительно человѣческой жизни, и не осуществлено изъ этого только то, что оказалось неудобнымъ на практикѣ.

Такъ какъ государство существуетъ для разумныхъ цѣлей, то подчиненіе ему согласно съ разумомъ; и такъ какъ это подчиненіе необходимо человѣку въ его собственныхъ интересахъ, то оно не отнимаетъ и свободы. Въ «Богословской суммѣ» есть любопытное мѣсто (Qu. XCII, art. 1), гдѣ Ома заявляетъ, что подчиненіе, вызываемое благомъ самого подчиняющагося (*subjectio civilis* въ отличіе отъ *subjectio oeconomica*), существовало и до грѣхопаденія, такъ какъ въ человѣческомъ обществѣ отсутствовалъ бы порядокъ, если бы оно не управлялось мудрѣйшими; такой характеръ имѣло и установленное еще въ раю подчиненіе женщины власти мужчины.

III. Ома Аквинскій дѣлитъ, по примѣру Аристотеля, формы правленія на правильныя и извращенныя, смотря по тому, преслѣдуютъ ли правители общее благо или свое личное.

Правильными формами являются монархія, аристократія и политія, а извращенными—тираннія, олигархія и демократія. Наилучшей формой правленія оказывается м о н а р х і я, по разнымъ причинамъ. Во первыхъ, и весь міръ управляется Богомъ монархически; во вторыхъ, природѣ соотвѣтствуетъ также форма правленія, какъ это показываетъ примѣръ пчелъ, имѣющихъ королеву; въ третьихъ, эта форма, сосредоточивающая власть въ рукахъ одного лица, наиболѣе обезпечиваетъ единство власти и тѣмъ предохраняетъ общество отъ расколовъ, прелятствующихъ единенію и порядку. Наслѣдственной монархіи отдается предпочтеніе передъ выборной. Выборы приводятъ къ раздорамъ; выборщики не всегда стоятъ на высотѣ задачи; наконецъ, привычной власти легче повиноваться, чѣмъ новому кэбранику.

Правда, монархія, когда извращается, даетъ самую пагубную форму правленія: т и р а н н і ю. Эту форму Оома считаетъ пагубнейшей, ибо здѣсь зло также концентрируется въ рукахъ одного лица и тѣмъ становится много сильнѣе, чѣмъ когда его силы раздробляются между многими людьми. Но онъ считаетъ возможнымъ принять мѣры къ тому, чтобы монархія не выродилась въ тираннію. Для этого слѣдуетъ осторожно выбирать монарха или правящую династію и затѣмъ заботиться о с м я г ч е н і и в л а с т и м о н а р х а. Смягченіе достигается тѣмъ, что монархъ возможно больше людей привлекаетъ къ участию въ управленіи. Если эти мѣры не помогутъ и монархъ начнетъ вести себя, какъ тираннъ, то Оома рекомендуетъ подданнымъ терпѣніе и не допускаетъ убійства тиранна. Но онъ признаетъ возможнымъ, въ случаѣ необходимости, шизложеніе тиранна подданными, такъ какъ монархъ, своимъ поведеніемъ нарушившій данное имъ при принятіи власти обѣщаніе управлять въ интересахъ общаго блага, тѣмъ самымъ освободилъ подданныхъ и отъ ихъ вѣрности данному слову. Если надъ монархомъ есть еще высшая власть (какъ въ Іудеѣ была власть Римлянъ надъ туземнымъ царемъ), то возможны жалобы этой высшей власти. Наконецъ, самъ Богъ можетъ покарать тиранна.

Цѣлью государства является в о с п и т а н і е л ю д е й къ д о б р о д ѣ т е л ь н о й ж и з н и, которая должна быть подготовкой къ потустороннему блаженству. Въ своемъ управленіи монархъ долженъ подражать Богу. Онъ долженъ воздѣйствовать на стремленія людей, побуждая ихъ законами къ хорошему и удерживая отъ дурного. Наградой правителя должна быть не честь и слава, но в ѣ ч н о е б л а ж е н с т в о, которое правитель можетъ заслужить въ большей мѣрѣ, чѣмъ простые граждане, ибо онъ заботится объ общемъ благѣ, а не только о своемъ собственномъ. Но такъ какъ вѣчное блаженство достигается только благодаря содѣйствію Божественной благодати, то правитель государства долженъ признавать надъ

собой высшій авторитетъ хранительницы благодати—церкви—и ея несобгрѣшимаго главы—Римскаго епископа. Подданные обязаны уважать свѣтскую власть, но лишь до тѣхъ поръ, пока это не противорѣчитъ велѣнiямъ церкви. Если государь отлучается отъ церкви, то подданные свободны отъ данной ему присяги.

Общій характеръ идеальнаго правленiя государствомъ рисуется въ патрiархальномъ духѣ. Оома прямо говоритъ, что царь для своего народа есть тоже самое, что отецъ для семьи. Онъ высказывается за небольшiя по размѣрамъ государства, такъ какъ желательно, чтобы правитель зналъ въ лицо всѣхъ своихъ подданныхъ. Правитель долженъ издавать законы, которые содержатъ въ себѣ развитiе началъ естественнаго права. Но эти законы терпятъ исключенiя. Они не нужны для добродѣтельныхъ людей; самъ правитель въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ дѣлать изъ нихъ изыатiя. Законъ царствуетъ вообще, воля правителя—въ отдѣльныхъ случаяхъ.

Все населенiе дѣлится на сословія, причѣмъ полными гражданскими правами могутъ пользоваться только члены высшихъ сословiй, у которыхъ остается достаточно досуга для созерцательной жизни и размышленiя. Не слѣдуетъ забывать, что въ этикѣ Оомы Аквинскаго созерцательная жизнь поставлена выше всего: верховъ блаженства для человека является *visio divinae essentiae*. Въ основѣ народнаго хозяйства долженъ лежать земледѣльческiй трудъ; торговлю Оома Аквинскiй допускаетъ только въ предѣлахъ необходимаго, но никакъ не для наживы. Однимъ изъ вредныхъ послѣдствiй развитой торговли является усиленiе общенiя съ иностранцами, которое приводитъ къ знакомству съ чужеземными порядками и подрываетъ уваженiе къ собственнымъ нравамъ и законамъ. Философъ дозволяетъ правителямъ продажу государственныхъ должностей, лишь бы въ качествѣ покупателей допускались только достойные люди. Необходимыя средства для управленiя государствомъ правитель почерпаетъ изъ своего имущества, но въ крайнихъ случаяхъ можетъ требовать ихъ и отъ подданныхъ въ формѣ налоговъ. Къ представителямъ нехристіанскихъ исповѣданiй Оома стносится сравнительно терпимо и не считаетъ нужнымъ обращать ихъ силою въ христіанство. Но онъ безпощаденъ къ еретикамъ и стступникамъ, т. е. къ людямъ, нарушившимъ свою вѣрность церкви. Упорные и пераскальные еретики и стступники должны быть по рѣшенiю церкви предаваемы смерти государственной властью. Вообще же государство по возможности должно управляться не страхомъ. Люди, воспитанные въ страхѣ, говоритъ Оома въ II гл. I кн. монографiи объ управленiи властителей, вырождаются къ рабскому настроенiю и становятся неспособными къ мужественному и настой-

чивому дѣйствованію. Люди, сдерживаемые страхомъ, замѣчаютъ оны въ X главѣ, легко возмущаются; чрезмѣрный же гнѣвъ можетъ довести людей до опаснаго отчаянія. Примѣръ Римскаго государства показываетъ намъ, что гораздо прочнѣе государства, порядокъ которыхъ держится на свободѣ гражданъ. Большое значеніе для крѣпости государства имѣеть національное единство населенія; комментарій къ Аристотелевской политикѣ отмѣчаетъ, что чѣмъ больше связанъ народъ единствомъ нравовъ и обычаевъ, тѣмъ больше шансовъ на укрѣпленіе дружбы между подобными другъ другу гражданами. Но и долготѣе совмѣстное сожителство въ одномъ государствѣ можетъ привести также къ образованію необходимаго единства между гражданами; у нихъ также образуются общіе нравы и они дѣлаются несклонными къ какому нибудь новшествамъ.

IV. Говоря объ основаніи государствъ правителями, Ома подробно останавливается на анализѣ наиболѣе благоприятныхъ для этого природныхъ условій. Онъ отдаетъ предпочтеніе умеренному климату, такъ какъ жаркій слишкомъ засушиваетъ людей и они поэтому имѣютъ больше мудрости, но мало крови и потому мало мужества и настойчивости; только въ умеренномъ климатѣ всѣ свойства равномерно распределяются въ человѣкѣ. Далѣе, важное значеніе имѣеть чистый воздухъ, хорошая вода, плодородіе, даже пріятный ландшафтъ. Безъ пріятности, говоритъ философъ, жизнь людей не можетъ долго существовать. Но слишкомъ большая доля пріятности избиваетъ людей и потому вредна для государства (de reg. кн. II гл. 4).

По представленіямъ Омы въ составъ условій природы, влияющихъ на судьбу государства, входятъ также и расположеніе страли относительно небесныхъ свѣтилъ, своимъ движеніемъ влияющихъ на событія земной жизни. Однако, вліяніе природы не всемогуще. Народы, природой предназначенные къ міровому господству, могутъ его потерять, вълѣдствіе лѣности и порочности, и, наоборотъ, народы къ этому природными условіями не предназначенные, могутъ достигнуть этой цѣли моральными и интеллектуальными усиліями. Доблесть общества Ома выводитъ обыкновенно изъ доблести отдѣльныхъ его членовъ, почему и придаетъ большое значеніе воспитанію. Но иногда у него мелькаетъ мысль и объ свойствахъ человѣческихъ массъ. Такъ въ гл. 10 кн. I трактата объ управленіи, Ома замѣчаетъ, что никогда нельзя полагаться на вѣрность массъ, такъ какъ въ массахъ эта добродѣтель не можетъ быть сильной и, подвергаясь жестокому угнетенію, массы легко могутъ нарушить вѣрность и возгнать противъ тиранна.

§ 13. Паденіе средневѣковаго міровоззрѣнія.

I. Въ XIV столѣтіи, подъ вліяніемъ развитія городской жизни и укрѣпленія государственной власти, получавшей національный характеръ, въ противовѣсъ эгимъ церковнымъ ученіямъ о государствѣ и старой феодально-сословной практикѣ начинаетъ понемногу развиваться новая органическая теорія государства, основанная отчасти на ученіи Аристотеля. По этой теоріи государство представляетъ собою совокупность гражданъ, организовавшую на подобіе живого организма. Правда, сравненіе государства съ организмомъ встрѣчается иногда и у болѣе раннихъ писателей церковнаго направленія. Уже Іоаннъ Саллеборійскій (1110—1180) въ своемъ сочиненіи «Поликратикъ», слѣдуя мыслямъ Плутарха, изложеннымъ въ его затерянномъ трактатѣ «О республикѣ», считаетъ государство за своего рода тѣло, гдѣ духовенство есть душа, государь — голова, сенатъ — сердце, судьи и чиновники — глаза, уши и языкъ, воины — руки, крестьяне — ноги. Но такіе авторы старались на этой почвѣ построить ученіе о подданіи государства церкви. Теперь же путемъ этой теоріи начинаютъ доказывать, что государство имѣетъ самостоятельный и самодовлѣющій характеръ. Такъ по ученію Марсілія Падуанскаго (отъ 1270—80 г. до 1342—3 г.) душой государства является единство его воли, какъ цѣлаго, причѣмъ правильное распредѣленіе функций между частями обезпечиваетъ спокойствіе государства. Церковь вѣдаетъ моральныя дѣла, но вся область принужденія составляетъ самостоятельное дѣло государства. Народъ является истиннымъ сувереномъ и законодателемъ; ему принадлежитъ власть назначать государей, неправяить ихъ и даже низлагать. Николлай Кузанскій (1401—1464) сравниваетъ государя съ головой, тайный совѣтъ съ зубами, великій совѣтъ съ желудкомъ, судейскую коллегію съ печенью, прочія формы государства со скелетомъ, общество съ мясомъ и законы съ нервами. Государственная власть, по его мнѣнію, имѣетъ божественное происхожденіе, но лишь въ томъ смыслѣ, что она установлена боговдохновенною волею народа. Эта теорія легла въ основу сословнаго государственнаго строя, который въ теченіе XIV вѣка установился почти во всѣхъ европейскихъ странахъ. Для церкви въ предѣлахъ организованнаго такимъ образомъ государства мѣста не оставалось и она должна была вѣдать свои собственные задачи. Марсілій Падуанскій особенно настаивалъ на разграниченіи области морали, которую вѣдаетъ церковь, и области права, подлежащаго самостоятельному вѣдѣнію государства, какъ такой организациі, которая располагается средствами высшаго принужденія.

II. Въ эту эпоху уже съ достаточной ясностью намѣчается распаденіе тѣхъ устоевъ, на которыхъ покоилась средневѣковая теократія. По мѣрѣ успѣшенія государственной власти, развитія городекого быта и торговых сношеній, роста капитализма и укрѣпленія свѣтской литературы и науки, постепенно исчезли тѣ условия, которые благоприятствовали типу патріархальныхъ общественныхъ отношеній, предполагающихъ социальное неравенство и наличность узкихъ конкретныхъ связей между людьми. Все съ большей силой раздаются голоса противъ католическаго аскетизма и въ пользу признанія земныхъ цѣнностей, все сильнѣе слышатся протесты противъ неравенства, все ярче обрисовывается стремленіе отъ мѣрѣ конкретной благотворительности, основанной на заботѣ о спасеніи души, перейти къ широкимъ абстрактно построеннымъ социальнымъ и политическимъ реформамъ, которыя признали бы право каждаго человѣка на равное положеніе въ государствѣ со всеми другими. Все эти теченія выражаются съ одной стороны въ реформаціонномъ движеніи, которое, сохраняя въ общемъ выработанный католичествомъ типъ церкви, какъ учрежденія, отказывается, однако, отъ средневѣковаго идеала теократіи, признаетъ государство за непосредственное божественное учрежденіе, не нуждающееся въ опеки и руководствѣ церкви, и иногда самую церковь отдаетъ подъ охрану государства, съ другой же стороны въ болѣе радикальныхъ сектантскихъ возстаніяхъ, которыя часто имѣютъ ярко выраженный анархическій и коммунистическій характеръ, требуютъ уничтоженія всякой принудительной власти, настаивая на правѣ каждаго человѣка вступать въ непосредственное общеніе съ Богомъ, но въ тоже время не отказываются и отъ земныхъ утѣхъ, что выражается хотя бы въ эротическомъ характерѣ нѣкоторыхъ ихъ ученій и обрядовъ. Стройная и законченная картина, обрисованная въ средневѣковомъ теократическомъ идеалѣ, не находитъ себѣ уже такого всеобщаго признанія, какъ прежде, но встрѣчается съ рѣзкой и разнообразной оппозиціей даже среди религиозно мыслящихъ круговъ и элементовъ общества. Все это очищаетъ путь къ развитію чисто свѣтской теоріи общества и государства, освобожденной отъ теократическаго гнета. Съ такой теоріей мы встрѣчаемся уже въ эпоху Итальянскаго возрожденія.

III. Особнякомъ стояла въ средніе вѣка арабская наука и, прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію социологическихъ ученій новаго времени, скажемъ нѣсколько словъ объ одномъ изъ ея представителей, историкѣ XIV вѣка Ибнъ-Халдунѣ (1332—1406), котораго нѣкоторые ученые даже называютъ истиннымъ основателемъ социологіи, какъ самостоятельной науки. Написанное Ибнъ-Халду-

номъ «Введеніе въ исторію»¹⁾ проникнута ярко реалистическимъ духомъ, напоминающимъ позднѣйшія писанія такихъ авторовъ, какъ Макиавелли.

Ибнъ - Халдунъ придаетъ большое значеніе исторіи; изъ нея можно научиться управленію духовными и временными дѣлами. Но для этого исторія должна быть достоверна. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ историческіе труды переполнены баснями. Это происходитъ отъ разныхъ причинъ: отъ предразсудковъ историковъ, отъ ихъ чрезмѣрной довѣрчивости къ чужимъ рассказамъ, отъ ихъ самонадѣянности, отъ незнанія дѣлей, которыя преслѣдовались историческими дѣятелями, отъ склонности модернизировать событія прошлаго времени. Но самая главная причина состоитъ въ неумѣни историковъ отличать событія возможные отъ неправдоподобныхъ по самой природѣ вещей. Чтобы дѣлать такое различеніе, необходимо историкѣ быть знакомымъ съ человѣческимъ обществомъ и съ цивилизаціей, уметь различать, что согласно съ природой общества и что является случайнымъ и даже недопустимымъ. Для этого требуется нѣкоторая «новая наука»; зачатки ея авторъ находитъ только у немногихъ писателей, въ томъ числѣ у Аристотеля въ его «Политикѣ». Такое невниманіе къ этой наукѣ объясняется тѣмъ, что она имѣетъ мало практической цѣнности, будучи пригодна только для провѣрки историческихъ источниковъ. Наука эта должна изучить человѣческое общество, установить его стлчнне отъ обществъ животныхъ, выяснить природу власти, промышленности и труда, различныя общественныя состоянія людей. Вотъ эта то наука и излагается во «Введеніи въ исторію» нашего автора.

По представленіямъ Ибнъ-Халдуна, исторія человѣческихъ обществъ опредѣляется особой закономерностью, въ основѣ которой прежде всего лежитъ вліяніе условій окружающей природы, а затѣмъ качества самихъ людей. Слѣдуетъ различать народы кочевые и осѣдлые, затѣмъ обитателей полей и пустынь и обитателей городовъ. Разница въ образѣ жизни людей вызывается различіями географическихъ условій. Ибнъ-Халдунъ насчитываетъ въ обитаемой людми части земли семь различныхъ климатовъ. Анализируя ихъ свойства, онъ останавливается на вліяніи температуры, свойствъ воздуха, изобиліи или скудости продуктовъ. Въ результатѣ онъ отдаетъ предпочтеніе умѣреннымъ странамъ, гдѣ и жители и ихъ культура отличаются надлежащими пропорціями. Обитатели слишкомъ жаркихъ и слишкомъ холодныхъ странъ удаляются отъ правильной вѣры

¹⁾ Пользуюсь изданіемъ: «Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, tr. d. par M. de Slane», т. I—III (1863, 1865, 1868).

и лишены высокой культуры. Они живут в жалких хижинах, лица их скудна, одѣваются они в шкуры или совѣмъ не имѣютъ одежды. У нихъ нѣтъ ни законовъ, ни пророковъ. «Различія, которыя мы замѣчаемъ в нравахъ и учрежденіяхъ различныхъ народовъ, происходятъ вообще отъ того, какъ они заботятся объ удовлетвореніи своихъ потребностей. Объединеніе людей въ общества происходитъ изъ потребности въ пропитаніи. Люди начинаютъ съ омысканія самыхъ необходимыхъ средствъ пропитанія, затѣмъ ищутъ удовлетворенія все болѣе тонкихъ потребностей, и, наконецъ, стремятся къ излишнему». Въ связи съ окружающей природной обстановкой возникаютъ сперва сельскія общества земледѣльцевъ и скотоводовъ. Затѣмъ, на почвѣ болѣе развитой культуры, строятся города, появляются ремесленники и купцы. Въ основѣ социальныхъ объединеній лежатъ узы крови. «Узы крови имѣютъ силу, которую инстинктивно признаютъ все почти люди... Съ тѣхъ поръ, какъ существуютъ люди на землѣ, шевелится въ ихъ сердцахъ родственное чувство». Но болѣе обширныя общества возникаютъ въ результатѣ завоеваній. Главнымъ посетелемъ завоевательнаго начала въ исторіи являются н о м а д ы. Жизнь въ пустынѣ развиваетъ храбрость и имѣетъ послѣдствіемъ, что полудикіе народы отличаются наибольшимъ мужествомъ и предприимчивостью. Они вырабатываютъ въ себѣ все свойства, которыя необходимы, чтобы покорять чужіе народы и властвовать надъ ними. Но съ теченіемъ времени обстоятельства мѣняются. На первыхъ порахъ побѣжденные стремятся по д р а ж а т ь своимъ побѣдителямъ и господамъ, и усвоить себѣ военный духъ. Но затѣмъ начинаютъ разлагающимъ образомъ дѣйствовать на самихъ влaстителей о б е з п е ч е н н а я ж и з н ь. Жители городовъ, разсуждаетъ нашъ авторъ, предаваясь стыду и спокойствію, погружаются въ наслажденія, которыя имъ предоставляетъ благосостояніе и изобиліе, и возлагаютъ на своего предводителя или правителя заботу объ охраненіи ихъ личностей и ихъ имущества. Будучи обезпечены отъ всякой опасности присутствіемъ войска, обязаннаго ихъ защищать, окруженные стѣнами, они ничѣмъ не тревожатся и не стремятся вредить сосѣднимъ народамъ. Свободные отъ заботъ, живущіе въ полной безопасности, они отказываются отъ употребленія оружія и оставляютъ потомство, похожее на нихъ. Подобные женщинамъ и дѣтямъ, находящимся подъ опекой главы семейства, они живутъ въ состояніи беззаботности, становящемся ихъ второй природой и, въ результатѣ, быстро вырождаются и ослабѣваютъ. Изобиліе наслажденій жизни, особенно связанное съ упадкомъ религіозности, является условіемъ, весьма способствующимъ развитію зла въ человѣкѣ. Обруку съ этимъ идетъ процессъ р а з л о ж е н і я в л а с т я въ такомъ

обществѣ. Государство нуждается во властителѣ, которымъ является глава завоевателей. Но властитель непременно долженъ опираться на преданную ему партію, ибо роль личности въ исторіи не безгранична. «И пророки исполняли свою миссію при помощи своихъ приверженцевъ и ихъ семействъ». «Индвидъ можетъ обладать всеми свойствами реформатора и тѣмъ не менѣе, если не опирается на могущественную партію, погибнетъ». Между тѣмъ при безопасной жизни преемники властителей скоро забываютъ о томъ, какъ была приобрѣтена власть; распадается и та партія, на которую властители опирались. Тогда начинается разложеніе государства, которое выражается прежде всего въ сокращеніи его границъ, такъ какъ слабая власть не можетъ далеко распространять своего зліянія. Нормальнымъ срокомъ существованія государства Ибнъ-Халдуиъ считаетъ время трехъ поколѣній, въ теченіе котораго раса завоевателей успѣваетъ выродиться, т. е. 120 лѣтъ. За этотъ періодъ населеніе привыкаетъ къ власти, а сами ея носители развращаются отъ роскоши и беззаботности. Если то или другое государство просуществуетъ дольше этого срока, то лишь потому, что оно случайно не получитъ достаточно сильнаго толчка пэвнѣ, который бы его разрушилъ. Особенно трудно удерживать власть въ государствѣ разнородномъ.

Ясно, что во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ мы находимъ совершенно опредѣленные указанія на зависимость, существующую общественнымъ и политическимъ процессамъ, и на связь, которая существуетъ между исторіей людей и окружающей ихъ природной обстановкой. Роль человеческого строительства признается ограниченною всеми этими условіями.

Интересно отмѣтить, что Ибнъ-Халдуиъ не считаетъ ученыхъ людьми, способными управлять государствомъ. Онъ указываетъ на то, что ученые слишкомъ привыкаютъ къ абстракціямъ и обобщеніямъ, между тѣмъ какъ для практической политики необходимо умѣніе тонко разбираться въ конкретныхъ положеніяхъ со всеми ихъ особенностями. Къ этому болѣе способны люди съ обычнымъ здравымъ смысломъ, нежели ученые, погруженные въ изученіе всякаго рода универсалій. По этому поводу Ибнъ-Халдуиъ высказываетъ глубокую мысль, что наша логика не есть воистинѣ совершенное орудіе, такъ какъ разнообразіе міра не укладывается въ логическія схемы (т. III, стр. 294—6).

Въ духѣ своего времени и религіи Ибнъ-Халдуиъ, конечно, признаетъ существованіе ангеловъ и приписываетъ имъ особаго рода интуитивное знаніе. Онъ много разсуждаетъ о пророкахъ и о различныхъ способахъ сношенія съ Богомъ и узнаванія его воли и грядущія событія.

ГЛАВА III.

Зарожденіе новой науки.

§ 14. Макиавелли.

I. Эпоха итальянскаго возрожденія имѣеть большое значеніе въ исторіи науки вообще, такъ какъ теперь впервые былъ выраженъ самый рѣшительный протестъ противъ господства религіознаго авторитета и аскетическаго отношенія къ земному міру. Наука начала выходить на путь самостоятельнаго изслѣдованія міра, доступнаго опыту и наблюденію, и стала удѣлять большое вниманіе земному человѣку со всѣми его природными свойствами и свѣтскому государству, какъ самостоятельной величинѣ, имѣющей собственныя задачи и не стоящей въ подчиненіи церкви. Итальянскій гуманизмъ отличается очень большимъ индифферентизмомъ къ религіи, а въ моральныхъ воззрѣніяхъ его замѣчается самый рѣшительный уклонъ въ сторону индивидуализма, натурализма и эвдемонизма многихъ античныхъ этическихъ системъ.

Въ такомъ состояніи, однако, научная мысль находилась не особенно долго и не вездѣ. Скоро въ научныхъ изслѣдованіяхъ съ новой силой начали отражаться религіозныя доктрины, хотя и не въ той формѣ, какъ въ средніе вѣка. Германскій, французскій и англійскій гуманизмъ съ самаго начала отличался гораздо большею религіозностью, чѣмъ итальянскій, а реформація и вызванныя ею религіозныя смуты и католическая реакція вновь привлекли вниманіе людей къ религіознымъ вопросамъ. Вотъ почему въ соціологическихъ и политическихъ теоріяхъ XVI и особенно XVII вѣковъ мы постоянно будемъ встрѣчаться съ значительнымъ религіознымъ элементомъ. Писатели XVII вѣка обыкновенно или прямо ставятъ свои выводы подъ защиту текстовъ Св. Писанія и догматовъ вѣры, или же осторожно обходятъ тѣ вопросы, въ которыхъ имъ грозитъ опасность расхожденія съ религіозной традиціей.

Но тѣмъ не менѣе въ трудахъ этой эпохи замѣчается гораздо болѣе самостоятельное отношеніе къ вопросамъ обществовѣдѣнія, чѣмъ въ схоластической литературѣ. На изслѣдованія въ области политическихъ и общественныхъ вопросовъ громадное вліяніе оказали успѣхи опытныхъ наукъ въ области естествознанія. Это привело къ тому, что до извѣстной степени методы естественныхъ наукъ пытаются примѣнить и въ области наукъ о государствѣ. Но, конечно, въ этой области выработка правильнаго метода была очень затруднена несравненно большей сложностью и тонкостью самаго предмета изслѣдованія. Здѣсь еще съ очень большой силой даютъ себя знать чисто рационалистическіе приемы политическихъ построеній, а матеріаль эмпирической, который долженъ былъ почерпаться изъ данныхъ исторіи, систематически долго не разрабатывался. Вліяніе естествознанія сказывалось, какъ увидимъ ниже, главнымъ образомъ, въ томъ, что политическіе писатели нерѣдко дѣлають попытки построения ученія о государствѣ на подобіе той системы физическихъ силъ, о которой начали уметь науки о природѣ.

Останавливаясь только на самыхъ главнѣйшихъ предсавителяхъ научной и политической мысли этого времени, въ качествѣ писателя эпохи итальянскаго возрожденія мы возьмемъ знаменитаго флорентійца Николо Макиавелли (1469—1527). Въ его сочиненіяхъ мы находимъ теорію государства, на построеніи которой отразился какъ собственный политическій опытъ автора, такъ и его основательное знакомство съ сочиненіями англичаныхъ историковъ. Разсужденія Макиавелли свободны отъ всякаго вліянія схоластической мысли. Хотя этотъ писатель еще далеко не додумался до стройной и законченной теоріи человѣческаго общества и государства, но въ его разсужденіяхъ мы встрѣчаемъ весьма интересныя проблемки мысли о существованіи особаго рода закономерности социальныхъ явленій, съ которой должны считаться правители государствъ, если они хсятъ имѣть успѣхъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Ученіе Макиавелли представляеть общество, какъ систему реальныхъ силъ, часто независящихъ въ своемъ проявленіи отъ людскихъ плановъ и разсчетовъ.

II. Въ своемъ трудѣ «Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio» Макиавелли даетъ намъ пѣчто вродѣ соціологическаго трактата. Древнѣйшая исторія Рима является у него только поводомъ къ общимъ разсужденіямъ о политической жизни народовъ, о силахъ, которыми она движется, и объ искусствѣ управленія. Онъ широко примѣляетъ сравнительно-историческій методъ, постоянно сопоставляя исторію Рима съ исторіей Спарты, Афинъ, Іудейскаго царства, современныхъ автору государствъ. При этомъ авторъ исходитъ

изъ той мысли, что природа людей всегда и вездѣ одинакова и потому всякому, кто хорошо знаетъ прошлое, не трудно предвидѣть будущее и заранѣе принимать должныя мѣры для осуществленія своихъ замысловъ. Для политиковъ настоящаго большаго значеніе имѣеть изученіе исторіи прошлаго, такъ какъ ни небосводъ, ни солнце, ни стихіи, ни люди не измѣнили своего движенія, порядка и силы.

Основываясь на данныхъ исторіи и находясь подъ явнымъ влияніемъ Полибія, Макиавелли пытается опредѣлить причины вознѣженія новенія государствъ, смѣны формъ правленія и затѣмъ вывести идеальныи порядокъ устройства государства. Различныя формы правленія, говоритъ Макиавелли (I, 2), слушались образовались между людьми, такъ какъ, въ началѣ міра, люди существовали не въ большомъ количествѣ и нѣкоторое время жили въ разбѣнномъ состояніи, разбросанные въ разныхъ мѣстахъ, подобно животнымъ. Затѣмъ, когда родъ человѣческій размножился, люди приблизились одни къ другимъ; чтобы лучше удержаться, они собирались началаи присматриваться; кто между ними имѣлъ больше силы и значенія, и выбирали его своимъ предводителемъ, которому они и повиновались. Отсюда и пошло знаніе честнаго и добраго и его отличеніе отъ преступнаго и худого, такъ какъ, когда видѣли, что кто-нибудь дурно отнесся къ своему благодѣтелю, это вызывало гнѣвъ и сочувствіе къ умахъ людей, которые порицали неблагодарныхъ и дували имъ тѣхъ, кто проявлялъ признательность. И, такъ какъ люди понимали, что они и сами могутъ также подвергаться подобнымъ оскорбленіямъ, то, чтобы избѣжать такого несудьбы, они издавали законы и устанавливали наказанія противъ ихъ нарушителей. Отсюда возникло познаніе справедливости».

Макиавелли утверждаетъ, что государство бываетъ либо въ аются или бою, туземцы и или бою, ири шельца мп. Первый случай мы имѣемъ, когда туземцы соединяются вмѣстѣ ради охраны себя отъ внѣшнихъ опасностей; но бываетъ, что государство возникаетъ въ результатѣ насильственнаго подчиненія туземцевъ пришлыми завоевателями. Однако, такія государства рѣдко могутъ развиваться съ успѣхомъ. На первыхъ порахъ люди выбираютъ въ правители самаго сильнаго и самаго храбраго человека, и, когда у нихъ возникло понятіе о справедливости, то самаго мудраго и справедливаго. Но становясь наследственными и правителями, вырываются въ тиранновъ. Этими они вызываютъ къ себѣ ненависть, организуется возстанія, въ результатѣ которыхъ народъ поднимается инасти тѣхъ вождей, подъ предводительствомъ которыхъ ему удалось свергнуть тиранновъ. Устанавливается трикоратическое правленіе, ко-

торое мало по малу вырождается въ олигархическое и потому также свертгастся народомъ. Однако и демократическое государство, смѣняющее аристократію, обречено на вырожденіе, такъ какъ граждане становятся жертвою распущенности и необходимость заставляетъ вновь возстановить монархію. Такъ замыкается кругъ закономѣрно смѣняющихъ другъ друга формъ правленія и въ этомъ кругѣ вращалось бы безконечно всякое государство, еслибы оно не становилось добычей сосѣдей.

И ад лучшей формой правленія Макіавелли считаетъ смѣшанную, вродѣ Римской республики, т. е. такую, зъ которой соединены элементы монархіи, аристократіи и демократіи. Хотя устройство государства должно опредѣляться правителемъ, но Макіавелли находить необходимымъ, чтобы оно пользовалось сочувствіемъ народа. Массы народа сама не можетъ учредить порядокъ, будучи не въ состояніи различію мнѣній познать, что лучше; поэтому народъ всегда нуждается въ законодателѣ и руководителѣ. Но разъ установленъ порядокъ народная масса умѣетъ оцѣнить и обыкновенно твердо за него держится. Голосъ народа не даромъ именуется титаномъ. Благоустроенный народъ проявляетъ большую мудрость и рѣдко ошибается въ своихъ сужденіяхъ. Даже при самомъ дурномъ правителѣ. Если народъ предается своеволю, то не такъ страшно то, что онъ надѣлаетъ въ данную минуту, какъ то, что онъ доведетъ до вызовель въ результатѣ установленіе тираниі. Поэтому хорошо въ самомъ устройствѣ государства установить органъ, черезъ который законность и путь могли бы въ надлежащихъ случаяхъ проявляться недовольство народа. Такимъ органомъ въ Римѣ являлся публичный трибунаръ (L. 7) т. отъ г. 1744.

Въ жизни общества дѣйствуетъ въ закономѣрность, и е заданіе являющагося въ видѣ закона для людей. Здѣсь играетъ роль, во первыхъ, видный талантъ, и который можетъ имѣть и благоприятныя и фатальныя послѣдствія. Роль случая также велика, что въ началѣ Макіавелли считаетъ дѣльсообразнымъ даже подвергнуть рещіальному обсужденію вопросъ о томъ, обязаны ли Римляне величїемъ своего государства частью малю добродѣтели? Во вторыхъ, большое значеніе имѣютъ въ исторіи не трагедіи какъ отдѣльных людей, такъ и народныхъ массъ. Макіавелли вообще не въ силахъ дойти до мнѣній о людяхъ. Онъ постоянно повторяетъ, что люди болѣе склонны ко злу, чѣмъ къ добру, хотя въ большинствѣ случаевъ остаются на цѣль-дорогѣ, даже злодѣйи до какой-быть не умѣютъ. Добро люди дѣлаютъ только по необходимости, гольдъ и нужда заставляютъ ихъ быть прилежными, а законы побу-

ждать ихъ ко благу (I, 3). Поэтому для поддержанія порядка государства нуждаются въ законахъ, т. е. въ сознательномъ воздѣйствіи воли законодателя на массы. Лучше всего, если государство съ самаго начала получаетъ хорошаго законодателя. Но законы необходимо видоизмѣнять сообразно съ измѣненіями въ характерѣ народа и его жизни; съ дурнымъ матеріаломъ нельзя обращаться такъ же, какъ съ хорошимъ (I, 13). Нетрудно учредить свободу у народа, пока онъ еще не испорченъ; но трудно и почти невозможно поддержать режимъ свободы, когда началось паденіе правовъ (I, 17). Вообще добрыя нравы нуждаются для своего поддержанія въ законахъ, а законы нуждаются въ добрыхъ нравахъ, чтобы они были соблюдаемы (I, 18). Паденіе правовъ часто бываетъ результатомъ слишкомъ спокойной и обезпеченной жизни. Макиавелли вообще является сторонникомъ оживленія и безпокойства, которое не даетъ людямъ засыпать и опускаться. Онъ ничего не имѣетъ и противъ несогласій между гражданами. Въ каждой городской общинѣ всегда имѣется два противоположныхъ настроенія, которыя возникаютъ между знатью и простымъ народомъ; и всѣ законы, вводящіе свободу, рождаются изъ-столкновенія этихъ настроеній между собою (I, 4). Только при этомъ условіи народъ будетъ живымъ и свободнымъ.

III. Демократическія тенденціи значительно ослабляются въ другомъ сочиненіи Макиавелли «Принципе», гдѣ авторъ, обращаясь къ Лоренцо Медичи, даетъ правителю рядъ совѣтовъ о томъ, какъ слѣдуетъ ему укрѣпить свою власть. При этомъ очень характерно для эпохи, что князь и народъ являются у Макиавелли не какимъ либо органическимъ единствомъ. Князь не есть органъ народа, выразитель соціальной воли. Онъ—главнымъ образомъ—представитель военной и административной силы; между нимъ и народомъ существуютъ отношенія вродѣ договорныхъ и всѣ помыслы князя обращены прежде всего на удержаніе и укрѣпленіе власти. Для этого онъ долженъ вести ловкую и тонкую политику, умѣло пользуясь закономѣрностью общественной жизни, которая является результатомъ закономѣрнаго теченія психическихъ процессовъ людей, составляющихъ народъ. Вотъ почему, давая совѣты князю, Макиавелли въ этомъ сочиненіи такіе высказываетъ рядъ цѣльныхъ соціологическихъ наблюденій.

Макиавелли предупреждаетъ читателя, что его намѣреніемъ было написать нѣчто полезное; поэтому онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе не на томъ, что желательно, но на томъ, что дѣйствительно существуетъ, такъ какъ между тѣмъ, какъ люди живутъ и какъ имъ надлежало бы жить, слишкомъ большая разниа. Въ частности, если человекъ преслѣдуетъ практическую цѣль, го

онъ не долженъ непремѣнно слѣдовать одному только добру; такой человѣкъ неминуемо погибъ бы среди массы порочныхъ людей (гл. 15). Мнѣніе Макиавелли о людяхъ остается и здѣсь очень невысокимъ. Относительно людей можно сказать вообще, что они неблагодарны, непосоянны, притворщики, бѣгутъ отъ опасностей, алчны; пока оказываешь имъ благодѣянія, они всецѣло принадлежатъ тебѣ, обѣщаютъ, пока нужда далека, не щадить для тебя ни крови, ни имущества, ни жизни, ни дѣтей, но когда нужда приблизится, они повсрачиваются къ тебѣ спиной. Люди скорѣе забудутъ смерть отца, нежели лишеніе имущества. Имъ много безопаснѣе внушать страхъ, чѣмъ любовь (гл. 17). При такихъ условіяхъ понятно, что Макиавелли не стѣсняетъ своего «князя» моральными предписаніями. Онъ хочетъ только указать ему, какими средствами правитель монархическаго государства можетъ укрѣпить свою власть и при этомъ стоитъ на вполне реалистической почвѣ.

Макиавелли и въ этомъ трактатѣ подчеркиваетъ свое убѣжденіе, что изъ общественной жизни далеко не все зависитъ отъ человѣческаго произвола. Въ тоже время однако мы не находимъ у него сколько нибудь разработанной теоріи законмѣрности общественныхъ процессовъ. Его общая концепція объ этой законмѣрности часто выражается въ весьма мало опредѣленномъ положеніи, что въ жизни людей огромную роль играетъ судьба. Это не значитъ однако, что мы должны быть фаталистами и вполне предаваться въ руки судьбы. Судьба у Макиавелли гѣмъ сблизается съ научнымъ понятіемъ законмѣрности, что, по мнѣнію писателя, мы можемъ до известной степени бороться съ судьбой, овладѣвать ходомъ событий и направлять его въ нашихъ цѣляхъ. Макиавелли признаетъ за людьми свободную волю, при помощи которой они могутъ въ известныхъ предѣлахъ распоряжаться ходомъ вещей. Онъ уподобляетъ «судьбу» бурной рѣкѣ, которая разливомъ можетъ надѣлать массу бѣдствій, если только люди не позаботились объ изготовленіи плотинъ, которыя могли бы ее сдержать. Такимъ образомъ, человѣкъ въ своей дѣятельности долженъ сообразоваться съ обстоятельствами и его удача зависитъ отъ того, какую онъ проявитъ гибкость, встрѣчась съ мѣняющимися положеніями исторической судьбы. Но, въ общемъ Макиавелли склоняется въ сторону стремительныхъ мѣръ въ политикѣ: судьба, говоритъ онъ, женщина и ее необходимо награждать колотушками и пняками, если желаешь ее укротить; какъ женщина, она всегда отдаетъ предпочтеніе отважной молодости, которая болѣе самоувѣренно помыкаетъ ею (гл. 25).

Макиавелли, впрочемъ, подъ этой общей и неясной формулировкой скрываетъ нѣкоторыя конкретныя наблюденія надъ

соціальної психикой, не зависящою від произвола правителя, которому приходится з нею считатися з своїх дійствіяхъ. Большое значеніє имѣеть то обстоятельство, съ какимъ настроєніємъ народа встрѣчается его вождь, такъ что успѣхъ всякаго предпріятія въ значительной степени зависитъ отъ настроєнія массъ. Для того, чтобы проявилась доблесть Моисея, народъ израильскій долженъ былъ быть рабомъ въ Египтѣ, такъ какъ только желаніе сбросить иго побудило евреевъ слѣдовать за Моисеемъ; для распознаванія величія и мужества Клара необходимо было, чтобы Персы находились подъ игомъ Мидянъ; а для прославленія великихъ дарованій Тезея Афляне должны были жить зъ разбѣяніи (гл. 6, 26). Во многихъ мѣстахъ своего сочиненія авторъ указываетъ на огромную роль общественой традиціи, съ которой также всегда необходимо считатися правителю. Макиавелли отмѣчаетъ, насколько различенъ процессъ удержанія господства княземъ, принадлежащимъ къ старой законной династіи, или же вновь захватившимъ власть. Онъ придаетъ значеніє тому, захватывается ли власть надъ народомъ, привыкшимъ жить свободно, или же надъ народомъ, приученнымъ уже ко власти монарха. Въ республикѣ, замѣчаетъ онъ, больше жизни, больше ненависти, больше желанія мести; въ ней никогда не угасаетъ и не можетъ угаснуть память о бывшей свободѣ (гл. 5). Особенно трудно удержать власть въ завоеванныхъ странахъ, если онѣ отличны по языку, правамъ и порядкамъ (гл. 3). Всякое правительство устойчиво только тогда, когда оно имѣетъ подъ собою корни въ народной жизни. Государства, внезапно возникшія, не могутъ имѣть настолько прочныхъ корней, чтобы не быть опрокинуты первой же бурей (гл. 7). Поэтому городъ, привыкшій жить свободно, легче удержать при посредствѣ его гражданъ, нежели какимъ либо другимъ способомъ, если только не хотять сразить его съ землей (гл. 5).

Главными основами для всѣхъ государствъ, какъ новыхъ, такъ и старыхъ и смѣшанныхъ, являются хорошія войска и хорошіе законы; но такъ какъ хорошіе законы не могутъ обойтись безъ хорошаго войска, то Макиавелли на этотъ разъ отказывается разсуждать о законахъ и сосредоточиваетъ свое вниманіє на войскахъ (гл. 12). Безусловно осуждая войска наемныя и призванныя изъ другихъ государствъ, онъ настаиваетъ на томъ, что князь долженъ располагать войсками, состоящими изъ гражданъ его же государства, и самъ хорошо знагъ военное дѣло. А затѣмъ онъ даетъ князю массу совѣтовъ о томъ, какъ слѣдуетъ воздѣйствовать на психику своихъ подданныхъ и помощниковъ. Есть, говорить о нь (гл. 18), два вида борьбы: одинъ посредствомъ законовъ, другой посредствомъ силы. Первый свойственъ людямъ

второй животнымъ. Но какъ какъ первый часто оказывается недостаточнымъ, то приходится прибѣгать ко второму. Поэтому князю необходимо уметь пользоваться приемами и животного, и человека. Нужно быть лисой, чтобы разглядѣть змѣй, и львомъ; чтобы расправиться съ волками. Не слѣдуетъ уклоняться отъ пути добра, если это возможно, но лучше уметь вступить и на путь зла, если это необходимо. Больше всего слѣдуетъ заботиться о томъ, чтобы казаться справедливымъ и религіознымъ, такъ какъ каждый видитъ то, чѣмъ ты кажешься, немногіе чувствуютъ то, что ты есть, и эти немногіе не рѣшались выступить противъ мнѣнія толпы, имѣющей еще на своей сторонѣ все величіе государства (тамъ же).

И здѣсь Макиавелли повторяетъ, что въ каждомъ городѣ существуетъ два класса гражданъ: народъ и знать. Народъ желаетъ только не быть притѣсненнымъ и потому преслѣдуетъ болѣе правыя цѣли. Отъ народа князь не можетъ себя обезопасить, вслѣдствіе его многочисленности; но худшее, чего ему приходится ждать отъ народа, — это быть имъ оставленнымъ. Что же касается знати, то ея цѣли менѣе правы, такъ какъ она сама желаетъ притѣснять. Князь можетъ отъ нея ожидать, что она пойдетъ прогнвъ него; но зато онъ можетъ отъ нея и отдѣлаться, тогда какъ съ народомъ долженъ жить всегда. Поэтому князь долженъ непременно добиваться дружбы народа (гл. 9).

Совершенно изсѣгаетъ авторъ говорить о церковныхъ княжествахъ, ибо здѣсь князья и возвышеніемъ и сохраненіемъ своимъ обязаны Богу, а потому братся разсуждать о нихъ было бы дѣломъ самонадѣяннымъ и дерзкимъ (гл. 11).

§ 15. Бодень. Альтузій.

I. На такой же реалистической почвѣ, какъ Макиавелли, стоятъ въ своихъ разсужденіяхъ о государствѣ знаменитый французскій публицистъ XVI вѣка Жанъ Бодень (1530—1596 г.). Для насъ имѣютъ значеніе два его сочиненія: «De la république» (или въ латинскомъ переводѣ «De republica libri sex») и «Methodus ad facilem historiarum cognitionem».

Въ первомъ изъ этихъ сочиненій Бодень слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ государство: *respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo*, т. е. государство есть множество семей и общихъ имъ дѣлъ, упраздненное высшей властью и разумомъ (I, 1). Уже изъ этого опредѣленія видно, что концепція государства у Бодена не та, что господствовала въ средніе вѣка. Въ исторіи политической мысли Бодень

извѣстенъ, какъ проповѣдникъ теоріи неограниченнаго суверенитета, который долженъ принадлежать верховной власти при всякомъ ей устройствѣ. Сочиненіе Бодена о государствѣ является само по себѣ симптомомъ укрѣпленія государства новаго времени на развалинахъ средневѣковаго феодализма. Государственная власть по Бодену независима извѣ, т. е. какъ отъ папства, такъ и отъ имперіи; а къ подданнымъ она стоитъ въ непосредственныхъ отношеніяхъ, съ устраненіемъ промежуточной лѣстницы вассальныхъ отношеній. Государственная власть ограничена правомъ Божественнымъ и естественнымъ и должна съ уваженіемъ относиться къ положительнымъ законамъ и обычаямъ страны.

Но насъ интересуютъ здѣсь, главнымъ образомъ, воззрѣнія Бодена на происхожденіе и природу государства. Боденъ учитъ, что государство возникаетъ обыкновенно насильственнымъ путемъ, въ результатъ покоренія. Пока государства не было, главы семействъ пользовались неограниченной свободой; но между людьми начались раздоры и ссоры, побѣдивъ болѣе слабыхъ, сгнали ихъ господамъ. Такимъ образомъ, государства произошли отъ насилія, а не отъ добровольнаго соглашенія людей. Тѣмъ не менѣе членъ государства не является рабомъ, а только подданнымъ; свобода его ограничивается, но не уничтожается. Онъ подчиняется не господской, но верховной власти. Смѣна формъ государственнаго устройства Бодену представляется не менѣе закономѣрной, чѣмъ Макиавелли. Въ сочиненіи объ изученіи исторіи Боденъ отвергаетъ очень распространенную въ средніе вѣка теорію четырехъ монархій, въ смѣтѣ которыхъ видѣли самую сущность политической исторіи, и не раздѣляетъ вѣры въ золотой вѣкъ, будто бы лежащій уже въ прошломъ. Напротивъ, онъ вѣритъ въ прогрессъ и считаетъ свое время въ культурномъ отношеніи стоящимъ много выше античнаго міра (гл. 7). Соотвѣтственно съ этимъ историческимъ міровоззрѣніемъ онъ рисуетъ себѣ и ходъ эволюція государственной жизни.

Государства, какъ мы видѣли, возникли путемъ насилій и завоеваній; поэтому первоначальной формой устройства была господская монархія. Злоупотребленія власти вызвали возстанія подданныхъ, въ результатъ которыхъ монархіи смѣнились аристократіями. Когда народы убѣдились, что монархіи даютъ больше безопасности и болѣе обезпечиваютъ прочность государства, чѣмъ аристократіи и демократіи, то они замѣнили эти послѣднія формы опять монархіями, но уже не господскими, а наследственными и основанными на законѣ. Изъ всѣхъ формъ правленія авторъ отдаетъ предпочтеніе наследственной монархіи; при этомъ онъ не признаетъ никакого раздѣленія властей, полагая, что оно приводитъ къ дробленію суверени-

тета. Точно также и въ семьѣ, которая лежитъ въ основѣ государства, Бодень является сторонникомъ сильной патріархальной власти, подчиняя ей и жену, и дѣтей. Вообще, по его мнѣнію, государство должно имѣть своимъ образцомъ хорошо устроенную семью и политическая власть должна бытъ организована на подобіе домашней.

Бодень думаетъ, что перемѣны въ государствѣ не должны совершаться путемъ крутыхъ переворотовъ; онъ хорошо понимаетъ значеніе исторической традиціи и подчеркиваетъ, что старина даетъ большую силу закону и новыя постановленія никогда большимъ уваженіемъ не пользуются. Главной причиною переворотовъ Бодень считаетъ слишкомъ неравномерное распределеніе богатствъ. При этомъ онъ замѣчаетъ, что въ древности, благодаря существованію безусловно имъ осуждавшагося рабства, это обстоятельство имѣло большее значеніе, чѣмъ въ его время. Но и въ борьбѣ съ этимъ зломъ онъ рекомендуетъ воздерживаться отъ такихъ мѣръ, какъ принудительное прощеніе долговъ; предпочтительнѣе законы противъ роста, ограниченія приобрѣтенія земли церковью, законы о наслѣдствѣ и т. п.

Политическія учрежденія должны сообразоваться съ различіемъ народовъ, той природной обстановки, въ которой они живутъ, нравовъ и общественнаго быта. Въ сочиненіи объ изученіи исторій (гл. 5; ср. также «о государствѣ» кн. V гл. 1) Бодень строитъ цѣлую философію исторій, основываясь на различныхъ свойствахъ, которыя онъ считаетъ присущими народамъ востока, запада, юга и сѣвера, жителямъ горъ и равнинъ. Онъ отмѣчаетъ не только вліяніе климата, но и общее значеніе плодородія и безплодія почвы. Тѣмъ не менѣе, онъ не сторонникъ географическаго фатализма; онъ думаетъ, что подъ вліяніемъ измѣненія пищи, нравовъ и законовъ и характеръ народа можетъ измѣниться, такъ что въ послѣдующую эпоху онъ можетъ отличаться отъ того, чѣмъ былъ въ предыдущую. Бодень не высказывается противъ астрологіи, такъ какъ полагаетъ, что ходъ небесныхъ свѣтилъ можетъ вліять на человѣческія дѣла. Въ тоже время онъ придаетъ большую роль въ исторіи ц и ф р а м ѣ; много разсуждаетъ, напримѣръ, о роковомъ значеніи въ жизни государствъ числа 496, о большомъ значеніи семерокъ, о роли кубическихъ и квадратныхъ чиселъ. Вообще же человѣческая исторія представляется Бодену наиболѣе измѣнчивой и даваемая ею знанія наименѣе точными, такъ какъ здѣсь большое мѣсто занимаетъ человѣческая воля. Гораздо точнѣе исторія природы, а воплѣть достовѣрна Божественная исторія. Намъ необходимы всѣ три отрасли знанія, ибо человѣческая исторія учитъ насъ отличать честное отъ постыднаго, исторія природы—истинное отъ ложнаго,

Божественная исторія—благочестіе отъ нечестія; только все вмѣстѣ составляетъ полную мудрость человѣка.

Въ противоположность Макиавелли Боденъ очень низкаго мнѣнія о массахъ; государство хуже всего управляется, когда власть находится въ рукахъ толпы. Онъ считаетъ народъ многоголовымъ и лишеннымъ разсудка звѣремъ; обращаться къ нему значитъ спрашивать совѣта у безумныхъ. Лучшие люди составляютъ всегда меньшинство, а въ народоправствѣ именно это меньшинство и является жертвой массы. Народъ и выбираетъ обыкновенно худшихъ людей, которые ближе къ нему по правамъ и понятіямъ; лучше же изгоняются и преслѣдуются. Народъ не заботится и о справедливости; зависть и жадность заставляютъ его преслѣдовать богатыхъ, благородныхъ и разумныхъ людей.

II. На рубежѣ между XVI и XVII вѣками стоитъ Іоаннъ Альтузій (1557—1638), германскій уроженецъ, состоявшій на службѣ Фрисландской республики Эмдены. Въ своемъ сочиненіи «*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*» (1-е изд. 1603 г., 2-е изд. 1610 г.) Альтузій становится на почву доктрины естественнаго права и общественнаго договора, дѣлая изъ нея однако не то употребленіе, которое она находила въ средніе вѣка. Тогда ученіе объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ сперва было использовано для того, чтобы возвысить церковь надъ государствомъ; затѣмъ имъ пользовались для того, чтобы отстаивать самостоятельность государства въ отведенной ему сферѣ. У Альтузія впервые это ученіе дѣлается основой теоріи народоправства.

Альтузій учитъ, что человѣкъ по природѣ является общественнымъ животнымъ и что *naturalis affectio* влечетъ его къ образованію общегитія. Но, въ отличіе отъ позднѣйшихъ теоретиковъ, которые выводили государство прямо изъ соединенія индивидовъ. Альтузій думаетъ, что первоначально образуются болѣе тѣсные общественные союзы, какъ семья и корпорации, и уже на почвѣ соединенія общинъ и провинцій при посредствѣ открытаго или молчаливаго договора возникаетъ государство. Интересно отмѣтить, что и Боденъ придавалъ довольно большое значеніе семьѣ и разнаго рода корпорациямъ и настаивалъ на сохраненіи за ними достаточной самостоятельности. Во время этихъ писателей корпоративный строй былъ еще живъ, тогда какъ послѣ онъ былъ задавленъ развившимся абсолютизмомъ; поэтому позднѣйшіе политическіе писатели не видѣли ничего промежуточнаго между индивидомъ и государствомъ.

Альтузій совершенно расходится съ Боденомъ въ представле-

ниях о суверенитетѣ. По мнѣнію этого автора суверенитетъ принадлежить народу и только ему, и ни на кого народомъ не переносится. Народъ только поручаетъ своимъ должностнымъ лицамъ осуществленіе правительственной власти и эти лица должны ее отправлять въ интересахъ народной массы. Кромѣ правителей поэтому въ государствѣ должны существовать еще особые блюстители—*э ф о р ы*,—задача которыхъ состоитъ именно въ наблюденіи за тѣмъ, чтобы правители отвѣчали своему назначенію; негодные правители должны быть смѣщаемы.

Сообразно съ этими взглядами Альгузій различаетъ два вида общественнаго договора: однимъ договоромъ устанавливается самое государство и объединяется народъ. Этотъ договоръ происходитъ между общинами, составляющими государство. Другой договоръ заключается между народомъ и правителями и поручаетъ послѣднимъ управленіе дѣлами. Права, которыя народъ въ этомъ договорѣ не перенесъ на правителей, онъ сохраняетъ за собой; и даже, если народъ подчинился правителямъ безъ оговорокъ, то слѣдуетъ подразумѣвать въ качествѣ границъ согласенія общія требованія справедливости и десяти заповѣдей, ибо невѣроятно, чтобы народъ далъ своимъ властителямъ неограниченную власть и лишилъ себя возможности самосохраненія.

Какъ и у всѣхъ представителей ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ, у Альгузія остается неяснымъ, представляетъ ли онъ себѣ подобный договоръ, какъ историческій фактъ или только какъ нормативную идею, какъ тотъ идеалъ, которымъ слѣдуетъ руководиться въ политикѣ. Повидимому, онъ вообще не проводитъ отчетливо раздѣленія нормативнаго отъ фактическаго, какъ это уже было отмѣчено для болѣе раннихъ писателей и придется отмѣчать и для позднѣйшихъ. Свои идеалы онъ выражаетъ въ формѣ, напоминающей разсужденія о фактической дѣйствительности.

Но ученіе Альгузія объ общественномъ договорѣ тѣмъ отличается отъ средневѣковыхъ теорій, что тогда общественный договоръ въ гораздо большей степени служилъ для объясненія только возникновенія властвованія, а Альгузій строго отличилъ два договора: первымъ устанавливается самое соединеніе людей въ государство, а вторымъ—подчиненіе ихъ властителю, которое имѣетъ значеніе не отчужденія власти, но только порученія отправлять ее съ интересахъ народа. О юридической природѣ этихъ договоровъ Альгузій говоритъ подробно въ другомъ своемъ сочиненіи: «*Dicaeologiae libri tres*» (1617). Здѣсь онъ примѣняетъ къ вопросамъ публичнаго права цивилитическія понятія и говоритъ о *contractus societatis*, какъ основѣ государства, а договоръ, переноси-

сящій управленіе на властителя, приравниваетъ къ мандату. Злоупотребленіе властью со стороны властителя есть деликтъ, наказаніемъ за который является смѣщеніе властителя. Государство, такимъ образомъ, является просто соединеніемъ людей; всякій союзъ есть не что иное, какъ *homines conjuncti, consociati* и *cohaerentes*. Правда, въ тоже время Альтузій признаетъ, что, соединившись, граждане представляютъ собой *unum corpus*, одно тѣло, въ которомъ господствуетъ симметрия, указывающая каждому члену его функціи, причемъ соединеніе воли порождаетъ одну душу и одно сердце, общіе всѣмъ выгоды и невзгоды. Поэтому народъ можетъ выступать, какъ одно лицо, какъ *universitas*.

§ 16. Созданіе «соціальной физики» въ XVII вѣкѣ.

I. У политическихъ писателей XVII вѣка мы увидимъ дальнѣйшее развитіе ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ. Въ политическомъ отношеніи изъ этого ученія дѣлаются самые разнообразныя выводы: естественное право служитъ для оправданія какъ полнѣйшаго абсолютизма монархической власти, такъ и преспѣди пророжденнаго правъ человѣка, которыя ничѣмъ ограничены быть не могутъ. Но съ соціологической точки зрѣнія политическія теоріи XVII вѣка въ общемъ довольно однообразны. Наибольше выдающіеся писатели этого времени представляютъ себѣ общество, или, вѣрнѣе, государство, ибо много типа общества они не знаютъ, какъ искусственное созданіе человѣческаго разума. Слѣдуя примѣру математическаго естествознанія, которое стремилось свести всѣ явленія къ движенію простѣйшихъ элементовъ, философы ищутъ такихъ элементовъ и для общественныхъ явленій. Общественнымъ атомомъ у нихъ и служитъ человѣческій индивидъ. Этотъ индивидъ является въ ихъ ученіяхъ не сложной и живой, въ многомъ ирраціональной человѣческой личностью, но совершенной абстракціей. Свойства общественнаго атома состоятъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ надѣленъ стремленіемъ къ самосохраненію, которое играетъ для соціальной механики ту же роль, какую сила инерціи для механики физической. Комбинаціи индивидовъ даютъ въ результатъ общество, причемъ происходитъ простое механическое сложеніе силъ. Къ общественнымъ явленіямъ вполне примѣнимо основное правило естествознанія, что «*causa aequat effectum*». Такимъ образомъ, государство состоитъ изъ отдѣльныхъ людей, соединившихся путемъ общественнаго договора, и представляетъ собой нечто вроде машины, которая можетъ быть устроена болѣе или менѣе искусно и служить своей цѣли болѣе или менѣе хорошо.

Самое ученіе о государствѣ строится писателями XVII вѣка дедуктивнымъ методомъ; они очень любятъ геометрическую систему изложенія; исходя изъ нѣсколькихъ аксіоматическихкихъ въ ихъ глазахъ положеній, они выводятъ изъ нихъ все ученіе о происхожденіи и идеальномъ построеніи государства. Ученія о государствѣ, созданныя въ XVII вѣкѣ, отличаются большимъ р а ц і о н а л и з м о м ъ; историческій матеріалъ изъ нихъ почти исчезаетъ и, если и бываетъ использованъ, то только для иллюстрированія положеній, добытыхъ дедуктивнымъ путемъ. Въ сравненіи съ сочиненіями писателей эпохъ возрожденія, особенно такого, какъ Макиавелли, которые не только по литературнымъ произведеніямъ, но и по собственному дѣятельному участію въ событіяхъ хорошо знали реальную политическую и общественную жизнь, произведенія политическихъ писателей XVII вѣка, по большей части, поражаютъ своимъ доктринерскимъ характеромъ; жизнь въ нихъ отражается слабо.

Декартъ (1596—1650), философская система котораго оказывала огромное вліяніе на мыслителей этой эпохи, полагалъ, что достовѣрное знаніе можетъ получиться только дедуктивнымъ путемъ изъ прирожденныхъ человѣческому уму истинъ. Такъ создаются арифметика и геометрія, простѣйшія изъ наукъ. Что же касается исторіи, то она и Декарту и его послѣдователямъ представлялась просто рядомъ человѣческихъ заблужденій, которыя, по большей части, серьезнаго вниманія не заслуживаютъ. Во второй части своего «Разсужденія о методѣ» (1637 г.) Декартъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе тѣмъ соображеніямъ, которыя одинъ человѣкъ, надѣленный здравымъ смысломъ, можетъ развить о вещахъ, надъ тѣми знаніями, которыя постепенно были накоплены трудами разныхъ лицъ. Точно также онъ гораздо выше ставитъ тѣ государства, въ основѣ которыхъ лежитъ законодательство, начертанное по опредѣленному плану однимъ лицомъ, чѣмъ тѣ, которыя постепенно перешли отъ варварства къ цивилизаціи. Ему несравненно симпатичнѣе тѣ города, которые сразу построены по опредѣленному плану и имѣютъ широкія и прямыя улицы, нежели города старые, которые росли постепенно, не отличаюся простотой плана и состоятъ изъ узкихъ, кривыхъ улицъ съ домами неодинаковой высоты.

II. Укрѣпленіе такого метода объясняется, конечно, вліяніемъ математическаго естествознанія. Эпоха возрожденія нанесла рѣшительный ударъ средневѣковому міровоззрѣнію и заложила начало новой наукѣ. Въ средніе вѣка естествознанія, строго говоря, не существовало. Единственнымъ предметомъ достойнымъ вниманія, считался человѣкъ и то не въ его земныхъ дѣлахъ, а въ отношеніи его къ Богу. Всенеленя представлялась огра-

ниченой; въ центръ ея находилась земля и все истолковывалось съ точки зрѣнія земли и ея обитателя—человѣка, ради котораго созданъ былъ міръ и совершалась всемірная исторія. При такой готкѣ зрѣнія процессы и предметы физическаго міра не привлекали къ себѣ большаго вниманія. Не существовало идеи всеобщей закономерности. Міръ раздѣлялся на преходящую земную и вѣчную небесную сферу, между которыми ничего общаго не было. Изучалась не столько причинная связь, сколько телеологическое назначеніе каждой вещи въ духѣ ученія Аристотеля о матеріи и формѣ. Общая жизнь міра прерывалась чудесами, въ которыя вѣрили, такъ какъ для Бога нѣтъ ничего невозможнаго. Отношенія между неодушевленными предметами представлялись въ анимистической формѣ; вездѣ видѣли дѣйствіе духовъ, на которыхъ можно было воздѣйствовать магическими средствами и силой молитвы. Очень много занимались символикой природы, такъ какъ въ мірѣ природы усматривали массу символическихъ указаній на человѣческія дѣла и отношенія между человѣкомъ и Богомъ.

Всему этому пришелъ конецъ въ XVII столѣтіи. Эпохи возрожденія и реформаціи, если не вполне разрушили, то значительно ослабили гнетъ церковнаго авторитета и личность, нашедшая себя и свою свободу, обратилась къ свободному изученію самой себя и окружающаго міра. Если еще въ XVI вѣкѣ Бодень серьезно говорилъ объ астрологій и занимался символикой чиселъ въ исторіи, то въ XVII вѣкѣ Гоббсъ, вполне выражая преобладающія тенденціи своего времени, пишетъ, что философія исключаетъ всякое знаніе, которое возникаетъ изъ божественнаго откровенія. Христосъ явился въ міръ, говоритъ онъ, не для того, чтобы учить логикѣ, праву, политикѣ или естествознанію (De cive 17, 12).

Результатомъ обращенія непосредственно къ природѣ и вопроса, ея не подъ гнетомъ церковной традиціи и Аристотелевскихъ схемъ явилась масса научныхъ открытій, которыя быстро перевернули всѣ представленія о мірѣ. Въ 1539—40 г. вышла изъ печати книга Коперника «Narratio prima de libris revolutionum», изъ которой стало извѣстно, что земля не является центромъ вселенной. Въ 1609 году появилась другая книга, въ которой Кеплеръ излагалъ законы движенія планетъ и отъ движущихся планетъ духовъ переходилъ къ физическимъ силамъ, законы которыхъ должны облекаться въ математическія формулы и геометрическія фигуры. Въ первой трети XVII вѣка появляются сочиненія Галилея, въ которыхъ изслѣдуются законы паденія тѣлъ, устанавливаются основные принципы механики, обосновывается ученіе о субъективности чувственныхъ ощущеній. Около того же времени въ Англии Бэконъ и Веруламскій (1561—1626) пишутъ трактаты объ индуктивномъ

методъ и предлагаетъ новую классификацію наукъ. 15 іюля 1662 г. открыто было въ Лондонѣ «Королевское общество для развитія естественныхъ наукъ», посвятившее себя, главнымъ образомъ, проблемамъ математическаго естествознанія. Завершается все это развитіе въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка трудами Ньютона, который своимъ закономъ всемірнаго тяготѣнія окончательно показалъ единство физическаго міра и проникающую его насквозь ненарушимую закономерность, поддающуюся математическому выраженію («Philosophiæ naturalis principia mathematica» 1686—1687).

Исторія естествознанія убѣждала мыслителей въ томъ, что весь міръ представляетъ собою рационально построенный механизмъ, который можетъ быть уложенъ безъ остатка въ логическія и даже математическія схемы. Хотя въ XVII вѣкѣ много говорили о значеніи наблюденія и индуктивнаго метода, но въ научныхъ трактатахъ очень видную роль играла дедукція. Ислѣдователи подходили къ изученію міра съ заранѣе установленными положеніями, вродѣ извѣстной формулы, что природа всегда идетъ простѣйшими путями, и видѣли, что эти формулы оправдываются въ примѣненіи къ опытнымъ даннымъ. Все это произвело такое впечатлѣніе на ученый міръ, что появилось естественное стремленіе распространить тѣ же приемы и на изученіе общественныхъ явленій и даже геометрико построить научную теорію государства, а также политическое и этическое ученіе¹⁾. Мысль о существованіи особой психической причинности, которая не можетъ быть уложена въ рамки математическаго естествознанія, не приходила въ голову никому. Положительное значеніе новаго направленія состояло въ томъ, что теперь во всякомъ случаѣ стали думать объ изслѣдованіи законовъ существованія государства, о созданіи «соціальной физики», а не ограничивались одними только наблюденіями надъ событіями въ жизни государствъ, вродѣ тѣхъ, которыя мы встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ Макиавелли. Недостаткомъ же новой политической науки являлось ея представленіе объ обществѣ, какъ объ искусственно сооруженномъ механизмѣ; это представленіе, въ сущности, исключало всякую мысль объ естественномъ процессѣ жизни и развитія человѣческаго общества.

III. Съ точки зрѣнія современныхъ воззрѣній на закономерность,

¹⁾ Въ русской литературѣ это направленіе подробно разсмотрѣно у Е. Спекторскаго, Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи (т. I, 1910; т. II, 1917). См. также Н. Алексѣевъ, Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ (ч. I, 1912).

намъ трудно даже понять, что теорію общественнаго договора и ученіе объ искусствѣнномъ сооружеініи государства поддерживаютъ въ XVII вѣкѣ какъ разъ такіе писатели, которые, подобно Гоббсеу, особенно озабочены построєніемъ общественной науки по образцу естественнаго міра, т. е. особенно настаиваютъ на наличности строгой законѣрности въ общественныхъ процессахъ. Получается, повидимому, яркое противорѣчіе между этой основной идеей и представленіемъ о государствѣ, какъ о продуктѣ искусственнаго строительства людей. Это противорѣчіе, по правильному замѣчанію проф. Спекторскаго, объясняется тѣмъ, что мысль объ естественной и притомъ чисто механической законѣрности физическаго міра была тогда еще такъ нова, что для ея объясненія эту законѣрность сравнивали именно съ искусственными механизмами, сдѣланными рукою человѣческой и затѣмъ дѣйствующими по разъ заведенному порядку. Нерѣдко законѣрность природы сравниваютъ съ затѣйчивымъ механизмомъ Страсбургскихъ часовъ. Если Кантъ увѣрялъ въ концѣ XVIII вѣка, что совершенное искусство становится оиять природой, то въ XVII вѣкѣ, наоборотъ, учатъ, что совершенная природа становится какъ бы искусствомъ. «Задача моя, писалъ, напр., Кеплеръ, состояла въ томъ, чтобы представить небесный механизмъ не на подобіе божественнаго животнаго, но на подобіе часовъ». Декартъ описывалъ міръ на подобіе машины, Бойль—также; и Лейбницъ писалъ про *horologium mundi*. Даже Боссюэ находилъ, что въ природѣ столько искусства, что самое искусство состоитъ въ пониманіи природы и въ подражаніи ей. Еще въ Вольтеровскомъ «Разговорѣ между философомъ и природой» природа говорила: «меня зовутъ природой, а я вся искусство». Взглядъ на природу, какъ на искусственный механизмъ, поддерживаетъ потребность философовъ XVII вѣка въ деизмѣ; имъ нуженъ небесный механикъ или часовщикъ, который бы сдѣлалъ міровые часы и разъ навсегда завелъ ихъ. Этимъ же взглядомъ объясняется и то, почему Гоббсъ при всемъ физичесизмѣ своей «гражданской философіи» называлъ государство «произведеніемъ искусства» и разсуждалъ о немъ, какъ объ автоматическихъ часахъ или иной сложной машинѣ. Самый взглядъ на государство, какъ на произведеніе человѣческаго искусства, какъ мы уже знаемъ, возникъ не въ эту эпоху впервые; мы съ нимъ встрѣчались и въ греческой и въ средневѣковой философіи. Но только въ XVII вѣкѣ государство, именно какъ искусственный механизмъ, объявляется тѣмъ самымъ законѣрнымъ продуктомъ природы¹⁾.

1) См. ко всему вышесказанному Спекторскій, цит. сѣч., т. II стр. 14—16.

IV. Конечно, не все политическіе писатели XVII вѣка придерживаются изложеннаго взгляда на природу государства и на методъ созданія науки о государствѣ. Иногда высказываются и инныя идеи, отчасти лицами, придерживающимися болѣе старыхъ взглядовъ, отчасти же такими писателями, которые скорѣе должны быть разсматриваемы, какъ первые провозвѣстники такихъ идей, которыя съ полною силою намѣгались только въ болѣе позднія эпохи.

Въ самомъ концѣ XVI вѣка Petrus Gregorius Tholosanus (1540—1591) въ своей книгѣ «De republica» (1586) рѣшительно возстаетъ противъ мнѣнія, будто люди первоначально, на подобіе дикихъ звѣрей, жили въ лѣсахъ и на горахъ и вели *vita solitaria*; онъ утверждаетъ въ духѣ Аристотеля, что всегда по самой природѣ между людьми существовало и которое общеніе (*aliqua societas vel communitas vitae*) и общество постепенно развивалось по ступенямъ семьи, селенія, общины, государства, какъ его заставляла срастаться сама природа (*natura coaluit*). Въ развитомъ государствѣ онъ усматривалъ аналогію съ человѣческимъ гѣломъ въ отношеніи къ единству, душѣ, нервамъ, расчлененію, дифференціаціи, гармоніи, функциямъ и т. д.¹⁾

Противъ идеи общественнаго договора, какъ основы государства, высказываются, далѣе, и некоторые публицисты, которые не желаютъ отказаться отъ средневѣковаго міровоззрѣнія. Къ ихъ числу принадлежитъ Р. Фильмеръ (1604—1647). Въ своемъ сочиненіи (напечатанномъ по смерти автора въ 1680 г.) подъ заглавіемъ «Patriarcha or the natural Power of Kings» онъ рѣшительно высказывается противъ мысли о естественной свободѣ людей и противъ выведенія верховной власти изъ общественнаго договора. Монархическая власть учреждена самимъ Богомъ, который еще въ раю поставилъ Адама надъ Евою и всемъ будущимъ потомствомъ; отъ Адама власти перешла къ старшему сыну, затѣмъ къ патриархамъ, а отъ нихъ ведутъ свое происхождение цари и короли. Богъ управляетъ всегда посредствомъ монархій и власть монарховъ естественно выросла изъ семейной власти патриарховъ. Никакому человѣческому закону власть монарховъ не подчинена, а избраніе народомъ монарха противно волѣ Божіей. Точно также и графъ Кларендонъ въ 1676 году въ полемикѣ съ Гоббсомъ настаивалъ на божественномъ происхожденіи власти монарха, рѣшительно отрицалъ общественный договоръ, какъ фактъ, и доказывалъ, что онъ и невозможенъ по природѣ вещей.

¹⁾ См. Gierke, Joh. Althusius (1880), стр. 94 пр. 51, стр. 158 пр. 106.

Нѣсколько иначе подходит къ этимъ вопросамъ епископъ Ричардъ Кумберлендъ въ своемъ сочиненіи «De legibus naturae disquisitio philosophica» (1672). Этотъ авторъ также полемизируетъ съ Гоббсомъ. Въ противоположность теоріи послѣдняго, который, считая естественнымъ состояніемъ людей войну всѣхъ противъ всѣхъ, выводилъ государство изъ общественнаго договора, заключеннаго людьми, чтобы избавиться отъ этого состоянія, Кумберлендъ представляетъ процессъ образованія государства въ меньшей степени искусственнымъ. Правда, отъ него нельзя ожидать воззрѣній, которыя могли бы удовлетворити современному научному сознанію. Самое опредѣленіе закона природы, даваемое имъ (I § 1; ср. V § 1), показываетъ, что онъ еще не умѣетъ провести важнаго различія между фактическимъ и нормативнымъ. «Законы природы, пишетъ онъ, суть нѣкоторыя положенія, неизмѣнной истинности, которыя направляютъ наши добровольныя дѣйствія къ избранію блага и удаленію отъ зла и которыя полагаютъ обязательство въ отношеніи нашихъ внѣшнихъ дѣйствій независимо отъ гражданскихъ законовъ». Такимъ образомъ, законами природы оказываются нормы, будто бы имѣющія для людей обязательную силу, независимо отъ санкціи государственной власти, т. е. то, что на языкѣ того времени называлось естественнымъ правомъ. При такомъ пониманіи законовъ природы Кумберлендъ не могъ, конечно, дать правильной теоріи происхожденія государства. Но онъ въ значительной степени ослабляетъ моментъ искусственности въ этомъ процессѣ гѣмъ, что признаетъ различіе добра и зла вытекающимъ изъ самой природы вещей, а альтруистическія наклонности также отъ природы присущими человѣку. Отдѣльный человѣкъ въ его представленіяхъ тѣсно связанъ съ человѣческимъ обществомъ и благо индивида не отдѣлимо отъ блага цѣлаго. Эгоистическія стремленія не составляютъ важнѣйшаго мотива нашего поведенія. Основнымъ закономъ міра по Кумберленду является всеобщая любовь и благоволеніе (I, § 9). Этимъ опредѣляются и отношенія людей между собой: люди нѣсколько связаны другъ съ другомъ и зависятъ другъ отъ друга, что весь человѣческій родъ можно разсматривать, какъ одну систему тѣлъ, въ которой все, что касается жизни, счастья, потомства одного человѣка, отзывается на положеніи другихъ людей (II, § 14). Человѣкъ отъ природы обладаетъ такими свойствами, которыя предраполагаютъ его къ жизни въ обществѣ. Кумберлендъ отмѣчаетъ, во первыхъ, большую силу у человѣка, сравнительно съ животными, полового инстинкта; это обстоятельство, въ соединеніи съ долговременной слабостью человѣческаго потомства, приводитъ къ развитію семейной жизни и укрѣпленію

родительской и родственной любви. Далѣе, благопріятными для общезжитія условіями являются особенности человѣческаго лица и рукъ. Лица у людей очень выразительны и разнообразны; это даетъ возможность людямъ индивидуализировать другъ друга; руки полезны въ полной мѣрѣ только при условіи сотрудничества многихъ людей. Принимая во ванманіе, какъ опасно людямъ вступать на путь взаимной вражды и вреда и какъ полезно имъ, напротивъ, помогать другъ другу, Кумберлендъ рѣшительно отказывается вѣрить Гоббсу, что въ изолированномъ состояніи люди стремятся къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ, и думаетъ, что человѣку по природѣ скорѣе свойственно стремленіе входить въ общество себѣ подобныхъ на равныхъ для всѣхъ основаніяхъ (II, § 28—30). Признаніе такой природной солидарности между всѣми людьми и даетъ полную возможность Кумерленду вывести общество и государство изъ непроизвольныхъ стремленій людей, которыя возникаютъ въ нихъ по самой ихъ природѣ и освѣщаются правымъ разумомъ только уже на известной ступени развитія. Въ остальномъ Кумберлендъ остается такимъ же рационалистомъ, какъ и большинство ученыхъ его времени и считаетъ даже возможнымъ результаты моральнаго познанія облекать въ математическія формулы. Дальнѣйшее развитіе идеи, высказаннаго Кумерлендомъ, получили у англійскихъ моралистовъ и экономистовъ XVIII вѣка, о которыхъ рѣчь будетъ ниже.

Наконецъ, не могу пройти молчаніемъ замѣчаніе, которое дѣлаетъ Паскаль (1623—1662) въ своемъ «Traité sur le vide». «Вся масса людей, сказано здѣсь, въ теченіе долгой смѣны столѣтій, должна быть разематриваема, какъ одинъ человѣкъ, постоянно существующій и учащійся». Въ этихъ словахъ содержится распространеніе на весь человѣческій родъ той мысли, которую Августинъ высказывалъ лишь въ примѣненіи къ части человечества, предназначенной къ спасенію и руководимой самимъ Богомъ; въ тоже время здѣсь предвосхищается идея общечеловѣческаго прогресса которая была разработана въ XVIII и XIX столѣтіяхъ трудами, главнымъ образомъ, Кондорсе, Сень Симона, Конта и мн. другихъ писателей.

Но всѣ эти возрѣнія не характерны для XVII вѣка. Поэтому въ дальнѣйшемъ мы обратимся къ разсмотрѣнію главнымъ образомъ тѣхъ писателей, которые старались создать науку объ обществѣ на подобіе математическаго естествознанія и разрабатывали теорію общественного договора.

§ 17. Гуго Гроцій.

Гуго Гроцій (1583—1645) развилъ свои мысли о государствѣ въ своемъ знаменитомъ трактатѣ «Три книги о правѣ войны и мира» (1625). Гроцій очень высоко ставитъ Аристотеля, хотя не желаетъ, подобно схоластикамъ, безусловно подчиняться его авторитету (введ. 42). Вслѣдъ за Аристотелемъ онъ утверждаетъ, что человѣку по самой его природѣ присуще стремленіе къ обществу себѣ подобныхъ. Поэтому онъ не можетъ согласиться съ мнѣніемъ, будто вся правда основана на силѣ или будто люди создали право исключительно ради утилитарныхъ соображеній. Гроцій убѣжденъ въ томъ, что существуетъ естественное право, которое основано именно на этой общежительной природѣ человѣка. Само священное писаніе указываетъ на этотъ фактъ: выводя всѣхъ людей отъ одной пары, оно тѣмъ самымъ утверждаетъ, что между людьми есть природное родство, которое влечетъ ихъ другъ къ другу и не позволяетъ наносить обиды (введ. 14). Уже многія животныя умѣряютъ заботу о собственной выгодѣ вниманіемъ отчасти къ своему потомству, отчасти къ другимъ особямъ того же рода. Тоже самое можно сказать о дѣтяхъ, которымъ отъ природы свойственна склонность дѣлать добро другимъ. Въ зрѣломъ же возрастѣ у человѣка съ этой склонностью соединяется способность создать общія правила и поступать сообразно съ ними (введ. 7). Этой способностью человѣкъ отличается отъ животныхъ и потому онъ одинъ только и имѣетъ естественное право. Гроцій не раздѣляетъ ученія нѣкоторыхъ римскихъ юристовъ объ естественномъ правѣ, общемъ для человѣка съ животнымъ, такъ какъ считаетъ способнымъ къ праву только существо, которое понимаетъ общія предписанія (I, XI, 1). Естественное право представляется Гроцію не измѣнимымъ. Если что иногда мѣняется, то только предметъ, къ которому прилагается естественное право; не этомъ основаніи убійство, вообще запрещенное, въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ оказаться дозволеннымъ (I, X, 6). Естественное право такъ глубоко коренится въ человѣческой природѣ, что мы признавали бы его, даже если бы не было никакого Бога (введ. 11). Познать его можно, во первыхъ, разсужденіемъ: къ нему принадлежитъ все то, что необходимо, что согласно съ разумной природой и общеніемъ; во вторыхъ, опытомъ; если какое нибудь положеніе соблюдается у всѣхъ народовъ или хотя бы у всѣхъ культурныхъ народовъ, то этотъ фактъ также съ большой вѣроятностью говорить за то, что это положеніе вытекаетъ изъ здраваго человѣческаго разсудка (I, I, XII, 1). Но мы знаемъ, что Богъ существуетъ; это подтверждено массой доказательствъ и чудесъ; поэтому мы должны и

естественному праву приписывать происхождение от Бога, которому обязаны нашим бытием и который всюду проявляет свою благость и могущество (введ. 11). Однако, естественное право не вытекает из произвола Бога; оно настолько неизменно, что самъ Богъ не могъ бы его измѣнить. Богъ не можетъ сдѣлать, чтобы дважды два не было четырьмя; точно также не можетъ Опъ сдѣлать, чтобы дурное по своей природѣ не было таковымъ (I, I, X, 5): Кромѣ естественнаго права, существуютъ еще произвольныя заповѣди Бога, которымъ мы также обязаны повиноваться, но которыя предписываютъ или запрещаютъ не то, что хорошо или дурно по природѣ, а то, что становится таковымъ лишь по волѣ Божіей (I, I, X, 2). Эти заповѣди Богъ отчасти открылъ всему человѣчеству (при сотвореніи людей, при восстановленіи человѣческаго рода послѣ потопа, при искупленіи людей жертвой Христа), отчасти же далъ только своему избранному народу—евреямъ—черезъ Моисея.

Естественное право есть, такимъ образомъ, заповѣдь разума, которая показываетъ, что извѣстное дѣйствіе, благодаря своему согласію или несогласію съ разумной природой, сопряжено съ моральной недопустимостью или съ моральной необходимостью, почему Богъ, какъ творецъ природы, это дѣйствіе или запретилъ или же преписалъ (I, I, X, 1). Изъ естественнаго права вытекаетъ, что мы должны воздерживаться отъ чуждаго добра и возвращать его, если оно къ намъ пало, что мы должны соблюдать данныя обѣщанія, возмѣщать ущербъ, нанесенный по нашей винѣ, и воздавать наказанія за обиды. Къ этому у человѣка присоединяется способность сужденія, которая заставляетъ его принимать во вниманіе не только настоящее, но и будущее, и соотвѣтственно съ этимъ правильно соразмѣрять полезное и пріятное и не поддаваться страстямъ и увлеченіямъ (введ. 8—10).

II. На естественной обязанности соблюдать договоры основывается государство (введ. 15). Въ основѣ договора, которымъ учреждается государство, помимо естественнаго влеченія людей къ общенію, лежитъ и понятая ими польза: люди отъ природы слабы и только вышгравываютъ отъ соединенія въ правильно устроенное государство (введ. 16). Государство есть совершенное соединеніе свободныхъ людей, которые сошлись ради правовой защиты и пользы (I, I, XIV, 1). Отъ государства исходитъ гражданское право; которое своимъ источникомъ имѣетъ гражданскую власть: Люди, вступая въ государство, вольны выбрать любую форму правленія (I, III, VIII, 2): Но, если они перенесли при этомъ власть на одного монарха, то затѣмъ они уже не имѣютъ права противъ него возставать, такъ какъ судить монарха можетъ только одинъ Богъ.

Если гражданская власть предписывает что либо противное естественному праву или заповѣдямъ Бога, то этого, конечно, исполнять не слѣдуетъ; но и въ этомъ случаѣ нельзя оказывать активное сопротивление власти; приходится покорно выносить наказаніе, налагаемое властью за неисполненіе приказа (I, IV, I, 4). Слѣдуетъ помнить, что 1) не всякая власть установлена въ интересахъ подвластныхъ (власть господъ надъ рабами) и 2) что даже въ случаѣ наличности такой власти подвластный не всегда можетъ самъ судить властителя (опекаемый не судитъ своего опекуна; I, III, VIII, 14). Избраніе людьми монарха безъ всякихъ ограниченій можетъ имѣть мѣсто по разнымъ причинамъ: или потому, что иначе люди не видятъ спасенія отъ грозящей имъ опасности, или потому, что данные люди отъ природы надѣлены рабскими свойствами, или же потому, что они правомѣрно завоеваны своимъ властителемъ. Разъ установлена такая высшая власть, то насиліе допускается только въ тѣхъ случаяхъ, когда государственные суды бездѣйствуютъ.

Между самостоятельными государствами также существуетъ международное право, основанное на ихъ соглашеніи и общей пользѣ. Это право требуетъ, чтобы войны велись только для защиты права и притомъ въ границахъ, допускаемыхъ правомъ. Изслѣдованію права войны и мира и посвящено, главнымъ образомъ, сочиненіе Гуго Гроція.

III. Изъ всего сказаннаго о естественномъ правѣ Гуго Гроціи дѣлается тотъ выводъ, что нельзя считать право основаннымъ только на силѣ или на пользѣ. Справедливость имѣетъ гораздо болѣе глубокія основанія. Несправедливость влечетъ за собой для человѣка муки угрызенія совѣсти. Сверхъ того несправедливый человѣкъ рискуетъ не имѣть никакихъ друзей; на то же должно разсчитывать и несправедливое государство. Хотя не всегда правое дѣло побѣждаетъ, ибо его побѣдѣ могутъ помѣшать различныя причины, но самая правота дѣла и сознаніе ея даетъ людямъ особую силу (введ. 27). Что же касается насилія, то оно лишь въ крайнихъ случаяхъ примѣняется для поддержанія авторитета права (введ. 18—22). Правильно сказалъ Помпей, что государство самое счастливое то, которое границей своей имѣетъ справедливость (введ. 24). Ясно, что Гроціи не проводитъ никакого отчетливаго различія между правомъ и моралью и его естественное право содержитъ въ себѣ безъ разграниченія какъ юридическія, такъ и нравственныя предписанія.

Весь методъ Гроція является чисто рационалистическимъ. Хотя онъ прибѣгаетъ къ исторіи, но она ему нужна только для примѣровъ, которые въ его глазахъ имѣютъ

тѣмъ больше цѣнности, чѣмъ лучше то время и тотъ народъ, изъ жизни котораго эти примѣры берутся (введ. 46). Объ основномъ же своемъ методѣ Гроцій самъ говоритъ, что онъ старался отвлечься отъ всѣхъ отдѣльныхъ фактовъ и начертать свою систему на подобіе математиковъ, которые разсматриваютъ свои фигуры отдѣльно отъ тѣла (введ. 58).

Слѣдуетъ отмѣтить, впрочемъ, что въ серединѣ своего труда (кн. II, гл. 23, 1) Гуго Гроцій вынужденъ сдѣлать признаніе о невозможности примѣнить во всей чистотѣ математическій методъ къ общественнымъ вопросамъ. «Аристотель вполнѣ правъ, читаемъ мы здѣсь, когда говоритъ, что въ морали нѣтъ той точности, какъ въ математикѣ, ибо математическія науки отдѣляютъ форму отъ всякаго содержанія, а самыя формы таковы, что оцѣ не имѣютъ между собой ничего промежуточнаго, какъ напр., прямая и кривая. Въ морали же мельчайшія обстоятельства измѣняютъ дѣло и формы, о которыхъ идетъ рѣчь. Имѣютъ между собой промежуточныя области извѣстной ширины, которыя склоняются то къ одной крайности, то къ другой. Такъ, между предписаннымъ и запрещеннымъ середину составляетъ дозволенное, которое приближается то къ тому, то къ другому; отсюда возникаетъ двумысленность, какъ зъ сумеркахъ или при оттепели. Вотъ почему, какъ говоритъ Аристотель, иногда трудно рѣшить, чему отдать предпочтеніе. Андроникъ Родосскій говоритъ: «по истинѣ справедливое трудно отличить отъ того, что только кажется справедливымъ».

§ 18. Томасъ Гоббсъ.

I. Крупный англійскій мыслитель Томасъ Гоббсъ (1588—1679) изложилъ свое ученіе объ обществѣ въ двухъ трактатахъ «Философскія основанія ученія о гражданинѣ» (1642) и «Левіафанъ» (1651). Гоббсъ не только политическій писатель; у него имѣется разработанная философская система. Въ этой системѣ послѣдовательно проводится самый крайній матеріализмъ. По ученію Гоббса, существуютъ только тѣла. Пространство есть лишь отвлеченный образъ существующей вещи, а время—движеніе тѣла. Для Гоббса поэтому нѣтъ принципиальнаго различія между организмомъ и механизмомъ; вѣдь самая жизнь по его представленію есть только движеніе членовъ. Поэтому, хотя онъ и называетъ государство чудовищемъ Левіафаномъ, квалифицируя его при этомъ, какъ искусственнаго челоуѣка (*homo artificialis*) и какъ личность (*persona*), но это не даетъ намъ никакого права зачислять его въ сторонники органической теоріи, какъ

это иногда дѣлается. Государство въ его глазахъ остается искусственно сооруженнымъ людьми механизмомъ. Сооружается оно правымъ разумомъ людей, какъ и всякая машина; оно при этомъ не отличается особенно отъ сооруженій самой природы, ибо и природа организована разумно. Органической жизни, независимой отъ воли людей, государство не ведетъ.

Въ этомъ отношеніи очень интересно введеніе Гоббса къ первой книгѣ его «Левіафана». «Человѣческое искусство, читаемъ мы здѣсь, настолько подражаетъ природѣ, т. е. тому божественному искусству, посредствомъ котораго Богъ создалъ міръ и управляетъ имъ, что, между прочимъ, можетъ произвести искусственное животное. Ибо, такъ какъ жизнь есть не что иное, какъ движеніе членовъ, начало котораго заключено въ какою либо главной части тѣла, то почему же намъ не сказать, что всѣ автоматы или всѣ машины, которыя движутся пружинами и колесами, расположенными внутри, подобно часамъ, имѣютъ также искусственную жизнь? Что такое сердце, какъ не пружина, что такое суставы, какъ не колесики, сообщающіе всему тѣлу движеніе, котораго хотѣлъ мастеръ? И не только животному подражаетъ искусство, но даже самому благородному животному, человѣку. Тотъ великій Левіафанъ, который называется государствомъ, есть искусственное сооруженіе, искусственный человѣкъ, хотя значительно превосходящій и массой и силой естественнаго человѣка (ради покровительства которому и ради спасенія котораго онъ и выдуманъ). Въ немъ тотъ, кто имѣетъ высшую власть, почитается за душу, магистраты и префекты—за искусственные члены; награды и наказанія, присвоенныя высшей власти, которыми члены побуждаются къ исполненію каждый своего дѣла,—суть нервы, дѣлающіе тоже самое въ естественномъ тѣлѣ. Богатства отдѣльныхъ людей играютъ роль силы, народное благо—дѣли, совѣтники, когорые подсказываютъ то, что слѣдуетъ знать,—памяти, справедливость и законы—искусственнаго разума. Согласіе есть здоровье, мятежь—болѣзнь, гражданская война—смерть. Наконецъ, договоры, которыми соединяются части этого политическаго тѣла, подобны Божественному слову: «да будсть» или: «сотворимъ человѣка», сказанному Богомъ въ началѣ, когда сотворился міръ.— Намъ рѣваясь описать природу этого искусственнаго человѣка, я разсмотрю: 1) его матерію и мастера (artificem), т. е. человѣка; 2) какимъ образомъ и какими договорами онъ созданъ; какія права въ немъ, какова власть и въ комъ высшая власть сосредоточена; 3) что такое христіанское государство; 4) что такое царство тьмы».

II. Согласно ученію Гоббса, общество людей или, какъ онъ это

называется, толпа (*multitudo*) не есть природное единство, но простая сумма людей. У толпы не может быть единой воли и она не может совершать единого дѣйствія. Толпа не есть естественное лицо. Только тогда, когда люди согласятся, чтобы воля какого нибудь одного человѣка или согласная воля совѣта считалась за волю всѣхъ, тогда толпа становится однимъ лицомъ и надѣляется волею (*De cive* VI, I, прим.; XII, VIII). Общества живогныхъ, какъ напр., муравьевъ и пчель, представляются природными единствами, такъ какъ согласіе этихъ существ покоится на инстинктѣ и погому естественно. Такія естественныя общества возможны однако только среди животныхъ именно погому, что они живутъ инстинктомъ, не спорятъ между собою о почестяхъ, не дѣлаютъ различія между общимъ и частнымъ благомъ, не умѣютъ обманывать другъ друга и т. д. (*Lev.* II, 17). Общество же людей можетъ покоиться только на согласіи, предполагающемъ участіе разума, и погому искусственно (*De cive* V, 5).

Въ естественномъ состояніи людей нѣтъ никакого общества; каждый человѣкъ стъ природы желаетъ только своей пользы и въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ руководится исключительно страхомъ, вызываемымъ присутіемъ человѣку чувствомъ само-сохраненія. По естественному праву всѣ равны и имѣютъ право каждый на все. Подъ вліяніемъ желанія обладать однимъ и тѣми же вещами между людьми воцаряется борьба всѣхъ противъ всѣхъ, и при равенствѣ людей эта борьба не имѣетъ никакихъ шансовъ на окончаніе.

Такъ характеризуетъ Гоббесъ естественное состояніе людей. Характеристика эта добыта имъ путемъ чпего дедуктивнаго метода; онъ ее выводитъ изъ нѣкоторыхъ основныхъ свойствъ человѣческой природы. Къ историческому матеріалу Гоббесъ, въ общемъ, относится съ полнымъ равнодушіемъ. Тѣмъ не менѣе можно найти указанія, что войну всѣхъ противъ всѣхъ философъ склоненъ былъ считать и исторически установленнымъ фактомъ. «Но, скажетъ кто нибудь, читаемъ мы въ «Левіафанѣ» (кн. 1 гл. 13), никогда не было войны всѣхъ противъ всѣхъ. Какъ, а развѣ Каннъ не убилъ изъ зависти брата своего Авеля? Конечно, онъ не рѣшился бы на такое злодѣяніе, если бы тогда существовала общая власть, которая могла бы отомстить. Развѣ и теперь во многихъ мѣстахъ не такъ живетъ? Американцы, если не считать, что они малыми семьями подчинены отцовскимъ законамъ, живутъ такъ, ибо согласіе ихъ семей держится исключительно на сходствѣ страстей. Какова была жизнь людей, не подчиненныхъ никакой общей власти, можно узнать изъ жизни тѣхъ, между которыми происходитъ гражданская война. Если бы даже ни-

когда не было времени, когда каждый был врагом каждого другого, то короли и лица, имѣющія высшую власть, всегда являются взаимными врагами. Ибо всегда они другъ друга подозрѣваютъ, стоя другъ противъ друга, какъ гладиаторы, съ напряженными глазами и сружіемъ, т. е. размѣстивши на границахъ укрѣпленія и скрывая развѣдчиковъ во вражеской странѣ, а это и есть военное положеніе. Но такъ какъ иначе нельзя обезпечить благо подданныхъ, то отсюда и не вытекаетъ то бѣдствіе, которое послѣдовало бы за полной свободой частныхъ лицъ».

По поводу всѣхъ этихъ разсужденій объ естественномъ состояніи слѣдуетъ отмѣтить, что основная ошибка, которую Гоббсъ дѣлаетъ въ этомъ построеніи, состоитъ въ томъ, что онъ не замѣчаетъ внутренняго противорѣчія въ своемъ разсужденіи. Онъ хочетъ нарисовать намъ дообщественное состояніе людей и изображаетъ его, какъ борьбу всѣхъ противъ всѣхъ. Между тѣмъ самая борьба есть уже видъ общенія между людьми. Въ этомъ отношеніи послѣдователями были Монтескье и Руссо, которые дообщественное состояніе изображали, какъ состояніе изолированного человѣка. Конечно, и эти писатели дѣлали по существу грубую ошибку, потому что искали для человѣка того состоянія, въ которомъ онъ вообще никогда не жилъ.

III. На помощь человѣку приходитъ его п р а в ы й р а з у м ь — *recta ratio*, — т. е. его собственное и истинное разсужденіе о дѣйствіяхъ, которыя могутъ повести къ выгудѣ или ко вреду. Нарушеніе естественныхъ законовъ состоитъ въ ложномъ разсужденіи или въ глупости людей, которые не видятъ своихъ обязанностей по отношенію къ остальнымъ, обязанностей, исполненіе которыхъ необходимо для ихъ собственнаго самоохраненія (*De cive* II, 1, прим.). Правый разумъ показываетъ человѣку, что только въ государствѣ онъ можетъ получить настоящую свободу и безопасность. Впрочемъ, государство основывается двумя путями: естественнымъ, когда оно покоится на покореніи однихъ людей другими, причемъ покоритель, получивъ обѣщаніе покореннаго повиноваться, оставляетъ покоренному свободу, оказывая ему довѣріе, или же по устанавленію, когда люди заключаютъ соглашеніе между собой подчиниться извѣстной власти и сверхъ того соглашеніе съ самымъ властителемъ (*De cive*, VI, 12; VII, 20; VIII. 3).

Договоры по естественному праву должны исполняться, такъ какъ иначе самое заключеніе ихъ было бы безцѣльнымъ (*De cive*, III, 1). Тѣтъ, кто не намѣренъ исполнять договоры, не будетъ допущенъ въ общество, слѣдовательно, не получитъ безопаснаго существованія и погибнетъ (*Lev.* I, 15). Договоръ, заклю-

ченный подъ влияніемъ страха, недѣйствителемъ только въ гражданскомъ обществѣ, по распоряженію высшей власти; но онъ вполне дѣйствителенъ въ естественномъ состояніи, гдѣ такой власти не имѣется (Lev. II, 30). Въ случаѣ покоренія люди заключаютъ договоръ, боясь одного человѣка (завоевателя), въ случаѣ установленія они заключаютъ договоръ, боясь другъ друга.

Властителемъ въ государствѣ можетъ быть либо одно лицо, либо коллегія, но наилучшей формой правленія Гоббесъ считаетъ монархію. Послѣ того, какъ люди подчинились верховной власти, они обязались ей во всемъ повиноваться; они перестаютъ подчиняться естественному праву и начинаютъ жить по гражданскимъ законамъ. Никакимъ ограниченіямъ верховной власти Гоббесъ не придаетъ цѣны; въ частности, онъ отрицаетъ ученіе о раздѣленіи властей, такъ какъ оно разрушаетъ верховную власть (De cive VI. 13 прим.; VII, 4; XII, 5). Тѣмъ не менѣе, для самихъ властителей естественное право сохраняетъ силу, ибо оно есть нравственный законъ; оно требуетъ отъ нихъ, чтобы въ своихъ дѣйствіяхъ они руководились общими благомъ, чтобы они не воспрещали исповѣдывать ту религію, которую сами считаютъ средствомъ для спасенія души, чтобы они были справедливы въ распредѣленіи повинностей, назначали справедливыхъ судей, которые бы не отступали отъ общихъ законовъ ради пріизвола, оставляли подданнымъ ту мѣру свободы, которая необходима, чтобы не убить въ нихъ всякую самодѣятельность (De cive XIII). Неоднократно Гоббесъ указываетъ, что есть высшій предѣлъ для всякаго страха и что каждый долженъ удерживать отъ общества право защищать свое тѣло, право пользоваться свободнымъ воздухомъ, землей и всѣмъ остальнымъ, необходимымъ для жизни (тамъ же III, 14). Не можетъ также верховная власть предписывать гражданамъ оскорблять Бога (XV, 15). Въ остальномъ же власть государства безгранична. Государство опредѣляетъ, что именно граждане должны считать добромъ и что зломъ (III, 6). Государство устанавливаетъ культъ Бога и толкуетъ священное писаніе. Оно является верховнымъ судьей въ дѣлахъ свѣтскихъ и духовныхъ, такъ какъ нѣтъ никакой вселенской церкви, въ виду отсутствія соответствующей власти, но какъ въ христіанскомъ государствѣ вмѣстѣ съ тѣмъ является и церковью. Государство устанавливаетъ даже догматы вѣры, такъ какъ отъ христіанина требуется внутренняя вѣра лишь по отношенію къ положенію, что Іисусъ есть Христосъ, всѣ же остальные положенія вѣры могутъ быть принимаемы имъ просто по предписанію государства чистого высшей вѣрой (XVIII, 14). Если государство предписываетъ мнѣ совершить нѣчто такое, что я самъ считаю грѣхомъ, то, повинаясь государству, я не совершаю грѣха, такъ какъ первая обязанность

гражданина есть повиновеніе, а грѣхъ падаетъ уже на того, отъ кого исходить приказаніе (XII, 2).

IV. Такимъ образомъ, государство представляется Гоббсу превосходной машиной, построенной людьми подъ вліяніемъ праваго разума, вложеннаго въ нихъ самымъ Богомъ. Люди вступаютъ въ учреждаемое ими государство съ тѣмъ, чтобы бытъ въ состояніи жить наиболѣе пріятнымъ для нихъ образомъ (XIII, 4). Естественное состояніе такъ же относится къ гражданскому (т. е. свобода къ подчиненію), какъ звѣрь къ человѣку. Естественная свобода есть свобода звѣриная (VII, 18). Въ государствѣ—владычество страстей, война, страхъ, обидность, мерзость, одиночество, дикость, невѣжество, звѣрство; въ государствѣ—владычество разума, миръ, безопасность, блаженство, благолѣпіе, общество, изысканность, знанія, благожелательность (X, 1). Благость поступковъ состоитъ въ томъ, что они направлены къ поддержанію мира, а вредность—въ томъ, что они направлены къ возбужденію несогласія (III, 23). Но безъ государственнаго принужденія люди никогда не сумѣли бы осуществить эту благость, такъ какъ дѣйствія праваго разума у нихъ постоянно искажаются вліяніемъ страстей (III, 26).

Въ силу разума Гоббсъ вѣритъ безусловно: когда основанія человѣческихъ поступковъ будутъ извѣстны съ той же достовѣрностью, съ какой сознается основаніе величинъ въ фигурахъ, честолюбіе и жадность, живая власть которыхъ дѣйствуетъ на мнѣніе о правѣ и безправіи, будутъ безсилны и человѣческій родъ будетъ наслаждаться такимъ миромъ, что никогда не окажется необходимымъ вступать въ сраженія (разѣй изъ за мѣста, потому что люди размышляютъ; De cive, введеніе, письмо къ графу Девонширскому).

Что касается отношеній между государствами, то въ виду отсутствія надъ ними принудительной власти, эти отношенія должны почитаться естественными, т. е. состояніемъ войны.

Построенія Гоббса представляютъ образецъ крайняго рационализма. Гоббсъ вѣритъ въ то, что весь міръ разуменъ и не видитъ разницы между природой и человѣческимъ искусствомъ. Вотъ почему, считая государство искусственнымъ сооруженіемъ людей, онъ можетъ въ то же время признавать его, воплію законѣрнымъ явленіемъ. Но слѣдуетъ признать, что воплію послѣдовательно такую концепцію ему провести не удалось и по тому въ его разсужденіяхъ на каждомъ шагѣ мы встречаемся съ противорѣчіями и неясностями. Такъ, если природа разумна и представляетъ собой произведеніе искусства, то откуда же берутся тѣ человѣческія страсти, которыми опредѣляется

естественное состояніе и которыя приводятъ къ анархической и истребительной войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ? Если природа вполне разумна, то отчего же не всѣ люди одарены въ равной степени правымъ разумомъ, который влечетъ ихъ къ образованію государства, и почему во времени самого философа людямъ все еще не удалось построить правильно организованное государство? Если все въ мірѣ разумно и закономерно, то почему же различаются государства, возникшія естественнымъ путемъ, въ результатѣ покоренія, и государства по установленію?

Равнымъ образомъ, трудно у Гоббса, какъ и у всѣхъ писателей данной эпохи, найти отчетливую границу между нормативнымъ и фактическимъ. Гоббсъ постоянно употребляетъ слово «естественный»; мы встрѣчаемъ у него и «естественное право» и «естественные законы». При этомъ всегда очень трудно рѣшить, означаетъ ли «естественное» то, что существуетъ фактически, или же то, что только желательно, является идеаломъ. Самый «правый разумъ» людей съ одной стороны является силою отъ природы присущей людямъ, вложенной въ нихъ самимъ Богомъ, съ другой же стороны онъ оказывается достояніемъ далеко не всѣхъ людей и вступать въ борьбу со многими явленіями, которыя вызываются естественнымъ ходомъ вещей. Конечно, все это происходитъ оттого, что и Гоббсъ не вполне еще уяснилъ себѣ понятіе закона природы; въ его представленіяхъ объ этихъ законахъ масса нормативныхъ элементовъ. Отъ этого его изложенеіе становится часто крайне неясно для читателя, подходящаго къ нему съ современными научными понятіями.¹⁾

§ 19. Джонъ Локкъ.

Г. Другой англійскій философъ XVII вѣка Джонъ Локкъ (1632—1704) въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Два трактата о правительствѣ» (1690), исходя изъ теоретическихъ предпосылокъ, довольно близко стоящихъ къ принципамъ Гоббса, дѣлаетъ однако совсѣмъ

¹⁾ Еще дальше Гоббса въ индивидуализмъ пошелъ Johann Friedrich Herbart въ своей книгѣ «*Politicorum pars architectonica de Civitate*» (1664). Горнъ признаетъ единственной реальностью отдѣльнаго человѣка. Изъ этого онъ дѣлаетъ выводъ, что никакимъ договоромъ масса людей не можетъ себя превратить въ единство и установить надъ собой власть. Власть надъ людьми можетъ быть получена только отъ Бога и принадлежать можетъ только отдѣльному человѣку. Поэтому единственной нормальной формой правленія является монархія; что касается республики, то въ ней на самомъ дѣлѣ никакой власти нѣтъ; есть только сѣть договоровъ между отдѣльными людьми. См. о Горнѣ О. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staats-theorien* (1880), 70—71, 190—191.

иные политическіе выводы и на почвѣ ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ создаетъ теорію конституціо-наго правоваго государства.

Локкъ также представляетъ себѣ естественное состояніе людей, какъ состояніе полной свободы. Но это не означаетъ у него господства произвола, ибо, по мнѣнію Локка, люди по естественному праву не могутъ ни себя самихъ лишать жизни, ни вредить жизни, свободѣ, имуществу и здоровью другихъ людей. Это доказываетея слѣдующимъ образомъ. «Человѣкъ въ этомъ состояніи имѣетъ несомнѣнную свободу распоряжаться своей личностью и своимъ владѣніемъ; онъ не свободенъ уничтожить себя самого или существо, находящееся въ его обладаніи, если только этого не требуетъ бѣла благородная цѣль, чѣмъ простое самосохраненіе. Естественное состояніе подлежитъ естественному закону, который обязательенъ для всѣхъ. Этотъ законъ есть разумъ и онъ учитъ все человѣчество, если только послѣднее его вопрошаетъ, что, такъ какъ всѣ равны и независимы, то никто не можетъ причинять другому ущерба въ его жизни и владѣніи, здоровья и свободѣ; такъ какъ всѣ люди суть произведенія единого всемогущаго безконечно мудраго Творца, всѣ являются слугами одного неограниченнаго господина, посланными на свѣтъ по его приказу и для его цѣлей, то они составляютъ его собственность, его твореніе, предназначенное существовать столько времени, сколько пожелаетъ онъ, а не кто либо иной. И такъ какъ всѣ они надѣлены одинаковыми способностями, всѣ принимаютъ участіе въ общемъ обладаніи природой, то между ними не можетъ быть принято такое подчиненіе, которое уполномочивало бы насъ уничтожать другъ друга, какъ если бы мы были созданы для взаимнаго пользованія другъ другомъ, подобно низшимъ классамъ существъ, созданныхъ для нашего употребленія». (II трактатъ гл. 2, 6).

Такъ какъ въ естественномъ состояніи всѣ равны и нѣтъ надъ людьми никакой высшей власти, то каждый имѣетъ право самъ расправляться съ нарушителями естественныхъ законовъ, но долженъ это дѣлать не по внушенію страстей, а по указаніямъ разума, въ соотвѣтствіи съ виной и нанесеннымъ вредомъ. Такъ и до сихъ поръ поступаетъ государство съ провинившимися на его территоріи иностранцами, на которыхъ законодательная власть государства не распространяется. Въ такомъ же естественномъ состояніи находятся другъ къ другу независимые государи.

Но такъ какъ необходимость для каждого самому расправляться съ нарушителями законовъ вызываетъ состояніе войны между людьми, то они заключаютъ между собою договоръ и образуютъ государство. Заключение такого договора

иногда соответствует видам Бога, который так создалъ человѣка, что онъ понимаетъ неудобство жить въ одиночку (гл. 7, 77). Тѣмъ не менѣе только родительская власть есть власть по природѣ; политическая же власть основана на добровольномъ соглашеніи людей (гл. 15, 173). Никто не можетъ быть подчиненъ государственной власти иначе, какъ съ его согласія, ибо въ естественномъ состояніи всѣ люди равны и свободны. Поэтому Локкъ учитъ, что и въ существующемъ уже государствѣ подданство каждаго лица устанавливается не въ моментъ его рожденія, но лишь тогда, когда взрослый человѣкъ изъявляетъ свое согласіе подчиниться этому государству. Это согласіе можетъ быть выражено молчаливо, напр., если человѣкъ пользуется имуществомъ на основаніи законовъ данной страны. Однако въ случаѣ такого только молчаливаго согласія, данное лицо вольно всегда освободиться отъ подданства, отказавшись отъ этого имущества (гл. 8, 118—122). Такимъ образомъ, у Локка государство не есть принудительный союзъ, какимъ оно является на самомъ дѣлѣ.

Общество, установленное общими соглашеніемъ, образуетъ тѣло, дѣйствующее согласно волѣ большинства, ибо всякое тѣло движется въ направленіи наибольшей силы, каковой является здѣсь сила большинства. Всякій, вступившій въ государство, долженъ считаться передавшимъ всю власть, которая принадлежала ему въ естественномъ состояніи, большинству. Большинство опредѣляетъ и форму устройства государства. Однако государственная власть по Локку, не неограничена. Она, прежде всего, принадлежитъ законодательнымъ органамъ государства. Будучи соединеніемъ въ рукахъ законодательныхъ учреждений той власти, которую въ естественномъ состояніи имѣютъ всѣ отдѣльные люди, она не можетъ быть болѣе абсолютной, чѣмъ эта естественная власть. А такъ какъ и въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ безусловной власти надъ своей и чужой жизнью и надъ чужимъ имуществомъ, то эти законы не теряютъ своей силы и въ государствѣ, а, напротивъ, еще болѣе здѣсь укрѣпляются. Рядомъ съ органами законодательной власти въ государствѣ существуютъ еще органы власти исполнительной и федеративной. Первые исполняютъ законы и поддерживаютъ ихъ силу, а вторые имѣютъ власть войны и мира и заключенія трактатовъ. Органы исполнительной и федеративной власти могутъ быть одни и тѣ же, но законодательство должно быть вручено особымъ органамъ. Высшею властью въ государствѣ является законодательная, которой подчинены обѣ другія.

II. Разсуждая о задачахъ государственной власти, Локкъ воскрешаетъ тѣ идеи прававаго государства, съ кото-

рыми мы столкнулись уже у Аристотеля, которая затѣмъ надолго были забыты, а теперь вновь выдвигаются англійской полигической жизнью. Именно Локкъ настаиваетъ на томъ, что государственная власть по самой своей природѣ не можетъ быть абсолютной, т. е. руководиться произволомъ и аффектами. Такая власть независимо отъ формы устройства государства, будь то монархія или республика, не вынуждаетъ цѣли, для которой ей подчинились граждане, и можетъ быть низвергнута народомъ, являющимся у Локка судьей даже надъ властью законодательной. Надъ народомъ судьей оказывается только Богъ. Настоящая же государственная власть обезпечиваетъ гражданамъ господство закона, такъ какъ только подъ этимъ господствомъ возможна свобода гражданъ, ради сохраненія которой они и заключили общественный договоръ. Свобода состоитъ не въ полномъ произволѣ, но въ жизни согласно разуму, и этотъ разумъ долженъ быть воплощенъ въ твердыхъ и общихъ нормахъ закона; а въ предѣлахъ закона Локкъ согласенъ предоставить самый широкій просторъ усмотрѣнiю носителей исполнительной и федеративной власти, такъ какъ онъ признаетъ, что законы всего въ жизни государства впередъ рѣшить не могутъ. Это усмотрѣнiе и составляетъ содержанiе такъ называемой прерогативы, которая особенно была велика въ младеическомъ состоянiи народовъ, когда законы было еще очень немного (гл. 14, 162). Определенiе тиранин, которое даетъ Локкъ (гл. 18), также очень близко къ определенiямъ извращенныхъ формъ у Аристотеля; тиранинъ возникаетъ тогда, когда власть изначинаетъ служить не общему благу, но интересамъ властителей и дѣлаетъ нормою не законъ, а волю властителей.

Локкъ предвидитъ возраженiе, что наличность естественнаго состоянiя является недоказанной, ибо и с т о р i я будто бы не знаетъ примѣровъ договора, которымъ основывается государство. Но онъ отвѣчаетъ на это (гл. 8, 101—102), что, конечно, правительство всегда предшествуетъ лѣтописямъ и лигатурѣ и что изъ отсутствiя историческихъ указанiй на естественное состоянiе такъ же нельзя заключать, что его не было, какъ нельзя было бы вывести заключенiе, что войны Салманассара и Кеерка никогда не были дѣтьми, изъ того обстоятельства, что историческiе источники иначе не говорятъ о нихъ, какъ о взрослыхъ. Немногiе примѣры, имѣющiеся въ исторiи (возникновенiе Рима, Венецiи), подтверждаютъ договорный характеръ процесса возникновенiя государства.

Локкъ несогласенъ съ мнѣнiемъ тѣхъ, кто считаетъ завоеванiе причиной происхожденiя государства. Завоеванiе такъ же далеко отъ установленiя государства, какъ разрушенiе дома отъ его постройки. Завоеванiе можетъ разрушить государство и тѣмъ вернуть

гражданъ въ естественное состояніе; но оно не можетъ создать новое государство. Безъ согласія народа государство учредить нельзя. Вынужденное же согласіе, по мнѣнію Локка, не связываетъ никого.

§ 20. Бенедиктъ Спиноза.

I. Оригинальный характеръ носить ученіе С п и н о з ы (1632—1677) объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ. При построеніи своего ученія о государствѣ, изложеннаго въ «Политическомъ трактатѣ», Спиноза исходитъ изъ того же безусловнаго д е т е р м и н а з м а, которымъ проникнута вся его философская система. Всѣ помыслы его направлены къ тому, чтобы формулировать ученіе, въ которомъ теорія не расходилась бы съ практикой (I, 1—3); философу кажется, что, въ концѣ концовъ, ему удалось создать теорію вѣчнаго государства, т. е. такого, которое не можетъ ни распасться, ни измѣнить свою форму въ силу какой либо внутренней причины (X, 10). Для достиженія этой цѣли онъ примѣняетъ тотъ же методъ, какъ и въ «Этикѣ», т. е. разсматриваетъ человѣческіе аффекты: любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, честолюбіе, состраданіе, не какъ пороки человѣческой природы, а какъ присущія ей свойства, подобно тому, какъ къ природѣ воздуха принадлежатъ тепло, холодъ, непогода, громъ и т. п. (I, 4). Спиноза, такимъ образомъ, не придаетъ принципиальнаго значенія человѣческому искусству, но старается и его ввести въ общую законмѣрность природы.

Спиноза убѣжденъ въ томъ, что знаніе въ жизни людей имѣетъ гораздо меньше значенія, чѣмъ аффекты; хотя разумъ можетъ много сдѣлать для укрощенія и усмиренія аффектовъ, такъ что, если бы люди слѣдовали разуму, то не понадобилось бы и никакого социальнаго принужденія (VI, 3), но путь разума неприступенъ (I, 5), а потому причинъ и естественныхъ основъ государства слѣдуетъ искать не въ указаціяхъ разума, но выводить ихъ изъ общей природы или строя людей. (I, 7). Хотя Спиноза противопоставляетъ «естественное состояніе людей» до государства ихъ «гражданскому состоянію» въ государствѣ, но онъ настаиваетъ на томъ, что само гражданское состояніе устанавливается по естественному ходу вещей для устрѣненія общаго страха и во избѣжаніе общихъ бѣдъ (III, 6). Человѣкъ какъ въ естественномъ состояніи, такъ и въ гражданскомъ дѣйствуетъ по законамъ своей природы и сообразуется съ своей пользой (III, 3). Вступая въ гражданское состояніе, люди вовсе не измѣняютъ человѣческой природѣ и не облакаются новой, и государство, чтобы воздѣйствовать на нихъ, должно считаться съ законмѣрностью ихъ жизни (IV, 4). Само государство поэтому под-

лежитъ законамъ естественнаго права, т. е. законамъ природы (IV, 5). Государство, такимъ образомъ, есть результатъ общей закономѣрности міра.

II. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что Спиноза представлялъ себѣ происхожденіе и ростъ государства, какъ процессъ органическаго развитія. Этотъ мыслитель вообще очень далекъ отъ мысли о какой нибудь органической причинности; идея эволюціи, развитія не играетъ роли въ его построеніяхъ. Представленія Спинозы о причинности насквозь проникнуты идеалами математическаго естествознанія. Государство рисуется ему въ конечномъ счетѣ, какъ система силъ, и онъ допускаетъ, какъ уже было указано, такое состояніе этой системы, при которомъ силы, ее опредѣляющія, придуть въ равновѣсіе, такъ что и самой системѣ будетъ обезпечено вѣчное неразрушимое внутренними причинами существованіе. Такая система будетъ въ тоже время и наиболѣе разумной, такъ какъ закономѣрность природы, по общему убѣжденію Спинозы, соотвѣтствуетъ законамъ разума. Раціонализмъ эпохи сказывается въ системѣ Спинозы очень ярко.

По ученію Спинозы человѣкъ имѣетъ двойственную природу: съ одной стороны онъ надѣленъ разумомъ, который приближаетъ его къ Богу, къ субстанціи міра. Чѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ въ человѣкѣ разумъ, тѣмъ болѣе человѣкъ расширяетъ свое существованіе и тѣмъ самымъ его закрѣпляетъ. Но отъ природы человѣкъ устроенъ такъ, что на его поведеніе оказываютъ вліяніе не столько дѣятельные элементы его существа—разумъ,—сколько страдательныя его состоянія—страсти, возникающія благодаря тому, что, какъ показано въ «Этикѣ», человѣкъ есть не только участникъ міровой субстанціи, но и отдѣльный ограниченный ея модусъ, стѣняемый другими модусами. Хотя человѣкъ, какъ и всякая вещь, естественно стремится къ своему самосохраненію, т. е. къ увеличенію своей мощи, но онъ болѣе при этомъ опредѣляется аффектами, чѣмъ разумомъ. Слѣдуетъ ли онъ разуму или аффектамъ, онъ, какъ было выяснено выше, остается подчиненнымъ законамъ и правиламъ природы, т. е. естественному праву (II, 5). Но если человѣкъ руководится разумомъ, то онъ дѣйствуетъ свободно съ томъ смысломъ, что становится подъ руководство своей собственной сущности; если же онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ аффектовъ, т. е. страдательныхъ состояній, имѣющихъ причину внѣ его сущности, въ томъ, что его окружаетъ и ограничиваетъ, то онъ поступаетъ несвободно (III, 7), причемъ вовсе не во власти человѣка, будетъ ли онъ руководиться разумомъ; все зависитъ отъ того, какой жребій ему предопредѣленъ міровымъ планомъ (II, 8).

Отъ природы люди являются врагами, такъ

какъ каждый заботится о собственномъ самоохраненіи, поэтому соперничаетъ съ другими и бѣится ихъ (II, 14). Но, повинуваясь какому нибудь общему аффекту, каковымъ является либо общая надежда, либо общій страхъ, либо желаніе отомстить за обиду, въ особенности же страхъ одиночества, люди по естественному ходу вещей приходятъ къ согласію и устанавливаютъ гражданское состояніе (VI, 1). Все это совершается въ порядкѣ естественной необходимости; не можетъ случиться, чтобы люди когда нибудь вышли изъ этого состоянія (тамъ же), а потому Спиноза ничего не имѣетъ противъ того, чтобы человѣкъ именовался животнымъ общественнымъ (II, 15).

Выгода общежитія состоитъ въ томъ, что, соединяясь вмѣстѣ, люди тѣмъ самымъ увеличиваютъ свою мощь и имѣютъ больше правъ въ отношеніи природы, чѣмъ каждый въ отдѣльности; и чѣмъ больше людей соединится такимъ образомъ, тѣмъ болѣе будутъ имѣть они правъ (II, 13). Если бы при этомъ, поавши въ гражданское состояніе, люди измѣнили свою природу и стали руководиться исключительно разумомъ, то поддержать порядокъ въ обществѣ было бы очень легко. Но люди продолжаютъ подчиняться своимъ аффектамъ и хорошие граждане рѣдки (VI, 6); люди не рождаются гражданами, но становятся ими (V, 2). Задачей государства является теперь воспитаніе гражданъ къ добродѣтели (V, 3). Чѣмъ само государство проявитъ больше разума, тѣмъ оно будетъ болѣе мощно; въ этомъ отношеніи государство не отличается отъ человѣка и Спиноза говоритъ даже, что въ гражданскомъ состояніи всѣ граждане вмѣгѣ должны быть разсматриваемы, какъ человѣкъ въ естественномъ состояніи (VII, 23), тѣмъ болѣе, что въ отношеніи другъ къ другу государства находятся въ состояніи постоянной вражды (III, 11, 13). Порядокъ въ государствѣ долженъ держаться на управленіи человѣческими аффектами. Но при этомъ нельзя все основывать только на аффектъ страха, ибо въ государствѣ, гдѣ граждане удерживаются въ повиновеніи только страхомъ, нѣтъ войны, но о немъ нельзя сказать и того, что оно пользуется миромъ (V, 4). Поэтому Спиноза отдаетъ рѣшительное предпочтеніе государству, основанному на свободномъ соглашеніи людей, передъ государствомъ, основаннымъ завоеваніемъ: свободный народъ болѣе руководится надеждой, чѣмъ страхомъ, покоренный—болѣе страхомъ, чѣмъ надеждой, ибо первый стремится улучшить жизнь, а второй—избѣжать смерти (V, 6). Государство будетъ поэтому прочнѣе всего, если ему удастся стремиться только къ тому, что здравый разумъ признаетъ полезнымъ для всѣхъ людей (III, 7). Правда, въ государствѣ каждый человѣкъ долженъ повиноваться предписаніямъ верховной власти, хотя бы они противорѣчили его собственному разуму; но, поступая такъ, онъ не дѣйствуетъ

неразумно, ибо этот ущерб съ избыткомъ вознаграждается тѣмъ добромъ, которое онъ черпаетъ въ гражданскомъ состояніи: вѣдь выбирать изъ двухъ золъ меньшее также является закономъ разума (III, 6). Притомъ государство должно быть такъ устроено, чтобы самое его устройство по возможности обезпечивало въ немъ дѣйствіе разума. Съ этой точки зрѣнія Спиноза подвергаетъ оцѣнкѣ три возможные формы государства: монархію, гдѣ власть сосредоточена въ рукахъ одного лица, аристократію, гдѣ власть принадлежитъ выборнымъ лицамъ, и демократію, гдѣ власть принадлежитъ членамъ народа не по выбору, но въ силу самаго закона. Анализъ демократическаго государства Спиноза не успѣлъ сдѣлать (трактатъ остался незаконченнымъ), но аристократіи онъ отдаетъ предпочтеніе передъ монархіей, если только въ самомъ строѣ государства будетъ существовать система противовѣсовъ, которые гарантируютъ разумность дѣйствій власти. Во многіе вопросы, вредѣ религиозныхъ убѣжденій (въ отличіе отъ вѣшняго культа и пропаганды) государство совѣтъ не должно вмѣшиваться, ибо силою вѣшняго принужденія эти вопросы все равно регулироваться не могутъ. Не должно государство принимать и такихъ мѣръ, которыя будутъ людьми почитаться худшими, чѣмъ всякое мыслимое зло вообще (III, 3).

Въ общемъ же верховная власть не можетъ совершать преступленія передъ гражданскимъ закономъ, ибо только гражданскіе законы, отъ нея же исходящіе, опредѣляютъ, что добро и что зло, такъ что въ естественномъ состояніи и для отдѣльныхъ людей еще нѣтъ никакихъ преступленій (II, 8, 13); здѣсь все опредѣляется природной мощью каждаго человѣка и каждый имѣетъ право на все то, на что его уполномочиваетъ его сила (II, 4). Но и государство остается подчиненнымъ естественному праву и можетъ передъ нимъ совершить преступленіе: это преступленіе состоитъ въ томъ, что государство начинаетъ такъ себя вести, что даетъ поводъ значительному количеству лицъ къ заговорамъ противъ государства (III, 9), подрываетъ тѣмъ свою внутреннюю мощь и приводитъ себя къ смерти отъ собственной руки (IV, 5, 6).

III. Значеніе теоріи Спинозы состоитъ въ томъ, что онъ наиболѣе послѣдовательно провелъ мысль о безусловномъ детерминизмѣ тѣхъ процессовъ, которые приводятъ къ образованію государства, т. е. единственнаго рода общества, разбираемаго философами. Государство появляется подъ вліяніемъ прежде всего человѣческихъ аффектовъ, а затѣмъ разума. Хотя аффекты по Спинозѣ знаменуютъ несвободу, а разумъ—свободу человѣка, по этимъ не исключается,

что и степень участія разума, и степень участія аффектовъ одинаково предопредѣляются общимъ детерминизмомъ природы и отъ произвола людей не зависятъ. Все это приводитъ Спинозу, съ моей точки зрѣнія, къ крайности. У Спинозы, несомнѣнно, пострадала человѣческая свобода. Спинозѣ совершенно чужда та мысль о творческой психической причинности, которая, какъ будетъ показано ниже, даетъ возможность, несколько не жертвуя общими научными принципами, говорить въ извѣстномъ смыслѣ о свободѣ человѣческой воли и противопоставать природу, неизмѣненную воздѣйствіемъ чловѣка, культурѣ, созданной чловѣкомъ. Съ этой точки зрѣнія, въ появленіи и развитіи государства придется отнести чловѣческому произволу извѣстное мѣсто, между тѣмъ какъ Спиноза склоненъ совершенно его отвергать.

Съ другой стороны, представленія Спинозы о характерѣ природной законѣрности не отвѣчаютъ также современнымъ идеямъ объ этомъ предметѣ. Не говоря объ отмѣченномъ уже недостаткѣ, состоящемъ въ томъ, что Спинозѣ извѣстна только одна законѣрность, присущая физическому міру и распространяемая имъ и на міръ духовный, самое понятіе закона природы у этого философа страдаетъ еще однимъ недостаткомъ, также общимъ для всѣхъ мыслителей данной эпохи. Спиноза отождествляетъ законы природы съ естественнымъ правомъ, т. е. зноситъ въ понятіе закона природы нормативный элементъ и тѣмъ самымъ затемняетъ различіе между существующимъ въ дѣйствительности и желательнымъ въ идеалѣ.

Законѣрность природы поэтому сближается у него, какъ и у Гоббса, съ представленіемъ о механическомъ строительствѣ по опредѣленному плану. Система Спинозы проникнута обычнымъ въ его время крайнимъ рационализмомъ; природа представляется разумнымъ существомъ, преслѣдующимъ цѣли и создающимъ общій планъ мірозданія.

При отсутствіи представленій о творческой психической причинности, Спиноза не могъ смотрѣть на общество иначе, какъ на с у м м у о т д ѣ л ь н ы х ь и н д и в и д о в ѣ , составившихъ систему силъ. Онъ очень далеко отъ представленія объ обществѣ, какъ о процессѣ дѣятельности, въ которомъ вырабатывается особое продукты, недоступные силамъ отдѣльнаго чловѣка, и которому присущи особыя свойства, отличныя отъ свойствъ отдѣльныхъ людей.

Однимъ словомъ, Спинозу можно считать яркимъ представителемъ «соціальной физики», которая создавалась въ XVII столѣтіи подъ чрезмѣрнымъ вліяніемъ рационализма и математическаго естествознанія.

ГЛАВА IV.

Вѣкъ просвѣщенія.

§ 21. Общая характеристика.

I. Литература XVIII вѣка во многихъ отношеніяхъ можетъ быть разсматриваема, какъ прямое продолженіе литературы XVII вѣка, такъ какъ мы въ ней найдемъ не мало общаго съ послѣдней. Но вѣкъ просвѣщенія внесъ много и своего новаго въ развитіе науки объ обществѣ.

Общимъ съ XVII столѣтіемъ является, прежде всего, неутрачившій своего господства надъ человѣческой мыслью рационализмъ. Писатели эпохи просвѣщенія работаютъ, подобно своимъ ближайшимъ предшественникамъ, главнымъ образомъ, дедуктивнымъ методомъ; будучи увѣрены въ томъ, что законы природы полностью исчерпываютъ мірозданіе, что послѣднее насквозь проникнуто разумомъ и что такой же разумностью отличается и всемірная исторія человѣчества, они прежде всего заняты построеніемъ рационалистическихъ схемъ, въ которыхъ бы заключалось исчерпывающее объясненіе дѣйствительности, затѣмъ уже обращаются къ фактамъ, которыми только подкрѣпляютъ положенія, выведенныя разумомъ.

Этотъ рационализмъ приводитъ къ цѣлому ряду послѣдствій. Во первыхъ, онъ служитъ источникомъ чрезвычайно оптимистическаго міровоззрѣнія. Разумно устроенный міръ не можетъ не быть въ тоже время и благимъ міромъ. То зло, которое мы въ немъ наблюдаемъ, само должно играть какую нибудь рациональную роль. XVIII вѣкъ открывается метафизикой Лейбница (1646—1716 г.г.), являющейся крайнимъ выраженіемъ оптимизма, и остается, въ общемъ, вѣренъ этому оптимизму на всемъ своемъ протяженіи.

Лейбницъ въ своей «Теодіцѣѣ» (1710) проводитъ ту главную мысль, что зло составляетъ необходимую часть міра, не нарушающую его красоты, разумности и благодати. Богъ могъ сотворить только ограниченный, конечный міръ, и бо по законамъ логики, обязательнымъ

и для Бога, не можетъ быть двухъ совершенныхъ существъ, такъ какъ они взаимно ограничивали бы другъ друга и потому оба были бы несовершенными. Но изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Богъ по своей благодети выбралъ міръ наилучшій, т. е. такой, въ которомъ меньше всего несовершенство. Въ мірѣ поэтому имѣется столько зла, сколько было безусловно необходимо для творенія, не могущаго равняться своему Творцу, но не болѣе. Это зло имѣетъ, такимъ образомъ, только отрицательное значеніе; оно является лишь отсутствіемъ совершенства. Въ картинѣ міра оно такъ же необходимо, какъ въ художественномъ произведеніи тѣни, безъ которыхъ не было бы свѣта. Зло есть необходимый фонъ для добра. Если же намъ кажется иногда, что его слишкомъ много, то это происходитъ только потому, что никто изъ насъ не въ состояніи окинуть взоромъ міръ во всей его полнотѣ.

Не все писатели просвѣщенія безусловно примыкали къ этимъ разсужденіямъ Лейбница. Но расхожденіе съ нимъ въ частностяхъ не мѣшало имъ въ общемъ и цѣломъ оставаться оптимистами, вѣрить въ разумность міра и въ конечное торжество разума и добра.

При такой вѣрѣ въ разумъ изслѣдователи и при изученіи общественныхъ отношеній обращали вниманіе, главнымъ образомъ, на интеллектуальную сторону этихъ отношеній. Крайній интеллектואлизмъ явился вторымъ послѣдствіемъ общаго раціонализма эпохи. Съ одной стороны, само общество продолжало и теперь представляться какъ произведеніе человѣческаго искусства, съ другой же стороны, въ исторіи общества главное вниманіе удѣляли прогрессу знанія, который сравнительно не трудно было констатировать. При такихъ условіяхъ, конечно, много правильныхъ и всестороннихъ представленій о такихъ сложныхъ процессахъ, какъ общественные, отъ писателей вѣка просвѣщенія мы ожидать не можемъ.

Къ этому слѣдуетъ добавить, что представленія людей XVIII вѣка о самомъ человѣческомъ разумѣ отличались крайней догматичностью. Они не думали, что человѣческій разумъ самъ эволюционируетъ въ исторіи, и потому представляли себѣ людей минувшихъ, даже самыхъ отдаленныхъ эпохъ, разсуждающими такъ же, какъ разсуждали они сами. Вотъ почему XVIII вѣкъ очень мало обнаруживаетъ пониманія по отношенію къ первобытному міровоззрѣнію. Древніе мифы, преданія и религіозныя представленія принимаются мыслителями этого времени за простыя нелѣпости, результаты невѣжества, отсутствія знаній или даже сознательнаго обмана низшихъ классовъ высшими и власть имущими. Не приходило въ голову стыкнать въ нихъ естественнаго и закономѣрнаго проявленія эмоциональнаго мышленія и символическаго истолкованія міра, присущихъ

зачаточной культурѣ. О т. наз. исторической психологии XVIII вѣка не имѣетъ еще никакого понятія.

II. При всемъ томъ, вѣкъ просвѣщенія сдѣлалъ довольно значительные шаги впередъ въ наукѣ объ обществѣ. Его особенностью сравнительно съ предыдущими эпохами является, прежде всего, то, что въ ученіяхъ объ обществѣ впервые начинается пробовать себѣ дорогу идея развѣтїя. До сихъ поръ общество разсматривали, главнымъ образомъ, статически, теперь понемногу обозначается единственно правильная динамическая точка зрѣнія. Общество начинаютъ представлять себѣ, какъ нѣчто движущееся, измѣнчивое, а на самыя измѣненія смотрѣть, какъ на нѣчто цѣльное, связанное. Правда, самое развитіе общества понимается еще во многихъ отношеніяхъ неправильно. Строго научное понятіе эволюціи не отграничивается отъ оцѣночнаго, болѣе этического, чѣмъ соціологическаго понятія прогресса. Вѣдь прогрессъ есть движеніе въ сторону лучшаго будущаго, а для опредѣленія того, что считается лучшимъ, приходится вводить такіе критеріи, которые не укладываются въ предѣлы каузальнаго истолкованія явленій, составляющаго задачу научнаго изслѣдованія. Въ самомъ же прогрессѣ, какъ уже было указано, обращаютъ вниманіе почти исключительно на интеллектуальную сторону и вѣрятъ, что силами разума вся человѣческая жизнь можетъ быть устроена наилучшимъ образомъ.

Далѣе, несмотря на общераціоналистическую окраску изслѣдованій и на господство дедуктивнаго метода, ученые XVIII вѣка все же въ гораздо большей мѣрѣ пытаются использовать матеріальныя и фактическія данныя, систематически стараются привлекать къ разсмотрѣнію историческіе факты и дѣлаютъ предметомъ научныхъ изысканій такія отрасли общественной жизни, какъ экономическія явленія, которыя до сихъ поръ систематическому изученію почти не подвергались.

Наконецъ, XVIII вѣкъ въ гораздо большей степени, чѣмъ XVII, эмансипировался въ научныхъ изысканіяхъ отъ гнета религіозной догмы, что, конечно, приводитъ къ болѣе свободному обсужденію соціологическихъ проблемъ. Теперь уже не считается необходимымъ подкрѣплять всѣ научные выводы ссылками на Священное Писаніе, какъ это дѣлаютъ многіе писатели XVII столѣтія, но, напротивъ, не мало мыслителей выступаютъ съ рѣшительнымъ протестомъ противъ христіанской традиціи.

При всемъ томъ, XVIII вѣкъ не сумѣлъ еще создать науки объ обществѣ, какъ вполне самостоятельной дисциплины, сознающей особность своего предмета изученія и методовъ изслѣдованія. Эта заслуга принадлежитъ уже XIX столѣтію.

III. Въ политическомъ отношеніи писатели XVIII столѣтія являются, по преимуществу, и н д и в и д у а л и с т а м и, защитниками правъ человѣческой личности, индивидуальной свободы. «В. Пеннъ и его сотрудники, говоритъ Анри Мишель ¹⁾, отстаиваютъ свободу личнаго вѣроисповѣданія, Монтескье—свободное и обеспеченное пользованіе индивидомъ своимъ имуществомъ и своею личностью. Руссо и Кондорсе хотятъ, чтобы гражданинъ участвовалъ лично, актомъ своего свободнаго рѣшенія, въ созданіи государства. Кантъ и Фихте открываютъ гражданину и самому человѣку сущность его права. Смѣть освобождаетъ дѣятельность каждаго работника отъ тѣхъ стѣсненій, которыя такъ долго тяготѣли надъ ней. Но оказывается, что, преслѣдуя столь различныя цѣли такими различными путями и часто подъ вліяніемъ совершенно различныхъ мотивовъ, всѣ они примѣняютъ одинъ и тотъ же принципъ и приходятъ къ тождественному результату. Такимъ результатомъ является возможно полное освобожденіе человѣческой личности, ея освобожденіе по отношенію къ внутреннему или внѣшнему рабству, гражданскому или нравственному. Ихъ принципъ—это вѣра въ безусловную цѣнность, въ неподражаемую оригинальность человѣческой воли».

Но въ то же время весьма характерно, что личность человѣка не понимается этими мыслителями во всемъ богатствѣ ея конкретныхъ проявленій, во всей ея иррациональности, какъ это дѣлалось представителями романтизма въ началѣ XIX вѣка. Человѣческая личность въ представленіяхъ мыслителей XVIII вѣка, согласно общему духу ихъ міровоззрѣнія, чрезмерно р а ц і о н а л и з и р у е т с я и с х е м а т и з и р у е т с я. Они оперируютъ не съ живымъ и сложнымъ человѣкомъ, но съ абстрактнымъ и упрощеннымъ. «Человѣкъ понимался повсюду однимъ и тѣмъ же не по частностямъ физическаго строенія и не по особенностямъ своей мѣтной исторіи, а по сущности умственной и нравственной природы; онъ признавался расположеннымъ слѣдовать въ практической жизни принципамъ самой позднѣйшей философіи, если только они дѣлались извѣстными ему ²⁾». Но понимаемой такъ человѣческой личности придавалось огромное значеніе. Она считалась важнѣйшимъ факторомъ исторіи. Вотъ почему и «прогрессъ» въ ученіяхъ XVIII вѣка представляется плодомъ усилій человѣческой личности, главнымъ образомъ, ея умственной силы, а не процессомъ внѣшнимъ для человѣка и влекущимъ его за собой помимо его воли, какъ онъ впоследствии рисуется во многихъ ученіяхъ XIX вѣка.

¹⁾ Мишель, Идея государства (рус. пер., 1903), 53.

²⁾ Тамъ же, 55.

Характерно для индивидуализма XVIII вѣка также то, что его представители далеки были отъ безусловнаго противоположенія индивида и государства. Они разрушали устои полицейскаго государства, но ничего не имѣли противъ государственнаго вмѣшательства, поскольку оно обезпечиваетъ личную свободу. Монтескье (Духъ законовъ, кн. 23, гл. 29) даже утверждаетъ, что на государствѣ лежитъ обязанность обезпечить всѣмъ гражданамъ средства къ жизни, пищу, одежду и родъ жизни, не вредный для здоровья. Кантъ предлагаетъ облагать богатыхъ налогомъ для государственной помощи бѣднымъ¹⁾.

Французская революція была грандіозной попыткой осуществленія этихъ индивидуалистическихъ доктринъ, освобожденія человѣческой личности. Попытка эта кончилась неудачно, что и послужило причиной позднѣйшей реакціи противъ индивидуализма, космополитизма, рационализма и оптимизма вѣка просвѣщенія.

IV. Всѣ эти идеи были разработаны общими усиліями разныхъ странъ Европы XVIII вѣка. Хотя вездѣ мы встрѣтимся въ эту эпоху съ извѣстными характерными чертами, которыя и дали основаніе назвать ее «вѣкомъ просвѣщенія», однако «просвѣщеніе» въ разныхъ странахъ выразилось не одинаково. Не одинаковы были поэтому и вклады въ соціологическую науку, сдѣланные разными Европейскими странами.

Дальнѣйшее изложеніе мы расположимъ поэтому по государствамъ Европы. Начнемъ съ одного Итальянскаго писателя, грудь котораго и хронологически открываетъ интересующую насъ литературу, затѣмъ перейдемъ къ особенно важному для насъ Французскому просвѣщенію, далѣе—къ Германскимъ и, наконецъ, къ Англійскимъ писателямъ.

§ 22. Вико.

I. Соціологическая литература XVIII вѣка открывается трудомъ итальянскаго профессора Вико (1668—1744); имя его часто называется среди тѣхъ ученыхъ, которымъ приписывается честь созданія соціологіи. Въ этомъ смыслѣ имя Вико упоминается чаще, нежели имена Аристотеля и Ибнъ-Халдуна, но, какъ мнѣ кажется, столь же неосновательно, какъ и эти имена. Дѣло въ томъ, что до Огюста Конта все же нельзя говорить о соціологіи, какъ о самостоятельной наукѣ, и у Вико особность науки объ основныхъ законахъ соціальной жизни отъ другихъ общественныхъ наукъ, вродѣ исторіи, политической экономіи, исторіи культуры выяснена далеко не въ достаточной степени.

¹⁾ Тамъ-же, 69—79.

Тѣмъ не менѣе, на рѣдкость не систематически изложенный и потому очень трудный для пониманія и передачи трактатъ Вико, озаглавленный «Principi della sienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni» (1725), конечно, занимаетъ очень видное мѣсто въ исторіи нашей науки.

Вико обращаетъ вниманіе на то, что до сихъ поръ слишкомъ много занимались науками о природѣ и пренебрегали наукой о человѣкѣ; онъ хочетъ построить такую науку, причемъ исходитъ изъ представленія о человѣкѣ, какъ животномъ отъ природы общественномъ. Что касается метода этой новой науки, то Вико, находясь подъ вліяніемъ отчасти платонизма и теологической философіи, отчасти же Аристотеля, Лейбница, Бодена и Макиавелли, рѣшительно высказывается противъ геометрическаго метода каргезіанцевъ, противъ эпикурензма, который пытался возродить Гассенди (1592—1655), и противъ рационалистическихъ построеній Гроція и Гоббса. Онъ утверждаетъ, что наука должна создаваться, хотя и на почвѣ разума, но однако провѣреннаго и подтвержденнаго свидѣтельствомъ опыта (авторитета, какъ онъ выражается); разумъ даетъ намъ *verum*, а авторитетъ—*certum*. Законы разума совпадаютъ съ законами міра; нельзя представить себѣ міръ, какъ случайно возникшее соединеніе атомовъ въ духѣ Эпикура. Міръ управляется Божественнымъ провидѣніемъ, которое пользуется естественными свойствами и страстями людей для своихъ цѣлей. Задача науки о человѣкѣ заключается въ томъ, чтобы открыть планы Провидѣнія. При этомъ Вико исходитъ изъ ряда апіорныхъ предположекъ, но старается доказать ихъ истинность историческими фактами, которые беретъ по преимуществу изъ библейской исторіи, греческой и римской.

Онъ создаетъ своеобразную историческую крѣпку. Онъ не считаетъ возможнымъ принимать на вѣру все тѣ легенды, которыя содержатся въ древней греческой и римской традиціи. Но въ тоже время онъ полагаетъ, что и въ этихъ легендахъ содержится доля исторической правды; ихъ слѣдуетъ только истолковывать согласно съ народной психологіей тѣхъ временъ, когда онѣ создавались. Народная мудрость вырабатываетъ принципы, а воля отдельныхъ людей приводитъ ихъ въ дѣйствіе. Съ этой точки зрѣнія Вико склоненъ видѣть въ мифахъ, главнымъ образомъ, воспоминанія древнихъ народовъ объ ихъ стародавнихъ учрежденіяхъ; воспоминанія эти группируются около определенныхъ персонажей, являющихся легендарными героями народныхъ повѣствованій. На этихъ персонажахъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на «*caratteri poetici*»; они имѣютъ коллек-

тивнотипическій характеръ и въ разсказахъ о нихъ слѣдуетъ видѣть воспоминанія о длительныхъ состояніяхъ и учрежденіяхъ народныхъ массъ. Такой типическій характеръ имѣютъ Гомеръ, Пинегоръ, Солонъ, римскіе цари. Такимъ образомъ, Вико не производитъ никакой вѣдшей критики историческихъ текстовъ, принимаетъ ихъ за достовѣрные, но содержаніе ихъ подвергаетъ внутренней критикѣ, чтобы излечь изъ нихъ историческую истину.

II. Всемирная исторія, какъ сказано, опредѣляется Провидѣніемъ и потому имѣетъ особый смыслъ: она намъ показываетъ, какъ Провидѣніе, пользуясь естественными свойствами людей, ихъ страстями и узкими планами, достигало своихъ собственныхъ безконечныхъ и высокихъ цѣлей. Цѣлью Провидѣнія является раскрытіе гуманности, которое въ концѣ концовъ должно привести къ установленію идеальной республики. При этомъ свободная воля людей и ихъ разумъ должны подчинять себя человѣческія страсти. Человѣкъ обладаетъ ограниченными *posse, posse et velle*, которыя однако стремятся къ соединенію съ неограниченными *posse, posse et velle* Божества. Послѣ грѣхопаденія (которое является иррациональнымъ фактомъ исторіи, не получившимъ у Вико объясненія) человѣкъ въ наказаніе былъ обложенъ стыдомъ, любопытствомъ и прилежаніемъ. Эти свойства и стали исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго развитія. Въ стыдѣ заключаются принципы естественнаго права народовъ, въ любопытствѣ—принципы науки, въ прилежаніи—принципы искусствъ. Самая гуманность людей прежде всего проявляется въ религіи, представляющей результатъ страха передъ грозными силами природы, въ заключеніи браковъ и въ погребеніи мертвыхъ. На почвѣ брака возникаетъ семья, въ которую принимаются въ качествѣ зависимыхъ членовъ люди, не знающіе брака и собственности. Эти зависимые рано или поздно поднимаютъ возстаніе противъ своихъ повелителей, что заставляетъ послѣднихъ сплеститься и выбрать царя. Но царь окружается сенатомъ, такъ какъ главы семействъ вовсе не желаютъ поступать вопреки своимъ правамъ. Такъ возникаетъ аристократическое государство. Аристократія при естественномъ теченіи вещей смѣняется демократіей, а демократія легко кончается вновь монархіей, но только новаго, гражданскаго, а не патріархальнаго типа; въ природѣ вещей лежитъ законъ, что всѣ народы стремятся получать успокоеніе въ формѣ монархіи. Народы, не умѣющіе устроить свою жизнь, какъ слѣдуетъ, благодаря своимъ порокамъ, платятся за это либо подчиненіемъ монарху, либо покореніемъ вратами, либо возвращеніемъ къ варварству. Но Провидѣніе можетъ снова начать процессъ эволюціи. Такое вмѣшательство Провидѣнія въ ходъ событій мы видимъ въ откровеніи

негнаною христіанскою релігію. Послѣ этого событія народы, ввавшіе въ варварство, вновь начали циклъ своего развитія.

Такимъ образомъ, Вико еще не знаетъ теоріи общечеловѣческаго прогресса, основу которой составляетъ идея преемственности культуръ, выработанныхъ различными народами. По его ученію Провидѣніе всегда преслѣдуетъ одну и ту же цѣль и постоянно стремится осуществить идеальную республику. Поэтому исторія каждаго народа представляетъ собой обособленное цѣлое и подлежитъ основному закону развитія, построенному по аналогіи съ закономъ развитія отдѣльнаго человѣка. Аналогію общества съ человѣкомъ Вико проводитъ такъ далеко, что даже сравниваетъ правящее сословіе—патриціевъ—съ душой, а подчиненныхъ плебеевъ—съ тѣломъ.

Закономъ развитія для общества оказывается законъ трехъ эпохъ, которыя проходятъ нормально живущій народъ. Впервые подмѣтили этотъ законъ древніе Египтяне и обозначили основныя эпохи именами: эпоха боговъ, эпоха героевъ и эпоха людей. Въ каждую изъ этихъ эпохъ проявляются особыя свойства народовъ. Въ первую эпоху замѣчается господство фантазіи, при помощи которой человѣкъ весь міръ представляетъ себѣ по аналогіи съ самимъ собой и населяетъ его божественными существами. Въ эту эпоху языкъ имѣетъ нѣмой характеръ, состоитъ въ жесткахъ, а письмо является іероглифическимъ. Самый языкъ Вико выводитъ также изъ естественныхъ причинъ: въ основѣ его лежитъ отчасти вѣбшее проявленіе аффектовъ, отчасти звукоподражаніе. Думаютъ люди мнѣлогическими понятіями, говорятъ баснями. Вторая эпоха имѣетъ героическій характеръ. Герои заявляютъ притязаніе на божественное происхожденіе и выдаютъ себя за сыновей Юпитера. Въ эту эпоху господствуетъ кулачное право, связанное однако релігіознымъ страхомъ. Письмо получаетъ символическій характеръ. Наконецъ, третья эпоха получаетъ человѣческую окраску; она отличается умѣреннымъ и разумнымъ характеромъ, въ людяхъ развивается духъ благоволенія: они признаютъ власть совѣсти, разума и обязанность подчиняться законамъ. Право получаетъ человѣческій отпечатокъ, т. е. проникается разумомъ. Первые законы по установленію даются подчиненнымъ сословіямъ для урегулированія ихъ земельныхъ отношеній. До тѣхъ поръ аристократы во взаимныхъ отношеніяхъ управлялись естественнымъ правомъ, основаннымъ на силѣ. Письмо теперь получаетъ буквенное выраженіе.

Вотъ что говоритъ самъ Вико объ этихъ трехъ эпохахъ. «Мы принимаемъ раздѣленіе на три возраста, установленное Египтянами, а именно: возрастъ боговъ, возрастъ героевъ, возрастъ людей, такъ

какъ мы замѣтили у всѣхъ народовъ три вида природы... Первая природа, результатъ могущественнаго заблужденія воображенія, этой способности, которая тѣмъ сильнѣе, чѣмъ слабѣе разумъ, первая природа, говоримъ мы, была природа поэтическая или творческая, или, да простятъ намъ это выраженіе, божественная, ибо она трансформировала, по своей идеѣ, тѣла въ субстанціи, оживленныя богами. Этой природой отличались теологическіе поэты, самые древніе мудрецы всѣхъ языческихъ народовъ, которые жили въ эпоху, когда всѣ эти народы формировались сообразно своей вѣрѣ въ извѣстныхъ боговъ, принадлежащихъ каждому изъ нихъ. Природа этихъ народовъ была дикой и жестокой; но, находясь подъ властью заблужденія своего воображенія, они боялись тѣхъ самыхъ боговъ, которыхъ создали. Отсюда происхожденіе двухъ вѣчныхъ истинъ: что религія есть единственное достаточно могущественное средство, чтобы укрѣпить варварство народовъ, и что религіи производятъ свое дѣйствіе, когда учащіе имъ люди въ нихъ вѣрятъ. Вторая природа была героическая, которой герои приписывали божественное происхожденіе. Въ самомъ дѣлѣ, воображая, что все было дѣломъ боговъ, герои заключали отсюда, что они сами, зачатые подъ аупеніями Юпитера, были дѣтьми этого бога, и они справедливо усматривали естественную знатность въ этомъ происхожденіи. Герои, слѣдовательно, смотрѣли на себя, какъ на князей человѣчества, и считали за дикарей людей, оставленныхъ богами, убѣжавшихъ отъ ссоръ, которыя порождались общностью женщинъ, и пришедшихъ въ убѣжища. Третья природа есть человѣческая природа, скромная, нѣжная и разумная, слѣдовательно, повинующаяся закону совѣсти, разума и долга» (кн. IV, гл. 1 и 2).

III. Всѣ народы имѣютъ отъ природы одинаковыя задатки и этимъ объясняется, что ихъ развитіе подлежитъ одному и тому же закону. Но особенности хорографическихъ и климатическихъ условій создаютъ все же между ними различія, которыми и объясняются различные народныя типы, а также и то, что не всѣмъ народамъ суждено съ одинаковой правильностью пройти весь циклъ развитія. Наиболѣе благоприятныя условія для общественнаго развитія создастъ умѣренный климатъ. Тѣмъ не менѣе Вико признаетъ извѣстное единство и во всемъ человѣческомъ родѣ, который ему представляется также чѣмъ то породъ индивидовъ. Подобно тому, какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ есть три главныя духовныя способности: *mens*, *ratio*, *phantasia*, такъ и народы, происшедшіе отъ трехъ сыновей Ноа, выразили каждый, главнымъ образомъ, одну изъ этихъ способностей: евреи—*mens*, расположенные по близости семито-хамиты—*ratio*, расположенные на окраинахъ афетиды и хамиты—*phantasia*. Поэтому евреи явились

храшителями истиннаго знанія о Богѣ, семито-хамиты проявляли себя, главнымъ образомъ, математическими и астрономическими знаніями, а яфегиды (въ особенности греки) развитіемъ жизни фантазій. Въ своихъ передвиженіяхъ народы также слѣдовали опредѣленному плану: сперва они жили на горахъ, затѣмъ въ равнинахъ и, наконецъ, перешли на морскіе берега. Къ переселенію люди прибѣгаютъ всегда лишь подъ давленіемъ крайней необходимости. Отъ природы каждый народъ стремится жить замкнуто и независимо.

Въ своемъ асихическомъ развитіи народы проходятъ слѣдующую схему. Люди сперва замѣчаютъ необходимое, затѣмъ обращаютъ вниманіе на полезное, далѣе они начинаютъ наслаждаться пріятнымъ, наконецъ, переходятъ къ роскошеству и предаются бессмысленной растратѣ богатствъ. Природа народовъ сперва является жестокой, затѣмъ строгой, потомъ благожелательной, далѣе утонченной и, наконецъ, распушенной. Характеры перваго рода служили для образованія семьи и удержанія людей подъ властью другихъ людей, видренія въ нихъ уваженія къ закону; характеры втораго рода, которые не склонны дѣлать другъ другу уступки, привели къ образованію аристократическихъ республикъ; третьи характеры пригодны, чтобы очистить путь для народной свободы, четвертые для водворенія монархіи, пятые—для ея укрѣпленія, шестые—для ея испроверженія. Вообще же въ исторіи слабые хотятъ законовъ, сильные же ихъ отвергаютъ; честолюбивые вводятъ новые законы, чтобы сплотить около себя приверженцевъ; князья защищаютъ законы, чтобы держать въ равновѣсін сильныхъ и слабыхъ. Люди любятъ выходить изъ подчиненія и желаютъ равенства. Затѣмъ они стремятся подчинить себя равныхъ и, наконецъ, слѣпо начинаютъ повиноваться законамъ; тогда они укрываются зъ монархическое или герархическое устройство.

IV. Какъ уже указано, когда народы погибаютъ или вырождаются, Провидѣніе вновь возрождаетъ культуру и тогда цикль историческаго развитія повгоряется. Такъ уже случилось послѣ паденія античнаго міра. Христіанскіе народы повторяютъ въ своемъ развитіи тѣ самыя стадіи, которыя наблюдаются въ исторіи античнаго міра. Античная исторія раздѣляется у Вико на три періода. I. Потопъ. Гиганты. Золотой вѣкъ. Гермесъ, какъ изобрѣтатель вещей, необходимыхъ для общественной жизни, II. Геркулесъ и Гераклиды. Орфей. Троянская война. Греческія колоніи въ Италіи и Сициліи. III. Олимпійскія игры. Основаніе Рима. Пифагоръ. Сервій Туллій. Гезіодъ. Гиппократъ и Геродотъ. Фукидидъ и Пелопоннеская война. Ксенофонъ и Александръ. Lex Publilia и Poetelia. Войны съ Тарентомъ и Пирромъ. Вторая Пуническая война.— Но аналогичныя эпохи можно прослѣдить и въ новой исторіи.

Здѣсь мы находимъ также періодъ боговъ, который выражается въ томъ, что свѣтская власть идетъ объ руку съ церковной, не существуетъ литературы на народномъ языкѣ, правосудіе связано ритуаломъ и допускаетъ поединки, города возникаютъ благодаря тому, что преслѣдуемые люди прибѣгаютъ къ защитѣ могущественныхъ. Античнымъ домовладыкамъ соотвѣтствуютъ духовные властители, античнымъ убѣжищамъ—капеллы. Феодалныя отношенія напоминаютъ 'Вико античную клиентелу, а гербы и другіе знаки отличія дворянства—героглифическое письмо. Университеты Европы аналогичны публичному обученію права, открытому въ Римѣ Тиберіемъ Корунканиемъ и т. п. Такъ историческими фактами доказывается основной законъ исторіи—з а к о н ъ к р у г о в р а щ е н і я.

V. Совершенно ясно изъ изложеннаго, что для своей рационалистической эпохи Вико, не переставая въ основѣ быть также рационалистомъ, дѣлаетъ однако большіе шаги въ область историзма и созданія науки объ обществѣ на почвѣ изученія фактовъ дѣйствительности. Въ его произведеніи о принципахъ новой науки, выдержавшемъ три изданія и постоянно подвергавшемся переработкѣ, мы находимъ попытку установить внутреннюю закономерность жизни народовъ и даже жизни всего человѣчества, причемъ обращается вниманіе не столько на единичныя событія, сколько на массовые процессы и состоянія, въ которыхъ эта закономерность можетъ быть легче обнаружена.

Конечно, Вико дѣлаетъ при этомъ много ошибокъ и недосмотровъ. Онъ не отличаетъ исторіи, какъ науки объ индивидуальномъ, отъ социологіи и открытія типическихъ процессовъ отъ установленія законовъ природы. Его историческій матеріалъ отличается скудостью и не подвергнутъ систематической и всесторонней проверкѣ. Въ его произведеніяхъ много поспѣшныхъ обобщеній, много фантастическаго, чрезмѣрную роль играютъ теологическія и рационалистическія схемы, христіанская и библейская традиція. Онъ является крайнимъ рационалистомъ, когда полагаетъ, что всѣ историческіе факты могутъ быть сполна уложены въ абстрактныя схемы интеллекта, и потому слишкомъ мало удѣляетъ вниманія иррациональному элементу въ исторіи.

Но при всемъ томъ ему удалось высказать много плодотворныхъ идей, которыя получили дальнѣйшее развитіе въ современной наукѣ. Послѣдующимъ творцамъ социологіи пришлось въ значительной степени идти по пути, проложенному Вико. Правда, его сочиненія въ свое время не получили должнаго распространенія, а потому нѣкоторыя изъ его открытій были вновь сдѣланы послѣдующими учеными. Канту имя Вико стало извѣстно уже послѣ написанія его главнаго

труда. Вліяніе Вико на Нибура не доказано. Гёте, Гердеръ, Савиньи, Гумбольтъ несомнѣнно были знакомы съ Вико. Монтескье въ своемъ трудѣ опирается на Бодена, но съ сочиненіемъ Вико, повидимому, знакомъ не былъ.

§ 23. Физиократы.

I. Въ наши задачи не входитъ изложеніе исторіи политической экономіи, которая притомъ въ достаточной мѣрѣ разработана, чего нельзя сказать объ исторіи социологической науки. Поэтому мы будемъ останавливаться на экономистахъ лишь въ той мѣрѣ, чтобы показать, что новаго внесли они въ общія представленія объ естественной законмѣрности социальныхъ процессовъ. Слѣдуетъ призвать, что въ этомъ отношеніи экономисты XVIII столѣтія сдѣлали очень много.

Въ XVI и XVII вѣкахъ въ области экономіи господствовали взгляды, объединенные въ современной наукѣ подъ именемъ меркантилизма. Знаменитая теорія торговаго баланса, исходящая изъ аналогіи между частнымъ и народнымъ хозяйствомъ и изъ мысли, что главнымъ богатствомъ являются деньги, интересна для насъ въ томъ отношеніи, что въ ней ярко отражаются общія представленія соотвѣтственной эпохи о государствѣ, какъ о продуктѣ искусственнаго строительства людей. Всемъ извѣстно, что меркантилисты проповѣдывали строгую регламентацію экономической жизни со стороны государства. Государство, какъ хорошій хозяинъ, должно было обо всемъ заботиться, во все вникать, все устранять по указаніямъ разума правителей. Регламентаціи подвергался ввозъ и вывозъ, производство и потребленіе. На практикѣ политика меркантилизма привела постепенно къ чрезвычайно вреднымъ результатамъ; она въ высшей степени обостряла отношенія между отдѣльными странами, вовлекая ихъ въ экономическія войны, стѣсняла всякій техническій прогрессъ въ промышленности, опутанной узкими и мелочными регламентами, значительно нарушала личную свободу гражданъ. Неудивительно поэтому, что меркантилизмъ въ концѣ концовъ вызвалъ противъ себя сильную реакцію и что эта реакція была наиболѣе сильна тамъ, гдѣ меркантильная система оказалась проведенной съ наибольшою строгостью и послѣдовательностью. Последнее случилось именно во Франціи благодаря мѣрамъ извѣстнаго министра Людовика XIV Кольбера. Политика Кольбера въ значительной степени способствовала развитію мануфактурной промышленности Франціи, но въ тоже время она втянула страну въ раззорительныя для нея экономическія столкновенія съ другими странами и даже въ прямыя войны, разстроила финансы и привела къ государственному банкротству. Реакціей противъ меркан-

тилизма во Франціи явилась школа фізіократовъ съ ея главными представителями Кенэ (1694—1774) и Тюрго (1727—1781). О соціологическихъ взглядахъ Тюрго мы будемъ говорить особо. Въ настоящее же время мы остановимся только на характеристикѣ общихъ экономическихъ положеній школы.

Протестъ прогивъ меркантилизма выражался, прежде всего, въ проповѣди естественнаго порядка экономическихъ отношеній, который ставился неизмѣримо выше порядка, создаваемого вмѣшательствомъ власти. Проникнутые общимъ оптимизмомъ эпохи просвѣщенія фізіократы учили, что слѣдуетъ только предоставить производству, обмѣлу и потребленію свободному теченію вещей, и получатся наилучшіе результаты для всего общества, ибо свободная дѣятельность людей въ ихъ частныхъ интересахъ непременно дастъ такіе результаты, которые наиболѣе содѣйствуютъ и благу всего общества. Отсюда знаменитый девизъ «laissez faire, laissez passer». Съ другой стороны въ ученіяхъ фізіократовъ сказалась также реакція вообще противъ искусственностей въ образѣ жизни людей, въ особенности противъ изнѣженной жизни знати. Въ противовѣсъ этому выдвигалось предположеніе передъ неспорченною природою и дѣйствіемъ ея неизвращенныхъ законовъ. Главнымъ источникомъ богатства объявленъ былъ земледѣльческій трудъ, ибо только сырые продукты, пригодные для пользованія человѣка, составляютъ богатство, и только земледѣльческій промыселъ даетъ чистый доходъ; во всѣхъ другихъ родахъ труда ничего не прибавляется къ существующему запасу полезныхъ продуктовъ.

Такимъ образомъ, школа фізіократовъ съ большою энергіей настаиваетъ на наличности въ экономическихъ отношеніяхъ естественнаго порядка, не зависящаго отъ воли человѣка, коренящагося въ самой природѣ вещей. Въ этомъ и состоитъ ея значеніе для развитія соціологической науки.

II. Было бы однако совершенно ошибочнымъ искать у фізіократовъ такого ученія о природной законмѣрности экономическихъ процессовъ, которое вполне соотвѣтствовало бы современнымъ представленіямъ о законмѣрности. Дѣло въ томъ, что у нихъ, какъ и большинства писателей XVIII вѣка, понятіе закона природы носитъ еще въ значительной степени нормативный характеръ. Естественный порядокъ вещей, о которомъ мечтаютъ фізіократы, есть не столько неизмѣнный и ненарушимый порядокъ природы, сколько порядокъ наиболѣе соотвѣтствующій видамъ Провидѣнія и наилучшимъ образомъ о безпечивающей человѣческое счастье. Правда, порядокъ этотъ самъ собою установится, если только дать возможность

людямъ безъ всякихъ помѣхъ преслѣдовать свою выгоду, если отмѣнить всякую искусственную регламентацію. Но изъ такой постановки уже ясно, что порядокъ этотъ въ тоже время можетъ нарушаться людьми; искусственныя мѣры правительства тѣмъ и нехороши, что они его извращаютъ и нарушаютъ. Конечно, современный соціологъ никогда не допускаетъ мысли, чтобы соціологическіе законы въ точномъ смыслѣ этого слова могли быть нарушаемы людьми; эти законы, какъ и всѣ законы природы вообще, содержатъ въ себѣ формулировку того неизмѣннаго хода вещей, съ которымъ вынужденъ считаться человѣкъ и только опираясь на который можетъ онъ воздѣйствовать на природу.

Самый критерій естественности порядка вещей у физиократовъ сводится къ его самоочевидности для всякаго непредубѣжденнаго ума. Ясно, что, разсуждая такимъ образомъ, физиократы находятся еще подъ большимъ вліяніемъ того математическаго, дедуктивнаго метода изученія общественныхъ явленій, который имѣлъ такой успѣхъ въ обществовѣдѣніи XVII вѣка. Путемъ этого метода физиократы старались выяснитъ существо эконоическаго порядка, который соответствовалъ бы неспорченной природѣ человѣка; природа эта представлялась повсюду равной и одинаковой. Но естественный порядокъ, о которомъ мечтаютъ физиократы, отнюдь не совпадаетъ съ естественнымъ состояніемъ дикаря, которое такъ преславлялъ Руссо. Напротивъ, физиократы являются сторонниками частной собственности и общественнаго неравенства, ставя во главу общества дворянъ-землевладѣльцевъ.

Однако въ сочиненіяхъ физиократовъ проглядываетъ мысль и о такой законмѣрности общества, которая представляется вовсе не идеаломъ, но прямо выводится изъ наблюдений надъ фактической дѣйствительностью. Такъ, они создали теорію распредѣленія доходовъ, согласно которой получаемые изъ земли продукты сами собой по однимъ и тѣмъ же каналамъ распредѣляются между общественными классами. Докторъ Кенэ даже сравниваетъ этотъ процессъ распредѣленія богатствъ съ процессомъ кровообращенія, находясь подъ очевиднымъ впечатлѣніемъ недавняго физиологическаго открытія Гарвея (1619). Въ такихъ разсужденіяхъ содержится уже нѣкоторый намекъ на будущую биологическую школу въ соціологін. Считаая, далѣе, природу и, главнымъ образомъ, землю единственнымъ источникомъ богатства, физиократы подчеркиваютъ мысль о зависимости общественныхъ явленій отъ вѣншей географической среды.

§ 24. Вольтеръ.

I. Вольтеръ (1694—1778), имѣвшій вообще огромное вліяніе на все міровоззрѣніе своего времени, не занимаетъ, однако, большого мѣста въ исторіи собственно соціологической науки. Его труды больше относятся къ области исторіи, чѣмъ къ области соціологическихъ обобщеній. Впрочемъ, самая манера писать исторію, принятая Вольтеромъ, представляетъ и для насъ извѣстный интересъ.

Въ своихъ двухъ главныхъ историческихъ трудахъ—«Вѣкъ Людовика XIV» 1751 г. и «Опытъ о правахъ и духѣ народовъ» 1754 г.—Вольтеръ ставитъ себѣ задачей разсказать не то, что было интересно только для современниковъ описываемыхъ событій—каковы данныя военной исторіи,—но то, что привлекаетъ къ себѣ вниманіе всѣхъ временъ; такое значеніе имѣетъ описаніе духа (*génie*) и нравовъ людей, все то, что можетъ служить поученіемъ, возбуждаетъ любовь къ добродѣтели, искусствамъ и къ отечеству (Вѣкъ, гл. I). Поэтому въ «Вѣкъ Людовика XIV» авторъ передаетъ не только политическія событія эпохи, но занимается также частною жизнью Людовика XIV и его двора, посвящаетъ особыя главы внутреннему управленію, состоянію финансовъ, состоянію наукъ и искусствъ, церковнымъ дѣламъ. Правда, всѣ эти очерки связаны довольно вѣщимъ образомъ, глубоко проникнуть во внутреннюю связь различныхъ сторонъ общественной и политической жизни и въ характеръ исторической закономерности Вольтеру не удалось. Но несомнѣнно, что въ самомъ этомъ планѣ сочиненія мелькаетъ уже та идея взаимной зависимости различныхъ сторонъ общественной жизни другъ отъ друга, которую потомъ выдвинулъ на первый планъ Коптъ съ своимъ ученіемъ о *consensus*.

Въ другомъ изъ названныхъ сочиненій Вольтеръ дѣлаетъ попытку «философскаго» изображенія всемірной исторіи. Чтобы исторія давала дѣйствительно полезныя свѣдѣнія, слѣдуетъ изучать духъ, нравы, обычаи главныхъ народовъ, а также великія дѣянія правителей, которыя сдѣлали ихъ народы лучшими и болѣе счастливыми. (*Avant-propos*). Но и здѣсь представленія Вольтера объ исторической причинности не идутъ особенно глубоко. «Три вещи, говоритъ онъ, безпрестанно вліяютъ на духъ людей: климатъ, правительство и религія; только такимъ образомъ можно объяснить загадку этого міра» (гл. 197). Будучи убѣжденъ, что «великія событія порождаются ничтожными причинами», Вольтеръ часто даетъ весьма поверхностныя объясненія историческаго процесса. Крестовые походы у него вызваны проповѣдью Петра Пустышника, а реформація и рели-

позция войны—ничтожными интересами монаховъ одного саксонскаго закаулка.

II. Несмотря на массу жестокостей и глупостей, которыми переполнена исторія людей, Вольтеръ убѣжденъ въ наличности общаго прогресса просвѣщенія и думаетъ, что онъ быль гораздо больше, если бы не было войнъ. Онъ считаетъ людей социальными животными съ самаго начала и полагаетъ, что если бы они не были по природѣ социальными, если бы ихъ природа была подобна природѣ хищныхъ звѣрей, то никакая сила не могла бы ихъ заставить нарушить законъ природы и жить въ обществахъ. Основаніемъ социальной жизни служатъ присущія людямъ чувства состраданія и справедливости. Прогрессъ умственной жизни начался съ изобрѣтенія языка, которое было дѣломъ наиболѣе выдающихся людей; языкъ развился изъ криковъ, выражавшихъ основныя потребности, и первоначально состоялъ изъ односложныхъ словъ («Ольтъ», введеніе, гл. III, VII). Отъ положительныхъ законовъ и правовъ, созданныхъ людьми в различныхъ у разныхъ народовъ, Вольтеръ отличаетъ законы естественные, основанные на самой природѣ людей и общіе для всѣхъ; таковъ законъ, запрещающій воровство и убійство ближняго, повелѣвающій уважать родителей, не посягать на жену ближняго, не лгать, чтобы повредить ему, и помогать, чтобы получить отъ него взаимную помощь (тамъ же гл. 53).

При изложеніи историческихъ событій Вольтеръ обращаетъ вниманіе на исторію виѣвропейскихъ странъ. Онъ старается передать только истину и потому подвергаетъ критику показанія источниковъ; въ особенности онъ борется со всякими элементами чудеснаго въ исторической традиціи, стараясь допустить лишь тѣ событія, которыя представляются правдоподобными съ точки зрѣнія общей закономѣрности природы (тамъ же, гл. 33). Большое вниманіе обращаетъ онъ и на сознательную тенденціозность источниковъ и очень вооружается противъ центрированія всеобщей исторіи вокругъ исторіи еврейскаго народа. Онъ отбрасываетъ всякіе мифы и саги, считая ихъ произвольными измышленіями людей, и весьма далекъ отъ того, чтобы видѣть въ нихъ цѣнные проявленія старинныхъ міровоззрѣній, какъ это дѣлаетъ современная наука.

§ 25. Монтескье.

I. Гораздо большее значеніе въ исторіи социологической науки, чѣмъ Вольтеръ, имѣетъ Монтескье (1689—1755).

Извѣстный интересъ въ этомъ отношеніи представляетъ уже появившійся въ 1734 году историческій трудъ Монтескье подъ загла-

вѣемъ «*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*». Здѣсь авторъ дѣлаетъ попытку представить политическую исторію Рима, какъ связанный процессъ, пропикнутый закономѣрностью. «Несчастье управляетъ міромъ, говоритъ онъ; объ этомъ можно узнать отъ Римлянъ, которые имѣли непрерывный рядъ успѣховъ, пока управлялись извѣстнымъ планомъ, и такой же непрерывный рядъ неудачъ, когда стали руководиться другимъ. Есть общія причины, моральныя и физическія, который дѣйствуютъ во всякой монархіи, возвышаютъ ее, поддерживаютъ или устремляютъ къ гибели; происшествія подчинены этимъ причинамъ; и, если случайность битвы, т. е. частная причина, разрушала государство, то была общая причина, которая требовала, чтобы это государство погибло отъ одной битвы. Однимъ словомъ, общій ходъ вещей увлекаетъ за собой всѣ частные случаи» (гл. 18). Самую причинность въ исторіи Монтескье въ этомъ трудѣ сводитъ, главнымъ образомъ, къ психологической основѣ. Сравнивая событія современности съ событіями античной исторіи и констатируя въ нихъ аналогіи, Монтескье замѣчаетъ: «это слѣдуетъ отмѣтить; ибо, такъ какъ люди во всѣ времена имѣли одни и тѣ же страсти, то случаи, которые производятъ великія перемѣны, различны, а причины всегда одни и тѣ же» (гл. 1). Большое значеніе Монтескье придаетъ и сознательной волѣ людей, которая можетъ устраивать болѣе или менѣе обезпечивающія благосостояніе государства учрежденія. «При рожденіи общества, говоритъ онъ, главы государства создаютъ учрежденія; а затѣмъ учрежденіями формируются главы государства» (гл. 1). Хорошимъ Монтескье считаетъ то государственное устройство, которое содержитъ въ себѣ средства исправлять всякія злоупотребленія власти. Такимъ характеромъ отличалось устройство Римской республики, а въ наше время Англійскій государственный строй. Дѣло въ томъ, что каждый порядокъ пригоденъ для своего времени и долженъ быть исправляемъ и замѣняемъ другимъ при измѣненіи обстоятельствъ (гл. 9). Однако Монтескье не считаетъ человѣческое воздѣйствіе на жизнь общества безграничнымъ. «Было бы большою ошибкой, замѣчаетъ онъ, думать, что существуетъ въ мірѣ человѣческая власть, во всѣхъ отношеніяхъ деспотическая; такой никогда не было и никогда не будетъ; самая колоссальная власть всегда ограничена въ какомъ либо уголкѣ. Пусть властелинъ введетъ новый налогъ въ Константинополь и общій крикъ заставитъ его сперва найти предѣлы, которыхъ онъ не знаетъ. Персидскій царь можетъ заставить сына убить отца или отца убить сына; но онъ не можетъ заставить своихъ подданныхъ пить вино. Есть въ каждомъ народѣ общій духъ (*un esprit general*), на которомъ основана самая власть; когда власть приходитъ въ конфликтъ

съ этимъ духомъ, то она сталкивается съ самой собою и по необходимости останавливается» (гл. 22).

Причинами упадка Рима у Монтескье являются: порча нравовъ, наступившая въ результатъ отказа отъ имущественнаго равенства, чрезмѣрное расширеніе границъ государства, включеніе въ него элементовъ разнородныхъ по природѣ и расѣ, неумѣніе выработать новый порядокъ власти, который подходилъ бы къ новымъ условіямъ и обезпечивалъ законность управленія и свободу, непомѣрное честолюбіе всенныхъ вождей, приведшее при всѣхъ этихъ условіяхъ сперва къ деспотизму, а затѣмъ—къ анархіи.

Монтескье отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что въ исторіи иногда разныя открытія и изобрѣтенія вызываютъ весьма отдаленныя послѣдствія, о которыхъ конечно, не думали сами изобрѣтатели. Напримѣръ, въ главѣ 31 содержится интересное разсужденіе о томъ, какъ измѣнили технику управленія государствомъ такія событія, какъ изобрѣтеніе книгопечатанія, изобрѣтеніе переводныхъ векселей, усовершенствованіе почты и путей сообщенія, и насколько они затруднили въ государствахъ всякаго рода тайные заговоры, которыхъ такъ много было въ Византійской имперіи.

II. Въ 1748 году появился имѣвшій колоссальный успѣхъ трудъ Монтескье «О духѣ законовъ». Въ предисловіи Монтескье указываетъ, что главная задача его книги состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ при всемъ безконечномъ разнообразіи законовъ и нравовъ, люди во все не руководятся только своими фантазіями, но между всѣми законами существуетъ тѣсная связь. При этомъ авторъ заявляетъ также, что онъ хотѣлъ свои принципы извлечь не изъ предразсудковъ, но изъ природы вещей. Намѣреніе Монтескье, несомнѣнно, состояло въ томъ, чтобы идти индуктивнымъ путемъ и изъ отдѣльныхъ фактовъ исторіи выводить общіе законы. Но на самомъ дѣлѣ онъ часто пользуется дедукціей, запутываясь иногда при этомъ въ логическихъ противорѣчіяхъ. Такъ, во 2-й гл. 1 кн. Монтескье ставитъ своей задачей установить законы природы для человѣка, т. е. законы, вытекающіе единственно изъ существа человѣка. Средствомъ для этого онъ указываетъ разсмотрѣніе человѣка во время, предшествующее образованію общества: законы, по которымъ человѣкъ жилъ въ такомъ состояніи, и будутъ законами природы человѣка. Однако дальше эти законы дообщественнаго состоянія сами выводятся не изъ какихъ либо эмпирическихъ фактовъ (такихъ и быть не могло, ибо на самомъ дѣлѣ, какъ мы теперь знаемъ, человѣкъ никогда не жилъ внѣ общества), но изъ

анализа природы человѣка. Получается явный порочный кругъ: законы природы выводятся изъ природы же.

Самое понятіе закона Монтескье формулируетъ въ I книгѣ своего труда и формулируетъ очень неудачно. Подъ это понятіе у него одинаково подводятся и законы природы, и законы откровенной религіи, и законы юридическіе.

Законъ въ широкомъ смыслѣ этого слова есть необходимая связь, которая вытекаетъ изъ природы вещей; въ этомъ смыслѣ всѣ существа имѣютъ свои законы: божество — свои, матеріальный міръ — также, человѣкъ — также; законамъ подчинены и интеллекты, высшіе человѣческаго. Въ основѣ всего міра лежитъ первоначальный разумъ, такъ какъ міръ устроенъ Богомъ согласно Его мудрости и могуществу. Богъ создалъ міръ и сохраняетъ его по опредѣленнымъ законамъ; никакъ нельзя считать міръ произведеніемъ случая, ибо тогда міръ, образуемый движеніемъ матеріи и лишенаый интеллекта, не могъ бы существовать. Законы въ этомъ смыслѣ слова суть неизмѣнно установленныя отношенія. Такъ, всѣ движенія двухъ тѣлъ начинаются, возрастаютъ, замедляются и прекращаются согласно отношеніямъ массы и скорости этихъ тѣлъ; въ каждомъ различіи есть единообразія и въ каждомъ измѣненіи постоянство.

Но, установивъ эти положенія, Монтескье сейчасъ же отъ нихъ отступаетъ и впадаетъ во внутреннія противорѣчія. Изъ дальнѣйшаго оказывается, во первыхъ, что существа, обладающія интеллектомъ, могутъ имѣть законы, созданные ими самими, и, что еще хуже, что они способны заблуждаться и въ результатъ нарушать не только собственные законы, но и законы, установленные Богомъ. Последнее положеніе явно противорѣчитъ только что установленной догмѣ о неизмѣнности законовъ міра.

Разумныя существа по Монтескье, могутъ создавать свои собственные законы. Однако и для нихъ существуютъ законы, не ими установленныя. Раньше появленія положительныхъ законовъ существуетъ естественное право, опредѣляющее, что справедливо и что несправедливо, совершенно такъ же, какъ раньше, чѣмъ начерченъ кругъ, существуетъ правило, по которому всѣ радіусы круга должны быть равны. Естественное право предписываетъ, напримѣръ, до появленія всякаго общества, что законы общества должны быть соблюдаемы, разъ общество существуетъ; что за благодѣяніе разумное существо должно отплачивать признательностью, разъ таковыя существа имѣются; что, если отъ разумнаго существа произошло другое разумное, то оно должно оставаться въ зависимости; что разумное существо, которое нанесло вредъ другому, должно получить въ возмездіе такой же вредъ.

Тѣмъ не менѣе міръ разумныхъ существъ управляется не такъ, какъ физическій. Хотя его законы также неизмѣнны, но онъ не всегда имъ слѣдуетъ. Его участники имѣютъ способность самостоятельно опредѣлять свои дѣйствія; будучи зъ тоже время существами ограниченными, они не всегда поступаютъ согласно съ первоначальными законами, но допускаютъ ошибки, и нарушаютъ законы, даже ими самими установленные. Животныя не имѣютъ положительныхъ законовъ, такъ какъ они не объединены знаніями. Человѣкъ же, какъ физическое существо, подлежитъ неизмѣннымъ и ненарушимымъ законамъ; какъ существо разумное, онъ постоянно нарушаетъ законы, установленные Богомъ, и мѣняетъ законы, установленные имъ самимъ.

Ясно, что во всемъ этомъ разсужденіи передъ Монтескье мелькаетъ важное различіе закона природы и нормы поведения, но справиться съ этой проблемой и показать правильно и отчетливо это различіе ему не удастся. Причины такой неудачи были двоякія.

Во первыхъ, Монтескье смутно сознаетъ, что законы, управляющіе міромъ социальнымъ, не вполне тождественны съ законами міра физическаго. Онъ не можетъ не признать, что въ закономѣрности социальнаго міра есть элементъ свободы. Но онъ очень далеко отъ идеи творческой психической причинности. Въмѣсто этой идеи, онъ предлагаетъ намъ утвержденіе, страдающее внутреннимъ противорѣчіемъ, когда заявляетъ, будто разумныя существа, владея въ заблужденіе, могутъ нарушать законы природы, которые самъ же раньше объявлялъ неизмѣнными и постоянными. Остается непонятнымъ, въ чемъ же состоитъ неизмѣнность законовъ, разъ они могутъ быть нарушаемы? Далѣе, взгляды, что разумныя существа нарушаютъ законы міра, которые ненарушимы для существъ неразумныхъ, также очень странно: выходитъ, что въ разумномъ мірѣ разумныя существа ведутъ себя хуже неразумныхъ. Наконецъ, признавая, что законы справедливости существуютъ раньше, чѣмъ они открыты людьми, Монтескье совершаетъ ошибку, обычную у старыхъ теоретиковъ естественнаго права; онъ проявляетъ полное непониманіе процесса творчества идеаловъ, который состоитъ какъ разъ въ томъ, что люди своими нормами именно вносятъ въ міръ нѣчто свое, нѣчто такое, что безъ человѣческаго творчества совсѣмъ бы не возникло.

Другая причина, приведшая Монтескье къ странному утвержденію, будто законы социальной жизни могутъ нарушаться людьми, состоитъ въ томъ, что онъ не проводитъ отчетливаго различія между закономъ и типомъ. Иногда онъ изучаетъ и констатируетъ дѣйствительно социальную закономѣрность, напр., когда онъ выясняетъ вліяніе климата на законы и нравы

людей. Но чаще онъ занимается не формулированіемъ законовъ общественныхъ процессовъ, а описываетъ намъ типы социальныхъ явленій. Это онъ дѣлаетъ, напр., когда пытается характеризовать природу и принципы четырехъ государственныхъ формъ. Въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло именно съ изученіемъ социальной типологіи. Между тѣмъ типъ гѣмъ и отличается отъ закона, что онъ представляетъ собой такое приближительное только обобщеніе, которое по самому своему понятію допускаетъ исключенія. Принимая типы за законы, Монтескье затѣмъ и утверждаетъ, что законы допускаютъ исключенія. Такъ онъ считаетъ принципомъ демократической республики добродѣтели, какъ такое условіе, безъ котораго республика не можетъ быть прочной и устойчивой, но тутъ же приводитъ рядъ примѣровъ, изъ которыхъ ясно, что не всѣ республики отличаются господствомъ добродѣтели, почему и погибаютъ. Оказывается, что, съ одной стороны, добродѣтель есть какъ бы необходимая принадлежность республики, безъ которой эта форма государства не можетъ существовать, а съ другой стороны, добродѣтель часто въ республикахъ отсутствуетъ. Все это дѣлается понятнымъ, если мы скажемъ, что подъ республикой мы разумѣемъ особый типъ государства, который можетъ встрѣчаться въ дѣйствительности въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ; но все это становится непонятнымъ или, по меньшей мѣрѣ, очень неяснымъ, если мы будемъ утверждать, что социальнымъ закономъ республики является господство добродѣтели. Въ послѣднемъ случаѣ не могло бы быть республикъ, лишенныхъ добродѣтели, ибо законы природы никакихъ исключеній не допускаютъ.

III. Въ естественномъ состояніи, утверждаетъ Монтескье, человѣкъ живетъ внѣ общества (кн. I гл. 2). Онъ не находится при этомъ въ состояніи войны всѣхъ противъ всѣхъ, какъ утверждалъ Гоббсъ. Напротивъ, онъ проникаетъ сознаниемъ своей слабости и всѣхъ боится; въ тоже время онъ заботится о сохраненіи своего существованія и ищетъ пищи. Къ соединенію въ общество побуждаетъ человѣка, прежде всего, именно это сознание своей слабости, затѣмъ притягательная сила половъ, далѣе, естественное наслажденіе въ общеніи съ себѣ подобными, свойственное всѣмъ животнымъ, наконецъ, та связь, которая создается между людьми обладаніемъ знаніями.

Но, разъ соединившись въ общество, люди теряютъ сознание своей слабости и между ними начинается состояніе войны. Война возникаетъ какъ между народами, такъ и въ предѣлахъ отдѣльныхъ народовъ, и для своего предотвращенія и смягченія вызываетъ созданіе трехъ видовъ положительнаго права: 1) международного, опредѣляющаго отношенія между государствами, 2) политическаго, опредѣляющаго отношенія правительства къ гражд-

данамъ, и 3) цивилизнаго, опредѣляющаго отношенія между гражданами. Всѣ эти положительныя законы представляютъ собой частныя случаи проявленія человѣческаго разума. Содержаніе ихъ разнообразится, смотря по особенностямъ народа, для котораго они создаются. Поэтому законы одного народа обыкновенно не годятся для другого. Разнообразіе законовъ вызывается различіями географическаго устройства отдѣльныхъ странъ, климата, качества почвы, положенія территоріи, ея величины, образа жизни населенія, степени свободы, предоставляемой ему конституціей религіи населенія, его нравовъ, его наклонностей, богатства, численности, развитія торговли, отношеній между народами, происхожденія народовъ и т. п. Всѣ эти отношенія въ совокупности и составляютъ «духъ законовъ» (кн. I гл. 3). Въ своемъ трудѣ Монтескье для выясненія духа законовъ группируетъ обширный, но далеко не всегда критически провѣренный матеріалъ фактовъ, на которомъ онъ пытается показать, какъ всѣ эти условія съ необходимостью вызываютъ различія въ содержаніи законовъ.

Монтескье знаетъ понятіе общества и не считаетъ общество простой суммой людей; онъ говоритъ, напримѣръ, по поводу завоеваній, что изъ того, что уничтожено общество, не слѣдуетъ, что должны быть уничтожены всѣ люди, въ него входящіе: общество есть не самые люди, но та связь, которая ихъ объединяетъ (кн. 10 гл. 3). Руководящей цѣлью гражданскихъ законовъ онъ считаетъ общее благо общества, тогда какъ принципомъ законовъ религіи является добродѣтель отдѣльнаго человѣка (кн. 26 гл. 9). Но на дѣлѣ понятіе общества и у него покрывается болѣе узкимъ понятіемъ государства. Государство представляется ему особаго рода единствомъ, которому присуща жизнь. Жизнь государства подобна жизни человѣка, замѣчаетъ онъ не одинъ разъ (кн. 10 гл. 2; кн. 21 гл. 21). При этомъ государства различаются формой правленія, своими учрежденіями. Каждая форма правленія имѣетъ свою природу и свой принципъ. Изъ природы правленія вытекаютъ законы, съ которыми слѣдуетъ считаться въ жизни государства. Такъ, изъ природы демократіи вытекаетъ замѣщеніе должностей по жребію; въ аристократіи выборы по жребію не должны имѣть мѣста, такъ какъ здѣсь все равно установлено различіе между людьми; изъ природы монархіи выводится наличность въ ней господствующаго дворянскаго сословія, которое играетъ роль посредника между монархомъ и народомъ и не даетъ власти монарха перейти въ деспотизмъ; нѣтъ дворянства, нѣтъ и монархіи; изъ природы деспотической власти слѣдуетъ учрежденіе должности визиря; равнымъ образомъ, изъ природы монархіи выводится постройка крѣпостей, которыя

государства деспотическія бояться заводить, или необходимость роскоши въ монархическомъ государствѣ; съ природой правленія сообразуются уголовные законы, экономическія отношенія (кн. 22 гл. 2), характеръ религій, самое пространство государственной территоріи (кн. 8 гл. 16, 17).

Различіе между природой и принципомъ состоитъ въ томъ, что природа дѣлаетъ государство тѣмъ, что оно есть, тогда какъ принципы производятъ его въ дѣйствіе. Природа составляетъ структуру даннаго государства, принципомъ же являются тѣ человѣческія страсти, которыми государство движется (кн. 3 гл. 1). Очевидно, Монтескье приближается здѣсь къ тому различію, которое позднѣйшіе социологи проводили между статическимъ изученіемъ общества и динамическимъ: природа соответствуетъ статикѣ, принципъ—динамикѣ. Принципомъ, опредѣляющимъ дѣятельность республики, должна быть добродѣтель, принципомъ монархіи—честь, принципомъ аристократіи—умѣренность, принципомъ деспотіи—страхъ. При этомъ авторъ дѣлаетъ извѣстныя намъ отговорки, изъ которыхъ слѣдуетъ, что эти принципы далеко не всегда на лицо въ каждомъ данномъ государствѣ. Однако сохраненіе государства предполагаетъ живость этихъ принциповъ. Если происходятъ перемены государственнаго строя при сохраненіи его принциповъ, то государство исправляется; если же при переменахъ государство утрачиваетъ свои принципы, то его строй разлагается (кн. 11 гл. 13). Но есть одинъ видъ государства; принципъ котораго непрерывно разлагается, ибо онъ испорченъ по самой своей природѣ: это—государство деспотическое. Другія правленія погибаютъ отъ внѣшнихъ причинъ; это же погибаетъ отъ внутренняго порока, если только какія нибудь внѣшнія причины не помѣшаютъ его гибели (кн. 8, гл. 10). Вообще же ни одно государство не представляется Монтескье вѣчнымъ, такъ какъ все человѣческое имѣетъ свой конецъ; даже излюбленное авторомъ Англійское государство когда нибудь утратитъ свою свободу и погибнетъ; это случится, когда законодательная власть окажется въ немъ болѣе испорченной, чѣмъ исполнительная (кн. 11, гл. 6).

Изучая такимъ образомъ природу государствъ въ зависимости отъ формъ ихъ правленія и считая каждую такую форму закономѣрнымъ социальнымъ цѣлымъ, Монтескье остается весьма далекимъ отъ какой либо всемірно-исторической точки зрѣнія. У него нѣтъ намековъ на общечеловѣческую эволюцію или прогрессъ. Въ предисловіи онъ заявляетъ: «если бы я могъ достигнуть того, чтобы все получили новыя основанія, чтобы любить свои обязанности, своего государя, свое отечество, свои законы; чтобы люди могли лучше чувствовать свое счастье во всякой странѣ,

при всякомъ правленіи, на каждомъ занимаемомъ ими посту, то я считаль бы себя счастливейшимъ изъ смертныхъ». «Наиболѣе сообразно съ природой то правительство, особенныя свойства котораго болѣе соотвѣтствуютъ характеру народа, для котораго оно установлено» (кн. I, гл. 3).

IV. Что касается самой природы социальной закономѣрности, то она представляется Монтескье въ слѣдующемъ видѣ. Въ жизни государства дѣйствуютъ многіе факторы, не зависящіе отъ воли людей. На первомъ мѣстѣ стоитъ климатъ. Это понятіе у Монтескье имѣетъ весьма широкій смыслъ. Разуждая о климатѣ, онъ касается и устройства поверхности, и степени плодородія почвы, и географическаго положенія. Рѣшительное предпочтеніе онъ отдаетъ холодному климату, который закаляетъ людей, заставляетъ ихъ трудиться и преодолевать препятствія и всякаго рода опасности и такимъ образомъ развиваетъ въ нихъ духъ свободы. Климатъ и создалъ преимущества народовъ Европы надъ всеми другими. «Готъ Юриандъ называлъ сѣверъ Европы фабрикой человѣческаго рода; я же его назову скорѣе фабрикой орудій, разбивающихъ цѣпи, скованныя на югѣ» (кн. 17 гл. 5).

Кромѣ климата, въ томъ же направленіи дѣйствуютъ привычки. Люди привыкаютъ ко всему, говоритъ Монтескье, даже къ рабству, если только господинъ не болѣе жестокъ, чѣмъ самое рабство (кн. 15 гл. 16). Поэтому большое значеніе въ жизни государства имѣютъ нравы. Народъ всегда болѣе любитъ и ревностнѣе защищаетъ свои нравы, чѣмъ свои законы (кн. 10 гл. 11). Съ правами приходится считаться даже въ самыхъ деспотическихъ государствахъ; преобразовывать ихъ съ помощью законовъ иногда невозможно и приходится дѣйствовать только силою примѣра (кн. 19 гл. 14). Отъ нравовъ въ тѣсномъ смыслѣ имѣющихъ предметомъ внутреннее настроеніе челоуѣка, слѣдуетъ отличать обычаи, имѣющіе въ виду виѣшнее поведеніе (кн. 19, гл. 16).

Имѣется у Монтескье и некоторое представленіе и о законахъ экономической жизни, не зависящихъ отъ воли людей. Такъ, онъ упоминаетъ о томъ, что съ вексельнымъ курсомъ нельзя бороться произвольными мѣропріятіями власти (кн. 22 гл. 13).

Тѣмъ не менѣе, Монтескье считаетъ возможнымъ и желательнымъ и воздѣйствіе челоуѣческаго искусства на жизнь государства. Трудомъ и хорошими законами, говоритъ онъ, люди обратили землю въ болѣе удобное для себя жилище (кн. 18 гл. 7). Законы должны не только соответствовать природѣ каждаго строя, но и бороться съ тѣми зредными послѣдствіями, которыя могутъ вытекать изъ этой природы (кн. 5 гл. 10). Законы должны

создавать систему равновѣсія властей въ государствѣ, которая обезпечиваетъ свободу. Дѣло законодателя дать гражданскіе законы, которые противодѣйствовали бы природѣ климата, возстановляя силу еще болѣе первичныхъ законовъ человеческой природы; такъ, законами можно вводить стыдливость въ климатѣ, склоняющемъ къ распущенности (кн. 16 гл. 12).

Но, конечно, для составленія законовъ требуется большое искусство. Если законодатель выйдетъ въ крайность, то люди всегда найдутъ средство обойти законы (кн. 22 гл. 22). Есть законы, дѣйствіе которыхъ такъ плохо рассчитано, что они идутъ противъ той цѣли, ради которой изданы (кн. 29 гл. 4). Вообще же Монтескье высказываетъ по этому поводу слѣдующія соображенія. «Многими вещами управляются люди: климатомъ, религіей, законами, правилами правительства, примѣрами прошлаго, нравами, обычаями; отсюда образуется общій духъ народа. По мѣрѣ того, какъ усиливается дѣйствіе одной изъ этихъ причинъ въ жизни каждаго народа, всѣ другія ей уступаютъ. Природа и климатъ почти нераздѣльно властвуютъ надъ дикарями; обычаи управляютъ китайцами; законы тиранизуютъ Японію; нравы когда то задавали тонъ въ Лакедемонѣ; правила правленія и старинные нравы царствовали въ Римѣ» (кн. 19 гл. 4).

§ 26. Тюрго.

1. Большой интересъ представляютъ для насъ мысли фізіократа Тюрго (1727—1781), изложенныя имъ, во первыхъ, въ рѣчи о «Послѣдовательныхъ успѣхахъ человеческого разума», произнесенной въ Сорбоннѣ 11 декабря 1750 г., во вторыхъ, въ наброскѣ, озаглавленномъ «Разсужденіе о всеобщей исторіи».

Тюрго несогласенъ съ попыткой Монтескье искать причины неравенства цивилизаціи преимущественно въ различіи климатовъ. Въ однихъ и тѣхъ же климатахъ народы различны по своей культурѣ и въ климатахъ чрезвычайно мало сходныхъ между собой мы иногда встрѣчаемъ одни и тѣже черты характера и одно и тоже направленіе ума. Физическія начала дѣйствуютъ только на скрытыя начала, способствующія формированію нашего ума и характера, но не на результаты единственно намъ видимыя; поэтому мы въ правѣ оцѣнивать ихъ вліяніе только послѣ того, какъ нами исчерпано вліяніе моральныхъ причинъ и мы увѣрены, что факты совершенно необъяснимы этими причинами, происхожденіе которыхъ мы понимаемъ и движеніе которыхъ мы можемъ прослѣдить въ глубинѣ нашего сердца. Такимъ образомъ, Тюрго склоненъ придавать физическимъ причинамъ значеніе своего рода подпочвы всего того, что совершается въ

человѣческомъ мірѣ. Но не на этой основѣ покоится объясненіе человѣческой исторіи: надъ физическимъ міромъ виситъ иной міръ, міръ моральныхъ причинъ, къ которому мы должны въ первую очередь обращаться для объясненія исторіи. Этимъ путемъ Тюрго чрезвычайно близко подходитъ къ мысли о существованіи о с о б о й п с и х и ч е с к о й п р и ч и н н о с т и, которая отличается отъ физической—своимъ творческимъ характеромъ. Законы, которымъ подчинены тѣла, говоритъ онъ, образуютъ физику; они вѣчно неизмѣнны, ихъ описываютъ, но не разсказываютъ. Явленія природы, подчиненныя неизмѣннымъ законамъ, заключены въ кругъ всегда одинаковыхъ переломовъ. Все возрождается, все погибаетъ; и въ послѣдовательныхъ поколѣніяхъ, черезъ которыя растенія и животныя воспроизводятся, время въ каждый моментъ только возсоздаетъ образъ того, что оно само разрушило. Совѣмъ иное представляетъ собой исторія человѣческаго рода, когда мы переходимъ въ область естественныхъ ей моральныхъ причинъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ ч е л о в ѣ ч е с к о й с в о б о д о й и т в о р ч е с т в о м ъ. Разумъ, страсти, свобода безпрестанно порождаютъ новыя событія. Тѣмъ не менѣе всѣ эпохи сплетены цѣпью причинъ и слѣдствій, связывающихъ данное состояніе міра со всѣми предшествующими состояніями. При помощи языка и письменности люди получили средство для закрѣпленія своихъ идей и передачи изъ поколѣнія въ поколѣніе. Впослѣдствіи огромную роль въ томъ же направленіи сыграло изобрѣтеніе книгопечатанія. Благодаря всему этому, между отдѣльными народами въ ихъ развитіи получается преемственная связь и человѣчскій родъ, разсматриваемый съ момента своего зарожденія, представляется взорамъ философа въ видѣ безконечнаго цѣлага, которое само, какъ всякій индивидъ, имѣетъ свое состояніе младенчества и свой прогрессъ.

Прогрессъ представляется Тюрго безпрерывнымъ, но онъ не происходитъ постоянно съ равномѣрностью и не всѣ его стороны имѣютъ одинаковое значеніе. Совершенно въ духѣ вѣка просвѣщенія Тюрго придаетъ преимущественное значеніе прогрессу наукъ. Онъ очень высоко ставитъ при этомъ математику, но указываетъ, что на одной математикѣ нельзя построить всей системы знанія: математика есть наука абстрактная, представляющая собой логическое сооруженіе выводовъ, полученныхъ изъ немногихъ общихъ принциповъ. Физическія же науки должны базироваться на данныхъ опыта, приводимыхъ въ порядокъ математическими положеніями. Такимъ образомъ, знаніе получается, благодаря взаимодѣйствию математики и наблюденія. Въ наукахъ же моральныхъ и политическихъ приходится ввести еще новые факторы, какъ напр., себялюбіе, регулируемое справедливостью, которая сама

является только чрезвычайно просвѣщеннымъ себялюбиемъ. Количество принциповъ въ этихъ наукахъ поэтому еще увеличивается. Науки, занимающіяся сочетаніемъ или изученіемъ предметовъ, безконечны, какъ сама природа. Поэтому именно въ этой области и проявляется, главнымъ образомъ, человѣческій прогрессъ. Но онъ идетъ не по прямой линіи. Народы, у которыхъ наука развивается слишкомъ рано, обнаруживаютъ часто склонность придавать окончательное значеніе тѣмъ немногимъ знаніямъ, которыя имъ удалось добыть, и затѣмъ застываютъ въ догматизмъ. Тогда уже какому нибудь другому народу приходится вести дальше прогрессъ знанія.

Большое значеніе имѣеть въ этомъ процессѣ случай. Случаемъ объясняется появленіе творческаго генія и отъ случая же зависитъ его воспитаніе. «Приходится признать, говоритъ Тюрго, что если бы Корнель, выросшій въ деревнѣ, ходилъ за плугомъ всю свою жизнь, что если бы Расинъ родился въ Канадѣ среди Гуроновъ или въ Европѣ въ одиннадцатомъ вѣкѣ, то они никогда не могли бы проявить своихъ дарованій. Если бы Колумбъ и Ньютонъ умерли пятнадцатилѣтними, Америка, можетъ быть, была бы открыта на двѣсти лѣтъ позже и мы не знали бы еще, вѣроятно, петинной системы міра. И если бы Вергилій погибъ въ младенчествѣ, мы не имѣли бы Вергилія, ибо не было двухъ Вергиліевъ». Придавая, такимъ образомъ, большое значеніе генію, Тюрго отмѣчаетъ въ тоже время, что не всякій крупный умъ гениаленъ; есть и такіе умы, которымъ природа отказала въ смѣлости генія, изобрѣтающаго и открывающаго новые пути, но наградила только способностью упорядочивать и систематизировать накопленные уже знанія. Эти умы, подобно алмазу, съ блескомъ отражаютъ заимствованный свѣтъ, но въ совершенной темнотѣ они смѣшались бы съ наиболѣе бесполезными камнями. Одна изъ причинъ неравенства между народами въ культурномъ прогрессѣ состоитъ въ томъ, что природа неравномѣрно распредѣлила между народами гениальныя силы.

II. Самый прогрессъ науки состоитъ въ томъ, что истина выростаетъ среди массы заблужденій. Людямъ приходится нащупывать истину. Это происходитъ оттого, что мы должны изучать все черезъ призму нашихъ ограниченнхъ способностей и подъ знакомъ человѣческихъ потребностей. Зная факты, мы не знаемъ ихъ причинъ и должны строить о нихъ гипотезы, которыя затѣмъ опять приходится провѣрять на фактахъ. При этомъ человѣчество въ характерѣ своихъ представленій о мірѣ проходитъ, въ общемъ, три етадіи, которыя въ изложеніи Тюрго предвосхищаютъ позднѣйшій Кантовскій законъ трехъ фазисовъ. Тюрго именно указываетъ, что на первыхъ порахъ люди склонны объяснять все явленія таин-

ственнымъ вмѣшательствомъ человѣкоподобныхъ существъ, затѣмъ они переходятъ къ объясненію скрытыми сущностями и только подъ конецъ приходятъ къ изслѣдованію законмѣрныхъ связей явленій въ предѣлахъ опыта.

Прогрессу наукъ далеко не въ такой же степени отвѣчаетъ и прогрессъ искусства. Искусства, говоритъ Тюрго, являющіяся только отношеніями внѣшняго міра къ намъ самимъ, такъ же ограничены, какъ и мы. Всѣ тѣ искусства, которыя имѣютъ цѣлью доставить чувственное наслажденіе, встрѣчаютъ на своемъ пути непреходимый для нихъ предѣлъ, обусловленный ограниченной чувствительностью нашихъ органовъ. Что же касается морали, то Тюрго призываетъ, что Провидѣніе запечатлѣло въ сердцахъ людей чувства добра и благородства, которыя увлекаютъ за собой разумъ, опережая его въ своемъ развитіи, и приводятъ философовъ во всѣ времена къ одинаковымъ основнымъ принципамъ науки о нравственности. Такимъ образомъ, настоящій прогрессъ происходитъ только въ области науки; въ этомъ отношеніи Тюрго совпадаетъ въ своихъ выводахъ съ позднѣйшими социологами, каковы Кондорсэ, Контъ и Бокль.

Тюрго пытается дать намъ типическую схему исторіи человѣческаго общества. Онъ начинаетъ свой очеркъ съ жизни людей въ охотничьемъ быту небольшими группами, приближающимися по характеру къ семьямъ. Затѣмъ онъ указываетъ, какое вліяніе имѣетъ переходъ къ пастушескому, кочевому и осѣдлому земледѣльческому быту, отмѣчая при этомъ, что на самый выборъ образа жизни имѣютъ большое вліяніе условія окружающей природы. Пастушескіе народы отличаются страстью къ завоеваніямъ; земледѣльческіе имѣютъ болѣе мирный характеръ и ведутъ войны, главнымъ образомъ, для самозащиты. Войнѣ Тюрго придаетъ огромное значеніе въ образованіи народовъ и государствъ. Онъ прямо заявляетъ, что ни одинъ человѣкъ никогда добровольно не поставитъ надъ собой господина, но начальникамъ люди соглашаются подчиняться часто. При этомъ, однако, они хотѣли бы видѣть своего начальника разумнымъ и справедливымъ, а не безсердечнымъ и самовластнымъ. Въ процессѣ образованія государства Тюрго отводитъ видное мѣсто такому фактору, какъ честолюбіе. На этой почвѣ онъ близко подходитъ къ ученію о гетерогоніи цѣлей. Честолюбцы не заботились вовсе о счастіи и прогрессѣ человѣческаго рода. И тѣмъ не менѣе именно ихъ дѣйствія привели къ образованію крупныхъ націй. Они безсознательно шли туда, куда ихъ толкали ихъ страсти и неистовства, и однако въ общей экономіи исторіи ихъ поступки привели къ важнымъ и благотворнымъ слѣдствіямъ. Бурныя и опасныя страсти стали началомъ дѣятельности, и, слѣдовательно,

прогресса. Все то, что заставляет людей выйти изъ состоянія неподвижности, все то, что раскрываетъ передъ нами разнообразныя зрѣлища, расширяетъ ихъ умственный кругозоръ, просвѣщаетъ, всоудушевляетъ и въ послѣдствіи ведетъ ихъ къ добру и истинѣ. Прежде чѣмъ законы смягчили нравы, эти отвратительныя страсти были необходимы для защиты отдѣльныхъ лицъ и народовъ. Сталкиваясь съ ними, люди обрѣли значеніе великодушія и любви и получили первую награду въ бодрящемъ чувствѣ добродѣтели. Только благодаря потрясеніямъ и опустошеніямъ, націи расиространялись, администрація и формы правленія постепенно совершенствовались.

Говоря объ эволюціи отдѣльныхъ государствъ, Тюрго придаетъ значеніе какъ моральнымъ свойствамъ народовъ, такъ и вѣшнимъ условіямъ ихъ жизни. Такъ, онъ отмѣчаетъ, что деспотизмъ легче могъ развиваться въ государствахъ обширныхъ, чѣмъ малолюдныхъ; что не слѣдуетъ смѣшивать націи, управляемыя военною властью, съ націями, состоящими изъ воиновъ; въ послѣднихъ націяхъ зарождалась свобода, ибо воинственное населеніе не допускаетъ надъ собой деспотизма. Европейскія государства, завоеванныя сѣверными варварами, были такимъ образомъ избавлены отъ деспотизма, ибо эти варвары были свободны до завоеванія, совершившагося именемъ народа, а не именемъ короля. Порабощеніе женщинъ вездѣ основано на неравенствѣ физическихъ силъ.

III. Я придаю огромное значеніе разсужденіямъ Тюрго, потому что вижу въ нихъ первое по времени довольно отчетливое выраженіе той мысли, что, хотя жизнь общества вполне закономѣрна, но законмѣрность эта отличается своеобразиемъ и не можетъ быть приравнена къ законмѣрности физическаго міра и, подобно ей, уложена въ рамки математическихъ формулъ. Этими мыслями Тюрго далеко опередилъ свою эпоху, онѣ не были восприняты его современниками и лишь во второй половинѣ XIX столѣтія начинается планомерная разработка теорій творческой психической причинности, на которой, по моему убѣжденію, только и можетъ быть построено правильное ученіе объ обществѣ. Что же касается современниковъ Тюрго и ряда послѣдующихъ родоначальниковъ социологіи, то они, обыкновенно, въ своихъ разсужденіяхъ объ обществѣ стояли все еще подъ одностороннимъ знакомъ математическаго естествознанія и пытались въ общественныхъ явленіяхъ найти поляную параллель той причинности, которая вскрывалась передъ наукой въ области физическаго міра.

§ 27. Гельвецій и Гольбахъ.

I. Съ чрезвычайной яркостью обрисовывается раціонализм XVIII вѣка, соединенный съ механистическимъ представленіемъ о человѣческомъ обществѣ, въ сочиненіяхъ крайняго сенсуалиста, единомышленника Кондильяка, — Гельвеція (1715—1771), книги котораго «De l'esprit» (1758) и «De l'homme» (1773—4) въ свое время произвели большую сенсацію.

По ученію Гельвеція всѣ люди отъ природы одинаковы, такъ какъ единственнымъ даромъ природы у нихъ является восприимчивость къ удовольствію и страданію; всѣ же остальные свойства оказываются уже приобретенными и возникаютъ въ результатъ воспитанія, получаемаго ими отъ окружающей среды. По природѣ люди ни добры, ни злы, ни социальные, ни враждебны другъ другу; они становятся тѣмъ, что изъ нихъ дѣлаетъ воспитаніе. Всѣ дѣйствія человѣка определяются эгоистическимъ стремленіемъ къ удовольствіямъ. Чтобы сдѣлать людей нравственными, слѣдуетъ такъ ихъ воспитать, чтобы наибольшее благо наибольшаго количества гражданъ доставляло удовольствіе каждому члену общества. Зависитъ это исключительно отъ законодательства. Физическія условія не имѣютъ значенія для нравственнаго воспитанія людей. «Еслибы различная температура климатовъ имѣла столько вліянія на души и на умы, то почему же Римляне, столь великодушные, столь отважные подъ республиканскимъ правительствомъ, въ наше время сдѣлались столь извѣженными и женственными, говоритъ Гельвецій (De l'esprit, disc. III, ch. XXVII). Почему Греки и Египтяне, которые иѣкогда, вслѣдствіе своего ума и добродѣтели, были предметомъ удивленія земли, сегодня являются предметомъ ея презрѣнія? Почему Азіаты, столь храбрые подъ именемъ Элеамитовъ, столь трусливые и низкіе во времена Александра подъ именемъ Персовъ, затѣмъ подъ именемъ Парфянъ сдѣлались грозой для Римлянъ въ томъ вѣкѣ, когда Римляне еще ничего не потеряли изъ своей храбрости и дисциплины? Почему Лакедемоняне, самые храбрые и самые добродѣтельные изъ всѣхъ Грековъ, пока были почтительными хранителями законовъ Ликурга, потеряли ту и другую репутацію, лишь только послѣ Пелопоннесской войны они допустили въ своей средѣ распространеніе роскоши?» и т. д. Разница состоитъ въ томъ, что въ древности законодательство такихъ странъ, какъ Римъ и Греція, умѣло заставить людей связывать частные интересы съ общественными; въ силу самой формы правленія въ этихъ государствахъ громкая слава всегда была наградою доблестныхъ поступковъ и потому граждане здѣсь постоянно стремились совершать

подвиги. Напротивъ, въ восточныхъ деспотіяхъ всё поглощено своими личными дѣлами, общія дѣла забыты, а потому здѣсь таланты и добродѣтели не могутъ процвѣтать. Гельвецій вѣрить, что законодатель можетъ легко измѣнить характеръ не только отдѣльныхъ людей, но и цѣлаго народа. Даже религіозныя воззрѣнія измѣнить не такъ трудно. Стоитъ только законодателю заботиться, какъ слѣдуетъ, о томъ, чтобы суевѣріе не пускало корней, чтобы не прививались догматы, несогласныя съ общественнымъ благомъ, какъ на мѣсто всякаго вѣроченія станетъ религія славы и общаго блага.

II. Съ не меньшей рѣзкостью, конечно, выступастъ механистическая тенденція у представителей моднаго во второй половинѣ XVIII вѣка матеріалистическаго міровоззрѣнія. Образцомъ для насъ можетъ послужить извѣстная книга барона Гольбаха (1723—1789) подъ заглавіемъ «*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale*» (1779), гдѣ авторъ проводитъ монистическую концепцію общества съ механическимъ характеромъ.

Законы физики и морали, учить Гольбахъ, нераздѣльны и именно этимъ путемъ люди, притягиваемые своими пущами одинъ къ другому, образуютъ союзы, которые называются браками, семьями, обществами, дружбой, связями. «Человѣкъ есть существо чисто физическое; моральный человѣкъ есть это физическое существо, разсматриваемое съ извѣстной точки зрѣнія» (гл. I). «Во всѣхъ явленіяхъ, которыя человѣкъ представляетъ намъ отъ рожденія и до конца, мы видимъ только связь причинъ и слѣдствій, необходимыхъ и сообразныхъ съ законами, общими для всѣхъ существъ природы. Всѣ способы дѣйствія человѣка, его чувства, идеи, страсти, волевые акты и поступки,—все это необходимое послѣдствіе его свойствъ и тѣхъ, которыми надѣлены окружающія его существа. Все, что онъ дѣлаетъ, и все, что въ немъ происходитъ, является послѣдствіемъ силы инерціи, тяготѣнія къ себѣ, притягивающей и отталкивающей силы, тенденціи къ самосохраненію, однимъ словомъ, энергіи, общей ему со всѣми существами, которыхъ мы видимъ; она только проявляется въ человѣкѣ особымъ способомъ въ зависимости отъ его природы, которой онъ отличается отъ существъ, принадлежащихъ къ другой системѣ или къ другому порядку» (гл. VI).

Общество поконится на формальномъ или молчаливомъ договорѣ (*pacte*; гл. IX) и очевидно, что общество можетъ измѣнить форму своего правленія, когда этого требуетъ его интересъ. «Въ ужасныхъ переворотахъ, которыми волнуются иногда политическія общества и которые часто приводятъ къ опрокидыванію государствъ, нѣтъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одной воли, ни одной страсти въ лицахъ, прикосно-

венныхъ къ революціи въ качествѣ разрушителей или жертвъ, которыя не были бы необходимы, которыя не дѣйствовали бы такъ, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы именно тѣхъ слѣдствій, которыя они должны производить, согласно мѣсту, занимаемому ими въ моральномъ захрѣ» (гл. IV).

III. Вѣра въ спасительное дѣйствіе законодательства, раздѣлявшаяся рационалистами, одушевляла вполнѣдствіи и дѣятелей французской революціи. Въ свое время Сень Жюсть писалъ о задачахъ законодательства и учрежденій слѣдующее. «Задача учрежденій состоитъ въ томъ, чтобы поселить въ гражданахъ, и даже въ дѣтяхъ духъ законнаго сопротивленія всѣмъ несправедливостямъ; принудить должностныхъ лицъ и юношество къ добродѣтели; подать людямъ мужество и умѣренность; сдѣлать ихъ справедливыми и чувствительными; водворить миръ въ семьяхъ, дружбу между согражданами; поставить общественный интересъ на мѣсто всѣхъ другихъ; подавить преступныя страсти; возбудить во всѣхъ сердцахъ стремленіе къ натурѣ и невинности и образовать отечество».

Ясно, что подобныя представленія о силѣ закона возможны были только на почвѣ крайней вѣры въ человѣческій разумъ и игнорированія той природной и независимой отъ воли людей законмѣрности, которая ставитъ часто непреодолимыя препятствія самымъ благимъ намѣреніямъ законодателя, такъ что ее надо сперва познать во всѣхъ деталяхъ, чтобы сколько-нибудь успѣшно справляться съ ходомъ событій. Люди XVIII вѣка во Франціи, какъ видно, въ общемъ все еще слишкомъ склонны были механизировать общественную жизнь и разсматривать законодателя просто на подобіе искуснаго механика, который изъ простыхъ и однородныхъ матеріаловъ простыми средствами долженъ соорудить машину, выполняющую опредѣленную работу.

§ 28. Кондорсэ.

I. Въ самомъ концѣ XVIII вѣка появилось знаменитое сочиненіе Ко н д о р с э (1743—1794), писанное имъ уже тогда, когда онъ незадолго до своей смерти долженъ былъ, въ качествѣ жирондиста, скрываться отъ преслѣдованій якобинцевъ, и тѣмъ не менѣе проникнутое самой пламенной вѣрой въ прогрессъ человѣчества и близкіе его успѣхи. Сочиненіе это носитъ заглавіе: «Прогрессъ человѣческаго разума» и причисляется къ трудамъ, непосредственно подготовившимъ труды Конта.

Кондорсэ паходится подъ сильнымъ впечатлѣніемъ тѣхъ успѣховъ, которые къ его времени сдѣлало математическое естествознаніе,

и проводить ту идею, что науки политическія и моральныя должны быть построены математическимъ методомъ. Особенно большихъ результатовъ онъ ожидаетъ отъ примѣненія къ изслѣдованію общественныхъ явленій теоріи вѣроятностей. При надлежащемъ проведеніи математическаго метода мы можемъ надѣяться, что человечество зполнѣ освободится отъ власти случая, ибо, зная законы человѣческаго интеллекта, мы въ состояніи будемъ предсказывать событія, опираясь на факты уже совершившейся исторіи. И самъ Кондорсэ даже рѣшается закончить свой очеркъ минувшихъ девяти эпохъ въ прогрессѣ человѣческаго разума наброскомъ еще предстоящей десятой эпохи, такъ какъ онъ полагаетъ, что знаній у него уже достаточно, чтобы намѣтить основныя тенденціи дальнѣйшаго развитія человѣческаго рода. Правильная постановка общественныхъ наукъ познать насъ не только съ законами развитія человѣческаго интеллекта; она обнаружитъ намъ неизмѣнныя нравственныя и политическія истины, на которыхъ должно базироваться все человѣческое поведение и общественный строй, долженствующій обезпечить людямъ наибольшее счастье. Прогрессъ человечества, конечно, долженъ имѣть свои предѣлы; но эти предѣлы намъ совершенно неизвѣстны и отодвигаются въ безконечность, если мы примемъ во вниманіе, что не только методы наукъ будутъ совершенствоваться, но и способы изложенія научныхъ истинъ, а это дастъ возможность обыкновенному человѣку становиться на уровень научнаго знанія, несмотря на весь прогрессъ послѣдняго; наконецъ, будетъ мѣняться самая интеллектуальная и даже физическая организація людей, опять таки въ предѣлахъ, которые намъ неизвѣстны.

II. Кондорсэ, повидимому, считаетъ человѣка съ самаго начала животнымъ социальнымъ. Но только примитивнымъ союзомъ въ его схемѣ является семья, въ которой укрѣпляется материнское и отеческое чувство. Разросшаяся семья образуетъ племя, которое затѣмъ дѣлится на кланы. Необходимость имѣть предводителя приводитъ къ образованію общественной власти, которая мало по малу беретъ на себя производство суда и завѣдываніе внутренними дѣлами. Большое значеніе въ процессѣ общественнаго развитія имѣютъ экономическіе процессы и такія явленія, какъ завоеваніе. Кондорсэ считаетъ основнымъ недостаткомъ исторической науки до его времени то, что она обращала вниманіе, главнымъ образомъ, на дѣла великихъ людей. Онъ же считаетъ главнымъ предметомъ вниманія историка народныя массы и дѣламъ гениевъ приписываетъ значеніе лишь постольку, поскольку они оказали вліяніе на жизнь массъ. Вѣдь цѣлью всего прогресса является благосо-

стоящіе массы, которое будет достигнуто послѣ уничтоженія власти деспотизма, покоящагося на невѣжествѣ и суевѣрїи; это приведетъ къ уничтоженію искусственнаго неравенства между людьми, созданнаго несправедливымъ законодательствомъ; естественное же различіе людей по способностямъ не будетъ вредно, когда все люди получатъ возможность учиться у гениевъ, не будучи стѣснены никакимъ принужденіемъ и получивъ возможность руководится только своимъ разумомъ.

Свою схему историческаго процесса однако Кондорсеэ чрезвычайно упрощаетъ присущимъ ему крайнимъ рационализмомъ. Его представленія проникнуты насквозь излюбленными тенденціями вѣка просвѣщенія. Въ изслѣдованіи первобытныхъ эпохъ онъ примѣняетъ совершенно антиисторическую методу, т. е. составляетъ о нихъ свое представленіе на основаніи рационалистическихъ умозаключеній отъ умственной, нравственной и тѣлесной организаціи человѣка. Въ основу всей дѣятельности людей онъ полагаетъ разумъ и утверждаетъ, что все пороки имѣютъ своей причиною исключительно заблужденія, суевѣрїя или неполное и неточное знаніе. Механизмъ исторіи сводится у Кондорсеэ къ борьбѣ человеческихъ открытій съ заблужденіями, причемъ и послѣдніе въ значительной степени представляются ему сознательными изобрѣтеніями людей. Онъ настаиваетъ на томъ, что правители и помогающіе имъ жрецы нарочно распространяли въ массахъ народа заблужденія и суевѣрїя, чтобы легче удерживать эти массы въ повиновеніи. Самое христіанство представляется ему подобнымъ же заблужденіемъ. Вообще религіи Кондорсеэ придаетъ отрицательное значеніе силы враждебной прогрессу, поскольку она не является религіей разума. Изъ всехъ религій наименѣе вредной представляется ему наиболѣе разсудочная религія Магомета. Ирраціональные факторы исторіи Кондорсеэ неизвѣстны. Онъ не считаетъ принципиально неустранимымъ антагонизмъ личности и общества и полагаетъ, что, такъ какъ весь міръ устроенъ разумно, то всякій случай изъ него исчезнетъ, какъ только онъ сполна будетъ познанъ нашимъ разумомъ.

Прогрессъ человѣческаго разума представляется Кондорсеэ обезпеченнымъ послѣ великой французской революціи, которая, наконецъ, во всей чистотѣ провозгласила естественныя и неотъемлемыя права человѣка. Но въ прошломъ движеніе прогресса не представляется ему непрерывнымъ. Нѣкоторые народы, вълѣдствіе чрезвычайной власти, которую надъ ними получили суевѣрїя, остановились въ своемъ развитіи, а въ прогрессѣ европейскихъ народовъ перерывъ составляетъ эпоха среднихъ вѣковъ.

въ которой Кондорсе, вопреки своему продолжателю Огюсту Конту, не усматриваетъ ничего положительнаго и которую онъ считаетъ только временемъ крайняго господства религіознаго суевѣрія и феодальнаго деспотизма на почвѣ соціального неравенства и несправедливости. Огромное значеніе онъ придаетъ книгопечатанію, которое дало людямъ въ руки могущественное средство спасать отъ преслѣдованій со стороны представителей религіи и деспотической власти произведенія разума и распространять ихъ въ широкихъ массахъ народа.

§ 29. Руссо.

I. Кондорсе, такимъ образомъ, является пламеннымъ проповѣдникомъ теоріи прогресса, не замѣчая того, насколько это общепочное по существу понятіе плохо укладывается въ рамки отетаиваемаго имъ математическаго метода моральныхъ и политическихъ наукъ. Математическій методъ самъ по себѣ долженъ бы былъ привести его къ тому же спокойному и безстрастному изученію человѣческихъ дѣлъ, на пособіе изученія свойствъ геометрическихъ фигуръ, къ которому призывалъ въ свое время Спиноза. Полную противоположность Кондорсе въ взглядахъ на прогрессъ, особенно интеллектуальный, составляетъ Жанъ Жакъ Руссо (1712—1778). Этотъ мыслитель вообще во многихъ отношеніяхъ занимаетъ позицію, расходящуюся съ излюбленными тезисами вѣка просвѣщенія, почему я и разсматриваю его, выдѣливъ изъ хронологическаго порядка, которому слѣдоваль до сихъ поръ при разсмотрѣніи французскаго просвѣщенія. Для насъ представляютъ особый интересъ два сочиненія Руссо: «Разсужденіе на вопросъ, предложенный Дижонской академіей наукъ: каково происхожденіе неравенства между людьми и оправдывается ли оно естественнымъ закономъ?» (1753) и «Общественный договоръ» (1762). Не во всемъ воззрѣнія, проводимыя въ этихъ двухъ сочиненіяхъ, согласны между собою. Мы положимъ въ основу послѣдующаго изложенія «Разсужденіе о причинахъ неравенства», но въ соответственныхъ мѣстахъ будетъ дополнять его по «Общественному договору».

Руссо думаетъ, что прежнія попытки опредѣлить содержаніе естественнаго права были неудачны съ методологической стороны. Римскіе юристы напали на невѣрную идею естественнаго права, общаго животнымъ и людямъ; здѣсь произошло смѣшеніе естественнаго права съ закономъ природы. Современные авторы обосновываютъ свои доктрины на метафизическихъ принципахъ и выдаютъ за естественное право тѣ правила, которыя въ виду ихъ общей пользы могли бы быть приняты всеми людьми, не считаясь

съ тѣмъ, что природа современнаго человѣка очень далека отъ естественнаго состоянія, когда люди еще были изолированы и не жили въ обществахъ. Руссо убѣждаетъ, что средствами исторіи этого вопроса разрѣшить нельзя, тѣмъ болѣе, что священное писаніе показываетъ намъ, что Богу не было угодно оставить человѣка въ состояніи естественномъ и Онь вывелъ людей изъ этого состоянія немедленно послѣ творенія. Такимъ образомъ, нельзя даже сказать съ увѣренностью, практиковалось ли когда нибудь естественное право. И тѣмъ не менѣе его слѣдуетъ вывести дедуктивно изъ основныхъ свойствъ человѣческой природы, такъ какъ самымъ важнымъ знаніемъ является знаніе человѣка о самомъ себѣ. Чѣмъ дальше человѣкъ удаляется, однако, отъ природнаго состоянія, тѣмъ труднѣе ему составить правильныя представленія о своей неспорченной природѣ.

II. Основными свойствами человѣка, предшествующими разуму, Руссо считаетъ, во первыхъ, стремленіе къ самосохраненію, во вторыхъ, состраданіе къ другимъ людямъ, и живымъ существамъ (не исключая и животныхъ). Что касается социальности, то таковая является уже продуктомъ культуры. Въ естественномъ состояніи человѣкъ не больше нуждается въ другомъ человѣкѣ, чѣмъ обезьяна или волкъ нуждаются въ себѣ подобныхъ существахъ. Люди тогда не имѣли жилищъ, почевали, гдѣ понало, половыя сношенія имѣли случайный характеръ, матери вскармливали дѣтей до тѣхъ поръ, пока тѣ не научались добывать себѣ пищу, и затѣмъ забывали о нихъ совершенно. Не имѣя никакихъ орудій и оружія, человѣкъ отличался большой физической силой и ловкостью; единственнымъ его болѣзнями были раны и старость. Нуждался онъ въ пищѣ, но въ этомъ отношеніи былъ обставленъ выгодуше, чѣмъ животныя, ибо могъ питаться гораздо разнообразнѣе; нужда въ женщинѣ удовлетворялась безъ примѣся духовной любви и ревности; всякая женщина была для этого пригодна. Гоббсъ поэтому совершенно неправъ, изображая первобытнаго человѣка злымъ и находящимся въ состояніи всеобщей войны; напротивъ дикари, какъ это видно изъ состоянія современныхъ карайбовъ, отличаются незлобивою. Имъ не изъ за чего ссориться, а въ силу природнаго инстинкта состраданія, слѣдъ котораго обнаруживаются уже у животныхъ, безъ нужды человѣкъ не дѣлаетъ вреда другому человѣку. По природѣ человѣкъ добръ и сталъ злымъ въ результатѣ культуры. Дикарь, когда онъ пообѣдаетъ, находится въ мирѣ со всей природой и себѣ подобными. Такимъ образомъ, жизнь подъ руководствомъ только инстинкта, была вполне счастливою. Не слѣдуетъ думать, что человѣкъ въ эту эпоху

былъ слишкомъ боязливъ. Къ распорядку природы онъ скоро привыкъ и въ общемъ не боялся его, такъ какъ какія нибудь необычныя явленія происходятъ слишкомъ рѣдко. Съ животными онъ находился въ близкомъ общеніи и превосходилъ ихъ ловкостью, хотя и уступалъ въ силѣ. У него не было предусмотрительности и благодаря этому онъ не зналъ многихъ присущихъ намъ заботъ, въ томъ числѣ страха смерти.

Источникомъ всѣхъ бѣдствій для человѣка явилась его способность къ неограниченному самоусовершенствованію. Развитіе страстей лежитъ въ основѣ развитія разсудка, а человѣкъ, который размышляетъ, есть уже испорченное животное.

III. Развивая въ своемъ «Общественномъ договорѣ» взглядъ на государство, какъ на искусственный механизмъ, сооружаемый людьми по указаніямъ разума, Руссо въ тоже время не чуждъ мысли о наличности естественной законмѣрности въ развитіи народовъ. Въ томъ же сочиненіи (кн. II гл. 8) онъ указываетъ, что народы, какъ и отдѣльные люди, проходятъ возрастные періоды и что можетъ наступить такой моментъ, когда введеніе хорошихъ порядковъ у народа, уже испорченного деспотизмомъ и неравенствомъ, становится запоздалымъ и неосуществимымъ. Онъ признаетъ также, что права народа бываютъ различны, благодаря различію природныхъ условій, что есть извѣстный предѣлъ величинъ территорій, внѣ котораго немислимо благоустроенное государство (II, гл. 9; ср. II гл. 8; см. также «Посвященіе» къ разс. о неравенствѣ).

Въ «Разсужденіи о неравенствѣ» Руссо дѣлаетъ очеркъ предположительнаго развитія культуры, которая вывела человѣка изъ блаженнаго состоянія невинности и испортила человеческую природу. Это развитіе началось съ изобрѣтенія оружія и орудій, которое привело къ раздѣленію людей на охотниковъ, рыболововъ и воиновъ. Затѣмъ прибавилось открытіе огня, въ особенности же большое значеніе получило изобрѣтеніе способовъ обработки желѣза и воздѣлыванія земли. Люди стали строить себѣ жилища и на этой почвѣ возникли прочныя семьи. Въ семьѣ развилась полова я и отеческая любовь, а на почвѣ этихъ отношеній появилась ревность и инстинктъ господства. Впрочемъ, отеческая власть сама по себѣ не привела бы къ деспотизму и неправильно выводить изъ нея власть государственную, такъ какъ отеческая власть все же имѣетъ характеръ попеченія и прекращается по достиженіи дѣтми зрѣлаго возраста. Но вредъ этихъ изобрѣтеній состоялъ въ томъ, что они увеличили значеніе тѣхъ неравенствъ, которыя по природѣ существуютъ между людьми, но въ есте-

ственною состояніи имѣли слишкомъ мало значенія. Неравенства, выражающіяся въ разницѣ пола, возраста, физической и духовной силы, привели на почвѣ культурнаго развитія къ возникновенію гораздо болѣе тяжкихъ неравенствъ моральныхъ или политическихъ, выражающихся въ различіи людей по богатству, по власти, по почету и въ концѣ концовъ къ возникновенію политическаго деспотизма, приведшаго къ гибели исконную свободу людей.

Все это начало развиваться со времени появленія частной собственности, которая сама явилась результатомъ земледѣльческаго и семейнаго быта. Истиннымъ основателемъ гражданскаго общества былъ тотъ человѣкъ, который первый загородилъ клочекъ земли и сказалъ: «это принадлежитъ мнѣ». Дѣло въ томъ, во первыхъ, что на почвѣ частной собственности различія между людьми въ силахъ и способностяхъ получили большое значеніе; болѣе сильные и ловкіе стали богатѣть сравнительно съ болѣе слабыми. Далѣе, для нихъ понадобились сотрудники и имъ пришлось оградить себя отъ нападѣній завистниковъ. Развился языкъ и началось усиленное общеніе между людьми. Занятія обонхъ половъ получили разный характеръ. Начались раздоры. И вотъ богатые, чтобы оградить свое имущество, нападаютъ на мысль о заключеніи общественнаго договора, который установилъ бы среди людей постоянную власть и обезпечилъ имъ мирный порядокъ общественной жизни. Они убѣждаютъ остальныхъ въ цѣлесообразности такого порядка. Руссо не допускаетъ мысли, чтобы идея общественнаго договора могла возникнуть среди бѣдныхъ, ибо послѣднимъ нечего было ограждать и они не стали бы безъ нужды ограничивать свою свободу. Точно также онъ отказывается выводить государство изъ завоеванія, такъ какъ сила сама по себѣ ничего прочнаго создать не можетъ и, чтобы результаты ея выразились въ прочномъ общественномъ порядкѣ, нуженъ все-таки договоръ, по которому покоренные добровольно выбираютъ побѣдителя своимъ начальникомъ.

Въ «Общественномъ договорѣ» (кн. I гл. 3—4) Руссо доказываетъ также, что сила никогда не можетъ создать права, ибо подчиненіе ей не обусловлено согласіемъ воли. Только изъ соглашенія людей можно вывести юридическій порядокъ. Руссо настолько при этомъ далекъ отъ мысли объ органическомъ характерѣ государства и настолько приравниваетъ его къ простой суммѣ гражданъ, что во всякомъ раздѣленіи властей въ государствѣ видитъ уже разрушеніе единства государственнаго суверенитета; для него самостоятельный (не чисто исполнительный) актъ должностнаго лица есть проявленіе частной воли; Руссо, очевидно, не знаетъ понятія объ «органахъ» социальной воли (кн. II, гл. 2). Даже

знаменитое различіе между *vol onté générale* и *volonté des tous* (кн. II, гл. 3) покоится на чисто механическомъ основаніи: Руссо является противникомъ всякихъ партій и общественныхъ организацій въ государствѣ; самое лучшее, если каждый гражданинъ размышляетъ въ одиночку; тогда, при суммированіи частныхъ воль, различія индивидуальныя взаимно уничтожатся, получится *volonté générale* и рѣшеніе всегда будетъ хорошо. Общественный договоръ долженъ заключаться единогласно; но въ образованномъ уже государствѣ всѣ дѣла рѣшаются большинствомъ голосовъ, причемъ отъ важности дѣла зависитъ, въ какихъ предѣлахъ должно составляться рѣшающее большинство. Подчиненіе волю большинства не противорѣчитъ свободѣ. Гражданинъ, оставшійся при голосованіи въ меньшинствѣ, своимъ участіемъ въ подачѣ голосовъ уже выразилъ согласіе подчиниться «общей волю» и только ошибся въ ея содержаніи (кн. IV гл. 2). Руссо иногда говоритъ о государствѣ, какъ о своего рода «тѣлѣ» (*corps*), выказываетъ мысль, что поврежденіе каждаго его члена есть поврежденіе тѣла (I, 7), даже пользуется біологическими аналогіями (сравниваетъ правительство съ головой, законъ — съ мозгомъ, торговлю и промышленность — съ желудкомъ и ртомъ (ст. «*Economie politique*» въ Энциклопедіи), но все же это тѣло есть «*corps artificiel*», которое имѣетъ «*une vie empruntée et subordonnée*» (III, 1). На этихъ же соображеніяхъ основано разсужденіе Руссо, что чѣмъ больше увеличивается государство, тѣмъ больше уменьшается свобода, ибо растетъ число носителей суверенитета; опять примѣняется не качественный, а чисто количественный масштабъ (III, 1).

IV. Переходъ въ состояніе государственности оцѣнивается философомъ очень низко въ «Разсужденіи о неравенствѣ». На первыхъ порахъ, разсуждаетъ Руссо, правительство состоитъ изъ выборныхъ властей и не злоупотребляетъ своимъ положеніемъ. Но мало по малу выдвигается или одно лицо своей силой и богатствомъ, или же нѣсколько такихъ лицъ, и образуется монархія или аристократія, принимающія наследственный характеръ. Самая демократія вырождается въ деспотическія формы, на почвѣ безпорядковъ, которыми сопровождаются выборы. Такъ въ обществѣ водворяется деспотизмъ власти, люди привыкаютъ къ потерѣ свободы, въ нихъ развивается склонность къ почиту и лести. Дикарь живетъ самимъ собой. Общественный человѣкъ, всегда находящійся внѣ себя, умѣетъ жить только мнѣніемъ другихъ и такимъ образомъ утрачиваетъ свободу самоопредѣленія. Гражданинъ постоянно суетится и волнуется. Имъ утрачено счастье первобытнаго человѣка. Онъ ухаживаетъ за сильными, которыхъ

въ тоже время ненавидитъ, за богатыми, которыхъ презираетъ. Въ немъ масса пороковъ и страстей, привитыхъ культурой. Все это не имѣетъ никакихъ основъ въ природѣ, но создано новыми общественными отношеніями. Такимъ образомъ, неравенство, почти не существовавшее въ естественномъ состояніи, цѣликомъ является продуктомъ развитія новыхъ способностей и прогресса человѣческаго ума; оно дѣлается прочнымъ, благодаря установленію собственности и законовъ. Моральное неравенство, установленное положительнымъ правомъ, противорѣчитъ естественному праву, поскольку оно не опирается на неравенство физическое и не пропорціонально ему. Что же касается свободы, то она въ принципѣ является неотчуждаемымъ достояніемъ людей. Человѣкъ не имѣетъ права отъ нея отказываться даже для самого себя, а тѣмъ болѣе для своего потомства. И однако культура привела къ потерѣ свободы.

Слѣдуетъ отмѣтить, впрочемъ, что въ «Общественномъ договорѣ» Руссо иначе оцѣниваетъ значеніе перехода отъ естественнаго состоянія къ гражданскому. Здѣсь (кн. I гл. 3) мы читаемъ слѣдующее. «Этотъ переходъ отъ естественнаго состоянія къ состоянію гражданскому производитъ въ человѣкѣ весьма примѣчательную перемѣну, подставляя въ его поведеніи на мѣсто инстинкта справедливости и придавая его дѣйствіямъ первоначально отсутствующую въ нихъ моральность. Только теперь, когда голосъ долга занимаетъ мѣсто физическаго импульса и право—мѣсто стремленія, человѣкъ, который до сихъ поръ обращалъ вниманіе только на себя, видитъ себя вынужденнымъ дѣйствовать по другимъ принципамъ и совѣтываться съ своимъ разумомъ раньше, чѣмъ слушаться своихъ склонностей. Хотя онъ лишаетъ себя въ этомъ состояніи нѣкоторыхъ выгодъ, которыми обладалъ отъ природы, но взамѣнъ получаетъ весьма великія; его способности упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются; вся его душа подымается до такой степени, что, если бы злоупотребленія этимъ новымъ положеніемъ не унижали его до состоянія, часто низшаго, чѣмъ то, изъ котораго онъ вышелъ, то онъ долженъ былъ бы благословлять постоянно счастливый моментъ, который навегда вывелъ его изъ природнаго состоянія и изъ глупаго и ограниченнаго животнаго сдѣлалъ существо разумное, человѣка». Только въ гражданскомъ состояніи человѣкъ получаетъ моральную свободу, которая на самомъ дѣлѣ даетъ ему господство надъ самимъ собой. Въ кн. II гл. 6 Руссо признаетъ, что добро и зло различаются уже по природѣ вещей и независимо отъ людскихъ соглашеній. Но онъ указываетъ, что безъ соглашеній эти естественные законы лишены

практической силы между людьми, такъ какъ ихъ можно безъ вреда для себя соблюдать только въ томъ случаѣ, если и всѣ другіе согласятся ихъ соблюдать. Правда, при плохомъ устройствѣ государства и плохомъ правительствѣ, гражданское равенство является иллюзорнымъ и тогда законы становятся выгодными лишь для имущихъ классовъ.

§ 30. Особенности германскаго просвѣщенія.

I. Можно констатировать довольно существенное различіе между представленіями о социальной закономерности, господствовавшими во французской литературѣ вѣка просвѣщенія, и представленіями объ этомъ предметѣ, выработанными германской просвѣтительной литературой. Въ то время какъ большинство французовъ увлекается все еще идеаломъ естествознанія и стремится подвести социальныя явленія подъ схемы естественно-научной причинности, въ германской литературѣ постепенно подготавливается идеалистическое направленіе.

Недостатокъ французской литературы состоялъ въ томъ, что именно идеологическіе моменты социальной жизни обыкновенно отходили на второй планъ. Хотя представители французскаго просвѣщенія очень высоко цѣнили успѣхи человѣческаго разума, но, находясь подъ обаяніемъ математическаго естествознанія, они стремились всю историческую причинность уложить въ точныя формулы, напоминающія законы физическаго міра. Для этой цѣли социальный міръ разлагался на элементы и прослѣживалась закономерность, присущая каждому изъ нихъ, съ тѣмъ, чтобы потомъ общимъ синтезомъ этихъ элементовъ можно было объяснить всѣ разнообразія социальныхъ явленій. При этомъ утрачивалась цѣльность впечатлѣнія; социальный міръ становился слишкомъ мертвеннымъ и схематичнымъ; изъ него исчезала вся полная живой дѣйствительности.

Въ противовѣсъ этому направленію и складается германская идеологія. Во XVIII вѣкѣ она находится еще въ зачаточномъ состояніи. Въ началѣ XIX вѣка она выразилась въ пышномъ расцвѣтѣ идеалистической метафизики. Во второй половинѣ XIX вѣка на этой почвѣ выросло уже вполне научное представленіе о творческой психической причинности, появленіе котораго, по моему глубокому убѣжденію, составляетъ чрезвычайно важную эпоху въ исторіи науки объ обществѣ; это ученіе впервые поставило общественныя науки на надлежащую почву и выяснило всю ихъ своеобразность и самостоятельность какъ въ предметѣ изу-

ченія, такъ и въ методахъ. Объ этомъ ученіи рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ. Теперь же намъ надлежитъ заняться первыми попытками обоснованія исторической идеологій. Относящаяся сюда литература принадлежитъ, строго говоря, къ области философіи исторіи, но она должна занять видное мѣсто и въ исторіи созданія будущей социологій, которая, какъ особая отрасль знанія, въ данную эпоху еще не существовала.

II. Основная мысль идеологическихъ построений состоитъ въ томъ, что въ методологическомъ отношеніи логическимъ попятіямъ, которыя играютъ столь важную роль въ математическомъ естествознаніи, стали противопоставлять т. наз. идеи, понимаемыя въ Платоновскомъ смыслѣ, какъ прообразы явленій. Самъ Платонъ не сдѣлалъ примѣненія къ вопросамъ исторіи и обществовѣдѣнія изъ своего ученія объ идеяхъ. Его дѣло продолжается въ этомъ направленіи представителями германскаго просвѣщенія второй половины XVIII вѣка. Эти писатели находятся въ непосредственной зависимости отъ Лейбница, одно изъ важнѣйшихъ произведеній котораго — «Nouveaux essais» — стало извѣстно только въ 1765 г.

Лейбницъ въ своей философіи самъ находится еще подъ очень сильнымъ вліяніемъ математическаго естествознанія и склоненъ проводить такіа рачіоналистическія воззрѣнія на міръ, какъ его знаменитое ученіе о предустановленной гармоніи. Въ тѣсной связи съ крайнимъ рачіонализмомъ стоитъ и безусловный оптимизмъ Лейбница, съ которымъ мы уже имѣли случай познакомиться (выше § 21, I). Но есть въ системѣ Лейбница весьма важныя мысли, въ которыхъ заключаются намеки на будущее идеалистическое міровоззрѣніе и на раздѣленіе психической причинности отъ физической. Такъ, Лейбницъ прямо говорить, что слѣдуетъ проводить различіе между физическимъ царствомъ Природы и нравственнымъ царствомъ Благодати, т. е. между Богомъ, рассматриваемымъ въ качествѣ разумнаго устроителя механизма вселенной, и Богомъ, рассматриваемымъ въ качествѣ монарха божественнаго Государства Духовъ (Монадологія, 87). Впослѣдствіи Кантъ разовьетъ на этой почвѣ свое знаменитое противоположеніе необходимости и свободы и построитъ на немъ философію исторіи. Далѣе, Лейбницъ отличаетъ вѣчныя и необходимыя истины разума, противоположное которымъ невозможно для самаго Бога, и случайныя и измѣчивыя истины факта. Самое твореніе міра Богомъ заключаетъ въ себѣ элементъ фактическаго, ибо Богъ изъ всѣхъ логически возможныхъ міровъ, въ силу своей благодати, выбираетъ міръ наилучшій; это рѣшеніе Бога и есть тотъ фактъ, который

лежитъ въ основѣ бытія міра. Это ученіе подымало значеніе историческаго знанія, какъ знанія фактовъ. Чистые раціоналисты типа Декарта, какъ мы видѣли, такому знанію никакого значенія не придавали. Наконецъ, въ самой системѣ міра по Лейбницу есть нѣчто динамическое, моментъ развитія, эволюціи; онъ много говоритъ объ энтелехіяхъ вещей и стремится возродить Аристотелевское ученіе о формахъ. Въ картину міра вносится имъ телеологическій моментъ имманентнаго развитія.

III. Между тѣмъ какъ логическія понятія ведутъ къ расчлененію дѣйствительности, идеи, напротивъ, разсматриваются, какъ средство для ея постиженія во всей цѣлостности. Идеи объединяютъ собой разнообразныя явленія дѣйствительности, позволяя разсматривать ихъ, какъ части одного цѣлаго, органически съ нимъ связанныя и раскрывающія общій смыслъ и общее содержаніе цѣлыхъ рядовъ событий въ сложной и запутанной дѣйствительности. Эти событія разсматриваются съ точки зрѣнія постепеннаго раскрытія и выявленія въ нихъ руководящихъ идей исторіи. Для раскрытія этихъ идей отъ изслѣдователя требуется не сила логическаго анализа, но нѣкоторая скорѣе синтетическая способность, особаго рода интуитивное прозрѣніе, которое нѣмцы сравнивается съ религіозно-мистическимъ воспріятіемъ, нѣмцы же—съ творческимъ проникновеніемъ художественнаго гения.

Какъ увидимъ, эти мысли на разные лады варьируются у отдѣльныхъ представителей идеологическаго направленія. Всѣ они сходятся въ томъ, что стремятся механистическому представленію о соціальной жизни и историческомъ процессѣ противопоставить представленіе органическое, основанное на аналогіи отношенія живого существа къ своимъ частямъ, организованнаго цѣлаго къ средствамъ, ведущимъ къ достиженію его цѣли.

§ 31. Изелинъ.

I. Обзоръ германской просвѣтительной литературы мы начнемъ съ произведеній двухъ швейцарцевъ—Изелина и Вегелина. Первый изъ нихъ писалъ на нѣмецкомъ языкѣ, второй—по французски, но былъ членомъ Берлинской академіи наукъ и находился подъ сильнымъ вліяніемъ Лейбница.

Изелинъ въ предисловіи къ своему сочиненію «Объ исторіи человѣчества» (1764 г.) приводитъ письмо лорда Гома, въ которомъ послѣдній упрекаетъ Монтескье въ томъ, что онъ, ищерававъ

всѣ причины, вытекающія изъ государственнаго строя, изъ климата, изъ силы или слабости народа и т. п., совершенно оставилъ въ сторонѣ тѣ причины, которыя вытекаютъ изъ самой человѣческой природы, изъ нашихъ страстей и естественныхъ побужденій: между тѣмъ человѣческая природа имѣетъ гораздо большее вліяніе на возникновеніе законовъ и обычаевъ, чѣмъ всѣ другія причины. Изелинъ именно эти мысли лорда Гома и кладетъ въ основу своего изслѣдованія. Поэтому вся первая книга посвящена человѣку и его психологій. Человѣкъ представляется здѣсь, какъ чувственно-духовное существо. Первыми пробуждаются въ немъ тѣлесныя потребности; чувственность передаетъ еще неопытной душѣ неполныя и невѣрныя понятія о многообразныхъ вещахъ окружающаго міра; эти понятія затѣмъ еще искажаются работой воображенія, которое развивается раньше разума. На этой почвѣ возникаетъ масса заблужденій и вредныхъ склонностей и страстей, съ которыми потомъ приходится вести упорную борьбу пробуждающемуся разуму.

Въ развитіи разума Изелинъ видитъ высшее назначеніе человѣка. Разумъ является основой счастья, на его почвѣ зарождается стыдъ, лежащій въ основѣ добродѣтели и достоинства; только разумъ даетъ опору свободѣ. «Чувственность, говоритъ Изелинъ, закладываетъ основу къ благополучію отдѣльнаго человѣка; воображеніе возвышаетъ его пріятныя ощущенія, но оно точно также вводитъ человѣка въ заблужденіе и отравляетъ его жизнь. Напротивъ, разумъ указываетъ обоимъ этимъ рычагамъ ихъ справедливыя границы. Онъ исправляетъ вліяніе одного другимъ. Онъ оживляетъ и упорядочиваетъ цѣлое человѣческихъ чувствъ; онъ даетъ этому цѣлому, черезъ возвышенную гармонію, достоинство и совершенство, которыя составляютъ въ немъ дѣйствительно цѣнный элементъ» (предисловіе, XXI).

Прослѣживая эволюцію человѣческаго разума, Изелинъ отдаетъ должное внѣшнимъ условіямъ жизни. Онъ много говоритъ о вліяніи климата, причемъ отдаетъ предпочтеніе климату умѣренному, не слишкомъ изнѣживающему человѣка, но и не ставящему слишкомъ большихъ преградъ для его развитія; упоминаетъ также и о дѣйствіи различныхъ видовъ пищи на человѣческій духъ, но главное значеніе въ исторіи придаетъ самодѣятельности людей. Онъ указываетъ на то, что въ одной и той же природной обстановкѣ въ различныя эпохи живутъ весьма различные народы и что человѣческая дѣятельность можетъ измѣнить характеръ самаго климата и вообще природной обстановки. Добродѣтель далеко не прирождена людямъ и рѣдко составляетъ

подарокъ природы; обыкновенно путь къ ней очень труденъ для людей и сопряженъ съ тяжелой борьбой.

Огромное значеніе для развитія людей, для обмѣна мыслями и для сохраненія приобрѣтенныхъ знаній имѣетъ жизнь въ обществѣ. «Человѣкъ для человѣка есть богатѣйшій источникъ наслажденія и счастья» (I гл. 24). Главными пружинами общественной жизни, по Изелину, являются: 1) подражаніе, къ которому люди склонны по природѣ; 2) также по природѣ присущее людямъ стремленіе къ властвованію у выдающихся индивидовъ, которому соотвѣтствуетъ стремленіе подчиняться у массъ; въ основѣ властвованія лежитъ сознаніе прѣвосходства однихъ и слабости другихъ членовъ общества; массы предоставляются Изелину сами по себѣ безпомощными и нуждающимися въ руководителяхъ; 3) сила общественныхъ привычекъ, которыя развиваются тѣмъ же порядкомъ, какъ и привычки отдѣльныхъ людей, и придаютъ общественной жизни устойчивость.

II. Въ своихъ представленіяхъ о ходѣ человѣческой исторіи Изелинъ является большимъ оптимистомъ. Онъ неоднократно повторяетъ, что во всякомъ состояніи культуры сумма счастья, которое достается людямъ, превышаетъ количество выпадающихъ на ихъ долю страданій; это происходитъ потому, что слѣдствія добра вѣчны, тогда какъ зло, по своей природѣ, есть нѣчто только отрицательное, недостатокъ совершенства, и потому уже не можетъ быть прочнымъ. На исчѣвѣ такихъ предпосылокъ прослѣживается весь ходъ исторіи человѣчества, причемъ различаются три основныя эпохи: 1) состояніе простоты, когда чувственность беретъ верхъ надъ разумомъ; 2) состояніе варварства, когда воображеніе сильнѣе чувственности, но также и разума; 3) эпоха развитой культуры, когда начинается господство разума. Разсуждая объ исходномъ пунктѣ всего этого развитія, Изелинъ полемизируетъ съ Руссо. Онъ полагаетъ, что человѣкъ самой природой предназначенъ къ развитію разума и потому зачатки разума должны были замѣчаться въ самомъ примитивномъ его состояніи. Дикари, которые живутъ только настоящимъ моментомъ и въ такой степени неразумны, какъ ихъ описываетъ Руссо, конечно, никогда не существовали; а если бы они и существовали, то никогда не были бы счастливы, ибо ихъ психика вообще была бы слишкомъ скудна всякимъ содержаніемъ.

Самъ Изелинъ въ своихъ предположеніяхъ о примитивномъ состояніи людей исходитъ изъ аналогіи съ состояніемъ младенчества, переживаемымъ отдѣльнымъ человѣкомъ; развитіе страстей на почвѣ воображенія выводитъ людей изъ этого младен-

чества и переводить въ эпоху варварской дикости, о которой мы имѣемъ уже много и этнографическихъ и историческихъ свидѣтельствъ. Всѣ народы проходятъ черезъ это состояніе дикости, соответствующее дѣтству отдѣльнаго человѣка, пока не выработаютъ въ себѣ дисциплину разума. По мѣрѣ развитія разума въ людяхъ укрѣпляются соціальныя чувства и расширяется сфера ихъ приложенія. Изелингъ большое значеніе придаетъ мирному труду, развитію промышленности, торговли, наукъ и искусствъ и очень подчеркиваетъ положительное вліяніе женщинъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ (кн. III гл. 12). Съ другой же стороны, хотя онъ отмѣчаетъ то значеніе, которое войны и потребность обороняться отъ завоевателей имѣли въ процессѣ образованія большихъ обществъ, но въ общемъ весьма отрицательно относится къ войнѣ и питаетъ великую ненависть къ феодализму и вообще варварской эпохѣ воинственныхъ среднихъ вѣковъ.

По вопросу о наилучшей формѣ правленія Изелингъ высказывается неопредѣленно; хотя въ общемъ симпатиченъ къ правильно устроенной монархіи, онъ говоритъ однако, что самое главное, чтобы между людьми царствовала мудрость и добродѣтель при всякой ви́шней формѣ устройства государства, и что, пожалуй, самая лучшая есть та монархія, которая приближается къ республикѣ, и та республика, которая близка къ монархіи (кн. VIII гл. 23). Интересно отмѣтить, что, высказываясь противъ сожженія вѣдьмъ, авторъ однако не считаетъ невозможнымъ существованіе демоновъ, которые могутъ вредить людямъ и вообще играть роль злыхъ силъ; онъ полагаетъ телько, что эти демоны теряютъ свою власть надъ людьми по мѣрѣ развитія въ людяхъ разума и ослабленія боязни злыхъ духовъ (кн. II гл. 13).

§ 32. Вегелингъ.

I. Въ то время какъ Изелингъ, главнымъ образомъ, занимается изложеніемъ хода всемірной исторіи въ духѣ своихъ идей, Яковъ Вегелингъ обращаетъ особое вниманіе на самый механизмъ исторіи и даетъ въ своихъ трудахъ много соображеній соціологическаго характера. Фридрихъ Великій очень цѣнилъ этого швейцарца, съ 1766 года занимавшаго должность члена Берлинской Академіи наукъ, и назвалъ его даже «Прусскимъ Монтескье». Вегелингъ писалъ по французски и на его трудахъ въ значительной степени отражалось вліяніе французской просвѣтительной литературы и англійскаго философа и историка Юма, много работавшаго надъ анализомъ психологической основы историческихъ событій; по не

менѣе сильно было также вліяніе нѣмецкаго философа Лейбница и, въ общемъ, содержаніе произведеній Вегелина примыкаетъ къ направленію германской идеологической литературы XVIII вѣка; поэтому мы помѣщаемъ этого автора въ данномъ мѣстѣ, среди представителей германскаго просвѣщенія. Главныя сочиненія Вегелина помѣщены были въ «Mémoires de l'Académie», гдѣ мы находимъ: «Discours de rézeption» 1766, и «Sur la philosophie de l'histoire» 1770—1776; отдѣльно появилась книга Вегелина «Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernements» 1766. Въ 1783 году на нѣмецкомъ языкѣ вышли «Briefe über den Wert der Geschichte».

Задачей исторіи, по Вегелину, является безграничное собраніе всего того, что люди думали и дѣлали хорошаго и дурного, благороднаго и неблагороднаго, естественнаго и искусственнаго. Хотя исторія не должна стоять на службѣ ни у какой другой науки, въ частности, у богословія или науки о государствѣ, тѣмъ не менѣе Вегелинъ считаетъ, что ея основной задачей является выведеніе изъ опыта принциповъ государственнаго искусства, права и морали и воспитаніе въ людяхъ гуманнаго настроенія. Событія исторіи должны быть объясняемы психологически: изъ смутныхъ настроеній и привычекъ народныхъ массъ и отчетливыхъ мотивовъ и цѣлей великихъ людей. Только такъ можетъ получиться «histoire raisonnée». Исторія должна обнимать все народы и все отрасли культуры; она должна знакомиться съ состояніемъ права, управленія, религіи, наукъ и искусствъ, философіи, нравовъ и вкусовъ. Духовная жизнь, лежащая въ основѣ исторіи, имѣетъ то преимущество передъ явленіями физическаго міра, что она намъ извѣстна непосредственно черезъ самонаблюденіе. Но зато явленія ея гораздо разнообразнѣе и потому здѣсь трудно установить точныя законы. Однако при помощи психологическаго анализа мы можемъ разобраться и въ этой области и получить общіе законы, хотя и не столь точныя, какъ въ естествознаніи. Задачу выведенія такихъ законовъ беретъ на себя философія исторіи. Слѣдуя мыслямъ, высказаннымъ Лейбницемъ, особенно его ученію о бесконечно-малыхъ представленіяхъ (petites perceptions), съ помощью которыхъ можно ввести непрерывность въ бесконечное разнообразіе явленій, Вегелинъ устанавливаетъ два основныя принципа исторіи. 1) Принципъ непрерывности (continuité), который состоитъ въ томъ, что природа никогда не дѣлаетъ скачковъ и потому все измѣненія происходятъ путемъ накопленія непримѣтно-малыхъ величинъ. 2) Принципъ бесконечнаго разнообразія, который устанавливаетъ, что

именно поэтому, съ другой стороны, не встрѣчается въ мірѣ ни одного предмета безусловно тождественнаго съ другимъ; всё явленія индивидуальны, такъ какъ хотя бы безконечно малое различіе между ними существуетъ. На основаніи этихъ принциповъ можно всё историческія событія укладывать въ «коллективныя понятія», отмѣчая то, въ чемъ они между собой сходны. Такъ получаются коллективныя понятія «народныхъ характеровъ», дающія возможность объединять явленія сосуществованія, и историческихъ идей, позволяющихъ объединять явленія въ ихъ послѣдовательности.

Въ частности историческія идеи (*idées, notions*) служатъ для того, чтобы объединять въ ряды (*série*) послѣдовательно происходящія историческія событія; идеи коренятся въ господствующихъ интересахъ народа и служатъ основаніемъ для рядовъ историческихъ событій (*origine et base*), которые поэтому и можно разсматривать, какъ раскрытіе изначальныхъ и продуктивныхъ идей. При посредствѣ идей мы и получаемъ *histoire raisonnée; une raison historique est le rapport d'un seul fait ou d'une suite des faits à une maxime ou sentiment de l'homme*. Каждая идея рано или поздно истощается; истощеніе наступаетъ, когда изъ нея извлечены всё полезныя послѣдствія. Тогда идея уступаетъ свое мѣсто новой и притомъ возможно близкой къ ней по содержанію, такъ какъ скачковъ въ природѣ не бываетъ. Получающуюся связь идей Вегелинъ называетъ анастомозой идей. На смѣнѣ идей и должна основываться настоящая научная періодизація исторіи; по идеямъ должны различаться историческія эпохи. Идеи при этомъ должны быть выводимы историкомъ исключительно индуктивнымъ путемъ, на почвѣ разсмотрѣнія историческихъ фактовъ. Правда, самъ Вегелинъ не всегда остается вѣрнымъ этому своему принципу и при построеніи схемы развитія народовъ часто пользуется дедукціей, прибѣгая, на примѣръ, къ аналогіямъ въ развитіи народа съ развитіемъ индивида. Чѣмъ ближе народъ стоитъ къ моральной истинѣ, тѣмъ легче ему освободиться отъ всякаго рода предразсудковъ и тѣмъ быстрѣе происходитъ въ его исторіи смѣна идей.

Въ каждомъ обществѣ дѣйствуютъ силы всякаго рода. 1) Мертвыя силы (*forces mortes*); эту роль играютъ народныя массы, въ которыхъ господствуютъ смутныя идеи, выражающіяся въ привычныхъ и устойчивыхъ навыкахъ; эти идеи могутъ быть общими для всей націи или же различаться по отдѣльнымъ классамъ и сословіямъ. 2) Живыя силы (*forces vives*); въ этой роли выступаютъ ясныя и отчетливыя идеи особо выдающихся индивидовъ, которые въ силахъ критиковать привычныя традиціи; въ

таких индивидовъ проявляется принципъ безконечнаго разнообразія. Впрочемъ и здѣсь Вегелинъ не забываетъ о принципѣ непрерывности и указываетъ на то, что, съ одной стороны, каждый великій человекъ остается членомъ своего общества и въ своемъ творествѣ отражаетъ характеръ окружающей его среды, съ другой же стороны, массы усваиваютъ себѣ новыя идеи только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ отвѣчаютъ ихъ интересамъ и сложившимся привычкамъ, и потому значительно ихъ видоизмѣняютъ.

II. Самый ходъ развитія человѣческихъ обществъ строится Вегелиномъ по аналогіи съ развитіемъ отдѣльнаго человека. На примитивной ступени господствуютъ физическія потребности. Подъ вліяніемъ воображенія, въ поискахъ пріятныхъ эмоцій, люди расширяютъ сферу своихъ потребностей. На этой почвѣ происходитъ извращеніе природныхъ инстинктовъ, усиливается эгоизмъ, начинаются раздоры. Это вызываетъ потребность во власти, которую и захватываютъ наиболѣе выдающіеся люди. Властвованіе покоится на той психологической основѣ, что всякій избратель вызываетъ къ себѣ удивленіе окружающихъ; у него появляется престижъ, которымъ онъ пользуется, чтобы заставить себѣ подчиняться. Каждый властитель для укрѣпленія своей власти искусно пользуется господствующими въ народѣ эмоціями. Поэтому въ основѣ каждаго примитивнаго государства лежитъ какая нибудь излюбленная эмоція, на которой покоится весь государственный строй. При этомъ въ исторіи человечества смѣна этихъ преобладающихъ эмоцій слѣдуетъ тому же порядку, который можно наблюдать въ развитіи отдѣльнаго человека. Египетское государство имѣетъ въ основѣ своей любовь, Ассиро-Вавилонское—любовь къ удовольствіямъ, Китайское—отеческую любовь, Персидское—умѣренность въ образѣ жизни. Недостатки, присущіе деспотическому правительству, заставляютъ людей цѣнить независимость личности, стремленіемъ къ которой опредѣляется исторія послѣдующихъ государствъ. При этомъ въ борьбу вступаютъ интересъ частной независимости, преобладающій, напр., у финляндянъ, и интересъ публичной независимости, проявляющійся у грековъ и римлянъ. Къ этимъ моральнымъ чувствомъ дальше въ исторіи присоединяются религіозныя.

Современное государство строится на сочетаніи всѣхъ этихъ эмоцій: естественныхъ, политическихъ и моральныхъ, причемъ отдѣльныя эмоціи распределены между сословіями, такъ что въ низшихъ сословіяхъ господствуютъ естественныя эмоціи, въ знати—политическія и въ духовенствѣ—религіозныя. Лучшей формой правленія является конституціонная монархія. Всѣ

народы стремятся къ іѣчному миру, но достиженіе его при несовершенствѣ людей не является возможнымъ.

Каждое государство, подобно отдѣльному человѣку, растетъ до истощенія лежащаго въ основѣ его принципа и затѣмъ ослабѣваетъ и умираетъ естественной смертію, если не погибнетъ раньше въ результатъ столкновенія съ другимъ государствомъ. Но въ общемъ вся исторія человѣчества представляетъ собой теоретическій и моральный прогрессъ, въ созданіи котораго каждая нація и каждая эпоха играетъ свою опредѣленную роль.

§ 33. Гердеръ.

I. Дальнѣйшее развитіе идеологическихъ построеній мы находимъ въ извѣстной книгѣ Гердера (1744—1803) «Идеи къ философій исторіи человѣчества» (1784—1791). Авторъ, опираясь на философскія системы Спинозы и Лейбница, пытается здѣсь дать схему развитія всемірной исторіи, не доведенную имъ, впрочемъ, до конца. Характерными чертами системы Гердера является: 1) натурализмъ; авторъ представляетъ исторію человѣческаго рода продолженіемъ исторіи природы; эволюція человѣчества опредѣляется тѣмъ же божественнымъ планомъ, по которому созданъ весь міръ; 2) морализмъ съ эвдемонистическимъ оттѣнкомъ; по мнѣнію Гердера человѣчскій родъ и каждый отдѣльный человѣкъ призваны природой къ выполненію извѣстной моральной задачи, достиженіе которой въ то же время обезпечиваетъ благополучіе.

Въ основѣ исторіи человѣчества лежитъ Божественный планъ. «Если есть Богъ въ природѣ, говоритъ Гердеръ, то Онъ есть и въ исторіи; вѣдь человѣкъ является частью творенія и въ самыхъ дикихъ и страстныхъ своихъ проявленіяхъ долженъ слѣдовать законамъ, которые не менѣе прекрасны и совершенны, чѣмъ тѣ, по которымъ движутся вѣсь небесныя и земныя тѣла». Въ открытіи Божественнаго плана и заключается задача философій исторіи. Основная идея этого плана состоитъ въ развитіи гуманности во вѣсхъ людяхъ и народахъ. «Если мы будемъ разсматривать извѣстное нашъ человѣчество по законамъ, которые въ немъ заложены, то мы не знаемъ ничего болѣе высокаго, какъ гуманность въ людяхъ; даже если мы мыслимъ ангеловъ и боговъ, то мы ихъ себѣ представляемъ, какъ идеальныхъ, высшихъ людей. Во вниманіе къ этой цѣли, какъ мы видѣли, организована наша природа; для нея намъ даны наши тонкія чувства и влеченія, нашъ разумъ и свобода, наше нѣжное и длительное здоровье, нашъ

языкъ, искусство и религія. Во всѣхъ состояніяхъ и обществахъ человѣкъ долженъ имѣть въ виду исключительно развитіе гуманности, какъ бы онъ себѣ ее не представлялъ. Для нея произведено природой распредѣленіе по поламъ и возрастамъ, такъ что наше дѣтство долго продолжается и только съ помощью воспитанія обучается гуманности; для нея на широкой землѣ устроены всякаго рода различія въ образѣ жизни людей, всякаго рода общественные союзы».

Естественнымъ состояніемъ людей, по Гердеру, является не война, но миръ: государству Гердеръ придастъ второстепенное значеніе и рѣшительно протестуетъ противъ мысли, будто человѣкъ существуетъ для государства. «То было бы очень непрочнымъ и негоднымъ фундаментомъ для философіи исторіи, если бы допустили, что человѣкъ—животное, которому необходимо нуженъ повелитель, и что отъ этого повелителя зависитъ достиженіе конечной цѣли его назначенія. Это положеніе надлежитъ изложить въ обратной формѣ: человѣкъ, который съ необходимостью нуждается въ повелителѣ, похожъ на животное; какъ только онъ станетъ настоящимъ человѣкомъ, ему не будетъ нуженъ никакой повелитель».

II. Гердеръ начинаетъ свои изслѣдованія съ изученія самой планеты, на которой суждено жить человѣчеству. Онъ обращаетъ вниманіе и на ея среднюю величину, которая указываетъ на ограниченную, срединную природу человѣка, и на ея круглую форму, приводящую, въ связи съ движеніемъ вокругъ солнца и вокругъ оси, къ смѣнѣ времени года, и на вліяніе атмосферы, и на устройство поверхности. «Стоило только, говорить онъ, измѣнить границы странъ, въ одномъ мѣстѣ уничтожить проливъ, въ другомъ—запереть дорогу, и образованіе и опустошеніе свѣта, судьба цѣлыхъ народовъ и частей свѣта въ теченіе столѣтій пошли бы другимъ путемъ». Самымъ характернымъ свойствомъ человѣка, которое указываетъ на его предназначеніе къ разумности и гуманности, является вертикальное положеніе тѣла. «По матерински подала природа руку послѣднему творенію своего искусства и сказала: «встань съ земли! Будучи предоставленъ самъ себѣ, ты былъ бы звѣремъ, какъ остальные звѣри; но вслѣдствіе моей особенной любви и расположенія, ходи прямо и будь богомъ надъ звѣрями». Однако человѣкъ не есть совершенное существо. Его природа, духовно-тѣлесная, двойственна и противорѣчива и указываетъ на его посредствующее положеніе между двумя мірами; земнымъ и неземнымъ. «Какъ звѣрь онъ служитъ землѣ и привязанъ къ ней, какъ къ своему жилищу; какъ человѣкъ, онъ имѣетъ въ себѣ зародышъ безсмертія, кото-

рый требуетъ для себя иного сада». Гердеръ вѣрнѣе въ существованіе духовныхъ силъ выше человѣка и даже допускаетъ ихъ вмѣшательство въ исторію. Такъ, рѣчь, основное условіе разумности людей—представляется ему непосредственнымъ даромъ Бога человѣку. Элогимъ обучалъ самъ первыхъ людей. Тѣмъ не менѣе, Гердеръ рѣшительно высказывается противъ всякой исторической метафизики: мы должны раскрывать планъ исторіи исключительно на основаніи историческихъ фактовъ. «Болѣе всего должны мы остерегаться измышлять для исторіи скрытые планы неизвѣстнаго для насъ проекта вещей или даже магическія вліянія невидимыхъ демоновъ, имя которыхъ никто не отважится называть по отношенію къ явленіямъ природы. Судьба открываетъ свои планы черезъ то, что совершается, и въ томъ, какъ оно совершается; поэтому и наблюдатель исторіи развиваетъ эти планы только изъ того, что есть и проявляется во всемъ объемѣ. Не нужно ставить себѣ вопросовъ: «для чего?»; историкъ ограничивается отвѣтомъ только на вопросъ: «почему?».

Конечно, съ такой постановкой не особенно вяжется ученіе о гуманности, какъ объ основной цѣли человѣческаго рода. Но слѣдуетъ замѣтить, что Гердеръ въ общемъ довольно осторожно обходится съ этой руководящей идеей исторіи. Изъ его книги нельзя даже вывести опредѣленнаго заключенія, является ли раскрытіе гуманности задачей всего человѣчества въ совокупности или же каждаго отдѣльнаго человѣка, народа и момента. Есть у него указанія на то, что существуетъ опредѣленный прогрессъ въ исторіи человѣчества. Но съ другой стороны, Гердеръ самымъ рѣшительнымъ образомъ отстаиваетъ самостоятельное значеніе каждой отдѣльной личности, каждаго народа и каждаго момента и не согласенъ превращать историческія эпохи исключительно въ ступеньки для лучшаго будущаго. Онъ много останавливается на характеристикѣ отдѣльныхъ народовъ и иногда достигаетъ при этомъ блестящихъ результатовъ. Онъ подчеркиваетъ, что каждый человѣкъ достигаетъ гуманности сообразно со своимъ положеніемъ, что каждый рождается и развивается для того, чтобы наслаждаться своей собственной ему формой человѣческаго благополучія. Общій тонъ Гердера остается всегда оптимистичнымъ. «Вольтеръ, говоритъ онъ, поднялъ совершенно нефилософскій шумъ изъ за Лиссабонскаго землетрясенія, за которое онъ обвинялъ Бога, почти богохульствуя. Развѣ мы не обязаны элементамъ самимъ собой, самимъ нашимъ мѣстомъ жительства, землей?... Разъ только въ природѣ, полной измѣнчивыхъ вещей, должно быть движеніе, то должна

быть и гибель, именно, кажущаяся гибель, смѣна видовъ и формъ. Но никогда гибель не постигаетъ сущности природы, которая, будучи всегда выше всякой гибели, всегда подымается, какъ фениксъ, изъ своего пепла, и расцвѣтаетъ юными силами». Большая же часть человѣческихъ бѣдствій протекаетъ отъ собственной слабости и неразумія самихъ людей.

§ 34. Кантъ.

I. Съ рѣзкими возраженіями противъ этихъ построеній Гердера выступили Кантъ (1724—1804), который посвятилъ книгѣ Гердера цѣлыхъ три рецензіи. Правда, Кантъ также допускаетъ наличность идей въ исторіи. Но идеи у Канта имѣютъ регулятивное, а не конститутивное значеніе, т. е. онѣ выступаютъ въ роли руководящихъ принциповъ дѣятельности человѣческаго разума, а не въ роли силъ, творящихъ исторію по заранее установленному плану. Кантъ является рѣшительнымъ противникомъ натурализма Гердера; онъ не думаетъ, что исторія человѣчества творится природой; напротивъ, въ исторіи проявляется человѣческая свобода, люди въ ней собственными силами выполняютъ свой моральный долгъ. Развивая въ себѣ разумъ, человѣкъ выходитъ изъ подъ опеки природы. Не миръ, но борьба является естественнымъ состояніемъ человѣка и въ борьбѣ долженъ онъ проявить свою заслугу. Всякую мысль о вмешательствѣ неземныхъ силъ въ исторію Кантъ отвергаетъ, какъ метафизическую. Неодобрительно относится онъ и къ эвдемонистическимъ мотивамъ, проводимымъ въ философіи исторіи Гердера; не для счастья, но для выполненія моральнаго долга созданъ свободный человѣкъ. Притомъ, въ философіи исторіи Канта носителемъ этого долга является цѣлый человѣческій родъ. Отдѣльныя личности и народы не играютъ въ ней видной роли.

Въ своихъ разсужденіяхъ о философіи исторіи Кантъ сштается не съ однимъ только Гердеромъ. Большое вниманіе удѣляетъ онъ и идеямъ Руссо. Кантъ признаетъ то противорѣчіе въ идеяхъ Руссо, которое намъ уже было отмѣчено при изложеніи его воззрѣній, а именно, съ одной стороны, заявленіе Руссо, что культура была пагубна для счастья людей, а съ другой стороны, положительную оцѣнку имъ общественнаго договора, какъ необходимаго условія для развитія въ людяхъ справедливости и моральности. Кантъ полагаетъ, что это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено. Именно, онъ думаетъ, что, когда Руссо говоритъ о вредѣ культуры для человѣка, то онъ имѣетъ въ виду человѣка, взятаго зъ отдѣльности; человѣческій родъ для него при этомъ является чисто физической величиной, въ которой

каждый индивидъ долженъ вполне осуществить свое назначеніе; такой индивидъ, конечно, чувствовалъ бы себя счастливѣе, если бы жилъ исключительно по указаніямъ слѣднаго инстинкта. Когда же въ «Общественномъ договорѣ» и въ «Эмилѣ» Руссо оцѣниваетъ въ болѣе положительномъ смыслѣ тѣ же явленія, то онъ имѣетъ въ виду весь человѣческій родъ съ точки зрѣнія его моральнаго прогресса. Можно спорить, правильно ли такое истолкованіе Руссо, но мысль самого Канта ясно намѣчается уже въ этомъ разсужденіи, которое мы находимъ въ его небольшой статьѣ «Предположительное начало человѣческой исторіи» (1786). Сверхъ того, проблемамъ философіи исторіи Кантъ посвятилъ также небольшой набросокъ «Идеи къ всеобщей исторіи съ точки зрѣнія всемірнаго гражданства» (1784) и рецензіи на философію исторіи Гердера (1785); отчасти тому же сюжету посвящено и болѣе позднее сочиненіе Канта «Вѣчный міръ» (1795).

II. Основная проблема, на которой останавливается Кантъ въ своихъ размышленіяхъ о всеобщей исторіи, состоитъ въ томъ, какъ согласовать несомнѣнно присущую человѣку свободу воли съ той законмѣрностью, которая замѣчается въ явленіяхъ общественной жизни. Что такая законмѣрность имѣетъ мѣсто и обнаруживается, когда мы наблюдаемъ поступки людей въ большомъ масштабѣ, въ этомъ Кантъ не сомнѣвается. Его убѣждаетъ въ этомъ правильность числа ежегодно заключаемыхъ браковъ, а также рожденій и смертныхъ случаевъ. Кантъ находится здѣсь подъ очевиднымъ вліяніемъ такъ наз. «Политическихъ арифметикъ», которыя начали появляться со второй половины XVII вѣка въ Англіи, сперва для практическихъ цѣлей страхованія и государственннхъ займовъ, а потомъ все болѣе и болѣе расширяли свои задачи въ смыслѣ вычисленій надъ извѣстными группами общественныхъ явленій. Въ 1741 году появилось изслѣдованіе пѣмцакаго пастора Зюемильха, которое прямо ставило задачей раскрытіе правильного порядка въ явленіяхъ человѣческой жизни и снабжено было предисловіемъ очень популярнаго тогда въ Германіи философа Хр. Вольфа. Здѣсь прямо выставляется тезисъ, что часто правильность, которая ускользаетъ отъ нашего вниманія, когда мы разсматриваемъ немногіе факты, открывается, если мы привлечемъ къ изслѣдованію большое ихъ количество. Въ эту то мысль о законмѣрности общественныхъ процессовъ Кантъ себя усвоилъ и пытается на ея основѣ создать схему всемірной исторіи.

Эта схема представляется ему въ слѣдующемъ видѣ. Человѣкъ есть, въ своей основѣ, существо свободное, но въ качествѣ явленія онъ подчиненъ міровой необходимости. Исторія есть путь человѣческой свободы, причемъ косвенно челоѣчество побуждается къ развитію ра-

зума и свободы природными условиями, въ которыхъ живетъ и дѣйствуетъ. Такимъ образомъ, Кантъ считаетъ возможнымъ утверждать, что цѣлью природы является, чтобы человѣкъ силами всего человѣческаго рода постепенно раскрывалъ свои разумныя основы, подчинялъ себѣ окружающій міръ и своими собственными усиліями создавалъ все то, что подымаетъ его надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ и выводитъ изъ звѣрнаго состоянія. Не счастье человѣка, но достоинство составляетъ цѣль человѣческаго рода. Чтобы завоевать это достоинство, человѣкъ долженъ вести постоянную борьбу не только съ высшимъ міромъ, но и со своими природными склонностями. Къ этой борьбѣ побуждаетъ его, прежде всего, самъ разумъ. Ибо, только что разумъ началъ свое дѣйствіе, какъ онъ открылъ передъ человѣкомъ широкіе пути, сравнительно съ тѣми, которые указывались инстинктомъ, заставилъ его дѣлать выборъ, самостоятельно опредѣлять отношенія къ другимъ людямъ, быть предусмотрительнымъ относительно будущаго, однимъ словомъ, создалъ ему массу хлопотъ, безпокойствъ и искушеній. Эти искушенія оказались началомъ грѣха, но только на этой почвѣ могло создаться и чувство моральной отвѣтственности и нравственнаго достоинства. Человѣкъ началъ сознать себя, какъ самоцѣль, которая никѣмъ, даже имъ самимъ, не можетъ быть использована только въ качествѣ средства для постороннихъ цѣлей.

Столкновеніе пастушеской, кочевой и осѣдлой, земледѣльческой культуры имѣло своимъ результатомъ соединеніе людей въ гражданскія общества, необходимыя для защиты жизни и имущества. Возникшее гражданское общество начинаетъ развиваться подъ влияніемъ непосредственнаго антагонизма, который, по мнѣнію Канта, присущъ каждому человѣческому обществу и который онъ выводитъ изъ того, что онъ называетъ «*un gesellige Geselligkeit*» человѣка. Дѣло въ томъ, что люди по природѣ имѣютъ склонность къ общенію, которая поддерживается и сознаніемъ общей выгоды отъ общекитія; но въ тоже время каждый человѣкъ является индивидуалистомъ, преслѣдующимъ свои эгоистическія цѣли, которыя ставятъ его въ конфликтъ съ обществомъ. Поэтому въ обществѣ постоянно происходитъ внутренняя борьба, которая однако стремится къ исходу. И такимъ исходомъ является идеальное государственное устройство, въ которомъ была бы обезпечена свобода каждаго на почвѣ крѣпости соціальнаго блага. Аналогичная борьба происходитъ и между государствами, которыя до сихъ поръ находились въ состояніи постоянныхъ вооруженныхъ столкновеній. Скорого конца этихъ столкновеній Кантъ не предвидитъ, но онъ убѣждаетъ, что и здѣсь дѣло кончится установленіемъ такой федераціи народовъ,

которая обезпечить вѣчный международный миръ. Справедливое гражданское устройство государства и вѣчный миръ между народами и составляютъ основную цѣль историческаго процесса. Этой цѣли Кантъ придаетъ большую цѣнность, такъ какъ при этихъ условіяхъ будутъ наилучшимъ образомъ обезпечены высшія данныя, благоприятствующія интенсивному развитію въ каждомъ человѣкѣ доброй воли, т. е. истинно моральнаго настроенія и чувства нравственнаго достоинства. А въ нравственномъ достоинствѣ и заключается высшее назначеніе человѣка.

Въ этихъ построеніяхъ великаго философа очень много важныхъ идей. Наиболѣе важнымъ для социологін я считаю то обстоятельство, что Кантъ рисуетъ человѣческое общество, какъ активный процессъ дѣятельности, что онъ отмѣчаетъ здѣсь чрезвычайно большое значеніе борьбы и того внутренняго антагонизма, который присущъ обществу по самой его природѣ, наконецъ, что онъ проводитъ дѣленіе между царствомъ природной необходимости и царствомъ свободы. На почвѣ этого послѣдняго различенія только и могла вырости будущая теорія творческой психической причинности, которая содержитъ въ себѣ ключъ для уразумѣнія истинной природы человѣческаго общества.

III. Самую общественность Кантъ считаетъ природнымъ свойствомъ человѣка. Это совершенно ясно высказано имъ въ его позднѣйшемъ сочиненіи «Метафизика правовъ» (1797) § 41. Здѣсь Кантъ заявляетъ, что и въ природномъ состояніи могутъ быть правозмѣрныя общества, каково брачное, отеческое, домашнее и т. п. Но для человѣка не существуетъ нравственной обязанности вступать въ эти общества. Такая обязанность возложена на него по отношенію къ гражданскому союзу или государству, которое тѣмъ отличается отъ этихъ естественныхъ союзовъ, что въ его основѣ лежитъ распредѣлительная справедливость. Самый же гражданскій союзъ Кантъ даже не хочетъ называть обществомъ. Дѣло въ томъ, что между повелителемъ въ этомъ союзѣ и подданными не существуетъ никакого товарищества (Mitgenossenschaft); подданные не товарищи (Gesellen) своего повелителя, но подчинены ему. Подчиняясь общимъ законамъ, они становятся равны между собою. Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ, этотъ союзъ не столько есть общество, сколько создаетъ общество.

Въ основу государства Кантъ кладетъ общественный договоръ, состоящій въ томъ, что граждане соглашаются подчинить себя публичному законному высшему принужденію (§ 44). Но на этотъ договоръ онъ смотритъ не какъ на историческій фактъ; онъ самъ указываетъ, что въ основѣ историческаго государства можетъ

лежать сила, къ которой только впоследствии прибавился законъ (общее примѣчаніе къ отд. I части II). Общественный договоръ имѣеть для него значеніе той идеи, которая оправдываетъ государство, разъясняетъ его нравственный смыслъ (§ 47). Вступая въ этотъ договоръ, человѣкъ не приноситъ никакой жертвы; онъ вовсе не отказывается отъ части своей прирожденной свободы, но только мѣняетъ дикую виѣзаконную свободу на свободу, закономъ урегулированную и обезпеченную; такъ какъ зависимость отъ закона основана на собственной законодательствующей волѣ субъекта, то онъ находитъ свою свободу и въ правовомъ состояніи неумаленной (§ 47).

Точно также Кантъ не интересуется вопросомъ, какъ именно жили фактически люди въ естественномъ состояніи, до вступленія въ государственный союзъ: враждовали ли они или были миролюбивы. Важно лишь то, что у нихъ не было виѣшней власти, что свобода ихъ не была обезпечена (§ 44).

Въ этомъ сочиненіи Кантъ опять повторяетъ, что подъ благомъ государства никоимъ образомъ не слѣдуетъ понимать благополучіе подданныхъ; такое благополучіе, какъ утверждаетъ и Руссо, можно бы было достигнуто гораздо легче въ естественномъ состояніи или даже подъ деспотическимъ правительствомъ. Благомъ государства является возможно большее согласіе государственнаго устройства съ принципами права; стремиться къ этому заставляетъ насъ разумъ своимъ категорическимъ императивомъ. (§ 49).

§ 35. Англійскіе моралисты и экономисты: XVIII вѣка.

I. Большое значеніе для выработки правильныхъ воззрѣній на природу общества имѣли труды англійскихъ моралистовъ XVIII вѣка, державшихся эмпирическаго направленія. Эти мыслители поставили своей цѣлью выяснить тотъ психологическій аппаратъ, который приводитъ къ образованію нравственныхъ чувствъ и сужденій, а такъ какъ нравственность предполагаетъ человѣка, живущаго въ обществѣ, то имъ пришлось высказываться и по вопросу объ общественной связи людей.

Шефтсберри ((1671—1713) настаиваетъ на томъ, что человѣку отъ природы присущи не только эгоистическія, но и социальныя чувства. Въ своихъ «Characteristics of men, manners, opinions, times» (1711) онъ видитъ существо нравственности въ гармоническомъ примиреніи этихъ чувствъ, достигаемомъ при помощи сознательнаго воздѣйствія человѣка на себя. Шефтсберри вѣритъ въ наличность предустановленной гармоніи между личнымъ и общественнымъ интересомъ и приписываетъ ее той божественной мудрости, которая лежитъ

въ основѣ всего міра. Истинное счастье индивида совпадаетъ съ общимъ благомъ. Самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается Шефтсбери противъ дослѣдственнаго состоянія людей въ духѣ Гоббса. Человѣкъ отъ природы такъ слабъ, что не можетъ обойтись долго безъ поддержки родителей. Слѣдовательно, семья является естественной необходимостью для людей. Но домашняя жизнь не могла не вырасти очень скоро въ племя, а племя—въ народъ. Общество есть естественное состояніе человѣка; онъ никогда не жилъ и не могъ жить безъ общества. Равнымъ образомъ высказывается Шефтсбери и противъ политическаго ученія Гоббса. Деспотизмъ ему ненавистенъ; по его мнѣнію, гдѣ есть неограниченная власть, тамъ невозможна добродѣтель.

Давидъ Юмъ (1711—1776) кладетъ въ основу общественныхъ влеченій человѣка чувство симпатіи, которое состоитъ въ способности сопереживать чувства другихъ людей и заражаться ими. Во второй и третьей книгахъ своего «Treatise of humane nature» (1738—1740), а затѣмъ въ разсужденіи «An Enquiry concerning the principles of morals» (1752) Юмъ полемизируетъ съ теоріями, полагающими въ основу морали разумъ и выводящими всякую мораль изъ эгоизма. Онъ доказываетъ, что разумъ самъ по себѣ только помогаетъ намъ разбираться въ окружающемъ мірѣ, но не можетъ опредѣлять нашей воли; воля опредѣляется чувствомъ, которое отдаетъ предпочтеніе однимъ цѣлямъ передъ другими. Что же касается чувствъ, то человѣку присущъ не только эгоизмъ, но и симпатія. «Счастье и несчастье другихъ не составляетъ зрѣлища взорамъ для насъ безразличнаго; видъ перваго, каковы бы ни были его причины и слѣдствія, подобенъ солнечному сіянію или зрѣлищу хорошо обработанныхъ полей (чтобы не поднимать выше нашихъ требованій), сообщаетъ тайную радость и удовольствіе; появленіе же втораго дѣйствуетъ на насъ подобно появленію облака или зрѣлищу пустыни, навѣваетъ меланхолическую тѣнь на наше воображеніе» (Enquiry, Sect. VI, part I). Наша оцѣнка порока и добродѣтели покоится на антипатіи ко всему, что вредитъ человѣчеству, и на симпатіи ко всему, что человѣчеству полезно. Такъ какъ эти чувства общи всемъ людямъ, то основанныя на нихъ оцѣнки имѣютъ всеобщее распространеніе и приобретаютъ большую силу. Симпатія составляетъ изначальное свойство людей и не можетъ быть выведена изъ эгоизма. «Кто же не видитъ, восклицаетъ Юмъ, что человѣкъ можетъ отдаваться мести исключительно подъ вліяніемъ силы страсти, сознательно пренебрегая всякими соображеніями о покоѣ, интересѣ или безопасности, подобно нѣкоторымъ мстительнымъ животнымъ погружать самую свою душу въ тѣ раны, которыя онъ наноситъ врагу; что же это будетъ за злобая философія, если она не дастъ гуманности и дружественности тѣхъ же привилегій,

которыя безспорно уступлены темнымъ страстямъ злобы и вражды; такая философія больше походить на сатиру, чѣмъ на правильное описаніе человѣческой натуры, и можетъ быть хорошей основой для парадоксальнаго остроумія и насмѣшки, но очень плохой для всякаго серьезнаго разсужденія» (Enquiry, прилож. II въ концѣ). Слѣдуетъ отмѣтить также важное для выясненія соціологической причинности энергическое подчеркиваніе с и л ы п р и в ы ч к и, которое дѣлаетъ Юмъ въ своихъ философскихъ трудахъ; какъ извѣстно, самый принципъ причинности Юмъ въ значительной степени сводитъ къ влиянію привычки на мысли людей.

Дальнѣйшее развитіе ученіе о симпатіи получило въ трудѣ А да ма С м и т а (1723—1790) «Теорія нравственныхъ чувствъ» (1759). Здѣсь авторъ показываетъ, какъ на почвѣ симпатіи развивается нравственная оцѣнка, сущность которой состоитъ въ томъ, что человѣкъ приучается ставить себя въ положеніе посторонняго наблюдателя своихъ собственныхъ поступковъ и съ этой точки зрѣнія оцѣнивать ихъ значеніе. Адамъ Смитъ также проникнутъ характернымъ для вѣка просвѣщенія оптимистическимъ убѣжденіемъ, что счастье людей и всѣхъ разумныхъ существъ было цѣлью Творца вселенной и что поэтому въ мірѣ царствуетъ естественный порядокъ, по которому каждая добродѣтель находитъ свою награду, если только этому не мѣшаетъ исключительное стеченіе обстоятельствъ.

II. Что касается политической экономіи, то и въ этой области мы встрѣчаемся, главнымъ образомъ, съ тѣми же именами. Между прочимъ Ю м ъ извѣстенъ своей страстной полемикой съ меркантилизмомъ. Онъ доказывалъ, что деньги сами по себѣ не составляютъ богатства; онѣ—только орудіе, облегчающее обмѣнъ товаровъ; количество денегъ находится всегда въ равновѣсін съ товарами сообразно труду, прилежанію и искусству націи.

Но главное мѣсто въ англійской экономической наукѣ XVIII вѣка безспорно принадлежитъ А да м у, С м и т у. Въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «Исслѣдованія о природѣ и причинахъ богатства народовъ» (1776) Смитъ продолжаетъ реформу политической экономіи, начатую физиократами, и вноситъ очень существенныя измѣненія въ постановку вопросовъ. Въ этомъ сочиненіи человѣкъ разсматривается Смитомъ уже не какъ носитель нравственныхъ чувствъ, но какъ хозяйственный дѣятель, руководящійся въ своихъ поступкахъ исключительно хозяйственнымъ разчетомъ. Адамъ Смитъ и въ этомъ трудѣ не измѣняетъ своему общему оптимистическому взгляду на природу вещей. Онъ убѣжденъ, что въ силу мудраго устройства вселенной правильно понятый индивидуальный интересъ всегда совпадаетъ съ общимъ благомъ

и потому отстаивает тот же принцип экономической свободы и невмешательства государства, за который стояли физиократы. Но у Смита естественный порядок уже в значительной степени из идеала обращается в факт лишь существующий, создаваемый личными интересами людей, хотя и извращаемый часто «безразсудствомъ человеческихъ законовъ».

Смитъ пытается показать, какъ совершенно естественнымъ путемъ складываются законы экономическихъ отношеній на почвѣ свободного дѣйствія хозяйственнаго разсчета, умѣряемаго и регулируемаго свободной же конкуренціей. При условіи экономической свободы по мнѣнію Адама Смита самъ собой неизбежно создается такой экономической строй, который и всему обществу обезпечитъ наибольшее благосостояніе. А свободная торговля между народами дастъ такіе же результаты и для всего человѣчества. Отъ физиократовъ Адамъ Смитъ отличается тѣмъ, что онъ гораздо шире, чѣмъ они, поставилъ самую предпосылку экономической доктрины. Физиократы придавали одностороннее значеніе земледѣлію и преувеличивали роль добывающей промышленности. Адамъ Смитъ, не отрицая важности этого вида экономической дѣятельности, выдвигалъ на первый планъ человѣческій трудъ вообще и капиталъ и стремился выяснитъ понятія естественной и рыночной цѣнности, опредѣлять вліяніе на экономическія отношенія раздѣленія труда, закона спроса и предложенія, а также открыть законы распределенія народнаго богатства.

Экономическое ученіе, такимъ образомъ, способствовало закрѣпленію мысли о томъ, что въ жизни общества имѣетъ мѣсто опредѣленная закономерность, вытекающая изъ самой природы вещей, что эта жизнь не можетъ быть разсматриваема поэтому вполне какъ продуктъ сознательнаго строительства людей. Напротивъ, это строительство часто извращаетъ естественный ходъ вещей; оно можетъ быть успѣшно лишь тогда, когда находится въ соответствіи съ природой вещей. Оптимизмъ вѣка просвѣщенія даже преувеличивалъ благотворное значеніе для человѣческихъ цѣлей этой природы вещей и отсюда выводилъ ученіе объ экономической политикѣ невмешательства, которое затѣмъ не выдержало проверки фактами жизни и должно было подвергнуться значительнымъ ограниченіямъ. Эти ограниченія внесены были уже экономистами XIX вѣка

§ 36. Фергюссонъ.

I. Англія XVIII вѣка дала одного писателя, который составилъ трактатъ, прямо посвященный соціологическимъ вопросамъ. Я разумѣю шотландца Фергюссона (1724—1816), который въ 1767 г.

издалъ сочиненіе, озаглавленное «*Essay on the History of civil Society*». Фергюсонъ въ наше время довольно основательно забытъ и ему мало удѣляется обыкновенно вниманія; между тѣмъ названное сочиненіе выдержало до смерти автора не менѣе семи изданій и во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ почетнаго мѣста въ исторіи науки объ обществахъ.

Отъ писателей вѣка просвѣщенія Фергюсонъ выгодно отличается многими особенностями. На его теоріи меньше всего отразились обычные недостатки доктринъ этого времени, а именно: склонность къ чрезмѣрной рационализациі общественныхъ процессовъ, преувеличенная оцѣнка интеллектуальныхъ свойствъ самихъ людей и безусловный оптимизмъ. Фергюсонъ является, напротивъ, сторонникомъ эмпирическаго метода изслѣдованія; анализируя чело-вѣческую природу, онъ придаетъ гораздо большее значеніе во лѣ и ч у в с т в у, чѣмъ интеллекту, и проводитъ тотъ взглядъ, что природа общества заключаетъ въ себѣ принципиальныя прот и в о р ѣ ч і я и что только въ б о р ь б ѣ противоположныхъ теченій происходитъ развитіе общественности.

II. Фергюсонъ начинаеть свое изслѣдованіе съ установленія положенія, чрезвычайно напоминающаго современную эволюціонную теорію, а именно: что продукты природы, въ общемъ, о б р а з у ю т с я въ п о р я д к ѣ п о с т е п е н н о с т и. Растенія развиваются изъ нѣжныхъ побѣговъ, животныя—изъ состоянія безпомощности. Въ особенности замѣтно развитіе въ мірѣ людей, гдѣ не только видвидъ идетъ отъ дѣтства къ возмужалости, но и весь родъ движется отъ состоянія дикости къ цивилизациі. Отсюда и возникаетъ у многихъ писателей идея отысканія первоначальнаго «естественнаго» состоянія чело-вѣка. Фергюсонъ рѣшительно высказывается противъ такой идеи. Онъ заявляетъ, что состояніе чело-вѣка всегда и п р и в с я к и х ъ у с л о в і я х ъ е с т е с т в е н н о и что самая способность къ искусственному творчеству, на которой обосновываютъ противопоставленіе естественнаго состоянія культурному, есть совершенно естественное свойство чело-вѣка. Далѣе онъ считаетъ вполне непригоднымъ для выясненія отправныхъ пунктовъ развитія тотъ методъ, который обыкновенно для этого примѣняется и который состоитъ въ томъ, что изъ многихъ свойствъ, присущихъ чело-вѣку по природѣ, выбираютъ одно или нѣсколько и на нихъ строятъ цѣлую теорію о первобытномъ состояніи. Фергюсонъ настаиваетъ, что соображенія о начальныхъ стадіяхъ развитія людей должны опираться на факты. Но онъ не считаетъ возможнымъ брать эти факты изъ того, что сами древніе народы рассказываютъ о своихъ отдаленныхъ предкахъ, ибо эти рассказы не содержатъ въ себѣ исторической истины и годны лишь для того, чтобы по нимъ судить о составлявшихъ ихъ людяхъ. Не болѣе.

падежнымъ источникомъ онъ считаетъ наблюденія надъ жизнью современныхъ некультурныхъ народовъ, которыя должны осмѣщаться анализомъ всѣхъ сторонъ чело-вѣческой природы. Эта природа, въ общемъ, остается, по мнѣнiю Фергюсона, неизмѣнной. Съ самаго начала чело-вѣкъ выступилъ, какъ существо отличное отъ прочихъ животныхъ и надъ ними возвышающееся. Мы должны представлять себѣ чело-вѣка всегда живущимъ въ обществѣ, обладающимъ языкомъ, умѣющимъ пользоваться руками и ногами. Отъ природы чело-вѣку присущи наклонности эгоистическiя, выражающiяся въ заботѣ о самосохраненiи, но на ряду съ ними и стремленiе къ общенiю. Правда, стремленiе къ общенiю перекрещивается въ общественной жизни противоположными ему стремленiями, которыя приводятъ къ тому, что люди никогда не составляютъ и не составляютъ изъ себя единого общества, но всегда распа-даются на отдѣльныя группы, находящiяся между собой въ борьбѣ и соревнованiи. Но такое состоянiе Фергюсонъ вовсе не считаетъ нежелательнымъ. Онъ подчеркиваетъ ту мысль, что по природѣ чело-вѣкъ есть существо активное, и настаиваетъ на той идеѣ, что счастье свое чело-вѣкъ можетъ искать только въ дѣятельности, но отнюдь не въ покоѣ. Между тѣмъ борьба и соревнованiе и являютъ прекрасными стимулами для дѣятельной жизни.

Фергюсонъ много страницъ посвящаетъ вопросу о причинахъ упадка и смерти обществъ. Онъ высказываетъ здѣсь мысль, что нельзя далеко проводить аналогiю между обществомъ и отдѣльнымъ чело-вѣкомъ, ибо организмъ отдѣльнаго чело-вѣка дѣйствительно изнашивается и погибаетъ естественной смертью, а общество можетъ избавиться отъ этой судьбы, такъ какъ оно состоитъ изъ многихъ людей и его составъ постоянно обновляется. Фергюсонъ при этомъ, конечно, далекъ еще отъ мысли, что и организмъ отдѣльнаго чело-вѣка есть также постоянно обновляемое общество клетокъ. Во всякомъ случаѣ естественная смерть общества наступаетъ совсѣмъ по другимъ причинамъ, чѣмъ смерть чело-вѣка. Къ ней приводитъ и р а в-ственное вырожденiе общества, сказывающееся въ томъ, что въ обществѣ ослабѣваетъ стремленiе къ борьбѣ и дѣятельности и надъ общественными интересами берутъ верхъ чисто эгоисти-ческiя побужденiя. Такое состоянiе наступаетъ тогда, когда народъ слишкомъ обезпеченъ миромъ внѣшнимъ и внутреннимъ и изъ его жизни исчезаютъ вызываемыя борьбой болѣе высокiя общественныя побужденiя. Такой народъ не можетъ сохранить и свою свободу не только внѣшнюю, но даже внутреннюю, ибо становится слишкомъ изнѣженнымъ и слабымъ. Какъ бы хорошо ни были организованы

государственныя учрежденія, они не смогут оградить свободу подобнаго населенія. Законы представляют собой соглашенія, состоящія между гражданами и тѣми партіями и классами, на которыя населеніе распадается. Но, чтобы эти соглашенія соблюдались на дѣлѣ, необходимо, чтобы за ними стояла реальная сила, выражающаяся въ активной поддержкѣ гражданъ. Если же граждане изжились и стали слабы и эгоистичны, то никакіе законы не оградятъ ихъ отъ естественно возникающаго у каждой власти стремленія къ деспотизму. Такимъ образомъ, свобода возможна только для дѣятельнаго народа, проникнутаго общественными интересами.

III. Фергюсонъ далекъ отъ того, чтобы ожидать отъ людей вполнѣ безкорыстнаго служенія общественному благу. Онъ признаетъ, что даже общественные интересы постоянно преломляются сквозь призму личныхъ и классовыхъ интересовъ и потребностей. Но онъ остается вѣренъ оптимистическому взгляду въ томъ смыслѣ, что, подобно своему земляку и другу Адаму Смиту, вѣритъ, что свободная конкуренція частныхъ интересовъ въ результатъ можетъ дать равнодѣйствующую, которая обезпечитъ общественное благо и общественный прогрессъ. Въ нѣкоторыхъ своихъ разсужденіяхъ онъ весьма близко подходитъ къ формулировкѣ принципа, очень напоминающаго Вундтовскій принципъ гетерогоніи цѣлей. Именно, онъ часто подчеркиваетъ, что чрезвычайно важныя социальныя слѣдствія сплосъ и рядомъ бывають результатомъ такихъ дѣйствій, совершая которыя люди только и думаютъ о своихъ личныхъ интересахъ и не предвидятъ, что изъ этого получится для всего общества. Поэтому Фергюсонъ рѣшительно высказывается противъ рационализациі общественныхъ процессовъ. «Никакое государственное устройство, говоритъ онъ, не образуется по договору, и никакое правительство не организуется по плану». Люди слѣдуютъ своимъ влеченіямъ и темнымъ инстинктамъ и изъ ихъ дѣйствій возникаютъ совершенно непредвидѣнныя имъ послѣдствія. «Тотъ, кто впервые сказалъ: «я хочу присвоить себѣ это поле, я хочу передать его моимъ наслѣдникамъ», не предвидѣлъ, что этимъ онъ даетъ примѣръ дальнѣйшему подчиненію, подъ предлогомъ котораго жадные будутъ пытаться захватить себѣ его владѣніе, а властолюбивые будутъ заявлять притязанія на его службу». «Каждый шагъ и каждое движеніе массы даже въ вѣка, которые именуются просвѣщенными, дѣлаются съ одинаковой слѣпотою относительно будущаго и націи въ истемкахъ натыкаются на учрежденія, которыя на дѣлѣ являются продуктами человѣческихъ дѣйствій, но не результатомъ проведенія какого нибудь человѣческаго плана. Какъ Кромвель говорилъ, что человѣкъ не забирается выше

никогда, какъ именно тогда, когда онъ не знаетъ, куда онъ идетъ, такъ съ еще большимъ правомъ можно утверждать объ обществахъ, что они претерпѣваютъ наибольшіе перевороты въ то самое время, когда не помышляютъ ни о какомъ измѣненіи, и что самые крупныя политики не всегда знаютъ, куда именно они ведутъ государство своими проектами».

Самое большее, что можетъ сдѣлать законодатель, — это поддерживать условія благоприятныя для сохраненія справедливости въ государствѣ; но создать въ народѣ тѣ силы, которыми творится на самомъ дѣлѣ добродѣтель и могущество націи, никакіе законы не могутъ.

Фергюсонъ прослѣживаеъ схематическую исторію человѣческихъ обществъ. Онъ различаетъ при этомъ дикое состояніе людей, предшествующее появленію собственности, затѣмъ выясняетъ вліяніе, произведенное установленіемъ собственности. Нѣкоторые народы дальше этого и не пошли. Но другіе, попавшіе въ болѣе благоприятныя природныя условія, между которыми Фергюсонъ, ссылаясь на Монтескье, особенно выдѣляетъ значеніе умѣреннаго климата, выработали болѣе сложныя и совершенныя политическія формы, разработали искусства и литературу. Условіями дальнѣйшаго прогресса Фергюсонъ считаетъ борьбу и соревнованіе какъ между отдѣльными народами, такъ и въ предѣлахъ каждаго народа, ибо только при такихъ условіяхъ въ должной мѣрѣ поддерживается бодрый и общественный духъ въ людяхъ, ихъ активная свобода, безъ которой невозможно никакое развитіе.

ГЛАВА V.

Возникновение социологии.

§ 37. Реакция против рационализма.

I. Первые десятилетия девятнадцатого века ознаменовываются сильной реакцией против рационализма, который продолжал господствовать в течение века просвещения. Представители просветительской литературы, как мы видели, по общему правилу, питали глубокое убеждение в разумности мироздания и были уверены в способности человеческого разума все понять в природе и уложить в логические схемы, а затем и устроить жизнь людей ко всеобщему благополучию. Человеческое строительство все еще играло доминирующую роль в схемах всемирной истории; самое государство продолжало считаться продуктом общественного договора, заключаемого людьми под влиянием ясно сознанных потребностей, и изобретались всевозможные рационалистические схемы наилучшего государственного устройства, причем верили в возможность осуществить эти идеалы силами только человеческого разума. Правда, не все писатели века просвещения с одинаковой силой держались такого рационализма. Были и протестующие голоса; мы отметили доктрины Руссо, Фергюсона и др., в которых у рационализма отнималось уже много позиций. Правда, и вообще в эпоху просвещения рационализм выступает уже не с той чистотой, с которой он проводился в XVII веке. Часто делают ссылки на особую закономерность массовых процессов, отбрасывают влияние климата и значение других условий общественной жизни, не зависящих от воли людей. Но при всем том мыслители XVIII столетия еще очень далеки от того, чтобы признать за иррациональными факторами общественной жизни особенно большое значение. Сама великая французская революция, завершившая эпоху, представляет собой грандиозную попытку привести в исполнение излюбленные планы рационалистического

переустройства общества и въ центрѣ своемъ имѣеть религію разума, провозглашенную въ самый разгаръ движенія.

Однако именно французская революція является и моментомъ, вызвавшимъ радикальный переломъ въ настроеніи мыслящихъ элементовъ общества. Ея опытъ въ значительной степени разочаровалъ людей въ силахъ разума.

Революціонная программа далеко не была полностью проведена въ жизнь даже въ самой Франціи. Правда, въ результатѣ революціи общество демократизировалось, уничтожены были весьма важныя проявленія соціальнаго неравенства, нѣсколько улучшенъ былъ правительственный механизмъ. Но идеаль политической свободы, въ особенности же доктрины равенства и братства, были чрезвычайно далеки отъ осуществленія въ полной мѣрѣ. Сперва военная диктатура Наполеона, а затѣмъ реставрація Бурбоновъ и вся политика Священнаго союза явились жестокимъ отвѣтомъ жизни на преувеличенныя надежды и мечтанія революціонеровъ.

Еще сильнѣе было разочарованіе въ другихъ странахъ континентальной Европы. Хотя революціонныя идеи нашли себѣ здѣсь широкое распространеніе изъ Франціи, но попытка насажденія сплюю оружія республиканскими, а затѣмъ императорскими войсками новыхъ порядковъ, не только не повлекла за собой укрѣпленія свободы, равенства и братства, но вызвала яркую націоналистическую реакцію, составляющую полную противоположность космополитизму вѣка просвѣщенія. Какъ уже было указано, просвѣтительная литература, увлекаясь культомъ разума, и въ человѣческой личности, и въ народахъ обращала вниманіе, главнымъ образомъ, на интеллектуальныя свойства, которые являются наиболѣе космополитическимъ элементомъ человѣческой природы, такъ какъ нормы логики одинаковы для всѣхъ людей. Наступившая реакція выдвинула на первый планъ чувство, между прочимъ чувство національной гордости и независимости, т. е. элементъ сравнительно ирраціональный и въ значительной степени разъединяющій людей.

На этой почвѣ какъ въ самой Франціи, такъ и въ окружающихъ ее странахъ крѣпнеть сомнѣніе въ возможности передѣлывать общественную жизнь по рационалистическимъ программамъ и мыслители начинаютъ обращать болѣе серьезное вниманіе на значеніе въ исторіи такихъ факторовъ, которые не укладываются въ прямолінейныя рационалистическія схемы и въ своемъ дѣйствіи далеко не всегда зависятъ отъ воли людей. Если въ вѣкъ просвѣщенія любили заниматься исторіей, видя въ ней средство пропаганды просвѣтительныхъ идей, образцы торжества человѣческаго разума надъ заблужденіями и предрасудками, то теперь, наоборотъ, въ историческихъ занятіяхъ

видятъ средство борьбы съ чрезмѣрными увлеченіями и преувеличенными надеждами на возможность рѣзкихъ переворотовъ. Исторія насъ учитъ не столько всемогуществу человѣческаго разума, сколько тѣмъ препятствіямъ, которыя поставлены его слишкомъ смѣлымъ замысламъ неумолимымъ ходомъ событіи, вытекающимъ изъ природы вещей.

II. Все это, конечно, создаетъ благопріятную почву для развитія такихъ представлений объ обществѣ и его жизни, которыя во многомъ прямо противоположны излюбленнымъ ученіямъ рационалистовъ. Въ наукѣ и публицистикѣ наступаетъ реакція противъ ученій о естественномъ правѣ, общественномъ договорѣ, механистическомъ сооруженіи государствъ.

Яркимъ выразителемъ этой реакціи въ Англійи является Геремія Бентамъ (1748—1832), который на рубежѣ XVIII и XIX столѣтій велъ дѣятельную борьбу со всякой политической метафизикой во имя реалистическаго и утилитарнаго обоснованія права, государства и правственности. Бентамъ рѣзко нападаетъ на ученіе о естественномъ правѣ и объ общественномъ договорѣ. И та и другая теорія представляются ему создающими вредныя фикціи. Никакихъ естественныхъ законовъ нѣтъ; естественны только чувства и склонности, а законы устанавливаются властью, чтобы ихъ сдерживать. Власть правительствъ основана на силѣ, подкрѣпляемой обычаями. Существуетъ лишь положительное право. Подчиненіе ему и вообще власти государства зависитъ отъ того, насколько право и государство умѣютъ способствовать счастью подданныхъ. Наибольшее счастье наибольшаго количества людей составляетъ основной принципъ права и морали, причемъ, по мнѣнію Бентама, счастье допускаетъ количественную оцѣнку, такъ что мыслитель не жалѣлъ своихъ силъ на выработку системъ «моральной арифметики», какъ средства дѣлать правильные моральные разсчеты. На самое общество Бентамъ по прежнему смотритъ, какъ на сумму отдѣльныхъ людей, и далеко отъ мысли объ особой законмѣрности массовыхъ процессовъ.

Какъ разъ эта послѣдняя идея выдвигается на первый планъ въ германско-й наукѣ даннаго періода. Если вѣкъ просвѣщенія училъ, что общество есть продуктъ человѣческаго изобрѣтенія и смотрѣлъ на государство, какъ на своего рода механизмъ, сооруженный людьми и подлежащій всякаго рода усовершенствованіямъ, исходящимъ отъ человѣческаго разума, то теперь большое количество сторонниковъ пріобрѣтаетъ теорія органическаго роста человѣческаго общества и органичности процессовъ, въ которыхъ вырабатываются различные продукты общественной жизни. Появля-

ется учение объ особомъ народномъ духѣ, который лежитъ въ основѣ всѣхъ общественныхъ процессовъ и силой своего развитія создаетъ всѣ социальныя продукты. Въ этой теоріи народнаго духа и слѣдуетъ видѣть главное проявленіе націоналистической реакціи противъ космополитизма вѣка просвѣщенія. Пробужденное Наполеоновскими войнами національное самосознаніе обращаетъ преимущественное вниманіе не на то, что является общимъ для всѣхъ народовъ, но какъ разъ на особенности каждаго народа, которыми начинаютъ дорожить.

Ярко выраженіе эта теорія народнаго духа нашла себѣ въ ученіяхъ извѣстной германской исторической школы юристовъ, главными представителями которой были Савиньи (1779—1862) и Пухта (1798—1846). Эта школа учила, что государство является продуктомъ органическаго раскрытія народнаго духа. Подобно тому, какъ изъ зерна, посаженнаго въ землю, постепенно вырастаетъ вѣтвистое дерево, такъ изъ началъ, заложенныхъ въ народномъ духѣ, вырастаетъ право каждаго народа. При этомъ особое предпочтеніе отдають праву обычному, въ которомъ видятъ неподдѣльное проявленіе самосознанія народныхъ массъ, но очень боятся широкихъ законодательныхъ реформъ, опасность которыхъ состоитъ въ томъ, что законодатель своей произвольной дѣятельностью можетъ исказить именно начала, заключающіяся въ народномъ духѣ.

Навстрѣчу тѣмъ же тенденціямъ идутъ успѣхи лингвистики и исторіи литературы. Безсознательное творчество народныхъ массъ, проявляющееся въ развитіи языка и въ созданіи фольклора, поддерживаетъ вѣру въ органическій ростъ продуктовъ народнаго духа. Романтическая школа въ литературѣ выдвигаетъ впередъ идею самостоятельной цѣнности каждой индивидуальной личности, въ особенности же гениальной, во всей ея ирраціональной, не поддающейся логическому анализу, сложности и единственности. Въ исторіи представители романтической школы начинаютъ увлекаться проявленіями индивидуальностей отдѣльных народовъ, причемъ, по странному заблужденію, часто придаютъ особенное значеніе эпохѣ среднихъ вѣковъ, когда на самомъ дѣлѣ національныя различія очень еще мало успѣли намѣтиться и отлиться въ опредѣленную форму и культура носила въ высшей степени космополитическій характеръ, будучи объединена такими элементами, какъ универсальная церковь, латинизированная схоластическая наука и универсальная монархія.

III. Въ области экономической мысли въ началѣ XIX вѣка и на дальнѣйшемъ его протяженіи все сильнѣе намѣчается

реакція противъ преувеличеннаго оптимизма экономистовъ XVIII столѣтія, противъ ихъ вѣры въ предустановленную гармонію между интересами личности и общества.

Первую брешь въ экономическомъ ученіи о гармоніи пробилъ Мальтусъ (1766—1834). Онъ выступилъ съ утверженіемъ, что количество населенія возрастаетъ въ геометрической прогрессіи, тогда какъ средства существованія увеличиваются лишь въ арифметической; отсюда сдѣланъ былъ выводъ о неизбежности гибели лишннихъ людей. У Мальтуса впоследствии Дарвинъ заимствовалъ свою идею борьбы за существованіе, какъ основы біологической эволюціи. Затѣмъ Рикардо (1772—1823) показалъ непримиримую противоположность интересовъ класса предпринимателей и класса наемныхъ рабочихъ. На почвѣ этихъ ученій развилась теорія государственнаго вмѣшательства въ экономическія отношенія. Если до сихъ поръ прогрессивные экономисты въ противовѣсъ меркантилистической системѣ и полицейской опеке промышленности государствомъ развивали идею свободной конкуренціи, какъ оплота личной свободы противъ чрезмѣрнаго усиленія государства и въ тоже время какъ порядка, наиболѣе соответствующаго природѣ вещей, то теперь идея государственнаго вмѣшательства постепенно вновь пробиваетъ себѣ дорогу, но уже въ интересахъ самой же личной свободы, въ качествѣ противовѣса угнетенію экономически слабыхъ экономически сильными на почвѣ свободной конкуренціи.

Во второй половинѣ XIX вѣка понятіе политической свободы, выработанное вѣкомъ просвѣщенія и французской революціей, было дополнено понятіемъ объ экономической независимости личности, о правѣ каждаго на справедливое вознагражденіе, на трудъ и на достойное человѣка существованіе; стали развиваться социалистическія теоріи, которыя въ будущемъ, несомнѣнно, приведутъ къ радикальному преобразованію экономическаго и политическаго уклада. Эти теоріи отразились и на ученіяхъ объ общественной законмѣрности. Однимъ изъ яркихъ образчиковъ социологической теоріи, созданной подъ исключительнымъ вліяніемъ социалистическихъ ученій, является экономическій матеріализмъ, съ которымъ мы еще встрѣтимся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

§ 38. Историческая идеологія въ Германіи.

I. Въ общей обстановкѣ реакціи противъ рационализма вырастаетъ въ Германіи грандіозная метафизическая идеологія исторіи. Историческія идеи, которыя Вегелинъ пытался выводить изъ разсмотрѣнія историческихъ фактовъ, которымъ Кантъ

придавалъ значеніе только регулятивныхъ принципамъ чловѣческаго разума, теперь обращаются въ особыя метафизическія сущности по типу Платоновской метафизики и объявляются истинными конститутивными силами исторіи. Чѣмъ больше вѣрятъ философы въ эти идеи, тѣмъ большимъ презрѣніемъ они проникаются къ эмпирическому знанію. Они считаютъ возможнымъ силами умозрѣнія проникнуть гораздо глубже въ сущность міроваго процесса, которая только заслоняется отъ глазъ наблюдателя измѣнчивыми и обманчивыми явлениями эмпирической дѣйствительности; послѣдняя не считается за истинную реальность.

II. Шеллингъ (1775—1854) считаетъ задачей философіи познаніе абсолютной сущности всѣхъ вещей, въ которой утрачивается различіе общаго и особеннаго, природы и духа, которая представляетъ собой полное единство и тождество всѣхъ противорѣчій. Познать абсолютное нельзя средствами разсудка, работающаго при помощи логики и логическихъ понятій. Такой разсудокъ осужденъ на постоянное пребываніе въ средѣ ограниченной эмпириі; самая логика представляется Шеллингу чисто эмпирической наукой, непригодной для того, чтобы вести къ высшему философскому познанію. Философъ проникаетъ въ сущность вещей высшимъ разумомъ, особаго рода и н т у ц и е й, которая у Шеллинга сближается съ художественнымъ творчествомъ. Въ искусствѣ также мы получаемъ синтезъ общаго и особеннаго; разница лишь въ томъ, что фантазія художника свободна, тогда какъ философъ своимъ прозрѣніемъ постигаетъ истинную сущность вещей. Такого рода прозрѣніе требуется и отъ историка. Исторія есть проявленіе абсолюта въ области идеальнаго. Задача историка состоитъ въ томъ, чтобы уловить за эмпирическими событіями лежащая въ ихъ основѣ и деи, которыя являются посредниками между Богомъ и вещами, вѣчными прообразами вещей, истинно творческими силами исторіи. Познавая идеи, мы познаемъ ту высшую необходимость, которая лежитъ въ основѣ прихотливаго на первый взглядъ хода событій. Для такого проникновенія въ сущность идей историкъ долженъ обладать особымъ даромъ историческаго искусства и въ образецъ ему ставятся греческіе историки, даже греческій эпосъ и трагедія. Только такимъ путемъ начинаемъ мы понимать исторію и въводить части изъ цѣлаго, чего и требуетъ органическое построеніе науки. Оперировавшее только эмпирическими данными и логическими понятіями просвѣщеніе презрительно именуется у Шеллинга эпохой невѣжества: на самомъ дѣлѣ было не «Aufklärung», но «Ausklärung». Всѣ эти мысли изложены, главнымъ образомъ, въ «Лекціяхъ о методѣ академическихъ занятій» 1803 года.

III. Въ томъ же направленіи работаетъ Фихте (1762—1814).

Въ своихъ лекціяхъ «Основныя черты современной эпохи» 1806 года Фихте настаиваетъ на томъ, что истинное пониманіе исторіи можетъ быть достигнуто только на почвѣ философскаго прозрѣнія. Философъ долженъ независимо отъ всякаго опыта проникнуть въ сущность міроваго плана, вывести изъ него основныя эпохи исторіи и затѣмъ съ помощью добытыхъ такимъ путемъ апіорныхъ идей объяснить смыслъ эмпирической исторіи. Эта эмпирическая исторія интересна только потому, что развитіе человѣческаго рода, осуществляющееся въ общемъ согласно міровому плану, постоянно нарушается посторонними силами и происходитъ въ извѣстныхъ времена, въ извѣстныхъ мѣстахъ, при извѣстныхъ особыхъ условіяхъ, о которыхъ можно узнать только изъ эмпириі. Прозрѣніе общаго плана исторіи достигается у Фихте уже не путемъ интуиціи, сходной съ художественнымъ творчествомъ, какъ у Шеллинга, но на почвѣ моральности, практическаго разума. Фихте убѣжденъ въ томъ, что цѣль земной жизни человѣчества заключается въ установленіи въ этой жизни всѣхъ своихъ отношеній въ духѣ свободы и сообразно съ разумомъ. Высшее назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы выявлять разумъ въ своей индивидуальности и тѣмъ помогать всему роду выполнять его задачу. Вся цѣнность заключается въ родѣ; индивидъ есть только его часть и орудіе и долженъ приносить себя въ жертву цѣлямъ рода. Никакихъ доказательствъ этихъ положеній Фихте не приводитъ, указывая лишь на то, что нѣтъ человѣка, который бы въ глубинѣ души не признавалъ героевъ и не преклонялся передъ ними, если они именно такимъ образомъ поступали и становились жертвой своихъ возвышенныхъ идей.

Такъ какъ изъ ничего не можетъ возникнуть ничего и изъ неразумности не можетъ развиться разумъ, то Фихте убѣжденъ въ изначальномъ существованіи «нормальнаго народа», который самъ по себѣ, безъ всякой науки и искусства, находился въ состояніи совершенной разумной культуры. Но такой народъ жилъ подъ руководствомъ инстинкта, жизнь его не мѣнялась исторіи онъ не имѣлъ. Какимъ то событіемъ онъ былъ изгнанъ изъ своего мѣстопребыванія и приведенъ въ соприкосновеніе съ другими народами. Теперь только потомки нормальнаго народа увидѣли, что не все и не вездѣ обстоитъ такъ, какъ у нихъ; на этой почвѣ проснулись зачатки всѣхъ идей и началась исторія, какъ постепенное проникновеніе разума въ среду дикости. Такимъ образомъ, въ основѣ всей исторіи лежитъ неравенство нормальнаго народа и дикихъ людей; это неравенство продолжается и послѣ, и Фихте высказывается за то, что преобладающій въ культурномъ отношеніи народъ не долженъ стѣсняться ни въ какихъ средствахъ, ведя

борьбу съ окружающею некультурностью. Онъ восхваляетъ открытіе металловъ, давшее возможность изготовлять усовершенствованное оружіе, преклоняется передъ государствомъ, которое средствами принужденія восполняетъ недостатокъ доброй воли у людей, и является сторонникомъ смертной казни.

Самый плапъ всемірной исторіи состоитъ въ томъ, что человѣчество послѣдовательно проходитъ пять эпохъ: 1) эпоху безусловнаго господства разума черезъ посредство инстинкта или состояніе невинности людей; 2) эпоху, когда разумный инстинктъ превращается во вѣншній принудительный авторитетъ, или состояніе начинающейся грѣховности; 3) эпоху освобожденія непосредственно отъ повелѣвающаго авторитета, косвенно—отъ господства разумнаго инстинкта и разума вообще, во всякой формѣ, или состояніе завершенной грѣховности; 4) эпоху разумной науки, время, когда истина признается вышнимъ и болѣе всего любимымъ началомъ, или состояніе начинающагося оправданія; 5) эпоху разумнаго искусства, когда человѣчество увѣренной и твердой рукой создаетъ изъ себя точный отпечатокъ разума, или состояніе завершеннаго оправданія и освященія. Современное себѣ человѣчество Фихте признаетъ находящимся въ третьей эпохѣ. Движущими силами исторіи являются великіе люди, въ которыхъ проявляются новые, еще неслыханные образы дѣйствій, когда они самоотверженно отдаютъ свою жизнь на служеніе великимъ идеямъ рода. Идеи и у Фихте строго разграничиваются отъ понятій. «Мы всячески старались, говоритъ онъ, строго различать понятія, опытнымъ путемъ образующіяся въ разсудкѣ чисто-чувственнаго человѣка, отъ идей, загорающихся въ вдохновенномъ имъ человѣкѣ безусловно помимо всякаго опыта, самостоятельною въ себѣ жизнью». Идея, по опредѣленію Фихте, есть самостоятельная, живая въ себѣ и оживляющая исторію мысль.

IV. Гораздо осторожниѣе обращается съ идеологіей Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ (1767—1835). Свои мысли объ этомъ предметѣ онъ развиваетъ въ извѣстной статьѣ «О задачѣ историческаго писателя» 1821 г. Онъ также убѣжденъ въ томъ, что въ исторіи истинно движущими силами являются идеи, которыя историкъ силой своей интуиціи долженъ умѣть извлекать изъ хаоса эмпирическихъ событій, и что въ основѣ этихъ идей лежитъ сокровенный отъ насъ планъ Божественнаго управленія міромъ, такъ что идеи только въ эмпирическомъ мірѣ возникаютъ какъ бы какимъ то чудомъ, а на самомъ дѣлѣ онѣ являются продуктомъ неизвѣстной намъ въ полномъ своемъ объемѣ міровой необходимости. Но онъ въ тоже время настаиваетъ на томъ, что самъ общій планъ намъ неизвѣстенъ и мы можемъ познавать его только въ частичныхъ проявленіяхъ въ историческихъ

событіяхъ. Поэтому онъ требуетъ, чтобы историкъ строго держался фактовъ и только изъ нихъ выводилъ объединяющія ихъ идеи. Никакого органа для непосредственнаго познанія плана управленія міромъ мы не имѣемъ и всякая попытка къ этому только вовлечетъ насъ въ заблужденія. Но историческая идея и у Гумбольдта также не есть отвлеченное понятіе, а живая сила, составляющая органическую часть міроздавія, и для познанія идей отъ историка требуется творческое воображеніе, отличающееся отъ творчества художника только тѣмъ, что оно не есть чистая фантазія, но стоитъ на почвѣ опыта и служитъ для отысканія истины. Только на почвѣ идей вскрывается истинная историческая причинность, потому что тогда событія исторіи представляются необходимымъ порядкомъ раскрытія лежащей въ нихъ основѣ идеи.

Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ представляетъ интересъ въ исторіи соціологической науки не только этимъ ученіемъ объ историческихъ идеяхъ, но и въ качествѣ одного изъ главныхъ основателей эволюціоннаго ученія о происхожденіи языка. Въ 1836 году появился знаменитый трактатъ Гумбольдта «о разнообразіи строя человѣческихъ языковъ и его вліяніи на духовное развитіе человѣчества». Здѣсь проводится идея о законности развитія языка и о возможности подвести эволюцію языка подъ дѣйствіе опредѣленныхъ силъ, поддающихся научному анализу и истолкованію. Языкъ представляется Гумбольдту непрерывной дѣятельностью человѣческаго духа; онъ не есть готовое, разъ на всегда созданное орудіе мысли, но долженъ быть представляемъ, какъ процессъ, постоянно происходящій въ актахъ живой рѣчи и имѣющій свою опредѣленную эволюцію.

Конечно, подобное ученіе о языкѣ должно было привести къ расширенію и углубленію идеи объ общесоціологической причинности. Къ тому же времени относятся труды Боппа, братьевъ Гримовъ, братьевъ Шлегелей, положившіе начало сравнительному языковѣдѣнію и изученію фольклора; объ эти дисциплины пролили яркій свѣтъ на доисторическія судьбы культурныхъ народовъ.

§ 39. Гегель.

I. Идеалистическое движеніе въ Германіи находитъ свое завершеніе въ грандіозной системѣ философіи права и философіи исторіи, которую даетъ Гегель (1770—1831).

Философія Гегеля имѣетъ ярко выраженный метафизическій характеръ, но онъ старается обосновать свои метафизи-

ческія построєнія анализомъ историческаго матеріала. Въ общемъ, по Гегелю ходъ исторіи человѣчества опредѣляется не волею людей, но присущей историческому процессу внутренней закономерностью. Исторія есть процессъ самораскрытія объективнаго духа, въ которомъ духъ познаетъ самъ себя и такъ получаетъ свободу. Въ основу всего этого процесса положена мысль о конкретныхъ понятіяхъ и ихъ діалектическомъ развитіи въ порядкѣ историческихъ триадъ. Конкретнымъ Гегель называетъ понятіе, которое не отрицаетъ своей противоположности, но соединяется съ ней и движется въ своемъ раскрытіи отъ тезиса къ антитезису и дальше къ синтезу, который снова играетъ роль тезиса и такъ дальше. Такъ проходятъ весь процессъ самопознанія духа. Согласно философіи Гегеля объективный духъ проявляется не въ отдѣльныхъ людяхъ, но главнымъ образомъ, въ общественныхъ организаціяхъ, начиная съ семьи и кончая государствомъ. Предметомъ исключительнаго вниманія философа является продукты общественнаго творчества, каковы право, философія, религія. Отдѣльные люди играютъ служебную, второстепенную роль.

Самая схема всемірной исторіи сводится къ тремъ періодамъ. Въ первомъ періодѣ, представленномъ государствами древняго Востока, объективный духъ еще не позналъ себя и потому мы встрѣчаемся здѣсь съ свободой одного лица въ государствѣ, которая не есть настоящая свобода, но произволь. Во второмъ періодѣ, выразившемся въ исторіи Греціи и Рима, начинается самопознаніе духа и ему соотвѣтствуетъ свобода немногихъ. Въ третьемъ, германскомъ періодѣ, наступаетъ полное самопознаніе и свобода духа, выражающаяся въ достигнутой въ государствѣ свободѣ всѣхъ.

Въ основѣ всей общественной эволюціи лежитъ, такимъ образомъ, особаго рода закономерность, которая, хотя и выражена въ метафизическихъ терминахъ, но не существу имѣетъ характеръ коллективно-психическаго творчества новыхъ синтезовъ. При этомъ особое вниманіе обращено именно на всякаго рода соціальныя образованія, почему философія Гегеля получаетъ первостепенное значеніе въ исторіи развитія науки объ обществѣ.

II. Особенно важны для соціолога слѣдующія черты ученія Гегеля.

Во первыхъ, никто такъ настойчиво, какъ Гегель, не проводилъ до сихъ поръ идеи своеобразной реальности соціальныхъ единствъ. Этихъ единствъ Гегель различаетъ три рода: семья, гражданское общество и государство. Такъ какъ вся философія Гегеля проникнута телеологизмомъ, то, по поводу отношенія этихъ образованій другъ къ другу, онъ присоединяется къ тезису

Аристотеля, что самым первым и основным является государство, конечно, не в порядкѣ историческаго возникновенія, но въ порядкѣ логическаго первенства, ибо только въ государствѣ воплоти выражена соотвѣтственная идея: семья не выходитъ за предѣлы «естественнаго» соединенія людей, гражданское общество объединяетъ людей и создаетъ между ними общее не ради значенія этого «общаго», но ради удовлетворенія потребностей отдѣльныхъ членовъ, и только въ государствѣ общее выявляется во всей своей абстрактности и самостоятельности: «Субстанціональная цѣль въ бытїи народа, говорить Гегель, состоитъ въ томъ, чтобы стать государствомъ и сохраниться таковымъ: народъ безъ государственной формы (нація, какъ таковая) собственно не имѣетъ исторїи; такъ существовали народы до образованія ихъ государствъ и такъ теперь существуютъ другіе въ дикомъ состоянїи» (Encyklop. § 549).

Гегель самымъ рѣшительнымъ образомъ протестуетъ противъ попытокъ свести государство къ суммѣ отдѣльныхъ людей или построить его на почвѣ защиты интересовъ гражданъ. Государство не есть «страховое учрежденіе» для этихъ интересовъ, но нѣчто самодовлѣющее. Государство есть организованное проявленіе объективнаго разума. Его устройство никоимъ образомъ не должно быть построено на представительствѣ интересовъ гражданъ или на суммированїи ихъ воли. Государство должно выражать свою собственную волю, которая стоитъ надъ отдѣльными гражданами. Послѣдніе заимствуютъ отъ государства все свое содержаніе и ихъ свобода состоитъ именно въ томъ, что они являются членами государства и ощущаютъ за собой его мощь. Только государство заслуживаетъ названіе «о р г а н и з м а» (Phil. d. Rechts, § 269) и развитое современное государство таковымъ и является; оно имѣетъ такое устройство, что всѣ части существуютъ для цѣлаго и получаютъ свой смыслъ только въ цѣломъ, какъ его органы. Такой характеръ государство получаетъ благодаря своему устройству. Что касается гражданскаго общества, то его Гегель не считаетъ организмомъ именно потому, что у него нѣтъ опредѣленнаго устройства. Оно есть только «система потребностей» и въ этомъ состоитъ его законмѣрность, изучаемая политической экономїей. Общественное мнѣніе Гегель считаетъ великой силой; но онъ обращаетъ вниманіе также на его неорганизованность; въ немъ пераздѣльно смѣшано ложное съ истиннымъ, низкое съ великимъ. Дѣло великихъ людей выдѣлять здѣсь истину отъ лжи и проводить въ жизнь истинное. Но для этого они должны умѣть не только уважать, но и презирать общественное мнѣніе (Phil. d. Rechts, §§ 317—319).

При всемъ томъ, однако, Гегель далекъ отъ того, чтобы считать

государство искусственнымъ сооруженіемъ людей. Все въ мірѣ подчинено закономѣрности объективнаго духа и продуктомъ этой законмѣрности, притомъ самымъ высшимъ, является государство. Каждое государство выполняетъ въ исторіи опредѣленную миссію; сказавъ свое слово, народъ сходитъ со сцены исторіи. Вотъ почему Гегель считаетъ самымъ важнымъ вопросомъ о наилучшей формѣ правленія. Каждое государство устроено такъ, какъ это соответствуетъ духу даннаго народа. «Устройство народа съ его религіей, его искусствомъ и философіей или, по крайней мѣрѣ, съ его мыслями и представленіями, вообще съ его культурой (не говоря уже о ви́шнихъ силахъ, какъ климатъ, сосѣдство, мировое положеніе), составляютъ одну субстанцію, одинъ духъ. Государство есть индивидуальная цѣлостность, отъ которой не можетъ быть отнята въ качествѣ чего то самостоятельнаго особенная, хотя и очень важная часть его—государственный строй» (Vorles. über die Philos. d. Geschichte, 57).

Только государство, по Гегелю, есть носитель истинной нравственности, которая выражается въ его законахъ и дѣйствіяхъ. Къ субъективной морали отдѣльныхъ гражданъ философъ относится весьма скептически. Въ «Философіи права» § 145 имѣется выраженіе, что для объективной нравственности безразлично, существуютъ ли отдѣльные индивиды или нѣтъ. Въ «Философіи исторіи» это поясняется такъ: къ великимъ людямъ, дѣйствующимъ въ исторіи, нельзя примѣнять критеріевъ той морали, которая существуетъ для отдѣльныхъ людей; съ точки зрѣнія этой морали, ихъ поступки, могутъ быть, вызовутъ осужденіе. Но именно этотъ критерій къ нимъ не подходитъ, ихъ нужно судить, какъ выразителей народнаго духа и воли, и судъ надъ ними творить сама исторія, проявленіе мирового, объективнаго духа. Гегель не устаетъ повторять, что каждый человѣкъ есть не болѣе какъ дитя своего времени и своего народа, въ томъ числѣ и великіе люди, герои, которые только лучше другихъ умѣютъ выразить духъ своей эпохи и претворить въ дѣло ея сокровенныя помыслы.

Ниولی въ духѣ этого преклоненія передъ государствомъ Гегель является восторженнымъ апологетомъ войны, какъ такого состоянія, когда государство напрягаетъ все свои силы и требуетъ отъ гражданъ полного самопожертвованія (Phil. d. Rechts. § 324).

Такимъ образомъ, для Гегеля общество есть въполнѣ реальная величина, независимая отъ своихъ членовъ, вырабатывающая свои продукты и подлежащая собственной законмѣрности. Все это выражено только въ слишкомъ метафизической формѣ и притомъ органическая природа признана лишь за государствомъ, которому придано несоразмѣрно большое значеніе. Изъ всехъ формъ государства Гегель, въ противорѣчій съ собствен-

нымъ замѣчаніемъ, что нельзя ставить вопросъ о наилучшей формѣ правленія, отдасть предпочтеніе конституціонной монархіи съ сословнымъ характеромъ. По предлагаемой имъ въ «Лекціяхъ по философіи исторіи» схемѣ, эволюція государства начинается съ царства патріархальнаго или военнаго; затѣмъ появляется аристократія и демократія и въ заключеніе опять монархія, которая лучше всего выражаетъ абстрактный характеръ государства, какъ единства, стоящаго выше простой суммы гражданъ.

Вторая очень важная мысль Гегеля состоитъ въ томъ, что въ основу общественныхъ процессовъ онъ полагаетъ духовную причину, которую очень опредѣленно отличаетъ отъ физической, приписывая первой творческій характеръ, котораго не имѣетъ послѣдняя. «Измѣненія въ природѣ, говоритъ Гегель, какъ бы безконечно разнообразны они не были, являютъ только круговращеніе, вѣчно повторяющееся; въ природѣ не происходитъ ничего новаго подъ солнцемъ и въ этомъ смыслѣ многоформная игра ея образованій приноситъ съ собою скуку. Только въ измѣненіяхъ, которыя совершаются на духовной почвѣ, происходитъ новое» (Vorl. 67). Притомъ духовная дѣятельность отличается тѣмъ, что здѣсь всякое развитіе имѣетъ характеръ борьбы. «Развитіе, которое въ природѣ есть спокойное произрастаніе, въ духѣ является тяжелой безконечной борьбой съ самимъ собой» (тамъ же, 68).

Такъ какъ въ исторіи проявляетъ свое дѣйствіе объективный, надъ-индивидуальный духъ, то отдѣльныя личности для него являются только средствами: міровой духъ своей «хитростью» заставляя ихъ страсти и расчеты служить своимъ цѣлямъ. При этомъ получается, что «въ міровой исторіи, благодаря дѣйствіямъ людей, выходитъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ то, къ чему они стремятся и чего достигаютъ, чѣмъ то, что они непосредственно знаютъ и чего хотятъ; они осуществляютъ свой интересъ, а за этимъ слѣдуетъ нѣчто дальнѣйшее, что также внутренне въ этомъ заключается, но не лежитъ въ ихъ сознаніи и не входитъ въ ихъ намѣренія» (тамъ же, 35). Въ этихъ словахъ Гегель выражаетъ глубокую мысль, которая опять таки только облечена въ слишкомъ метафизическую оболочку. Когда Вундтъ сорвалъ съ нея эту оболочку, то получилась формула приятиа гетерогоніи цѣлей, которая правильно передаетъ важную особенность социальныхъ процессовъ, какъ это мы увидимъ ниже (см. § 62).

III. Основными недостатками Гегеля являются, во первыхъ, метафизичность его построений, крайній раціонализмъ и связанный съ этимъ оптимизмъ. Гегель убѣжденъ въ томъ, что такъ какъ исторія есть дѣло объективнаго духа,

то въ ней все разумно и слѣдуетъ только умѣть отыскивать эту разумность подъ пестрой оболочкой разнообразныхъ историческихъ событій. Въ этомъ и состоитъ смыслъ его знаменитаго положенія, высказаннаго въ предисловіи къ «Философіи права», что «всё разумное дѣйствительно и всё дѣйствительное разумно». Поэтому Гегель является своеобразнымъ эмпиристомъ; онъ настаиваетъ на томъ, что философъ долженъ заниматься изученіемъ дѣйствительности, а не спекуляціями о томъ, что должно быть и что желательно. Но дѣлаетъ Гегель это только потому, что онъ убѣжденъ, что дѣйствительность свободно уложится въ его рационалистическія схемы, а тамъ, гдѣ она не укладывается въ нихъ, не стѣняется производя надъ ней насилие. Вотъ почему Гегель не интересуется отдѣльной личностью во всей полнотѣ ея проявленій; она остается у него такой же абстракціей, какой была у рационалистовъ XVIII вѣка. Поэтому и общій духъ его философіи очень оптимистиченъ; онъ утверждаетъ, что философія исторіи есть теодицея и иной быть не можетъ; все, что намъ кажется зломъ, съ философской точки зрѣнія оказывается необходимымъ элементомъ въ ходѣ исторіи, осуществляющей планы мірового разума. Такой оптимизмъ, конечно, приводитъ въ концѣ концовъ къ чрезмѣрному квіетизму и также не оправдывается безпристрастнымъ разсмотрѣніемъ фактовъ.

Чрезмѣрная склонность Гегеля къ законченнымъ синтезамъ привела и еще къ одному недостатку его построения, который онъ раздѣляетъ съ Огюстомъ Контёмъ. Именно, философія исторіи Гегеля написана такъ, что изъ нея можно вывести представленіе, будто міровой процессъ въ дни Гегеля уже закончился и можно спокойно подводить ему итоги. Гегель увѣряетъ, что исторія движется съ Востока на Западъ и что послѣдней ея ареной является Европа (хотя, въ противорѣчій съ этимъ, онъ объ Америкѣ отзывается въ другомъ мѣстѣ, что ея исторія еще впереди). Самая схема исторіи состоитъ въ томъ, что міровой духъ въ своемъ самопознаніи и утвержденіи свободы проходитъ три періода: востокъ, античныя государства и германскій міръ; послѣдній періодъ сравнивается со старческимъ возрастомъ, а въ концѣ лекцій по философіи исторіи авторъ такъ разсуждаетъ о современной ему Германіи, что можно усмотрѣть въ этомъ мірѣ государствъ чуть ли не послѣднее слово объективнаго духа. Здѣсь мы имѣемъ монархію, управляемую королемъ при помощи мудрой бюрократіи и на основахъ протестантизма, примыкающаго къ церкви и государству. Если Гегель дѣйствительно думалъ, что раскрытіе мірового духа закончилось прусскою монархіей 20-хъ годовъ девятнадцатаго вѣка, то дальнѣйшая исторія культурнаго

міра уже давно опровергла это слишком смѣлое утверженіе германскаго философа. 1).

§ 40. Непосредственные предшественники Конта во Франціи.

I. Особенно важное значеніе имѣеть для насъ движеніе мысли во Франціи, гдѣ въ лицѣ Конта явился ученый, положившій окончательно фундаментъ для соціологін, какъ для самостоятельной научной дисциплины. Воззрѣнія самаго Конта сложились подъ непосредственнымъ влияніемъ, съ одной стороны, такихъ представителей реакціонной политической мысли, какъ Бональдъ и Де-Местрь, съ другой стороны,—одного изъ родоначальниковъ современнаго социализма—графа Сень-Симона.

Бональдъ (1754—1840) утверждаетъ, что не индивиды создаютъ общество, но общество создаетъ индивидовъ, потому что люди существуютъ только въ обществѣ и для общества. Если новѣйшіе философы построили философію индивидуальнаго человѣка, философію «я», то Бональдъ хочетъ построить философію общественнаго человѣка, философію «мы». Строй общества съ такой же необходимостью вытекаетъ изъ его природы, какъ тяжесть изъ природы тѣла. Даже революція имѣеть свои законы, какъ комета свою орбиту. И первый изъ нихъ состоитъ въ томъ, что тѣ, кто считаютъ себя ея руководителями, на самомъ дѣлѣ суть только орудія, изъ которыхъ одни предна-

1) Въ русской литературѣ начала гегелианской философіи нашли себѣ виднаго представителя въ лицѣ Б. Н. Чичерина. Въ своей «Соціологін», составляющей II томъ «Курса государственной науки» (1896 г.), Чичеринъ такъ же, какъ и Гегель, противопоставляетъ обществу государству. «Государство и общество представляютъ двѣ противоположныя формы общежитія; въ одной господствуетъ единство, въ другой разнообразіе и множество» (36) Расходясь съ Гегелемъ въ деталяхъ построения схемы всемірной исторіи, въ частности не признавая столь выдающейся роли германцевъ, Чичеринъ въ общемъ также понимаетъ этотъ процессъ, какъ развитіе единого духа, излагающаго свои опредѣленія въ преемственномъ діалектическомъ порядкѣ, причѣмъ отдѣльные народы выражаютъ разныя стороны этого процесса. Общій законъ развитія состоитъ въ томъ, что человѣчество идегъ отъ первоначальнаго единства черезъ раздвоеніе, къ единству конечному, причѣмъ синтетическія эпохи господства религій смѣняются аналитическими эпохами господства философіи (415—416). Политическое міровоззрѣніе Чичерина проникнуто аристократизмомъ; онъ мечтаетъ о господствѣ соединенныхъ аристократій родовой, денежной и умственной, находящихся въ живой связи съ народными массами. Завршится все развитіе конечнымъ религіознымъ синтезомъ, религіей абсолютнаго Духа. — Я совсѣмъ не касаюсь ученій Лоренца Штейна, Моля и др. юристовъ, такъ какъ эти ученія для исторіи соціологін, какъ науки, большого значенія не имѣли.

значены се пачать, а другіе—продолжать или закончить. Самая проблема обществовѣдѣнія представляется Бональду довольно простой. Исходя ихъ того факта, что не люди создали самую наличность общенія, онъ заключаетъ, что люди не могутъ имѣть вліянія и на порядокъ общенія. Онъ убѣждаетъ, что всё случайности общественной жизни уже извѣстны; путешествіе вокругъ соціального міра совершено; не остается больше неоткрытыхъ земель и наступилъ моментъ предложить человѣку карту моральнаго міра.

Де Местръ (1753—1821) представляетъ себѣ каждое общество, какъ продуктъ природныхъ силъ, считая, что законы правственнаго міра столь же неизмѣнны, какъ и законы міра физическаго. Если же въ общественной жизни и проявляется элементъ человѣческаго некуества, то не слѣдуетъ забывать, что самое искусство составляетъ результатъ природы человѣка. Естественныя учрежденія націи предшествуютъ письменнымъ законамъ и народы могутъ обойтись безъ послѣднихъ. Лучшимъ правительствомъ для каждой націи является то, которое больше подходитъ къ условіямъ ея жизни и способно доставить населенію наибольшую сумму счастья. Если политикъ хочетъ построить что нибудь крупное и прочное, то онъ долженъ опираться на широкую и глубокую основу народныхъ вѣрованій.

Какъ Де Местръ, такъ и Бональдъ являются рѣшительными противниками всякаго рационализма въ политикѣ. Бональдъ постоянно подчеркиваетъ мысль, что человѣкъ самъ по себѣ есть ничтожество и все получаетъ отъ Бога; Богъ создалъ общество и далъ человѣку языкъ; человѣкъ долженъ жить традиціей и повиноваться установленному порядку, который сводится къ тому, что вездѣ должна быть власть, ея исполнители и ея подданные. Такъ построена семья, гдѣ мужчина черезъ посредство женщины управляетъ дѣтьми, такъ построено и государство, гдѣ король черезъ посредство аристократіи руководитъ подданными. Бональду ненавистна идея развитія, эволюціи и онъ отстаиваетъ только права традицій. Есть вещи болѣе сильныя, чѣмъ люди и правительство, болѣе сильныя, чѣмъ все, ибо онѣ получаютъ силу отъ самого Бога: это вещи разумныя и естественныя. Англія обязана всёму, чѣмъ она обладаетъ, природѣ и географическому положенію; всё ея недостатки происходятъ отъ людей и ихъ законовъ.—Въ томъ же направленіи разсуждаетъ Де Местръ. Для него самое главное въ жизни народа есть единство и преемственность. Нація едина и должна имѣть короля, какъ выраженіе этого единства. Никонимъ образомъ нельзя строить жизнь и управление націи на суммированіи воли гражданъ; доктрина правъ гражданина распыляетъ націю и возводитъ въ принципъ эгоизмъ. Истинный патриотизмъ есть преданность отечеству, какъ живому, преемственно

существующему организму, единству не только живых, но и мертвых. Король должен править народом, конечно, въ соответствии съ потребностями послѣдняго. Но государство не должно имѣть писанной конституціи, ибо она сущитъ народную жизнь, превращаетъ живой организмъ въ мертвый и неподвижный механизмъ. Король несетъ отвѣтственность передъ Богомъ и находитъ себѣ помощь въ знати, которая также характеризуется не своими правами, но своими обязанностями передъ народомъ.—Однимъ словомъ, ученіе этихъ писателей составляетъ рѣшительный протестъ противъ стремленій перестроить народную жизнь на основаніи схемъ разума и является пронагадией ирраціональныхъ факторовъ дѣйствительности, выражающихся, главнымъ образомъ, въ религіозномъ чувствѣ и въ силѣ исторической традиціи.

«Отвлеченный пустыми науками отъ единственной науки, которая его дѣйствительно должна интересовать, восклицаетъ Де Местрь (*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, XLVII), человекъ вообразилъ, что онъ имѣетъ власть творить, тогда какъ ему не принадлежитъ власть даже и а з ы в а т ь. Онъ вообразилъ, онъ, который не имѣетъ даже власти произвести насѣкомое или былинку, что онъ является непосредственнымъ творцомъ суверенитета, вещи наиболѣе важной, наиболѣе священной, наиболѣе основной въ мірѣ моральномъ и политическомъ; что такая-то семья, напимѣръ, царствуетъ потому, что такой-то народъ этого захотѣлъ: между тѣмъ, какъ онъ окруженъ неопровержимыми доказательствами того, что всякая семья царствуетъ потому, что она избрана высшей властью. Если онъ не видитъ этихъ доказательствъ, то потому, что закрываетъ глаза или смотритъ слишкомъ близко. Онъ вообразилъ, что изобрѣлъ языкъ, тогда какъ только отъ него зависитъ увидеть, что всякому языку люди в ы у ч и в а ю т с я, но не и з о б р ѣ т а ю т ь его, и что никакая гипотеза, доступная человекъ, не можетъ объяснить скольконибудь правоподобно ни образованія, ни разнообразія языковъ. Онъ вообразилъ, что можетъ учреждать націи, другими словами, что можетъ создать то національное единство, въ силу котораго одна нація есть не то, что другая. Наконецъ, онъ вообразилъ, такъ какъ у него была власть создавать учрежденія, что тѣмъ болѣе онъ можетъ ихъ замѣтывать у другихъ націй и совѣмъ готовыми переносить къ себѣ съ тѣмъ вмѣхомъ, который они носили у тѣхъ народовъ, чтобы ими пользоваться съ тѣми же выгодами». «Не только твореніе не принадлежитъ человекъ, но наша власть не простирается даже такъ далеко, чтобы безъ е с т о р о н н а е й п о м о щ и измѣнить къ лучшему уже установленныя учрежденія» (тамъ же, XL).

Излюбленным тезисом реакціонныхъ писателей является утверждение о необходимости правительственной опеки надъ индивидами. По представлению Бопальда, въ обществѣ не существуетъ правъ, а имѣются только обязанности. «Что такое положеніе короля, говоритъ Бопальдъ («Pensées diverses»)? Обязанность управлять. Что такое положеніе подданнаго? Право быть управляемымъ. Подданный имѣетъ право быть управляемымъ, какъ ребенокъ—право быть питаемымъ». «Человѣкъ, какъ существо въ одно время моральное и извращенное, говоритъ Де Местръ («Du Pape», кн. II, гл. I), справедливое въ интеллектѣ и неурочное въ волѣ, по необходимости долженъ быть управляемымъ; иначе онъ будетъ одновременно социальнымъ и несоциальнымъ, а общество—необходимымъ и невозможнымъ». Реакціонеры очень высоко ставятъ ердп іе вѣка, вследствие господства въ эту эпоху теократическаго строя, который не давалъ свободы индивидуальному усмотрѣнію. Они не раздѣляютъ вѣры вѣка просвѣщенія въ прогрессъ, такъ какъ современная эпоха представляется имъ эпохой несомнѣннаго упадка въ сравненіи хотя бы съ тѣми же средними вѣками. Такимъ образомъ, во всѣхъ отношеніяхъ они представляютъ контрастъ къ вѣку просвѣщенія съ его переодѣлкой, значенія индивидуальнаго разума, вѣрой въ прогрессъ и презрѣніемъ къ темной эпохѣ средневѣковья.

II. Графъ Сень Симонъ (1760—1825) продолжаетъ развитіе мыслей, аналогичныхъ во многихъ отношеніяхъ съ идеями Кондорсе. Онъ настаиваетъ на томъ, что къ нравственнымъ наукамъ долженъ быть примѣненъ методъ естествознанія, и пытается открыть основные законы прогресса, которые также ставить въ зависимость отъ роста знанія.

Все свое ученіе Сень Симонъ создавалъ подъ вліяніемъ знаменитой вѣры въ науку. Онъ былъ убѣжденъ въ томъ, что скоро наступитъ революція въ наукахъ, такъ какъ за политическими революціями будто бы всегда наступаютъ научныя. Новая наука будетъ всецѣло построена на физическихъ принципахъ. Въ ней не будетъ демаркаціонной линіи между человѣкомъ и остальной природой. Существуетъ только одинъ порядокъ—физическій, который управляется закономъ всеобщаго тяготѣнія. Вотъ почему и ученіе о прогрессѣ у Сень Симона получаетъ не совсѣмъ тотъ видъ, который оно имѣло въ XVIII столѣтіи. Прогрессъ для него есть также законъ всей природы и всякаго существа. Онъ не создается людьми, но происходитъ фатально, тянетъ людей за собой. Такая постановка вопроса, повторяющаяся затѣмъ у многихъ мыслителей XIX вѣка, конечно, въ корнѣ мѣняетъ моральное значеніе идеи прогресса. Огромная разница, смстримъ ли мы на прогрессъ, какъ на отвѣтствен-

ное и сопряженное съ рискомъ созданіе людей, или же видимъ въ немъ нѣчто безусловно предрѣшенное и отъ воли людей не зависящее.

Сень Симонъ, подобно Боалльду и Де Местру, вовсе не является сторонникомъ личной свободы. По его мнѣнію, человѣчество всегда нуждается въ духовной власти и руководствѣ. Всѣ убѣжденія Сень Симона въ этомъ отношеніи отличаются аристократизмомъ. Но, въ то время какъ реакціонные писатели ограничиваются просто тѣмъ, что хотятъ возродить абсолютную королевскую власть и католическую церковную опеку, Сень Симонъ оказывается защитникомъ идеи научнаго прогресса. Онъ утверждаетъ, что все человѣчество можетъ быть уподоблено одному человѣку, который проходитъ въ своемъ развитіи возрастные періоды. Въ исторіи человѣчества происходитъ постоянный процессъ, главнымъ образомъ, въ области знанія. Этотъ процессъ приводитъ къ тому, что религія человѣчества и стоящая надъ людьми духовная власть не могутъ быть всегда одинаковыми. Католицизмъ отжилъ свой вѣкъ и Лютеру не удалось возродить старую религію, приобѣгая къ Библии и пытаясь вернуть человѣчество ко временамъ примитивнаго христіанства. Новое время нуждается въ новой религіи и морали и въ новомъ руководящемъ классѣ, представителяхъ духовной власти. Новая мораль должна быть основана на наукѣ, а правящимъ классомъ должны быть ученые и промышленники, или же тѣ и другіе вмѣстѣ, взаимно контролируя другъ друга; въ этомъ отношеніи возрѣнія Сень Симона мѣнялись и онъ переходилъ отъ одного проекта къ другому. Что касается значенія, придаваемого классу промышленниковъ, то оно стоитъ въ связи съ схемой Сень Симона, по которой общество въ своемъ развитіи переходитъ отъ военнаго типа къ промышленному и въ исторіи труда происходитъ постепенная смѣна рабства крѣпостничествомъ, которое въ свою очередь замѣняется свободнымъ трудомъ, подготавливающимъ переходъ къ труду обобществленному.

Основнымъ положеніемъ новой морали должно быть уваженіе къ труду, требованіе труда отъ каждаго члена общества и представленіе каждому возможности трудиться. Вторымъ принципомъ является братская любовь и взаимная помощь. Въ этомъ состоитъ новое христіанство. Собственность Сень Симонъ не уничтожаетъ, но старается поставить ее на служеніе общей пользѣ. Низшіе классы народа ставятся имъ подъ руководство новой аристократіи духа, новаго духовенства ученыхъ. Предметомъ заботъ правительства должна быть не свобода личности, но благополучіе ассоціаціи, при которомъ всѣ ея члены наслаждаются бы миромъ и были бы матеріально обеспечены. Въ законодательной работѣ низшимъ классамъ предоставляется самое скромное участіе, такъ какъ излюбленной мечтой мысли-

тели является создание духовной власти въ обществѣ—*pouvoir spirituel*.

§ 41. Огюсть Контъ.

I. Главными сочиненіями Огюста Конта (1798—1857) являются слѣдующія: «*Cours de philosophie positive*», появившіеся между 1830 и 1842 г.г. въ шести томахъ, затѣмъ «*Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*» въ четырехъ томахъ, вышедшая въ свѣтъ между 1851 и 1854 годами; краткое изложеніе принциповъ содержится въ «*Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*» 1852 г.; мелкія сочиненія Конта изданы въ 1883 году подъ заглавіемъ «*Opuscules de philosophie sociale d'Auguste Comte*».

Контъ примыкаетъ къ своему учителю Сень Симону прежде всего тѣмъ, что раздѣляетъ его вѣру въ прогрессъ. Но его роднитъ съ Де Местромъ преклоненіе передъ средними вѣками: хотя онъ не вѣритъ въ христіанство и считаетъ его отжившей религіей, но онъ придаетъ очень высокое значеніе теократической организаціи общества, выработанной въ эту эпоху, и на подобіе ея представляетъ себѣ и будущую организацію человѣчества. Заслуга католицизма состоитъ въ томъ, что онъ создалъ организацію моральной власти и поставилъ ее въ единственно подходящее къ ея свойству положеніе наблюдателя надъ повседневной практической жизнью, принимающаго въ ней участіе только путемъ нравственнаго вліянія. По Конту разумъ вообще долженъ имѣть только такую регулирующую власть. Разложеніе католицизма касалось лишь его ученія, но не самаго принципа организаціи моральной власти, отдѣленной отъ свѣтской, который имъ былъ выработанъ. Такое воззрѣніе на средніе вѣка вполне соответствуетъ общему принципу непрерывности въ развитіи человѣчества, защищаемому Контомъ.

Общимъ всеѣмъ этимъ писателямъ является то, что они все не вѣрятъ въ положительное значеніе индивидуальной свободы и настаиваютъ на необходимости для людей организаціи и руководства. Свобода для Конта есть чисто отрицательное понятіе. Она состоитъ въ томъ, что человѣкъ освобождаетъ себя отъ принятыхъ обществомъ вѣрованій и убѣжденій. Свобода хороша только для того, чтобы разрушить эти вѣрованія, когда они устарѣли. Но послѣ разрушенія необходимо творчество, т. е. послѣ свободы необходима организація. Человѣческое общество въ одинаковой мѣрѣ нуждается какъ въ порядкѣ, такъ и въ прогрессѣ. Несчастіе современной эпохи Контъ видитъ въ томъ, что идеи порядка

и прогресса попали въ антагонизмъ другъ къ другу. Идея порядка защищается ретроградной партіей, доктрина которой покоится на теологическихъ основахъ и которая мечтаетъ о возрожденіи отжившихъ свое время католическихъ и феодальныхъ формъ. Идея прогресса составляетъ лозунгъ революціонной партіи, доктрина которой имѣетъ метафизическій характеръ и которая, не считаясь съ естественнымъ неравенствомъ людей и съ необходимостью порядка, основаннаго на законахъ природы, отстаиваетъ принципъ равенства и свободы для всѣхъ, вѣря въ законодательство, основанное на декретахъ большихъ собраний, а не на знаніи дѣла. Эту философію Коэнтъ называетъ отрицательной, ибо она годится только для разрушенія устарѣлыхъ началъ, но никакъ не для созданія новаго общества, въ которомъ осуществлялся бы органическій прогрессъ, которое представило бы изъ себя гармоническій синтезъ началъ, соответствующихъ истинной природѣ человѣческаго общества. Въ противовѣсъ двумъ враждующимъ и одностороннимъ направленіямъ Коэнтъ и выступаетъ съ своей проповѣдью «позитивной» философіи.

Первоначальный смыслъ слова «позитивный» заключался именно въ его противопоставленіи «негативному» періоду свободы, скептицизма и невѣрія. Лишь съ теченіемъ времени это значеніе было забыто, зашлоившись другимъ значеніемъ, которое тоже самое слово получило въ терминологіи Коэнта, а именно: науки, основанной на твердыхъ данныхъ опыта и наблюденія и избѣгающей всего метафизическаго и даже гипотетическаго. Такое значеніе терминъ получилъ потому, что такую науку Коэнтъ считаетъ силой, которая можетъ положить конецъ анархіи и создать организацію, необходимую для творческой работы новаго человѣчества. Коэнтъ вполне раздѣляетъ девизъ Бэкона, что знаніе есть сила. Подъ знаніемъ онъ разумѣетъ исключительно знаніе обобщающее, которое открываетъ общій порядокъ мірозданія. Изъ такого знанія вытекаетъ предвидѣніе, а изъ предвидѣнія — вліяніе. ¹⁾ Въ особенности важное значеніе для человѣчества, погруженнаго въ состояніе анархіи, получаетъ открытіе законовъ общественныхъ явленій. Знаніе этихъ законовъ дастъ возможность создать объективную и твердую политику и мораль, основанную на наукѣ.

Въ настоящій періодъ развитія человѣчества только и можно говорить о морали научной; она одна можетъ положить конецъ замѣчающейся умственной анархіи. Научная же постановка морали показываетъ, что вся ея основа заключается въ социальности. Къ социальности сводится и все то, что истинно въ христиан-

¹⁾ Cours de phil. pos., I, leçon 2. «Science, d'ou prévoyance; prévoyance, d'ou action».

ствѣ. Мораль социальности вытекаетъ изъ всей природы людей и не устанавливаетъ пропасти между людьми и остальнымъ міромъ, ибо социальность присуща и животнымъ. Въ основѣ общественной жизни лежитъ любовь, которая полагаетъ основаніе сперва семьѣ, затѣмъ и болѣе обширнымъ союзамъ. Сердце, по представленіямъ Контэ, должно быть почитаемо за основной социальный факторъ, а умъ имѣеть значеніе лишь въ качествѣ орудія сердца. Развитіе ума имѣеть, главнымъ образомъ, то значеніе, что оно усиливаетъ власть человѣка надъ страстями и дѣлаетъ болѣе отчетливымъ и живымъ сознаніе зависимости человѣка отъ общества. Своимъ основнымъ принципомъ, говоритъ Контэ въ эпитафій къ «Позитивной Политикѣ», позитивная философія имѣеть любовь, фундаментомъ—порядокъ и цѣлью—прогрессъ.

Но, обезпечивая, такимъ образомъ, прогрессъ человѣчества, знаніе социальныхъ законовъ подрываетъ и всякія революціонныя доктрины, такъ какъ показываетъ ограниченность человѣческаго вліянія на законодѣрныя процессы природы и учить смиренію передъ тѣмъ, что является неизбежнымъ въ естественномъ ходѣ вещей и не можетъ быть устранено человѣческими силами.

II. Прогрессомъ наукъ опредѣляется прогрессъ всей человѣческой исторіи. Основнымъ закономъ прогресса человѣчества Контэ считаетъ прохожденіе человѣчествомъ въ своемъ развитіи трехъ послѣдовательныхъ фазисовъ: теологическаго, метафизическаго и позитиваго. Въ связи съ этимъ общество переходитъ отъ военнаго состоянія, когда его строй опирался на теологическія санкціи, къ промышленному быту; метафизическая эпоха была переходной.

Теологическій фазисъ состоитъ въ томъ, что всѣ явленія люди объясняютъ прямымъ и постояннымъ вліяніемъ сверхъестественныхъ дѣятелей. Метафизическій вступаетъ тогда, когда мѣсто такихъ дѣятелей занимаютъ отвлеченныя сущности, олицетворенныя абстракціи, которыми пытаются объяснить все непонятное. Позитивный фазисъ наступаетъ тогда, когда умъ человѣка доходитъ до признанія невозможности пріобрѣсти знаніе, проникающее въ самую сущность вещей, и сосредоточивается на изученіи неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сосуществованія явленій.

Отдѣльныя науки прошли въ своемъ развитіи эти фазисы. Но научное знаніе прогрессировало не все сразу, а въ извѣстной послѣдовательности, Строго различая науки теоретическія и практическія (прикладныя) и среди первыхъ—абстрактныя и конкретныя, т. е. открывающія законы явленій и

описывающія самыя явленія при помощи этихъ законовъ, Контъ въ основу всего знанія полагаетъ абстрактныя теоретическія науки и считаетъ возможнымъ расположить ихъ въ линейномъ порядкѣ, смотря по ихъ сравнительной сложности. Рядъ наукъ открывается наукой, которая изучаетъ всѣ предметы, но въ немногихъ признакахъ, и кончается наукой, которая охватываетъ немногіе предметы, но въ большомъ количествѣ признаковъ. Такъ получается слѣдующее расположеніе основныхъ научныхъ дисциплинъ: математика, астрономія, физика, химія, физиологія и социологія. Значеніе этого ряда состоитъ, во первыхъ, въ томъ, что изученіе каждой послѣдующей науки предполагаетъ знаніе предыдущихъ, во вторыхъ, въ томъ, что въ этой послѣдовательности науки развивались исторически и постепенно одна за другой переходили въ состояніе позитивнаго знанія. Теперь наступилъ чередъ сдѣлать этотъ шагъ для социологіи, приведеніе которой въ научное позитивное состояніе дастъ возможность, какъ уже было указано, создать научную политику и мораль.

«Идеи управляютъ міромъ, говоритъ Контъ (Cours de phil. positive, I, Leçon 1), и вертятъ имъ; другими словами, весь социальный механизмъ опирается, въ концѣ концовъ, на мѣнія людей... Нечего скрывать отъ себя, что состояніе народовъ остается по существу революціоннымъ, несмотря на всѣ возможные политическія палліативы, и будетъ допускать существованіе лишь временныхъ учрежденій до тѣхъ поръ, пока отдѣльныя лица не согласятся единодушно съ вѣстимымъ количествомъ общихъ идей, способныхъ образовать общее социальное ученіе. Точно такъ же несомнѣнно, что какъ только настанетъ это объединеніе умовъ при помощи однихъ и тѣхъ же принциповъ, въ него сами собой вытекаютъ соответствующія учрежденія безъ всякихъ серьезныхъ потрясеній, такъ какъ однимъ этимъ фактомъ будетъ уничтожена самая главная форма безпорядка. И такъ, именно эта задача должна привлекать вниманіе всѣхъ тѣхъ, кто сознаетъ необходимость дѣйствительно нормального порядка вещей». «Теологическіе и метафизическіе методы, не употребляемые болѣе нивѣмъ въ другихъ наукахъ, ни какъ средство изслѣдованія, ни даже только какъ средство аргументаціи, наоборотъ и въ томъ и въ другомъ отношеніи исключительно примѣняются ко всему, что касается социальныхъ явленій, хотя несостоятельность этихъ методовъ уже вполне замѣчена всѣми здравыми умами, которымъ уже наскучили пустые безконечные споры о божественномъ правѣ и суверенитетѣ народа».

Интересно отмѣтить, что Контъ помѣщаетъ социологію непосредственно влѣдъ за физиологіей, желая этимъ указать, что законы социальной жизни представляютъ собой дальнѣйшее продолженіе тѣхъ жизненныхъ процессовъ, которыя изучаетъ физио-

логія. По онь не признаеть особой наукой психологію, потому что отрицаеть возможность самонаблюденія, какъ источникъ научнаго знанія. Это обстоятельство придаеть до извѣстной степени матеріалистическую окраску его представленіямъ о духовной жпзни, которая трактуется, какъ фізіологическій процессъ.

III. Главной заслугой Кюнта является именно это выдѣленіе абстрактной науки объ обществѣ въ самостоятельную научную дисциплину. Названіе этой новой науки не сразу было имъ найдено. Въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ Кюнтъ говоритъ о «соціальной физикѣ» или «соціальной фізіологін». Только въ IV томѣ «Курса позитивной философіи» предлагается и мотивируется Кюнтомъ названіе «соціологія». ¹⁾ Несмотря на свою філологическую неправильность, это слово съ латинскимъ началомъ и греческимъ концомъ получило право гражданства въ современной наукѣ и стало обозначать самую основную изъ всѣхъ общественныхъ наукъ.

Кюнтъ остановился и на вопросѣ о методѣ и содержаніи новой научной дисциплины. Правда, слѣдуетъ отмѣтить, что въ этомъ отношеніи его построенія далеко не всегда удовлетворительны и во многомъ опровергнуты дальнейшимъ ходомъ научнаго развитія.

Самъ Кюнтъ работалъ фактически дедуктивнымъ методомъ. Онь старался открыть законъ общественнаго развитія, исходя изъ общихъ соображеній о природѣ человѣческаго общества и законовъ его жизни, которые онь представлялъ какъ дальнѣйшее развитіе данныхъ, полученныхъ отъ наукъ, занимающихъ мѣсто передъ соціологіей въ линейномъ рядѣ наукъ. При этомъ свои общіе выводы онь уже затѣмъ подвергалъ провѣркѣ на фактахъ исторіи, не всегда соблюдая должную полноту (онъ ограничивался только фактами изъ исторіи культурныхъ народовъ) и безпристрастіе. Такой ходъ работы подрѣбляется у Кюнта общими соображеніями о методѣ положительной науки. Хотя всякая положительная теорія должна основываться на наблюденіяхъ, во въ тоже время Кюнтъ прямо говорить, что наблюдене всѣхъ явленій должно управ-

¹⁾ Стр. 252 изд. 1839 г. прим. «Мнѣ кажется, что я долженъ рискнуть употребить здѣсь этотъ новый терминъ, вполне равносильный уже введенному мною наименованію «соціальная физика»; чтобы имѣть возможность обозначить однимъ словомъ эту заключительную часть естественной философіи, относящуюся къ позитивному изученію основныхъ законовъ, свойственныхъ соціальнымъ явленіямъ. Необходимость такого наименованія, отвѣчающаго спеціальному назначенію этого тома, оправдаеть, надѣюсь, это послѣднее пользование законнымъ правомъ, къ которому я всегда прибѣгалъ со всей возможной осмотрительностью, не переставая испытывать глубокое нерасположеніе къ обычаю систематическихъ исследованийъ».

л я т ь с я т е о р і е й; наука может пользоваться лишь тѣми наблюденіями, которыя связаны съ какимъ либо закономъ. Поэтому наблюденіе должно быть подчинено положительнымъ умозрѣніямъ относительно законовъ гармоніи и послѣдовательности явленій. Въ социологій на первомъ планѣ долженъ стоять духъ цѣлаго, по которому опредѣляются его части.—Тутъ получается явный кругъ: съ одной стороны, законы положительной науки должны опираться на изученіе явленій, съ другой же стороны, оказывается, что самыя явленія должны быть изучаемы подъ угломъ зрѣнія общихъ законовъ, которыми они опредѣляются.

Въ представленіяхъ Конта о методѣ социологій нѣтъ единства и еще въ одномъ весьма важномъ отношеніи. Съ одной стороны онъ рѣшительно высказывается противъ внесенія въ науку оцѣнокъ и даже избѣгаетъ слова «усовершенствованіе», стараясь говорить только объ «*évolution spontanée*». Но, съ другой стороны, въ своемъ законѣ трехъ фазисовъ онъ усматриваетъ формулу «п р о г р е с с а» человечества, не замѣчая того, что прогрессъ самъ по себѣ есть понятіе оцѣночное. Въ «Курсѣ позитивной философіи» Контъ проповѣдуетъ п о з и т и в н ы й методъ, основной чертой котораго должно быть «необходимое и непрерывное подчиненіе воображенія наблюденію», въ отличіе отъ метафизики, которая шла обратнымъ путемъ. Въ своей же позднѣйшей «Позитивной политикѣ» Контъ начинаетъ говорить о с у б ь е к т и в н о м ь методѣ и приступаетъ къ сооруженію новой религіи человечества, настаивая на томъ, что социальное ученіе должно быть подчинено принципу любви и что чувство должно доминировать надъ разумомъ. Это привело къ расколу среди ближайшихъ послѣдователей Конта. Литтре и Вырубовъ отвергли идеи «Политики» во имя полного объективизма, но тѣмъ самымъ исключили моментъ преобразованія общества въ духъ создаваемыхъ людьми идеаловъ, который игралъ въ ученіи самого Конта первенствующую роль.

IV. Самая система социологій у Конта сводится къ раздѣленію новой науки на статику и динамику. При этомъ отношеніе этихъ двухъ отдѣловъ остается также не особенно яснымъ. Одинъ разъ статика опредѣляется, какъ анатомія общества, а динамика, какъ физиологія; другой же разъ оказывается, что это дѣленіе отвѣчаетъ понятіямъ порядка и прогресса.

Основнымъ закономъ статики является законъ гармоніи между отдѣльными сторонами общественной организаціи. Всѣ стороны общественной жизни находятся въ тѣсной связи между собой, такъ что по характеру одной можно заключать о характерѣ остальныхъ и нельзя измѣнить одну, не мѣняя другихъ. Съ статической точки зрѣ-

нiя Контъ сравниваетъ общество съ біологическимъ организмомъ, такъ какъ въ немъ при спеціализаціи частей сохраняется ихъ солидарность. Но біологи чужда идея соціальной динамики, основанной на вліяніи предшествующихъ поколѣній на послѣдующія. Основнымъ закономъ динамики является извѣстный уже намъ законъ трехъ фазисовъ, который у Конта оказывается не только закономъ развитія наукъ, но и основой развитія всѣхъ другихъ сторонъ общественной жизни, ибо политическія учрежденія не только гармонируютъ между собой, но всегда стоятъ въ зависѣмости отъ интеллектуальнаго состоянія человѣчества. Ясно, что въ этой динамикѣ возрождается теорія прогресса, которую защищаль Кандоресъ.

Предметомъ соціологіи Контъ считаетъ изученіе жизни человѣчества, которое представляется ему воишь реальной величиной. Оно составляетъ живое цѣлое, слагающееся изъ всѣхъ живыхъ существъ настоящаго и изъ людей прошедшаго времени, которые продолжаютъ жить въ мысляхъ своихъ потомковъ. Напротивъ, съ индивидуальномъ человѣкѣ Контъ въ VI томѣ «Курса позитивной философіи» заявляетъ, что онъ есть не болѣе, какъ абстракція.

Ходъ развитія человѣчества подобенъ ходу развитія отдѣльнаго человѣка, такъ какъ каждый изъ насъ въ дѣтствѣ бываетъ теологомъ, въ юности—метафизикомъ и въ зрѣломъ возрастѣ становится физикомъ. Законы развитія общества аналогичны законамъ развитія живого существа. Но съ этимъ заявленіемъ Контъ связываетъ не совсѣмъ гармонирующее съ нимъ утвержденіе, что люди могутъ внести свои модификаціи въ естественный ходъ вещей и такимъ образомъ вліять на общественныя отношенія. Онъ пыгается примирить это ученіе о модификаціяхъ съ общей закономѣрностью общественной жизни тѣмъ путемъ, что утверждаетъ ограниченность ихъ значенія: люди не могутъ измѣнить порядокъ прогресса по существу, но своимъ вмѣшательствомъ могутъ его ускорить или замедлить.

Завершается грандіозный трудъ Конта проповѣдью новой религіи «Великаго Существа» (le Grand Etre) человѣчества, для которой философъ создаетъ даже особый календарь святыхъ и цѣлый обрядовый ритуаль. Согласно этой религіи эгоизмъ безусловно долженъ быть принесенъ въ жертву альтруизму (слово изобрѣтенное Контотъ). Философъ мечтаетъ о такомъ состояніи, когда все человѣчество, всѣ народы будутъ организованы подъ общимъ управленіемъ комитета ученыхъ, а для народныхъ массъ позитивная философія станетъ предметомъ религіозной вѣры.

V. Основнымъ недостаткомъ въ построеніяхъ Конта, на мой взглядъ, является ихъ догматичность. Въ своемъ ученіи о методѣ Контъ, какъ указано выше, впалъ въ логическій кругъ.

Онъ требовалъ создавія теорій, основанной на наблюденіи, но въ тоже время самое наблюденіе подчинялъ теоріи. Это объясняется тѣмъ, что Контъ чувствовалъ необходимость признанія извѣстныхъ апіоріныхъ основъ знанія, но не придавъ имъ формальнаго характера, какой онѣ имѣютъ хотя бы у Канта: на ихъ мѣсто онъ подставилъ то, что скорѣе можно было бы назвать рабочими гипотезами наукъ, имѣющими эвристическое значеніе. Конечно, безъ такихъ гипотезъ никакая наука не обходится; но онѣ имѣютъ временное значеніе и должны быть оставляемы, разъ только не подтверждаются фактами. Такой гипотезой является ученіе самого Конта о законахъ соціальной статистики и особенно динамики: приписавъ этимъ законамъ ошибочно характеръ окончательной теоріи, лежащей въ основѣ всякаго позитивнаго знанія объ обществѣ, Контъ тѣмъ самымъ сообщилъ всѣмъ своимъ изысканіямъ излишне догматическій характеръ и слишкомъ увѣровалъ въ окончательное значеніе всѣхъ своихъ выводовъ. Потому то, въ концѣ концовъ, ученіе Конта объ основномъ законѣ жизни общества, т. е. знаменитыхъ трехъ фазисахъ развитія, оказалось въ противорѣчій съ общимъ духомъ его философіи. Контъ хотѣлъ создать философію прогресса, но въ его рукахъ теорія приняла такой видъ, что прогрессъ этотъ въ сущности оказался уже завершенымъ: вѣдь человѣчество вступило уже въ позитивную стадію, а за ней никакого дальнѣйшаго развитія по схемѣ Конта ожидать нельзя, ибо позитивный фазисъ есть фазисъ окончательный.

Но этимъ не исчерпываются даже важнѣйшіе недочеты въ построеніи Конта. Несомнѣнно, слѣдуетъ признать и то, что законы соціальной жизни Контъ вообще не удалось открыть, если подъ закономъ понимать формулу, выражающую правильную и неизмѣнно повторяющуюся связь явленій. Въмѣсто соціологіи какъ науки о законахъ, постоянно дѣйствующихъ въ общественной жизни, Контъ въ сущности даетъ схематическій обзоръ событий прошлой исторіи человѣчества, своего рода философію исторіи, въ которой старается подчеркнуть и рѣзко выразить преобладаніе культурнаго развитія людей. При этомъ объединеніе исторіи достигается не столько на каузальной, сколько на телеологической основѣ, такъ какъ доказывается постоянно единство цѣли, къ которой шло человѣчество, повинуваясь закону трехъ фазисовъ.

Постоянно стремится Контъ выяснитъ также взаимную обусловленность всѣхъ сторонъ общественной жизни, чтобы показать всеобщность этого основного закона трехъ фазисовъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что самый законъ трехъ фазисовъ все-таки выведенъ Контомъ исключительно изъ разсмотрѣнія эволюціи только научнаго знанія, да и то не безъ натяжекъ надъ фактами. Зависимость отъ этихъ фазисовъ ви-

теллектуальнаго развитія другихъ сторонъ общественной жизни, напримѣръ, политическаго строя и экономическихъ отношеній, установленна довольно вышнимъ образомъ.

Самая необходимость такого порядка развитія осталась невыясненной и недоказанной: весь «законъ» трехъ фазисовъ является на самомъ дѣлѣ вовсе не закономъ, но только упрощенной формулой для выраженія порядка единичнаго ряда историческихъ событій, которая уже никогда больше не повторится. Не зная еще творческой психической причинности и ставя социологию подъ знакъ естествознанія, хотя и признавая ея несводимость къ даннымъ физики и физиологій, какъ наукъ о болѣе простыхъ явленіяхъ, Контъ и не могъ получить надлежащаго базиса для своей теоріи прогресса и открыть дѣйствительные «законы» общественныхъ явленій въ смыслѣ общихъ правилъ, всегда и вездѣ сохраняющихъ свое значеніе. Это же обстоятельство помѣшало Контъ влізти правильно оцѣнить роль человѣческаго творчества и роль гениальной личности въ общественныхъ процессахъ; въ социально-психической жизни личность является настоящимъ центромъ творчества, а массы имѣютъ главнымъ образомъ значеніе среды, придающей мощиость индивидуальнымъ изобрѣтеніямъ. Контъ въ тоже время переоцѣнилъ значеніе организаціи и авторитета, увлекаясь своимъ тезисомъ о реальности общества и абстрактномъ характерѣ отдѣльной личности.

Но, конечно, основная заслуга Конта всеми этими недочетами не умаляется: главный камень для сооруженія на немъ новой отрасли знанія теперь оказывается твердо положеннымъ. Соціологія, наконецъ, стала самостоятельной наукой.

§ 42. Статистическій методъ. Кетле.

I. Для развитія социологій, какъ науки, имѣли большое значеніе труды въ области теоріи вѣроятностей, на почвѣ которыхъ зрѣлъ современный статистическій методъ изслѣдованія общественныхъ явленій.

Въ 1814 г. извѣстный математикъ Лапласъ (1749—1827) въ своемъ сочиненіи «Философскій опытъ о вѣроятностяхъ» проводилъ ту мысль, что все рѣшительно событія въ мірѣ, даже тѣ, которыя на первый взглядъ представляются стоящими выѣ законовъ природы, на самомъ дѣлѣ совершаются съ такой же правильностью, какъ вращеніе земли вокругъ своей оси. Лишь вслѣдствіе непониманія связи этихъ явленій съ мировымъ цѣлымъ, люди сводили ихъ къ дѣйствию цѣлесообразности, либо къ случаю. Между тѣмъ случая нѣтъ: случай есть не что иное, какъ выраженіе нашего

и з н а н і я. Настоящее всегда является результатомъ всѣхъ предшествующихъ и причинойъ всѣхъ послѣдующихъ состояній. Поэтому мы могли бы мечтать о предвидѣніи будущаго, если бы были въ состояніи представить всѣ предшествующія и всѣ послѣдующія явленія и ихъ причины, подобно тому, какъ астрономъ обзрѣваетъ движеніе въ безконечномъ небесномъ пространствѣ.

Въ области явленій, касающихся человѣка, наши знанія будутъ также все больше и больше приближаться къ этой цѣли всякой науки, не имѣя однако возможности когда либо достигнуть ея вполнѣ; впрочемъ, уже одно стремленіе къ такой цѣли сообщаетъ человѣку его истинную цѣлю. Большого успѣха для общественныхъ наукъ Лапласъ ожидаетъ отъ примѣненія къ нимъ разработанной теоріи вѣроятностей. Лапласъ и самъ пытается сдѣлать примѣненіе теоріи вѣроятностей къ таблицамъ смертности, къ цифрамъ заключенія браковъ, и утверждаетъ, что управление государствомъ должно опираться на точное статистическое изслѣдованіе социальныхъ отношеній.

II. Когда начали появляться труды Конта, подобныя воззрѣнія на общественныя явленія сдѣлались у математиковъ еще крѣпче. Въ 1835 г. вышло сочиненіе бельгійца Кетле (1796—1874), ученика Лапласа и Конта, математика по образованію, озаглавленное «О человѣкѣ и развитіи его способностей или опытъ социальной физики».

Въ этомъ сочиненіи Кетле развиваетъ ту мысль, что на человѣка дѣйствуютъ причины постоянныя и пертурбаціонныя. Постоянныя причины относятся къ области физическихъ явленій, пертурбаціонныя же—къ области, главнымъ образомъ, чело-вѣческой воли. Однако, если мы станемъ подвергать наблюденію чело-вѣка не въ изолированномъ состояніи, а какъ существо общественное, то обнаружится дѣйствіе закона большихъ чиселъ, которое поможетъ намъ уловить строгую закономерность въ явленіяхъ общественной жизни. Именно, при примѣненіи статистическаго метода, который имѣетъ дѣло съ большими количествами наблюденій однородныхъ случаевъ, дѣйствіе причинъ пертурбаціонныхъ, вносящихъ индивидуальныя отклоненія въ жизнь людей, взаимно нейтрализуется и на первый планъ выступаетъ дѣйствіе постоянныхъ причинъ, въ которомъ обнаруживается несомнѣнная закономерность общественной жизни. Эта мысль поясняется сравненіемъ съ разсматриваніемъ обшпрной окружности, начерченной мѣломъ: чѣмъ дальше отъ нея находится наблюдатель, тѣмъ правильнѣе ему представляется расположеніе частицъ мѣла.

Двигаясь такимъ путемъ, мы получимъ въ результатъ типъ средиаго чело-вѣка, въ которомъ и выражается дѣйствіе

постоянныхъ причинъ. Для Кетле этотъ средній человѣкъ не есть простая абстракція; онъ убѣжденъ въ существованіи постояннаго типа, о сохраненіи котораго заботится природа. Дальѣйшее изученіе статистическихъ данныхъ покажетъ намъ, что и дѣйствіе пертурбаціонныхъ причинъ подлежатъ своей закономерности, такъ какъ оно обнаружитъ, что самыя отклоненія отъ установленной средней нормы обусловлены собственной закономерностью; эти законы Кетле называетъ законами причинъ случайныхъ. Всѣ эти общія соображенія Кетле подтверждаетъ изслѣдованіемъ данныхъ моральной статистики, въ особенности статистики преступленій, которая приводитъ его къ заключенію, что бюджетъ темницъ, каторги и эшафотовъ уплачивается человѣчествомъ съ поразительной правильностью. Эти вычисления Кетле произвели огромное впечатлѣніе на его современниковъ, напр., на Бокля. Въ результатѣ Кетле дѣлаетъ общій выводъ, что и человѣческая воля есть явленіе вполне закономерное и что можно построить вполне точную науку о законахъ жизни человѣческаго общества, отличающуюся цифровой опредѣленностью; эту науку онъ предлагаетъ назвать соціальной физикой.

Законы соціальной физики по представленіямъ Кетле стоятъ близко къ законамъ физики въ обычномъ смыслѣ этого слова (I, 277). Разсуждая въ IV книгѣ своего труда о политическихъ вопросахъ, Кетле, напримѣръ, старается установить для политической жизни законъ, аналогичный принципу механики, что дѣйствіе равно противодѣйствію, и выводитъ отсюда цѣлую теорію революцій; дальше онъ начинаетъ разсуждать о политическомъ равновѣсіи, различая въ немъ равновѣсіе устойчивое и неустойчивое. Вообще онъ склоненъ думать, что при надлежащемъ усовершенствованіи метода, факты морального міра удастся выразить въ количественныхъ формулахъ (I, 30).

Законы развитія средняго человѣка, по мнѣнію Кетле, остаются по существу одними и тѣми же для всѣхъ эпохъ. Но максимальные результаты этого развитія мѣняются и потому въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можно говорить и о развитіи всего человѣчества. Въ частности не подлежитъ сомнѣнію развитіе человѣческаго интеллекта, причемъ законы умственного развитія человѣческаго рода въ общемъ аналогичны законамъ развитія отдѣльнаго индивида.

Большое значеніе въ развитіи человѣчества имѣютъ, по мнѣнію Кетле, великіе люди. Кетле усваиваетъ себѣ относительно нихъ взглядъ Кузена, по которому великій человѣкъ представляетъ собой индивидуальное выраженіе общаго духа своей эпохи. Кетле видитъ въ великомъ человѣкѣ индивидуальное воплощеніе средняго

человѣка данной эпохи, а въ среднемъ человѣкъ онъ усматриваетъ истину, красоту и добро. «Качество человѣка, говоритъ Кетле, становится добродѣтелью, когда оно равнымъ образомъ удалено отъ всѣхъ эксцессовъ, къ которымъ оно способно, и когда оно держится въ правильныхъ границахъ, за предѣлами которыхъ все является порокомъ» (II, 275). Ему представляется совершенно правильнымъ воззрѣніе Аристотеля на добродѣтель.

Кетле вѣритъ, что по мѣрѣ прогресса цивилизаціи предѣлы колебаній все суживаются, люди все больше приближаются къ среднему типу, а тѣмъ самымъ и къ красотѣ и добру. «Способность человѣческаго рода къ совершенствованію вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе изъ всѣхъ нашихъ изысканій. Дефекты, уродства все больше исчезаютъ изъ физической организаціи; количество и тяжесть заблужданій уменьшаются съ прогрессомъ медицинскихъ наукъ; моральныя качества человѣка испытываютъ усовершенствованіе не менѣе чувствительное; и чѣмъ далѣе мы подвигаемся, тѣмъ менѣе великіе политическіе перевороты и войны, эти бичи человѣчества, становятся опасными въ своихъ результатахъ и слѣдствіяхъ» (II, 327).

§ 43. Джонъ Стюартъ Милль.

I. Въ 1843 году вышло первое изданіе «Системы логики сплюстической и индуктивной» Джона Стюарта Милля (1806—1873). VI книга этого сочиненія, имѣвшая важное значеніе въ исторіи развитія социологій, какъ самостоятельной дисциплины, посвящена «Логикѣ нравственныхъ наукъ».

Милль убѣжденъ въ томъ, что въ общественной жизни дѣйствуетъ строгая законмѣрность и потому къ ея изученію могутъ быть примѣнены тѣ же самые научные методы, которые примѣняются въ другихъ наукахъ, конечно, съ необходимыми видоизмѣненіями въ нихъ, сообразно особенностямъ изучаемыхъ явленій. Прежде всего онъ подвергаетъ анализу вопросъ о свободѣ воли съ цѣлью показать, что присущее намъ чувство свободы, хотя и правомѣрно въ извѣстной степени, но не ведетъ къ отрицанію законмѣрности въ поступкахъ людей. Онъ настаиваетъ на томъ, что законмѣрность вовсе не тождественна съ фатализмомъ. Законмѣрность человѣческихъ дѣйствій состоитъ въ томъ, что они опредѣляются съ одной стороны характеромъ человѣка, съ другой стороны—характеромъ дѣйствующихъ на человѣка вѣшнихъ условій. Хотя образованіе человѣческаго характера само представляетъ изъ себя закопомѣрный психическій процессъ, хотя и теченіе вѣшнихъ событій также опредѣляется общей законмѣрностью міра, но не слѣдуетъ забывать, что въ составъ

факторовъ, опредѣляющихъ характеръ человѣка, входятъ и собственныя желанія человѣка. Если у человѣка есть серьезное желаніе измѣнить свой характеръ, то онъ можетъ это сдѣлать въ предѣлахъ заколомѣрности психической жизни и опираясь на нее. Правда, самое желаніе измѣнить характеръ возможно только при наличности извѣстнаго толчка, т. е. подъ вліяніемъ опыта, показавшаго печальный видъ послѣдствій нашего характера, либо подъ вліяніемъ случайно пробудившагося сильнаго чувства, стремленія или увлеченія, но разъ оно явилось, то человѣкъ не долженъ ослаблять себя мыслью о неизмѣнности характера, ибо эта мысль неправильна. Мы не свободны лишь постольку, поскольку наше желаніе измѣнить свой характеръ является слабымъ. Человѣкъ ставитъ себѣ цѣли, въ выборѣ которыхъ руководится не только расчетомъ на удовольствія и страданія, но и созданными благодаря привычкамъ стремленіемъ предпочитать одни средства другимъ, независимо отъ тѣхъ чувствъ страданія и удовольствія, подъ вліяніемъ которыхъ эти предпочтенія первоначально возникли. И только тогда, когда наши цѣли приобрѣли эту независимость, можно сказать, что мы имѣемъ установившійся характеръ.

Признавая, что и характеры людей весьма разнообразны и обстоятельства, въ которыхъ попадаютъ люди, также очень сложны, Милль не думаетъ, чтобы науки о человѣческомъ духѣ когда нибудь могли достигнуть полной точности. Тѣмъ не менѣе здѣсь могутъ быть достигнуты приблизительныя обобщенія, достаточныя для практическихъ цѣлей. Эти обобщенія только не должны имѣть чисто эмпирическаго характера. Эмпирическіе законы и въ этой области должны быть представлены въ видѣ выводовъ изъ всеобщихъ законовъ человѣческой природы, на которыхъ они основываются. Только тогда мы будемъ знать, каковы ихъ границы. Милль рѣшительно высказывается противъ мысли Кюнта свести психическіе процессы къ фізіологическимъ. Даже допуская, что всѣмъ духовнымъ явленіямъ сопутствуютъ фізіологическіе процессы, онъ указываетъ на то, что намъ часто бываетъ гораздо труднѣе прослѣдить фізіологическій рядъ, нежели психическій, и потому приходится выводить психическія состоянія ихъ предшествующихъ психическихъ же. Основными законами психологіи онъ считаетъ воспроизведеніе явленій сознанія въ видѣ идей и законъ ассоціаціи идей. При этомъ онъ высказываетъ важную мысль, что въ духовныхъ явленіяхъ мы должны искать аналогіи скорѣе съ химическими процессами, чѣмъ съ механическими, такъ какъ здѣсь мы не всегда находимъ сложеніе причинъ: слѣдствіе совместно дѣйствующихъ причинъ не всегда бываетъ равно точной суммѣ отдѣльныхъ слѣдствій

этихъ причинъ; оно не всегда даже однородно съ этими слѣдствіями. Такимъ образомъ, Милль, признавая эту особенность психическихъ явленій и настаивая на измѣнчивости человѣческаго характера подъ вліяніемъ желаній самаго человѣка, очень близко подходитъ къ принципу творческой психической причинности, хотя не осозналъ вполне всей важности этого отличія духа отъ матеріи, отличія психической причинности не только отъ механической, но и отъ той же химической, на которую онъ ссылается въ поясненіе своей мысли.

Отъ общей психологіи Милль переходитъ къ этологіи или наукѣ о характерахъ. Онъ убѣжденъ не только въ необходимости такой науки, но и въ возможности создать ее при современномъ ему состояніи общей психологіи. При сложности изучаемаго явленія и невозможности производить здѣсь точные эксперименты, онъ полагаетъ, что методомъ этой науки должна быть дедукція. На основаніи общихъ психическихъ законовъ этологія должна опредѣлять, какіе характеры получаются при наличности тѣхъ или иныхъ психическихъ и физическихъ обстоятельствъ. Конечно, подобныя построенія также не дадутъ вполне точныхъ результатовъ; но они выяснятъ намъ, по крайней мѣрѣ, стремленія, т. е. покажутъ, какія дѣйствія будутъ вызывать тѣ или иные причины, если ихъ вліяніе не встрѣтитъ себѣ противоѣдствія. Такимъ образомъ, психологія устанавливаетъ простые законы духа вообще, а этологія выясняетъ ихъ дѣйствіе при сложныхъ сочетаніяхъ обстоятельствъ. Дедуктивные выводы этологіи должны быть провѣряемы эмпирическимъ изученіемъ человѣческихъ характеровъ и условій ихъ образованія.

II. За наукой о человѣкѣ, какъ отдѣльномъ индивидѣ, должна слѣдовать наука о человѣкѣ, какъ членѣ общества, о дѣйствіяхъ массъ людей и о различныхъ явленіяхъ, составляющихъ общественную жизнь. До послѣдняго времени наука эта не разрабатывалась правильно; ею занимались практики, которые хотѣли лечить болѣзни общества, не познакомившись предварительно съ законами его жизни. Между тѣмъ наука объ этихъ законахъ возможна, хотя, конечно, вполне точной и она никогда не будетъ: этому препятствуетъ, во первыхъ, необычайная сложность изучаемыхъ явленій, во вторыхъ, неприменимость къ этого рода фактамъ точной числовой оцѣнки. Можно только пожалѣть, что Милль недостаточно остановился на послѣдней мысли; здѣсь онъ опять очень близко подходитъ къ проведенію принципиальнаго различія между причинностью физической и психической, заключающагося въ качественномъ характерѣ послѣдней.

Въ своихъ разсужденіяхъ объ обществѣ Милль, однако, стоитъ

на недостаточно опредѣленной точкѣ зрѣнія на самую сущность общества. Хотя онъ вполне раздѣляетъ мысль Конта о существованіи соціальной статики, которая изслѣдуетъ тотъ consensus, который въ каждый данный моментъ существуетъ между всѣми состояніями общества, и соціальной динамики, которая выясняетъ закономерность въ послѣдовательной смѣнѣ однихъ состояній другими; хотя онъ находитъ возможнымъ установить и законъ соответствія между статикой и динамикой, сущность котораго, опять таки, вслѣдъ за Контомъ, онъ видитъ въ состояніи мыслительныхъ способностей людей и ихъ знаній о мірѣ; хотя онъ прибѣгаетъ иногда, говоря о соціальномъ консенсуѣ, даже къ аналогіи между обществомъ и организмомъ; но тѣмъ не менѣе, онъ стремится вывести всѣ законы соціальной жизни не изъ свойствъ общества, какъ цѣлаго, а изъ свойствъ составляющихъ его людей, и тѣмъ приближается къ рѣшительно отвергаемой имъ же самимъ въ критикѣ ученія объ общественномъ договорѣ механистической теоріи общества. Милль убѣжденъ, что «люди и въ общественномъ состояніи остаются людьми, а потому ихъ активныя и пассивныя проявленія остаются подчиненными законамъ индивидуальной человѣческой природы. Соединяясь въ общество, люди не превращаются въ нечто другое, обладающее другими свойствами, какъ это имѣетъ мѣсто, напр., съ водой, не похожей на свои составныя части—водородъ и кислородъ. Въ общественной жизни люди обладаютъ лишь такими свойствами, которыя вытекаютъ изъ законовъ природы отдѣльнаго человѣка и могутъ быть къ нимъ сведены. Сложеніе причинъ есть всеобщій законъ общественныхъ явленій». Здѣсь Милль дѣлаетъ ту ошибку, что упускаетъ изъ вида, прежде всего, то обстоятельство, что едва ли можно говорить о законахъ индивидуальной психологіи въ чистомъ видѣ; изолированный человѣкъ представляетъ собой вѣдь чистѣйшую абстракцію и то, что подлежитъ изученію индивидуальной психологіи подъ именемъ психики отдѣльнаго человѣка, само уже является сложнымъ продуктомъ соціальной закономерности, такъ что сводить послѣднюю къ «сложенію причинъ», анализируемыхъ въ индивидуальной психологіи, конечно, невозможно. Сама индивидуальная психологія должна быть въ корнѣ переработана для разграниченія ея съ соціальной.

На изложенныхъ основаніяхъ Милль отвергаетъ въ соціальныхъ наукахъ методъ, называемый имъ химическимъ или экспериментальнымъ, не только потому, что практически невозможно дѣлать искусственные эксперименты въ общественной средѣ, но и потому, что при такихъ экспериментахъ или при обобщеніяхъ, дѣлаемыхъ прямо на основаніи исторіи, мы не достаточно глубоко продвигаемся въ причинномъ анализѣ, не доходимъ до послѣднихъ

элементовъ причинной связи, каковыми являются люди. Онъ показываетъ непримѣнимость къ социальнымъ явленіямъ методовъ разницы, согласія и сопутствующихъ измѣненій; что же касается метода остатковъ, то его дѣйствіе уже предполагаетъ знаніе причинъ социальныхъ явленій и потому переводитъ насъ къ дедуктивнымъ построеніямъ. Точно также отвергаетъ Милль и примѣненіе метода геометрическаго или отвлеченнаго, который состоитъ въ томъ, что пытаются вывести общественныя явленія изъ дѣйствія одной какой либо причины. Таковъ методъ Бентама и его школы, которая хочетъ всю общественную закономѣрность вывести изъ человеческого эгоизма. На самомъ дѣлѣ въ социальной жизни дѣйствіе одной причины перекрещивается съ дѣйствіемъ массы другихъ и потому единственно возможнымъ методомъ является здѣсь физическій или конкретный индуктивный методъ, который состоитъ въ изученіи порядка совмѣстнаго дѣйствія многихъ факторовъ психологическаго и эволюціоннаго характера. Дедуктивно полученные выводы должны сопровождаться индуктивною и провѣркой историческими и статистическими данными. При этомъ можно идти путемъ Конта, т. е. начинать съ историческихъ обобщеній и подкрѣплять ихъ дедуктивными выводами; этотъ путь, пожалуй, наиболѣе удобенъ для общей науки объ обществѣ. Но можно идти и въ другомъ порядкѣ: дѣлать дедуктивныя построенія и затѣмъ провѣрять ихъ на фактахъ. Этимъ путемъ идутъ такія науки, какъ политическая экономія, ставящія себѣ задачи изслѣдовать отдѣльныя стороны социальныхъ явленій. Такимъ же путемъ должна идти отсутствующая еще наука: политическая этнологія, которая изслѣдовала бы національные характеры и условія ихъ образованія. Слѣдуетъ замѣтить, что едва ли Милль правъ въ своей оцѣнкѣ метода Конта: Контъ шелъ тѣмъ же дедуктивно-индуктивнымъ путемъ, который Милль предлагаетъ для политической экономіи, такъ какъ основныя положенія его социологіи не могутъ почитаться обобщеніями, выведенными прямо изъ изученія историческихъ фактовъ.

III. Какъ уже было указано, въ построеніи общей социологіи Милль присоединяется не только къ методу, но и къ выводамъ Конта) Онъ также дѣлитъ социологію на статику и динамику, принимаетъ положеніе, что интеллектуальный уровень является главнымъ факторомъ, опредѣляющимъ какъ состояніе статическое, такъ и динамическую послѣдовательность, раздѣляетъ и Контовскій законъ трехъ фазисовъ. Сходится онъ съ Контомъ и въ томъ, что не придаетъ и с г о

1) Свое отношеніе къ Конту Милль болѣе обстоятельно опредѣлилъ въ монографіи «Огюсть Контъ и позитивизмъ» (1865 г.; рус. пер. 1906 г.).

р і и значенія самостоятельной науки. Задача исторіи состоитъ лишь въ установленіи эмпирическихъ обобщеній, которыя затѣмъ соціологіей обращаются въ общіе законы. Наконецъ, онъ признаетъ, что Контъ стоялъ на болѣе правильномъ пути, чѣмъ Вико, когда онъ изъ историческихъ данныхъ вывелъ законъ прогресса, а не законъ круговращенія, какъ направленіе развитія человѣчества. При этомъ, однако, Милль дѣлаетъ оговорку, что наука можетъ говорить о прогрессѣ лишь, какъ о линіи движенія, не связывая съ этимъ какихъ либо оцѣнокъ въ смыслѣ разсужденій о совершенствованіи человѣчества. Такія оцѣнки вывели бы насъ за предѣлы науки вообще.

Но всѣ эти признанія Милль сопровождаетъ важными ограниченіями. Признавая, что на основаніи общихъ психологическихъ законовъ можетъ быть установлена нѣкотораго рода необходимость, опредѣляющая, въ какомъ порядкѣ только и можетъ происходить человѣческой прогрессъ, Милль не думаетъ, однако, что этой же необходимостью рѣшается и вопросъ о томъ, будетъ ли вообще происходить прогрессъ. Всѣ обобщенія, которыя дѣлаются въ этомъ направленіи, основаны на изученіи сравнительно небольшого историческаго матеріала, относящагося преимущественно къ одной группѣ народовъ. При такихъ условіяхъ эти обобщенія не могутъ быть возведены въ рангъ неизмѣннаго и необходимаго закона. Изученіе небольшой группы фактовъ не можетъ вполнѣ парализовать дѣйствіе случайныхъ причинъ, которое устраняется лишь при широкомъ примѣненіи статистическаго метода. Вотъ почему въ исторіи человѣчества играютъ большую роль и великіе люди, появленіе которыхъ случайно; он и не могутъ измѣнить порядокъ прогресса, но отъ ихъ дѣятельности зависитъ его скоростъ и въ значительной степени даже то, будетъ ли онъ или нѣтъ. Милль убѣжденъ, что законы тяготѣнія не могли бы быть открыты безъ участія Ньютона. Въ исторіи имѣютъ значеніе даже геніи, которые въ свое время не могли оказать положительнаго вліянія на современниковъ, такъ какъ тѣ не достаточно были подготовлены къ воспріятію ихъ идей. Такіе геніи все-таки оставляютъ послѣ себя неизгладимые слѣды и вліяютъ на послѣдующія поколѣнія.

Милль согласенъ съ Боклемъ (о немъ мы будемъ говорить ниже) въ огромномъ значеніи статистическаго метода для установленія закономерности социальныхъ процессовъ. Но онъ настаиваетъ на томъ, что и этотъ методъ не ведетъ къ фатализму и отрицанію свободы. Статистика, подвергая изученію массовые процессы, ведетъ къ устраненію дѣйствія случайныхъ причинъ въ своихъ обобщеніяхъ, но вовсе не устраняетъ ихъ дѣйствія въ отдѣльныхъ случаяхъ жизни. Не согласенъ Милль и съ ученіемъ Бокля о неизмѣнности нравствен-

ныхъ началъ; правда, ихъ смѣна зависигь отъ основнаго фактора соціальной динамики—состоянія знаній,—но неизмѣнными они не остаются.

Заключается все изслѣдованіе Милля опредѣленіемъ того, въ чемъ состоитъ логика практики или искусства, включая сюда мораль и политику. Его взглядъ сводится къ тому, что мораль и политика берутъ отъ науки ученіе о средствахъ, пригодныхъ для достиженія поставленныхъ цѣлей. Но самый выборъ цѣлей не составляетъ уже дѣла науки, которая занимается исключительно вопросами существованія, а не долженствованія. Опредѣленіе же цѣлей составляетъ специальную задачу искусства, причемъ, по мнѣнію Милля, конечной цѣлью всегда является счастье; самопожертвованіе людей цѣнится также съ точки зрѣнія счастья человѣчества, когда оно представляется недостижимымъ безъ этого средства. Но эти вопросы уже выходятъ за предѣлы логики наукъ и Милль отсылаетъ по ихъ поводу къ своему трактату объ утилитаризмѣ.

§ 44. Бокль.

I. Не разъ уже упомянутый англичанинъ Бокль (1821—1862) извѣстенъ тѣмъ, что въ 1857—1861 г.г. опубликовалъ оставшееся незаконченнымъ сочиненіе «Исторія цивилизація въ Англии», гдѣ, находясь подъ впечатлѣніемъ результатовъ, достигнутыхъ статистическими изслѣдованіями, настаиваетъ на безусловной законмѣрности общественной жизни, причемъ придаетъ большое значеніе взаимодѣйствію челоуѣка и вышней среды, основнымъ факторомъ прогресса считаетъ накопленіе знаній, не приписывая самостоятельнаго значенія развитію нравственности, и стремится распространить на исторію по возможности принципы и методы естествознанія.

По формулѣ Бокля разница между исторіей Азии и исторіей Европы состоитъ въ томъ, что въ Азии природа господствуетъ надъ челоуѣкомъ, а въ Европѣ челоуѣкъ господствуетъ надъ природой. Среди условій природы Бокль выдѣляетъ климатъ, почву и пищу, съ одной стороны, какъ условія матеріальной культуры, и общій видъ природы, съ другой стороны, какъ условіе, влияющее на отношеніе между работою воображенія и интеллекта. Онъ указываетъ, что культура впервые зарождается тамъ, гдѣ природа даетъ возможность челоуѣку безъ особаго труда найти средства существованія и обезпечить себѣ необходимый досугъ путемъ накопленія капитала. Въ этомъ отношеніи особо благоприятны условія жаркихъ странъ, гдѣ фактически челоуѣческая культура и зародилась. Но съ другой стороны, эти страны по-

ставляютъ человѣку слишкомъ ужь дешевую пищу; это обстоятельство неблагопріятно отражается на распредѣленіи богатствъ: населеніе чрезмѣрно размножается, а это приводитъ къ паденію цѣны на трудъ и къ угнетенію рабочихъ классовъ. Вотъ почему древнія восточныя государства были деспотіями, въ которыхъ человѣческая природа подавлялась; это помѣшало имъ создать прочную культуру. Сверхъ того, въ Азіи неблагопріятно дѣйствовалъ и послѣдній изъ упомянутыхъ факторовъ внѣшней природы; общій видъ окружающей природы производилъ тамъ на человѣка подавляющее впечатлѣніе, заставляя его бояться грозныхъ явленій, съ которыми онъ на каждомъ шагѣ встрѣчался; въ результатѣ получается неравномѣрное распредѣленіе духовныхъ силъ: воображеніе работаетъ больше, чѣмъ разсудокъ. Такимъ образомъ, въ Азіи два условія вели къ тому, что человѣкъ былъ подавленъ природой: неравномѣрное распредѣленіе матеріальныхъ богатствъ и неравномѣрное распредѣленіе духовныхъ силъ въ самомъ человѣкѣ.

Совсѣмъ иныя условія окружаютъ человѣка въ Европѣ. Здѣсь природа далеко не столь изобилуетъ дарами, но зато и не столь ужасна и величественна. Поэтому человѣку удалось стать въ Европѣ выше природы, сдѣлаться ея господиномъ и притомъ на почвѣ болѣе свободныхъ демократическихъ учрежденій, вызванныхъ лучшимъ распредѣленіемъ богатствъ. Поэтому, занимаясь исторіей востока, мы должны на первый планъ ставить условія внѣшней природы, а, занимаясь исторіей Европы, первое мѣсто должны отводить развитію духовной жизни человѣка.

II. Въ исторіи духовной жизни, по мнѣнію Бокля, на первомъ планѣ стоитъ не столько моральная эволюція, сколько накопленіе и распространеніе знаній. Бокль думаетъ, что моральныя представленія вообще сравнительно очень мало мѣняются во времени; а затѣмъ они и по существу имѣютъ не столь важное значеніе: главное зло приносится не моральными дефектами людей, но ихъ невѣжествомъ. Дѣятели инквизиціи были людьми весьма почтенными въ моральномъ отношеніи, но причинили массу зла благодаря своему невѣчеству. Соврешенно второстепеннымъ является значеніе религіи, литературы и правительства. Религія вовсе не есть причина культурнаго прогресса, но является только однимъ изъ показателей высоты культуры: если народу проповѣдуется религія, превышающая уровень его культурнаго развитія, то онъ или не приметъ этой религіи, или же на практикѣ извратитъ ее до неузнаваемости. Литература есть только хранительница накопленныхъ знаній; вмѣстѣ съ цѣнными элементами она вмѣщаетъ въ себя и массу предразсудковъ; необходимо умѣть обращаться съ нею, чтобы она оказывалась только полез-

най въ культурномъ отношеніи. Наконецъ, къ роли правительства Бокль относится крайне скептически. Правительство вовсе не является творческой культурной силой. Бокль—представитель чистѣйшаго фритредерства въ области политики: все цѣнное творитъ общество своимъ свободнымъ трудомъ; задача правительства состоитъ только въ поддержаніи высшаго порядка; чѣмъ меньше при этомъ оно вмѣшивается во внутреннюю жизнь общества, тѣмъ лучше. Бѣда заключается въ томъ, что въ большинствѣ случаевъ правительства этого не понимаютъ и стремятся расширить сферу своего вмѣшательства гораздо дальше должныхъ предѣловъ. Этимъ они только стѣсняютъ свободное развитіе. Исходя изъ этихъ соображеній, Бокль выставляетъ даже парадоксальный тезисъ, что каждая великая реформа, совершенная правительствомъ, состояла лишь въ томъ, что правительство подъ давленіемъ общественнаго мнѣнія, просвѣщеннаго знаніемъ, уничтожало какую нибудь изъ ранѣе воздвигнутыхъ имъ же преградъ свободному развитію; только этой отрицательной дѣятельностью, уничтоженіемъ собственныхъ произведеній, правительства могутъ способствовать прогрессу.

Задачей философіи и исторіи поэтому является изученіе законовъ развитія человѣческаго интеллекта, ибо этимъ развитіемъ опредѣляется движеніе культуры. Необходимо уяснять условія, способствующія накопленію знаній и ихъ правильному распредѣленію. Есть страны, какъ напр., Германія, гдѣ знанія накаплиются весьма интенсивно, но составляютъ достояніе лишь небольшого круга лицъ; обратный примѣръ даетъ намъ С. Америка, гдѣ образованіе широко распространено, но дальнѣйшая продуктивная разработка науки слаба. Законы развитія человѣческаго интеллекта, по мнѣнію Бокля, не должны быть изучаемы путемъ наблюденія надъ отдѣльными людьми. Это—излюбленный путь метафизиковъ, который никогда не можетъ дать солидныхъ результатовъ. Слѣдуетъ идти путемъ изученія дѣйствія цѣлыхъ человѣческихъ массъ. Только такой методъ, парализуя вліяніе разныхъ случайностей, раскроетъ намъ содержаніе истинныхъ законовъ исторіи. Огромное значеніе Бокль придаетъ даннымъ, которыя съ такимъ успѣхомъ добываются путемъ широко поставленныхъ статистическихъ изслѣдованій.

§ 45. Курно.

І. Нѣсколько оригинальныхъ идей, важныхъ для правильнаго пониманія характера и задачъ различныхъ наукъ объ обществѣ, высказано въ сочиненіяхъ французскаго математика и философа Антуана-Огюста Курно (1801—1877). Эти идеи изложены

сперва въ сочиненіи, появившемся въ 1851 году подъ заглавіемъ «Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique», а затѣмъ развиты въ глѣбую систему философіи въ книгѣ «Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire» 1861 г.

Курно прежде всего даетъ намъ общую теорію науки. Наука есть логически обработанное знаніе. Работа разума сводится къ тому, чтобы вносить порядокъ въ сужденія. Задача науки состоитъ въ открытіи законовъ, т. е. того неизмѣннаго порядка, который наблюдается въ послѣдовательномъ ходѣ явленій. Съ законами мы встрѣчаемся уже въ математикѣ, когда наблюдаемъ, напр., правильную періодичность, которая получается при обращеніи какой нибудь простой дроби, вродѣ $\frac{1}{7}$, въ десятичную (0,142857, 142857, 142...).

Но природа устроена не вполне сообразно съ нашимъ разумомъ и потому ее нельзя сполна уложить въ формы разума. Рядомъ съ законами, мы вынуждены имѣть дѣло съ фактами, т. е. съ такими данными, которыя въ закономѣрные ряды не укладываются. Отсюда возникаетъ понятіе случая: случаемъ называется явленіе не безпричинное, но такое, причину котораго мы не можемъ установить. Случай происходитъ отъ перекрещиванія такихъ причинныхъ рядовъ, которые протекаютъ независимо другъ отъ друга, такъ что именно причина ихъ скрещиванія въ данномъ пунктѣ остается намъ неизвѣстной. Курно убѣжденъ, что наличие случая вызывается самой природой вещей, такъ что даже интеллектъ высшій, чѣмъ человѣческой, не могъ бы при разсмотрѣніи природы избавиться отъ власти случая. Случай, если не управляетъ міромъ, то принимаетъ значительное участіе въ его управленіи. Тамъ, гдѣ участвуетъ случай, о законахъ говорить не приходится. Возможно лишь опредѣленіе степени вѣроятности наступленія той или иной комбинаціи; это опредѣленіе получается благодаря примѣненію математической теоріи сочетаній, а также благодаря наблюденію за большимъ количествомъ однородныхъ событій, которое допускаетъ примѣненіе закона большихъ чиселъ.

Принимая во вниманіе роль случая. Курно дѣлитъ всѣ наши знанія на теоретическую серію, которая устанавливаетъ законы, и хронологическую и историческую серію, которая выясняетъ послѣдовательность фактовъ во времени и ихъ взаимную связь, не будучи въ состояніи подвести эту связь подъ постоянные и неизмѣнные законы. Этой послѣдней серіи Курно отказываетъ въ имени науки въ точномъ смыслѣ слова, считая исторію дѣломъ болѣе искусства. Это не мѣшаетъ ему, впрочемъ, говорить о космологическихъ наукахъ; сюда онъ относитъ тѣ естественныя

науки, которыя не устанавливають законовъ, подобно физикѣ и химіи, но имѣють дѣло съ единичными фактами природы, приводимыми только въ послѣдовательный порядокъ; такой характеръ имѣетъ астрономія, геологія, физическая географія. Слѣдуетъ замѣтить далѣе, что, такъ какъ случайное, фактическое проникаетъ собою все мірозданіе, то и въ самихъ теоретическихъ наукахъ всегда есть хоть минимальный элементъ случайнаго; въ основѣ изучаемыхъ нами законовъ всегда лежитъ какой нибудь изначальный и ни изъ чего не выводимый фактъ (напр., въ основѣ законовъ земнаго притяженія лежитъ фактъ опредѣленной массы и вѣса земнаго шара).

Помимо установленія законовъ, наука занимается также классифицированіемъ явленій, причемъ естественная классификація даетъ намъ роды и виды явленій. Отъ этихъ понятій слѣдуетъ отличать понятіе типа; типъ есть образецъ, отъ котораго получаютъ копіи; эти копіи могутъ быть не вполне сходными съ оригиналомъ и даже не принадлежать къ одному съ нимъ роду; примѣромъ могутъ служить оттиски, получаемые на разныхъ матеріалахъ приложеніемъ одной и той же печати. Идея типа легла въ основу Платоновской идеологіи. Она оказывается и въ современной наукѣ весьма полезной при разсмотрѣніи, напримѣръ, органическихъ типовъ растений и животныхъ. Отъ законовъ слѣдуетъ отличать также общіе факты, т. е. такія обобщенія, которыя намъ рисуютъ какъ бы скелетъ историческаго процесса, его основныя направленія, и около которыхъ можно сгруппировать остальные, детальныя факты. Такими обобщеніями занимается философія исторіи.

По предметамъ изученія науки можно раздѣлить на три основныя категоріи. Науки физическія имѣють своимъ предметомъ неорганическое состояніе матеріи; науки біологическія изслѣдуютъ явленіе жизни, которое, вопреки мнѣнію Декарта и его школы, не можетъ быть выведено цѣликомъ изъ физико-химическихъ законовъ; наконецъ, послѣдняя категорія теоретическихъ наукъ изучаетъ общественныя явленія. Человѣкъ есть существо по природѣ социальное и можетъ быть понятъ только на основѣ изученія общества. Тѣмъ не менѣе Курно ничего не знаетъ о социологіи, какъ объ особой наукѣ. Онъ считаетъ возможнымъ установленіе нѣкоторыхъ законовъ общественной жизни или, по крайней мѣрѣ, обобщеній въ этой области. Но эти законы касаются въ его схемѣ отдѣльныхъ сторонъ общественной жизни. Онъ говоритъ, напримѣръ, о языкахъ, какъ объ особыхъ социальныхъ организмахъ, ведущихъ свою особую жизнь, говоритъ объ органическомъ развитіи учреждений, религій, но не упоминаетъ совсѣмъ объ общей наукѣ, изучающей жизнь общества.

II. Основной мыслью Курно является слѣдующее положеніе. Вся связь міровыхъ явленій можетъ быть представлена въ видѣ ряда, начало и конецъ котораго для насъ очень ясны и понятны, но середина котораго оказывается весьма темной и плохо постижимой для разсудка. Именно, въ началѣ ряда лежатъ явленія физико-химическія, которыя объясняются механическими законами, легко уловимыми для человѣческаго разума. Въ концѣ ряда лежатъ явленія общественной жизни, упорядоченной уже человѣческой мыслью и потому также легко укладываемой въ логическія схемы. Въ серединѣ же ряда находится явленіе жизни, наиболѣе темное и недоступное для логического разсудка, Жизнь, какъ было указано, нельзя вывести изъ физико-химическихъ законовъ; она не укладывается въ логическія механистическія схемы. Въ процессѣ жизни есть много ирраціональнаго. Отличительной чертой жизни является, во первыхъ, ея упорядочивающее, систематизирующее значеніе. Изучая жизнь, мы не имѣемъ дѣла съ самостоятельными рядами явленій, какъ въ физико-химическомъ мірѣ, но съ явленіями, поставленными въ систематическую зависимость другъ отъ друга, связанными служеніемъ общей цѣли, которая состоитъ въ развитіи даннаго организма. Поэтому, разсматривая жизненные процессы, мы должны вводить въ разсужденіе, кромѣ идеи причинности и силы, также идею энтелехін, идею финальности. Но въ тоже время жизнь отличается отъ дѣйствія физико-химическихъ силъ своею истощимостью. Во всѣхъ явленіяхъ жизни мы встрѣчаемся съ порывомъ, который рано или поздно истощается, что выражается въ прекращеніи жизненнаго процесса. Наконецъ, отличительной чертой жизни оказывается дѣйствіе въ ней силы привычки, которая совершенно неизвѣстна въ физическомъ мірѣ, и которая приводитъ къ тому, что будущее здѣсь постоянно обусловлено прошедшимъ, которое, въ дѣйствіе силы привычки, оказываетъ свое вліяніе на дѣятельность послѣдующаго времени. Отсюда вытекаетъ усиленіе значенія историческаго момента въ тѣхъ наукахъ, которыя изучаютъ жизнь, а вмѣстѣ съ тѣмъ усиленіе значенія случайнаго элемента, не поддающагося нашимъ стремленіямъ къ установленію закономірныхъ рядовъ. Всѣ эти особенности дѣлаютъ для нашего логическаго интеллекта менѣе всего понятными и уловимыми именно жизненные процессы.

Съ явленіями жизни мы продолжаемъ имѣть дѣло, когда предметомъ нашего изученія становятся общественныя явленія въ человѣческомъ мірѣ. Роль историческаго элемента здѣсь на первыхъ порахъ дѣлается еще больше. Но въ тоже время здѣсь можно установить

слѣдующее обобщеніе. По мѣрѣ того, какъ отдѣльныя стороны общественной жизни эволюціонируютъ, онѣ все въ большей и большей степени обнаруживаютъ вліяніе упорядочивающей человѣческой мысли. Мало по малу растетъ то, что называется цивилизаціей. Въ основѣ цивилизаціи лежитъ, главнымъ образомъ, прогрессъ знанія, который получаетъ общечеловѣчскій характеръ, такъ какъ въ этой области результаты работы одного народа дѣлаются всегда общимъ достояніемъ человѣчества. Цивилизація принимаетъ въ себя только элементы общечеловѣчскіе и соотвѣтственно съ этимъ обнаруживаетъ гораздо большую устойчивость, чѣмъ остальные стороны общественнаго процесса. Жизнь общества въ тѣмъ большей степени утрачиваетъ органическій характеръ, чѣмъ больше на нее воздѣйствуетъ человѣчскій интеллектъ. Этотъ послѣдній отнимаетъ у общественныхъ процессовъ ихъ самобытность, уменьшаетъ роль чувства, страсти, случая, ослабляетъ значеніе расовыхъ и національных особенностей, но зато придаетъ гораздо большую устойчивость и прочность всеѣмъ продуктамъ общественнаго творчества. Вотъ почему и оказывается, что, чѣмъ выше цивилизація, тѣмъ слабѣе дѣлается значеніе историческаго момента, тѣмъ понятнѣе становятся явленія общественной жизни для нашего интеллекта, тѣмъ легче они укладываются въ логическія схемы и тѣмъ больше замѣчается сходства между заключительными стадіями зсей серіи нашихъ знаній, когда мы изучаемъ человѣческую цивилизацію, и начальными ея фазами, когда мы имѣемъ дѣло съ физическими явленіями. Человѣкъ становится въ антагонизмъ съ тѣмъ, что называется живою природою; онъ ее подчиняетъ дѣйствию своего разума и создаетъ прочныя системы, которыя удаляются отъ жизни и начинаютъ напоминать собою системы механическаго, устойчиваго равновѣсія. Жизнь, какъ мы видѣли, неустойчива и отличается истощимостью. Продукты же человѣческаго интеллекта претендуютъ на вѣчное, вневременное бытіе.

Соотвѣтственно съ этимъ Курно опредѣляетъ и роль великихъ людей въ исторіи. Ихъ нѣтъ, пока общественные процессы имѣютъ характеръ еще вполне органическаго творчества, т. е. въ началѣ человѣческой исторіи. Безъ нихъ обходится исторія и въ своемъ концѣ, когда идея пріобрѣли настолько самостоятельное значеніе, что онѣ дѣйствуютъ съ необходимостью, присущей абстрактнымъ принципамъ. Но великіе люди появляются въ среднихъ эпохахъ исторіи, когда мы встрѣчаемся съ переходомъ отъ безсознательнаго органическаго развитія къ вполне сознательнымъ явленіямъ общечеловѣческой цивилизаціи. Въ эти эпохи игра случая не сдерживается ни

примитивными силами природы, какъ въ началѣ, ни абстрактной силой идей, какъ въ конечномъ періодѣ.

Прогрессивное развитіе цивилизаціи и придаетъ единство процессу человѣческой исторіи. Въ исторіи появляются и отживаютъ отдѣльные народы, такъ какъ ихъ жизнь обуславливается въ значительной степени органическими порывами природы, которые истощаются. Но все эти народы объединяются въ одно цѣлое общимъ прогрессомъ интеллекта и науки, который порождаетъ въ результатѣ общечеловѣческую цивилизацію. Цивилизація, не будучи созданиемъ жизненнаго порыва природы, но будучи произведеніемъ человѣческаго интеллекта, является гораздо болѣе устойчивой, нежели явленія жизни, взятые только со стороны творчества самой природы.

Курно, при всемъ томъ, не является рационалистомъ, хотя и ставитъ очень высоко произведенія разума. Дѣло въ томъ, что все-таки разумъ, по его концепціи, не можетъ охватить всего мірозданія. Многое въ мірѣ по природѣ вещей останется для разума случайнымъ, непонятнымъ и необъяснимымъ. Вотъ почему онъ постоянно подчеркиваетъ значеніе для человѣчества, наряду съ разумомъ, также вѣры и энтузіазма. Элементъ практическаго разума, выражаясь словами Канта, играетъ въ жизни людей не меньшую роль, чѣмъ разумъ теоретическій. Знаніе дополняется вѣрой и идея добра, которая возникаетъ вмѣстѣ съ явленіемъ жизни, находитъ себѣ окончательное подтвержденіе въ воодушевляющей людей вѣрѣ.

§ 46. Основные направленія современной соціологіи.

I. Начиная съ пятидесятихъ годовъ девятнадцатаго столѣтія, послѣ трудовъ Конта и Милля, мысль о необходимости созданія соціологіи, какъ самостоятельной науки о природѣ общества и объ общей закономерности общественныхъ явленій, можно уже считать въ принципѣ упроченной. Встрѣчаются, конечно, вплоть до нашего времени, отрицатели соціологіи, но голоса ихъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше слабѣютъ и не имѣютъ большого значенія.

Однако, отъ установленія общаго принципа о необходимости основнаго науки объ обществѣ и до полученія вполне опредѣленныхъ результатовъ по вопросу о томъ, что же такое представляетъ изъ себя общество, какова истинная природа общественныхъ явленій, каковъ настоящій предметъ и методъ новой науки, въ какомъ отношеніи она стоитъ къ другимъ наукамъ и какое мѣсто занимаетъ въ общей системѣ научнаго знанія, было еще очень далеко. Вопросы эти не могутъ считаться окончательно разрѣшенными и въ наше время, а потому соціологія до сихъ поръ не является еще вполне установившейся

наукой. Это отражается и на ее вышнемъ положеніи. Хотя, по моему глубокому убѣжденію, наукѣ этой предстоитъ великое будущее и она, несомнѣнно, будетъ лежать внослѣдствіи въ основѣ преподаванія всѣхъ отдѣльныхъ общественныхъ наукъ, но не таково ея теперешнее положеніе въ системѣ нормальныхъ академическихъ занятій. Соціологія обыкновенно, особенно въ континентальной Европѣ, не вводится въ общій планъ университетскаго образованія, а это не можетъ не отражаться на вниманіи къ ней ученаго міра и на интенсивности ея разработки.

Современная соціологія, такимъ образомъ, не имѣетъ еще общепризнанныхъ основъ. Мнѣнія ученыхъ по самымъ принципиальнымъ соціологическимъ вопросамъ расходятся и потому довольно трудно дать объективное представленіе о современномъ состояніи соціологическихъ познаній. Лучше всего постараться все разнообразіе мнѣній свести къ нѣсколькимъ группамъ, представить современную соціологію въ видѣ характеристики важнѣйшихъ научныхъ школъ, которыя можно въ ней отмѣтить. Въ послѣдующемъ я и постараюсь это сдѣлать. Не ставя себѣ задачи привести сколько нибудь исчерпывающій обзоръ весьма обширной литературы и будучи весьма далекъ отъ стремленія предложить вниманію читателей справочное пособіе¹⁾, я постараюсь дать краткую характеристику важнѣйшихъ школъ въ лицѣ наиболѣе характерныхъ ихъ представителей и это послужитъ для насъ переходомъ къ систематическому изложенію и обоснованію нашихъ собственныхъ взглядовъ по основнымъ вопросамъ соціологій. Такъ какъ при этой послѣдней работѣ намъ придется постоянно сталкиваться съ соціологическими школами и ихъ отдѣльными представителями, полемизировать съ ними или соглашаться, то въ настоящемъ отдѣлѣ мы съптаемъ возможнымъ ограничиться самыми общими характеристиками отдѣльныхъ школъ и писателей.

II. Соціологическія школы различаются другъ отъ друга основными точками зрѣнія на самый предметъ изслѣдованія. Многія изъ нихъ стараются примкнуть соціологію къ какой нибудь отдѣльной группѣ уже существующихъ наукъ и между этими школами можно провести различіе, смотря по тому, съ какой именно изъ научныхъ группъ онѣ въ особенности обближаютъ соціологію. Но нѣкоторые представители современной

¹⁾ Въ этомъ отношеніи могутъ служить дополненіемъ слѣдующіе труды: Бартъ, *Философія исторіи, какъ соціологія* (рус. пер. 1900 г.). М., Ковалевскій, *Современные соціологи* (1905 г.). Squillace, *Die Soziologischen Theorien*, deutsch v. R. Eisler (1911 г.). См. также Эспинасъ, *Соціальная жизнь животных* (рус. пер. 1898 г.). Фулье, *Современная наука объ обществѣ* (рус. пер. 1895 г.). Анри Мишель, *Идея государства* (рус. пер. 1903 г.).

соціологін озабочены, наоборотъ, тѣмъ, чтобы доказать полную самостоятельность соціологін отъ всѣхъ остальныхъ основныхъ наукъ и по предмету, и по методу изслѣдованія. Поэтому я считаю возможнымъ установить слѣдующія отдѣльныя направленія въ современной соціологін.

1. **Механистическая соціологія.** Представители этого направленія являютя сторонниками научнаго монизма въ смыслѣ повсемѣтнаго господства одной и той же физической причинности. Они стараются постронть науку объ обществѣ на основѣ общаго механистическаго міропониманія и показать, что въ соціальныхъ процессахъ мы имѣемъ только одну изъ областей приложенія тѣхъ механическихкихъ законовъ, которыми вообще управляется міръ.

2. **Географическая соціологія.** Представители этой школы пытаются представить общество, какъ продуктъ той географической обстановки, въ которой живутъ люди. Исторія для нихъ есть географія, приведенная въ движеніе.

3. **Этнографически-антропологическая соціологія.** Для этихъ ученыхъ основнымъ даннымъ соціологін является раздѣленіе людей на отдѣльныя расы, между которыми устанавливаются опредѣленные отношенія, главнымъ образомъ, на почвѣ дарвинистическаго принципа борьбы за существованіе. Въ этотъ отдѣлъ мы включимъ поэтому и обзоръ Дарвинизма въ современной соціологін.

4. **Біологическая школа.** Въ глазахъ этой школы для пониманія природы общества наибольшее значеніе имѣютъ тѣ аналогіи, которыя можно провести между обществомъ и живымъ біологическимъ организмомъ.

5. **Психологическая школа.** Представители этого направленія указываютъ на то, что соціальная связь имѣетъ психическій, а не механический характеръ; становясь на почву ученія о творческой психической причинности, нѣкоторые ученые этой школы получаютъ важные выводы въ смыслѣ отдѣленія соціологін отъ наукъ физико-химическихкихъ.

6. **Экопомическая соціологія.** По ученію представителей этого направленія, основой всѣхъ соціальныхъ явленій служитъ экономика; на этой почвѣ проповѣдуется своеобразный монизмъ въ общественныхъ наукахъ.

7. **Этическая соціологія.** Сторонники этого направленія заботятся, главнымъ образомъ, о синтезированіи соціологін съ нормативной наукой, съ этикой, полагая, что именно въ научномъ обослованіи этики и связанной съ ней политики и заключается главная дѣльность соціологін.

8. Наконецъ, въ отдѣльную группу я считаю возможнымъ выдѣлить тѣхъ ученыхъ, которые не увлекаются этими поисками за обоснованіемъ соціологіи въ другихъ научныхъ дисциплинахъ и сосредоточиваютъ свое вниманіе именно на разграниченіи соціологіи отъ всѣхъ областей знанія, на установленіи самостоятельности этой науки, какъ въ отношеніи къ предмету изслѣдованія, такъ и въ отношеніи къ методамъ. Здѣсь же я остановлюсь на нѣкоторыхъ современныхъ отрицателяхъ соціологіи, какъ самостоятельной науки.

Видеофильмъ «Классическая социология»

СПбГУ

ГЛАВА VI.

Механистическая социологія.

§ 47. Гербертъ Спенсеръ.

I. Наибольше виднымъ представителемъ механистической социологіи является Гербертъ Спенсеръ (1820—1903), который въ 1850 г. издалъ свою «Соціальную статику», въ 1873 г. выступилъ съ трактатомъ «Объ изученіи социологіи», а между 1862 и 1896 г.г. обработалъ свою грандіозную «Систему синтетической философіи», въ которой значительное мѣсто отведено систематическому изложенію социологіи.

Спенсеръ не является монистомъ въ полномъ смыслѣ слова, по крайней мѣрѣ въ основныя положенія своей философіи. Онъ признаетъ различіе между духомъ и матеріей, которое выражается въ томъ, то явленія духа субъективны и доступны только сознанію переживающаго ихъ человѣка. Онъ склоненъ думать, что духъ и матерія представляютъ собой различныя стороны проявленія одного и того же непостижимаго для насъ начала, которое само не есть ни духъ, ни матерія, т. е. исповѣдуетъ такъ наз. агностицизмъ. Но при возведеніи самой системы міропониманія Спенсеръ на дѣлѣ придерживается физико-механистическаго монизма. Онъ старается всѣ науки вообще обосновать на чисто физическихъ принципахъ неразрушимости матеріи, сохраненія силы, направленія и ритма движенія, интеграціи вещества и дифференціаціи формы. Этимъ путемъ неорганическая эволюція переходитъ въ органическую, а затѣмъ въ надъ-органическую или социальную. Во всей природѣ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же законъ эволюціи, который управляетъ всѣми процессами въ мірѣ. Законъ этотъ сводится къ постепенному переходу вещества изъ состоянія несплоченной однородности въ состояніе сплоченной разнородности. Эволюція смѣняется диссолюціей, которая протекаетъ въ обратномъ порядкѣ. Законъ интеграціи и дифференціаціи въ свою очередь покоится на законѣ возврата количества слѣдствій-по мѣрѣ отдаленія слѣдствія отъ причины.

Между биологіей и соціологіей, т. е. между міромъ органическимъ и надъ-органическимъ, Спенсеръ, въ отличіе отъ Конта, помѣщаетъ, какъ особую науку, психологію. Но это не мѣшаетъ ему въ дальнѣйшихъ построеніяхъ не придавать никакого значенія принципиальному различію творческой психической причинности отъ физической. Спенсеръ прямо говоритъ о превращеніи энергии изъ физической въ духовную (Основныя начала, § 71) и даже отыскиваетъ количественную эквивалентность такого превращенія (Психологія § 47). Поэтому и въ психологіи у него все сводится къ проведенію того же закона эволюціи, который положенъ въ основу всего истолкованія міра. Биологія представляется философу специализированной частью исторіи земли, а психологія—специализированной частью биологіи (Психологія § 55). Соединяющее биологію и психологію явленіе жизни выводится само изъ физико-химическихъ законовъ. Самая жизнь опредѣляется, какъ постоянное приспособленіе внутреннихъ отношеній къ отношеніямъ внѣшнимъ, а различіе живого отъ неживого усматривается въ томъ, возникаютъ ли въ данномъ тѣлѣ замѣтныя измѣненія, вслѣдъ за измѣненіями, производимыми самими нами или природой въ окружающихъ условіяхъ (Биологія § 27).

II. Общество, хотя и называется надъ-организмомъ, но въ очень многомъ приравнивается къ организму. Съ организмомъ его сближаетъ наличие роста, усложненіе строенія, взаимная зависимость частей и раздѣленіе труда между ними. Главное отличіе общественнаго организма отъ биологическаго состоитъ въ дискретности перваго, т. е. въ томъ, что въ обществѣ сознаніе распределено по всему агрегату, тогда какъ въ биологическомъ организмѣ оно сконцентрировано въ небольшой его части. Отсюда дѣлается важный выводъ, что поэтому въ обществѣ благосостояніе агрегата, рассматриваемое отдѣльно отъ благосостоянія единицъ, не можетъ быть цѣлью, къ которой слѣдуетъ стремиться.

Изученіе общества ведется по той же системѣ, какъ и изученіе биологическаго организма; въ обществѣ различается система питанія, распределительная система, регулятивная система. Общества съ централизованной регулятивной системой, дѣйствующей принудительно, суть общества военнаго типа; въ обществахъ индустріальнаго типа регулирующий аппаратъ имѣетъ разсѣянный, децентрализованный характеръ; въ основѣ такихъ обществъ лежитъ принципъ не принужденія, но добровольной коопераціи. По мѣрѣ умиротворенія человѣческихъ отношеній военный типъ, по мнѣнію Спенсера, смѣняется индустріальнымъ и отъ такого порядка, когда индивидуумы существуютъ для государства, общества переходятъ къ порядку,

при которомъ государство существуетъ для индивидовъ. Вѣра во всемогущество правительства при этомъ уменьшается, но зато растетъ значеніе свободныхъ общественныхъ организацій и возрастаетъ личная свобода.—Противъ этой концепціи Спенсера перѣдко дѣлается такое возраженіе, что военный и индустриальный типы общества на самомъ дѣлѣ вовсе не смѣняють окончательно другъ друга, но выражаютъ собой двѣ пртивоположныя тенденціи—принужденія во имя цѣлости союза и стремленія индивида къ личной свободѣ,—которыя одновременно дѣйствуютъ во всякомъ обществѣ и въ исторіи проявляются въ самыхъ различныхъ сплетеніяхъ и сочетаніяхъ съ уклономъ то въ сторону одной тенденціи, то въ сторону другой.

Эволюція общества, по концепціи Спенсера, подлежитъ тому же закону, которому подчинено все мірозданіе и сводится къ переходу отъ состоянія несплоченной однородности въ состояніе сплоченной разнородности. Этимъ же закономъ опредѣляется эволюція чело-вѣческаго поведенія и нравственности. Поведеніе людей развивается въ направленіе болѣе совершеннаго приспособленія дѣйствій къ цѣлямъ, отвѣчающаго наилучшему сохраненію индивида и вида. При этомъ поведеніе становится болѣе связнымъ и прочнымъ, болѣе опредѣленнымъ и разнообразнымъ. Общество въ этой эволюціи стремится къ состоянію органической нравственности, когда на почвѣ полного приспособленія индивида къ общественной средѣ исчезнетъ всякое принужденіе и водворится полная свобода личности при сохраненіи цѣлости общества. Идея людей не играютъ въ этотъ процессъ, всецѣло опредѣляемомъ основнымъ мировымъ закономъ, никакой самостоятельной роли. Изъ этихъ идей на практикѣ осуществляется только то, что падаетъ въ область дѣйствія этого основного закона, т. е. что необходимо для мировой эволюціи.

Не признавая Контовской идеи линейнаго ряда наукъ и выдѣляя психологію въ особую дисциплину, Спенсеръ однако, какъ уже указано, очень далекъ отъ того, чтобы признать своеобразную творческую причинность, отличную отъ физико-химической и не допускающую количественной формулировки. Поэтому онъ мечтаетъ о томъ, что въ будущемъ самая психологія приметъ характеръ математическаго естествознанія, превратится въ точную науку, которая свои законы будетъ облекать въ форму количественныхъ уравненій. Въ социологіи Спенсеръ, несмотря на признаніе дискретности общества, все-таки чрезвычайно увлекается біологическими аналогіями и не въ достаточной мѣрѣ уяснилъ себѣ особенности социальной связи въ отличіе отъ біологической. При изслѣдованіи общественныхъ процессовъ онъ не въ достаточной степени считается съ необходимостью отличать:

результаты различных социальных структур от самых этих структур. Мало обращает он внимания на всякого рода промежуточные и переходные явления, сосредоточивая все свое внимание на характеристиках военного и индустриального типовъ.

§ 48. Кэри. Винярскій. Де Маринисъ. Мацать.

I. Американецъ Кэри въ своемъ трехтомномъ сочиненіи «Principles of social science» 1858—1859 оказывается еще болѣе яркимъ выразителемъ механическихъ взглядовъ, чѣмъ Спенсеръ. Онъ пытается объяснить человеческое общество изъ основнаго закона молекулярнаго пригяженія. Центростремительныя и центробѣжныя силы, опредѣляющія собой комбинаціи молекулъ во всемъ мірѣ, лежатъ и въ основѣ общества, гдѣ каждый человѣкъ играетъ роль отдѣльной молекулы, притягивающейся къ другимъ молекуламъ силой общенія.

Кэри не устаетъ повторять, что законы природы совершенно одинаковы, касаются ли они угля, глины, желѣза, кремней, деревьевъ, быковъ, лошадей или человѣка; социальность человѣка представляется ему только формой общаго мірсваго закона тяготѣнія и онъ даже думаетъ, что сила социальнаго притяженія опредѣляется той же формулой, какая примѣняется къ тяготѣнію физическому: она должна быть прямо пропорціональна массѣ и обратно пропорціональна разстоянію. Чѣмъ больше людей скопляется въ одномъ мѣстѣ, тѣмъ большую силу притяженія оно оказываетъ; если бы не было силы притяженія, исходящей отъ другихъ городовъ, то такіе большіе центры, какъ Парижъ или Лондонъ, вобрали бы въ себя все человѣчество. Но силы центростремительныя въ человеческомъ мірѣ, какъ и въ мірѣ планетъ, другъ друга уравниваютъ и на этомъ покоится социальная гармонія.

Человѣкъ представляется Кэри всецѣло продуктомъ общественности. Виѣ общества онъ не сталъ бы говорить и не былъ бы мыслящимъ животнымъ. Индивидуальность человѣка развивается въ обществѣ. И чѣмъ она сильнѣе выражена, тѣмъ сплоченнѣе общество, такъ какъ во всякой совершенной системѣ части другъ на друга не похожи и потому другъ въ другѣ нуждаются и другъ отъ друга зависятъ. Самый прогрессъ общества формулируется у Кэри въ физическихъ терминахъ. Гдѣ прогрессъ, говоритъ онъ, тамъ движеніе. Движеніе есть результатъ непрерывнаго разложенія и сложения матеріи, а дѣло ассоціаціи есть именно непрерывное сложеніе и разложеніе различныхъ человеческихъ силъ. Прогрессъ требуетъ движенія. Движеніе приходитъ съ теплотой, а теплота протекаетъ изъ

ассоціаціи. Ассоціація приносить съ собою индивидуальность и отвѣтъ ственность. Соціальная наука опредѣляется, какъ наука о законахъ, которые управляютъ человѣкомъ въ его усиліяхъ обезпечить для себя высшую индивидуальность и наибольшую силу ассоціаціи съ другими людьми.

II. Почти математическій характеръ придастъ механистической соціологіи въ рядѣ статей на французскомъ и итальянскомъ языкахъ (начиная съ 1894 года). В и н я р с к і й, который хочетъ въ основу соціологіи положить статистику¹⁾.

По мнѣнію этого автора, всѣ науки должны быть основаны на энергетикѣ и основныхъ законахъ механики. Онъ разсматриваетъ общество, какъ систему математическихъ пунктовъ, являющихся центрами силъ, и думаетъ, что всѣ законы его можно вывести изъ принципа сохраненія энергіи, равенства дѣйствія противоудѣльному и принципа энтропіи. Въ частности біологическую энергію онъ выводитъ изъ химической, которая почерпается организмами изъ ваѣшняго міра путемъ питанія и возвращается обратно въ видѣ теплоты. Принципъ энтропіи выражается въ общественной жизни въ томъ, что здѣсь существуютъ обратимые и необратимые порядки передачи энергіи: всѣ отношенія между культурно неравными народами представляютъ собою необратимые ряды. Полное уравненіе классовъ сдѣлало бы въ обществѣ невозможной всякую соціальную работу, такъ какъ тогда въ высшей мѣрѣ сказалось бы дѣйствіе соціальной энтропіи.

Винярскій ищетъ масштаба измѣренія соціальной энергіи и думаетъ найти его въ отношеніи между субъективной и объективной пользой индивидовъ, усматривая въ силѣ удовольствія выраженіе силы біологическаго притяженія. Статистика цѣнъ на товары и вознагражденія за разные виды труда даютъ, по его мнѣнію, возможность точнаго измѣренія присутствующей въ обществѣ энергіи.

III. Аналогичный характеръ имѣютъ воззрѣнія итальянца Де Марини съ въ его сочиненіи «Sistema di sociologia» 1901. По его теоріи во всемъ мірѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же механическіе законы, которые являются и законами общества. Механическая сила притяженія и отталкиванія проявляется въ біологіи, какъ сила приспособленія и наследственности, въ соціологіи—какъ борьба и ассоціація. Что касается души, то она является такой же гипотезой, какъ эфиръ

¹⁾ Теоріи Винярскаго и Де Мариниса изложены по книгѣ Squillace, Die Soziologischen Theorien, deutsch v. Eisler, 1911. — Тамъ же, стр. 66 сл., см. о теоріи Парето; въ 1917 г. появился обширный трудъ этого экономиста-соціолога «Trattato di sociologia generale», 2 т. См. также ст. Gropali въ Revue internat. de Sociologie 1900.

въ физикѣ. Физикамъ необходимо эфиръ, какъ тотъ флюидъ, которымъ они объясняютъ передачу движенія. Такимъ же флюидомъ является и душа въ мірѣ, социальнаго движенія. Сущность души состоитъ въ движеніи; она представляетъ собой только особую форму движенія.

IV. Къ механистической школѣ слѣдуетъ причислить также работу Генриха Мацата «Philosophie der Anpassung mit besonderer berücksichtigung des Rechtes und des Staates» (1903). Хотя эта работа вызвана была, подобно работѣ Шалльмайера, о которой рѣчь будетъ ниже, конкурсомъ на тему: «какіе результаты даютъ принципы ученія о происхожденіи видовъ въ примѣненіи ихъ къ внутреннему развитію и законодательству государствъ?» и, слѣдовательно, должна отражать на себѣ вліяніе принциповъ Дарвинизма, но авторъ понимаетъ эти принципы въ чисто механистическомъ смыслѣ.¹⁾

При построеніи своей эволюціонной теоріи Мацатъ исходитъ изъ основнаго закона механики, который въ формулировкѣ, данной ему извѣстнымъ физикомъ Герцемъ, гласитъ: «всякая свободная система пребываетъ въ состояніи покоя или въ однообразномъ движеніи по наиболее прямому направленію». Съ помощью этого механистическаго закона авторъ находитъ возможнымъ построить все ученіе о приспособленіи, удаливъ изъ него всякій мистическій, какъ онъ выражается, элементъ, всякую волю къ приспособленію или къ жизни (стр. 84 слл.). Самое приспособленіе опредѣляется, какъ такое измѣненіе, при помощи котораго нѣчто совершается кратчайшимъ путемъ, въ болѣе короткое время, съ меньшей затратой энергіи и съ меньшимъ принужденіемъ, нежели безъ этого измѣненія. Приспособленіе является основнымъ принципомъ всякаго развитія, всякой эволюціи. Всѣ остальные принципы эволюціонной теоріи составляютъ лишь болѣе или менѣе спеціальныя выводы изъ этого принципа. Такъ, принципъ отбора сводится къ тому, что къ продолжительному существованію способны лишь результаты измѣненій, состоящихъ въ приспособленіи, и притомъ въ тѣмъ болѣе степені, чѣмъ больше самое приспособленіе. Приспособленіе постоянно увеличивается, а потому и устойчивость достигнутыхъ результатовъ постоянно повышается. Въ примѣненіи къ живымъ существамъ большую роль играетъ принципъ наследственности, который состоитъ въ томъ, что достаточно глубокія приспособленія могутъ сохраняться и по смерти этихъ существъ. Наконецъ, для существъ, надѣленныхъ сознаніемъ, возможны не только случайныя приспособленія, но и созна-

¹⁾ См. мой болѣе подробный рефератъ объ этой книгѣ въ журналѣ «Научное Слово» 1903 г. № 8.

тельные, намѣренныя. Сознаніе является наиболѣе совершеннымъ изъ существующихъ средствъ приспособленія. При помощи него организмъ находитъ все лучшіе пути къ приспособленію; организмъ ставитъ себѣ цѣли и изыскиваетъ средства для ихъ достиженія; цѣль есть мыслимое и желательное приспособленіе; цѣлесообразно все, что служитъ для осуществленія задуманнаго приспособленія.—Такимъ образомъ, цѣль у Мацата является на послѣднемъ мѣстѣ, какъ принципъ, опредѣляющій дѣятельность только тѣхъ существъ, которыя надѣлены сознаніемъ.

На основаніи этихъ принциповъ авторъ строитъ систему этики и ученіе о государствѣ и правѣ. Всѣ этическія положенія являются выводами изъ принципа приспособленія. Цѣнности суть отношенія приспособленія: положительная цѣнность есть приспособленное воздѣйствіе субъекта на объектъ, а отрицательная—неприспособленное и потому вредное. Добродѣтель есть приспособленіе воли къ суммѣ цѣнностей. Обязанность есть взаимное приспособленіе вѣхъ дѣйствій. Нравственный міропорядокъ поконте на взаимдѣйствіи приспособленія и отбора. Счастіе челоѣка базируетея на приспособленія его чувства къ суммѣ цѣнностей. Нравственное развитіе индивида происходитъ согласно основному биогенетическому закону наслѣдственности. Право состоитъ въ приспособленіи вѣшняго поведенія къ чужой волѣ. Нравы сводятся къ приспособленію вѣшняго поведенія къ чужимъ возрѣніямъ. Произвольныя велѣнія порождаютъ лишь одностороннее приспособленіе (на подчиненной сторонѣ), тогда какъ правовыя покоятся на взаимномъ приспособленіи между повелѣвающимъ и подчиненнымъ, хотя бы и въ неравной степеніи съ обѣихъ сторонъ. Правоотношеніе есть отношеніе взаимнаго приспособленія двухъ или нѣсколькихъ людей, въ которомъ часть вѣшняго поведенія одной стороны опредѣляется по волѣ другой и часть вѣшняго поведенія другой стороны опредѣляется по волѣ первой. Прочность каждаго правоотношенія зависитъ отъ степени его справедливости. Правоотношенія различны и по объему обязанностей, которыя въ нихъ содержатся, и по образу, какимъ распредѣлены обязанности между обѣими сторонами. Справедливымъ является только то правоотношеніе, въ которомъ обязанности между обѣими сторонами распредѣлены равномерно. Чѣмъ правоотношеніе справедливѣе и чѣмъ оно сложнѣе, тѣмъ большею прочностью отличается. Если одна изъ сторонъ можетъ надѣяться, что она вѣ правоотношенія будетъ достигать своихъ цѣлей кратчайшимъ путемъ, въ болѣе краткое время, съ меньшей затратой энергіи и при меньшемъ принужденіи, чѣмъ состоя въ правоотношеніи, то она будетъ склонна къ расторженію и нарушенію правоотношенія. На основаніи вѣхъ этихъ принциповъ между правоотно-

шеніями происходит непрерывный отборъ; уровень котораго постоянно повышается. Такъ какъ правоотношенія погибають тѣмъ скорѣе, чѣмъ они неравномѣриѣе и менѣе содержательны, то остаются въ силѣ только болѣе равномѣрныя и болѣе содержательныя правоотношенія. Такимъ образомъ, міровой законъ увеличивающагося приспособленія выражается въ области права закономъ увеличивающейся справедливости, какъ результатомъ все увеличивающагося уравниенія и усиленія права.

Государство также есть продуктъ приспособленія. Оно есть коллективное существо (Gemeinwesen), состоящее изъ отдѣльных людей, существо организованное и надѣленное своей волей. Волей государства является воля того изъ его членовъ, который поставленъ въ качествѣ центрального органа въ государствѣ. Государство есть совокупность людей, находящихся въ правоотношеніяхъ, которыя не могутъ быть измѣнены, по крайней мѣрѣ, отчасти чужой волей и при помощи которыхъ такая часть внѣшняго поведенія всѣхъ сочленовъ опредѣляется по волѣ одного сочлена—центрального органа—и такая часть внѣшняго поведенія центрального органа опредѣляется по волѣ другихъ сочленовъ, что ни одинъ сочленъ не управомоченъ употреблять силу противъ кого либо вопреки волѣ центрального органа. Но, если государство всецѣло покоится на правоотношеніяхъ, т. е. если то, что соединяетъ людей въ государство, суть правоотношенія и только правоотношенія, то отсюда слѣдуетъ, что внутреннее развитіе государствъ, т. е. именно развитіе ихъ внутреннихъ правоотношеній, должно происходить согласно тѣмъ самымъ законамъ приспособленія и отбора, согласно которымъ совершается развитіе всѣхъ вообще правоотношеній. Для развитія государства имѣеть значеніе прежде всего правоотношеніе между центральнымъ органомъ и остальными членами государства. Это правоотношеніе можетъ быть болѣе или менѣе богато содержаніемъ, оно можетъ быть болѣе или менѣе справедливымъ. Чѣмъ оно богаче содержаніемъ и чѣмъ справедливѣе, тѣмъ и устойчивѣе.

§ 49. Де Грефъ.

I. Къ механистической школѣ, какъ мнѣ кажется, слѣдуетъ отнести одного изъ самыхъ видныхъ современныхъ соціологовъ—бельгійца Де Грефа. Хотя этотъ авторъ очень настаиваетъ на самостоятельномъ значеніи соціологіи, которую онъ въ качествѣ общей науки о надъ-организмахъ противопоставляетъ наукамъ математиче-

скимъ, физико-химическимъ, біологическимъ и психологическимъ; хотя, далѣе, онъ подчеркиваетъ ту мысль, что социологія располагаетъ не только специальнымъ предметомъ изслѣдованія—соціальнымъ агрегатомъ, — и специальнымъ методомъ, который состоитъ въ соединеніи методовъ всѣхъ другихъ наукъ съ методомъ историческимъ, но по существу вся его концепція проникнута механистическимъ направлениемъ. Де Грефъ является убѣжденнымъ монистомъ въ наукѣ и думаетъ, что, въ концѣ концовъ, всѣ явленія природы могутъ быть сведены къ движенію. Движеніе лежитъ въ основѣ физическаго міра, оно же представляетъ собою основное явленіе и міра соціальнаго.

Природа общества представляется Де Грефу сложной; къ чисто психической основѣ общество нельзя свести, такъ какъ каждое общество есть результатъ взаимодействія двухъ элементовъ: 1) окружающей его физической среды, которую можно обозначить общимъ именемъ *т е р р и т о р і и*; 2) находящихся на этой территоріи людей, *п а с е л е н і я*. Это приводитъ къ тому, что въ каждомъ социальномъ явленіи участвуютъ факторы не только психическіе, но и біологическіе и даже неорганическіе. Сверхъ того, Де Грефъ и о психическихъ явленіяхъ разсуждаетъ такъ, что его легко можно заподозрѣть въ матеріализмѣ. Онъ говоритъ, напримѣръ, прямо, что, если функціей мускула является сокращеніе, то функціей нервной системы является интеллектъ (*La structure générale des sociétés*, I, 160). Онъ не признаетъ, далѣе, принципиальнаго разграниченія между качествомъ и количествомъ: качественныя различія, по его мнѣнію, суть только крайнія выраженія количественныхъ; между тѣмъ именно на этомъ различіи базируется все современное ученіе о принципиальномъ различіи міра физическаго и психическаго, качественно-творческой психической причинности отъ механической.

Соотвѣтственно этимъ общимъ принципамъ Де Грефъ основной социальной функціей считаетъ ту, которая наиболѣе поддается точному количественному анализу, т. е. *ф у н к ц і ю э к о н о м и ч е с к у ю*, а въ ней основнымъ социальнымъ явленіемъ признаетъ обмѣнъ (*la circulation*), который и оказывается первичнымъ выраженіемъ въ общественной жизни движенія, т. е. основного міроваго явленія. Этимъ Де Грефъ существенно отличается отъ нѣкоторыхъ другихъ представителей экономическаго направленія въ социологіи, напримѣръ, отъ марксистовъ, которые основнымъ экономическимъ явленіемъ считаютъ производство и, въ частности, состояніе техники, производительныхъ силъ.

II. Всѣхъ социальныхъ функцій Де Грефъ насчитываетъ семь: экономическую, генетическую (семейную), артистиче-

скую (эстетическую), научную, моральную, юридическую и политическую. При этом мораль, по мнѣнію автора, есть правило социальнаго поведенія и цѣликомъ растворяется въ социологию. Всѣ семь функций присутствуютъ во всякомъ обществѣ и на всякой ступени развитія. Но въ примитивномъ обществѣ высшія функции еще не дифференцировались отъ экономической и ихъ дальнѣйшее развитіе вообще всецѣло опредѣляется эволюціей экономики и, прежде всего, организаціей обмѣна. Эволюція же въ обществѣ происходитъ непрерывно, такъ какъ общество всегда есть система неустойчиваго равновѣсія, которая постоянно мѣняется. Живой организмъ тѣмъ отличается отъ неорганическаго агрегата, что въ немъ есть внутренняя активность; общество же стоитъ выше біологическаго организма тѣмъ, что надѣлено способностью само себя организовать; эта способность по мѣрѣ эволюціи изъ бессознательной становится все болѣе сознательной и въ этомъ состоитъ то явленіе, которое авторъ именуетъ *контрактурализмомъ общества*, не замѣчая, что оно едва ли можетъ быть уложено въ рамки механистическаго монизма, такъ какъ сознательныя преобразованія общественнаго строя представляютъ собой явные результаты качественно-новыхъ синтезовъ, создающихся въ человѣческой психикѣ и противоположающихся механистическому строю природы другой порядою, хотя и основанный на законмѣрности природы, но качественно отличный отъ того порядка, который возникаетъ въ результатъ свободной игры силъ природы, и значительно болѣе удобный и цѣнный для человѣка. Въ этомъ состоитъ противоположность между натурой и культурой.

Эволюцію общества можно изучать, во первыхъ, статически, или лучше, съ точки зрѣнія *структуры*, и, во вторыхъ, динамически, или съ точки зрѣнія *жизни*. Подъ структурой слѣдуетъ разумѣть ту систему силъ, которая въ каждый данный моментъ создаетъ въ обществѣ равновѣсіе, хотя бы неустойчивое. Какъ и всякій агрегатъ, общество имѣетъ свой *естественный и предѣльный объемъ*. Изученію вопроса о границахъ общества (внѣшнихъ—*frontières*—и внутреннихъ, выражающихся въ дѣленіи на классы) посвящено одно изъ позднѣйшихъ сочиненій Де Грефа «*La structure générale des sociétés*» (1906), изъ перваго тома котораго заимствованъ, главнымъ образомъ, данный только что очеркъ всей его социологической системы. Авторъ здѣсь допускаетъ, впрочемъ, что въ результатъ эволюціи все человѣчество можетъ слиться въ одно общество, предѣлами котораго будутъ служить границы обитаемой людьми планеты.

{ При всемъ своемъ позитивизмѣ и при принципиальномъ исключеніи изъ науки всякаго финальнаго момента (цит. соч. 129), Де Грефъ тѣмъ не менѣе касается въ своихъ трудахъ вопросовъ о *цѣнио-*

е т я х т ь, не замѣчая того финальнаго характера, который всё эти вопросы имѣютъ по самому своему существу. Онъ считаетъ возможнымъ, напримѣръ; утверждать, будто наука вообще враждебна пессимизму. Вотъ почему онъ разсуждаетъ постоянно и объ общественномъ прогрессѣ и регрессѣ, понимая подъ прогрессомъ также развитіе общества, когда увеличивается дифференціація структуры, сопровождаясь усиленіемъ связи и координаціи части. Этому посвящено особое сочиненіе Де Грефа «Le transformisme social».

§ 50. Ратценгоферъ.

I. Промежуточное мѣсто между чисто механистической теоріей общества и біологической занимаетъ ученіе австрійскаго соціолога Густава Ратценгофера. Въ 1893 году вышелъ его обширный трудъ «Wesen und Zweck der Politik»; за нимъ послѣдоваль въ 1898 г. новый трудъ «Sociologische Erkenntnis», который долженъ былъ служить философскимъ обоснованіемъ «Политики» и содержать въ себѣ очеркъ соціологической теоріи¹⁾. Этимъ трудомъ мы и должны заняться.

Ратценгоферъ заявляетъ себя рѣшительнымъ сторонникомъ научнаго монизма: во вселенной дѣйствуетъ единая закономерность и социальная жизнь является лишь однимъ изъ ея выраженій. Принципиальное противоположеніе наукъ о природѣ и о духѣ представляется съ позитивной точки зрѣнія устарѣлымъ и должно быть отброшено. Однимъ и тѣмъ же методомъ должно быть создано позитивное знаніе о матеріальныхъ вещахъ, о духовныхъ явленіяхъ и о социальной жизни. Общество не есть особый надъ-организмъ, но закономерный процессъ взаимоотношеній людей, изученіемъ котораго и занимается соціологія. Эта наука составляетъ основу для всѣхъ общественныхъ наукъ и для политики и входитъ составной частью въ философію; здѣсь рядомъ съ космологической, психологической и онтологической проблемой должна быть поставлена соціологическая (Soc. Erk. 6). Каждая наука должна стремиться къ точной количественной формулировкѣ своихъ положеній, въ томъ числѣ и соціологія. Качества суть количества, которыя намъ еще не удалось измѣрить (88, 313). Основнымъ закономъ мірозданія является законъ тяготѣнія, управляющій основнымъ мировымъ процессомъ—двигеніемъ. Однимъ изъ частныхъ проявленій этого закона является и основной законъ социальныхъ явленій, который

¹⁾ По смерти автора изданъ трудъ его «Soziologie. Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen» (1907).

Ратценгоферъ опредѣляетъ, какъ законъ взаимной зависимости всѣхъ вещей (85). Соціологія и химія стоятъ такъ близко другъ къ другу, что основные законы химіи являются въ измѣненной редакціи законами и соціологіи. Въ частности большее или меньшее сродство элементовъ въ химіи не только похоже на любовь и ненависть во взаимоотношеніяхъ людей, но причинно идентичны съ ними, такъ какъ всѣ эти процессы суть проявленія въ различныхъ областяхъ одной и той же основной силы, управляющей всѣмъ міромъ (91). Особенно же близка соціологія, какъ наука о взаимоотношеніяхъ людей, къ біологіи, какъ наукѣ о жизни вообще (221). Между живой и неживой природой явѣтъ пропасти и жизнь естественнымъ путемъ возникла на почвѣ неорганическаго міра, благодаря особой комбинаціи его элементовъ, наступившей при наличности за землѣ особо благоприятныхъ для этого условій (101). «Самое сознаніе есть наиболѣе подвинувшееся впередъ проявленіе основной силы въ ея непрестанномъ стремленіи къ развитію» (29). Задача сознанія состоитъ въ томъ, чтобы, на почвѣ бессознательныхъ растительныхъ функцій живого организма, измѣрять измѣнчивое въ условіяхъ жизни и представленія и расширять познаніе за предѣлы непосредственныхъ воспріятіи (31).

До сихъ поръ, такимъ образомъ, существеннаго различія между ученіемъ Ратценгофера и ученіями прочихъ представителей механистической соціологіи не обнаруживается. Если же я сказалъ, что въ его теоріи можно видѣть переходъ къ біологической концепціи общества, то я имѣлъ въ виду ту общую характеристику, которую австрійскій соціологъ даетъ своей основной міровой силѣ (Urkraft). Эта характеристика сдѣлана скорѣе въ біологическихъ тонахъ, нежели въ чисто механистическихъ. Именно Ратценгоферъ опредѣляетъ свою основную силу, какъ стремленіе къ совершенствованію (97) и рисуетъ ее въ такихъ очертаніяхъ, которыя очень напоминаютъ знаменитый «élan vital» французскаго философа Бергсона. Основная сила по Ратценгоферу есть постоянное стремленіе впередъ. Такъ какъ она есть источникъ всего міра, то міръ въ дѣйствительности есть единство. Но эта сила разбивается на массу индивидуальныхъ проявленій, каждое изъ которыхъ представляетъ собой относительное единство; всѣ эти проявленія находятся между собой въ постоянной борьбѣ, но стремятся къ равновѣсію. Такъ получается міръ явленій, распадающійся на множество индивидуальныхъ предметовъ неорганической, органической и соціальной природы. Человѣкъ есть высшее проявленіе этой дифференцированной на отдѣльные индивиды основной силы. Люди между собой находятся во взаимодействіи и такъ возникаютъ соціальныя образо-

вапія. Эти послѣднія также представляют собой индивидуальности съ своими особыми интересами. Ратценгоферъ подробно изслѣдуетъ вопросъ о соціальной волѣ и о процессѣ ея образованія на почвѣ взаимодействія индивидуальных волей (гл. 26).

Человѣкъ есть атомъ соціальной жизни; простѣйшія соціальныя образованія являются элементами этой жизни (229). Въ предѣлахъ каждой соціальной группы происходитъ борьба индивидуальных и соціальныхъ тенденцій; борьба происходитъ также и между отдѣльными соціальными группами. Эволюція общества въ томъ и состоитъ, что въ этой борьбѣ болѣе сильные союзы подчиняютъ себѣ болѣе слабыя и такъ возникаютъ сложныя общественныя тѣла.

II. Въ эволюціи общества, такимъ образомъ, огромную роль играетъ война, которую Ратценгоферъ считаетъ великимъ социализирующимъ факторомъ (174, 214). По природѣ люди склонны избѣгать войны и труда. Но увеличивающаяся тѣснота, наступающая въ результатъ размноженія, заставляетъ ихъ вступать въ борьбу между собой и отдаваться труду. Представителей мирнаго осѣдлаго труда Ратценгоферъ приравниваетъ къ женскому элементу общественаго процесса; роль мужского въ немъ выполняютъ воинственныя пароды (211). Отъ совокупленія мирнаго и воинственнаго элемента родилось государство, т. е. та сложная по составу прилудительная организація, которая ведетъ успѣшную борьбу съ индивидуалистическими наклонностями людей и заставляетъ ихъ отказаться отъ варварства и дѣлать уступки соціальному интересу. По мѣрѣ того, какъ люди приучаются подчинять свои личные интересы общественнымъ, развивается цивилизація. Ратценгоферъ отячаетъ понятіе цивилизаціи отъ понятія культуры; культурой онъ называетъ организованное воздѣйствіе человѣческаго труда на природу (139, 459), цивилизаціе же—то гармоническое состояніе общества, которое получается при подчиненіи индивидуальнаго интереса членовъ общества интересу соціальному и интересу трансцендентальному (363). Послѣднимъ именемъ Ратценгоферъ окрещиваетъ религіозно-философскій интересъ человѣка, который состоитъ въ стремленіи человѣка опредѣлить свои отношенія къ тому абсолюту, который объединяетъ въ себѣ все разнообразіе отдѣльныхъ міровыхъ проявленій и въ зависимости отъ котораго естественно чувствуетъ себя всякій индивидъ (63, 82).

Само собою разумѣется, что Ратценгоферъ не признаетъ за людьми никакой свободы воли: всѣ поступки людей опредѣляются ихъ характерами и темпераментами, которые въ свою очередь слагаются вполне закономерно. Но люди чувствуютъ себя свободными, когда они могутъ безъ вѣншихъ помѣхъ осуществлять

звон естественные интересы, и жалуются на несвободу, когда натываются на внешнія препятствія въ проявленіи своихъ природныхъ интересовъ (324). По мѣрѣ того, какъ общество будетъ становиться болѣе цивилизованнымъ въ вышеуказанномъ смыслѣ, столкновенія индивида и окружающаго его общества будутъ утрачивать свою остроту и люди будутъ чувствовать себя все болѣе и болѣе свободными.

При всей близости социологін къ біологін, Ратценгоферъ однако высказывается противъ органической теоріи общества. Общество по его ученію есть не организмъ, но организація (293); дѣло въ томъ, что въ организмѣ невозмога никакая внутренняя борьба; всякая внутренняя рознь для біологическаго организма есть уже болѣзнь. Напротивъ, въ жизни общества борьба есть нормальное явление. Развитие сложнаго общества идетъ въ формѣ постоянной борьбы индивидуализирующихъ тенденцій съ социализирующими, государственнаго принужденія съ протестами свободныхъ общественныхъ организацій, отдѣльныхъ общественныхъ группъ въ предѣлахъ государства другъ съ другомъ и т. д.

III. Очень близкія къ воззрѣніямъ Ратценгофера взгляды развиваетъ другой австрійскій социологъ — Гумпловичъ¹⁾, съ теоріей котораго мы познакомимся при изученіи социологін этнографической-антропологической; я отношу Гумпловича въ эту группу, такъ какъ въ его теоріи на первый планъ выдвинута борьба человѣческихъ расъ между собой; но въ основѣ его ученія также лежитъ механистическій монизмъ, такъ что Гумпловичъ могъ бы свободно фигурировать и въ настоящей группѣ социологическихъ теорій.

¹⁾ См. объ этомъ у самого Гумпловича: Gumpłowicz, Geschichte der Staatstheorien (1905), 433.

ГЛАВА VII.

Географическая социологія.

§ 51. Историческій обзоръ возникновенія этой школы.

I. Мысль о томъ, что географическія условія имѣютъ огромное значеніе для жизни человѣческаго общества, настолько элементарна, что она отчетливо высказывалась уже многими древними писателями. Мы видѣли, что въ «Политикѣ» Аристотеля разбросано не мало замѣчаній подобнаго рода. Гиппократъ настаивалъ на зависимости народовъ отъ климата. Географъ Страбонъ, характеризуя отдѣльныя части свѣта и страны, высказываетъ рядъ замѣчаній, которыя и до сихъ поръ не утратили своего значенія. Въ средніе вѣка занятія географіей, какъ и вообще всѣми эмпирическими науками, отошли на второй планъ¹⁾. Но и возрожденіе наукъ мало отразилось въ этой области. Только у Бодена мы встрѣчаемся съ попыткой опредѣлить значеніе географическаго фактора въ исторіи; мы видѣли, что онъ считаетъ различными характеры народовъ востока, запада, юга и сѣвера, придаетъ значеніе плодородію и безилодію почвы, но много говоритъ и о вліяніи на земныя событія хода небесныхъ свѣтилъ. Остальные же писатели этой эпохи оказываются весьма слабыми въ области географическихъ изысканій. Даже столь популярныя со времени Гоббса разсужденія объ естественномъ состояніи людей, предшествующемъ исторической жизни, имѣютъ чисто абстрактный характеръ и не опираются на географическіе и этнографическіе факты. Только составители разныхъ «утопій» иногда заимствуютъ изъ разсказовъ путешественниковъ матеріалы для характеристики фантастическихъ странъ, служащихъ для нихъ мѣстомъ дѣйствія. Спиноза, который вообще такъ настаивалъ на причинной обусловленности всей человѣческой жизни, нигдѣ однако не привлекаетъ къ разсмотрѣнію географическихъ данныхъ.

¹⁾ Если оставить въ сторонѣ, напр., Ибнъ-Халдуна (выше § 13, III).

II. Впервые вопрос о значеніи географическаго фактора для жизни человѣческихъ обществъ выдвигается на первый планъ въ сочиненіяхъ трехъ французовъ XVIII вѣка: Монтескье, Вольтера и Бюффона. Но ихъ сочиненія ни въ коемъ случаѣ не могутъ претендовать на значеніе строго научныхъ трудовъ. Они больше способствовали широкой популяризаціи идеи, нежели ея глубокой научной постановкѣ. Эти писатели не подвергаютъ строгой провѣркѣ тѣхъ фактовъ, на которыхъ они основываютъ свои сужденія, не заботятся о полнотѣ своего матеріала и постоянно дѣлаютъ слишкомъ поспѣшныя и мало обоснованныя обобщенія. Главнымъ образомъ у Монтескье выдвигается вліяніе климата, которому приписывается преувеличенное значеніе: оказывается, что жаркія страны порождаютъ деспотизмъ, а холодныя благоприятны свободѣ; островные народы изображаются болѣе склонными къ свободѣ, чѣмъ континентальныя; изъ свойствъ почвы особенно отмѣчается значеніе плодородія. Почти нераздѣльно, по мнѣнію Монтескье, господствуютъ природа и климатъ надъ дикарями.

Видную роль играетъ географическій факторъ въ построеніи философіи исторіи у Гердера. Гердеръ, какъ мы знаемъ, изображаетъ исторію человѣчества, какъ непосредственное продолженіе исторіи земли. Земля является у него той колыбелью, которая подготовила всю дальнѣйшую эволюцію человѣческаго рода. Гердеръ впервые выставляетъ тотъ общій тезисъ, что человекъ есть часть земли и въ связи съ землей долженъ быть изучаемъ. Однако въ строго научномъ отношеніи и Гердеръ мало подвинулъ вопросъ. Онъ является больше художникомъ, чѣмъ ученымъ, иногда даетъ блестящія характеристики, не методическаго изслѣдованія деталей отъ него ожидать нельзя было.

Каптъ вообще протестовавшій противъ общей концепціи Гердера и представлявшій исторію не какъ произведеніе природной закономерности, но какъ результатъ борьбы человѣческой свободы съ природной необходимостью, тѣмъ не менѣе признавалъ значеніе географическаго фактора. Въ своихъ лекціяхъ по географіи и антропологии онъ, между прочимъ, развиваетъ мысль о происхожденіи разновидностей человѣческаго рода одинаго въ своей основѣ отъ приспособленія къ различнымъ географическимъ условіямъ. При разныхъ условіяхъ въ людяхъ развиваются разные задатки и отсюда образуются человѣческія расы. — Одновременно съ этимъ Рейнгольдъ Форстеръ въ своихъ географическихъ сочиненіяхъ обращаетъ вниманіе на важный для антропогеографіи фактъ постоянныхъ передвиженій человѣческихъ массъ и указываетъ, что нерѣдко

народы въ новыхъ мѣстахъ жительства сохраняютъ черты, пріобрѣтенныя ими въ старомъ мѣстѣ пребыванія.

Ученіе Гердера отразилось, прежде всего, въ трудахъ послѣдующихъ нѣмецкихъ метафизиковъ, какъ Фихте и Гегель. Но эти писатели также мало подвинули впередъ дѣло, такъ какъ уклонялись отъ изслѣдованія фактовъ и произвольно ограничивали свои построенія только европейскимъ міромъ. Большое значеніе для разработки вопроса имѣли труды французскихъ ученыхъ. Ламаркъ въ своей «Зоологической философіи» поставилъ на болѣе твердыя основанія ученіе о приспособленіи и наслѣдственности, какъ основахъ биологической эволюціи. Дарвинъ въ Англіи внесъ большіе коррективы въ ученіе объ эволюціи своей теоріей борьбы за существованіе и отбора. Французскіе и англійскіе позитивисты, какъ Контъ, Тэнъ, Спенсеръ придавали большое значеніе фактору среды въ развитіи народовъ. Значеніе этого фактора, впрочемъ, затемнялось тѣмъ, что въ понятіе среды включалась не только географическая обстановка, но и культурная традиція; Контъ прямо говорилъ о «milieu intellectuel» и эту идею подробно развивалъ Тэнъ. При такой постановкѣ понятіе среды получаетъ слишкомъ широкій и мало пригодный для научной разработки смыслъ. Бокль отмѣчаетъ значеніе климата, почвы, пищи и общаго вида природы и настаиваетъ на рѣшающей роли природы въ исторіи Азій сравнительно съ исторіей Европы.

III. Первая попытка поставить изученіе географическаго фактора на строго научныя основанія принадлежитъ Карлу Риттеру (1779—1859) въ Германіи, который въ 1838 году подробно анализировалъ роль историческаго элемента въ географическихъ наукахъ и создалъ себѣ имя классическимъ трудомъ «Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen» (1817—1818, 2-е изд. 1822). Риттеръ является основателемъ такъ наз. сравнительной географіи, которая ставитъ своей задачей путемъ сопоставленія географическихъ данныхъ выяснитъ типическія явленія и на этой почвѣ вывести постоянные факторы географическаго характера въ исторіи. При этомъ Риттеръ, подобно Боклю, былъ однако увѣренъ, что по мѣрѣ прогресса культуры значеніе географическаго фактора уменьшается. Послѣдующіе изслѣдователи ставили въ вину Риттеру его чрезмѣрное увлеченіе телеологическими соображеніями; Риттеръ любилъ представлять географическія мѣстности, какъ «предназначенныя» для извѣстныхъ историческихъ событій.

Труды Риттера оказали вліяніе на многихъ историковъ, которые начали вводить въ свои изслѣдованія изученіе географическаго фактора въ широкихъ размѣрахъ (Лео, Курціусъ, Гротъ).

§ 52. Фридрих Ратцель.

1. Непосредственнымъ продолжателемъ направления Риттера въ наше время является Фридрихъ Ратцель, сочиненія котораго, въ особенности «Антропогеографія» (цит. по 2-му изд. I тома 1899 г.) и «Политическая географія» (цит. по 2-му изд. 1903 г.), заслуживаютъ серьезнаго вниманія и въ исторіи соціологическихъ ученій.

Ратцель считаетъ весьма важнымъ недостаткомъ современнаго обществовѣдѣнія, что оно мало считается съ географическими данными. «Большинство соціологическихъ системъ и теорій рассматриваютъ человѣка какъ бы оторваннымъ отъ земли» (Anthropogeogr., I, 66). «Государственная наука до сихъ поръ строго воздерживалась отъ всякаго пространственнаго разсмотрѣнія, измѣренія, исчисления и сравненія государствъ и ихъ частей... Для многихъ теоретиковъ государства и соціологовъ государство стоитъ на воздухѣ, какъ и для многихъ историковъ, и почва государства является въ ихъ глазахъ чѣмъ то вродѣ большого землевладѣнія (Pol. Geogr. IV). Между тѣмъ «весь комплексъ соціологическихъ наукъ можетъ правильно созрѣть только на географической почвѣ» (тамъ же, V). Относительно же исторіи остается правильнымъ положеніе Гердера, что исторія есть географія, приведенная въ движеніе (Anthr. 86). «Вся исторія человѣчества есть развитіе на землѣ и съ землею, не просто пассивное присутствованіе, но сожителство, совмѣстное страданіе, совмѣстное шествованіе впередъ и одряхленіе» (97).

Основнымъ положеніемъ Ратцеля является единство с п л ѣ, дѣйствующихъ на землѣ. «Наша земля есть сама по себѣ цѣлое, благодаря господствующей надъ всею отдѣльными тѣлами и существами силѣ тяготѣнія; она и съ внѣшней стороны есть цѣлое, поддерживаемое въ солнечной системѣ той же силой тяготѣнія и питающееся изъ огромнаго источника жизненной силы, заключающагося въ солнцѣ. Поэтому все на нашей землѣ съ такой глубокой необходимостью связано и соединено во едино, что только богатство индивидуальных рядовъ развитія иногда заставляеть насъ проглядѣть объединяющую все связь» (Anthr. 1). Тѣмъ не менѣе Ратцель не становится на точку зрѣнія научнаго монизма, который старается все свести къ дѣйствию механическихъ принциповъ. Онъ признаетъ наличность чрезвычайно важныхъ особенностей въ жизни духа, которыя покрываются выраженіемъ «с в о б о д а». «Духъ человѣка есть совершенно новое явленіе на нашей планетѣ, болѣе своеобразное и дѣйствительное, нежели все, что до сихъ поръ ускоряло развитіе жизни» и именно духъ даетъ намъ право дѣлать изъ человѣка третье царство живыхъ существъ наряду съ животными и растеніями (Anthr. 5).

большія жертвы въ своей самостоятельности, народы и государства въ высшей степени несовершенны, ибо въ нихъ люди сохраняютъ свою самостоятельность и даже въ качествѣ рабовъ не могутъ вполнѣ отъ нея отказаться. Человѣкъ даже какъ членъ народнаго организма есть наиболѣе индивидуализированный продуктъ творенія, онъ не приноситъ въ жертву цѣлому ни одного волокна, ни одной клѣтки; онъ жертвуетъ лишь своей волей, склоняя ее и заставляя дѣйствовать для государства. Такимъ образомъ, народы и государства въ качествѣ живыхъ существъ покоятся на той же основѣ, какъ растенія и животныя; но они не настоящіе организмы, а с б о р н ы е о р г а н и з м ы (Aggregatsorganismen), которые только благодаря дѣйствию духовныхъ и нравственныхъ силъ дѣлаются не только подобными высшимъ организмамъ, но далеко ихъ превосходятъ своею связною жизнью и ея продуктами. Но одну основу своей жизни народы раздѣляютъ со всѣми остальными живыми существами: это — почва, которая связываетъ отдѣльныхъ индивидовъ. Она является единственной матеріальной связью въ каждомъ народѣ. Въ прогрессѣ исторіи эта связь вовсе не ослабѣваетъ по мѣрѣ прогрессивнаго освобожденія духовныхъ силъ, но возрастаетъ съ увеличеніемъ числа людей, которое должно жить на той же землѣ, и съ использованием богатствъ почвы. Поэтому во всей исторіи возрастаетъ склонность все тѣснѣе связывать народъ съ его почвой, такъ сказать, укоренять его въ ней» (Anthr. 2—3). Въ «Политической географіи» Ратцель называетъ государство «д у х о в н ы м ъ и л и н р а в с т в е н н ы м ъ о р г а н и з м о м ъ» (11) и утверждаетъ, что чѣмъ выше развивается государство, чѣмъ больше вырастаетъ оно изъ органической основы, а потому простое сравненіе государствъ съ организмомъ больше подходитъ къ примитивнымъ, нежели къ культурнымъ государствамъ (12).

Поэтому Ратцель не признаетъ смерти государства. «Такъ какъ государство есть организмъ, состоящій изъ самостоятельныхъ отдѣльныхъ людей и семействъ, на его распаденіе нельзя смотрѣть, какъ на разрушеніе растенія и животнаго, подлежащаго смерти и гниенію. Въ распавшемся государствѣ продолжаютъ жить освободившіяся части и соединяются въ новыя государства. Распаденіе государствъ есть не уничтоженіе, но измѣненіе формы. Большая форма государства умираетъ, на ея мѣсто становятся малыя. Ошибочна мысль, будто ростъ государствъ достигнетъ конца, когда одно государство обниметъ всю землю. Если это когда нибудь случится, то задолго до этого момента будетъ уже въ ходу много процессовъ, которые позаботятся о распаденіи и новыхъ образованіяхъ» (Pol. Geogr. 204—5).

Органическая природа свойственна не только государству,

но и всякому обществу. Вліяніе почвы, конечно, ярче бросается въ глаза при изученіи государства, такъ какъ оно есть именно организація, основанная для защиты той земли, которая использована обществомъ. Но зато общество, нуждающееся въ жилищѣ и пищѣ, гораздо глубже пускаетъ корни въ почву, чѣмъ государство, и не такъ легко мѣняетъ свою почву (Anthr. 66 слл.). «Отношенія общества къ почвѣ вліяютъ на природу государства на каждой ступени» (73).

Что касается органовъ государства, то ихъ появленіе Ратцель выводитъ изъ различія почвы и пространственнаго распредѣленія населенія по поверхности земли. Органы вызываются различіемъ периферическихъ и центральныхъ провинцій, морскихъ береговъ и внутренней страны, горныхъ и низменныхъ мѣстностей, городовъ и деревень, густо и слабо населенныхъ частей территоріи. При этомъ нѣкоторыя части территоріи становятся настолько важными въ жизни цѣлаго, что онѣ являются географически наиболѣе цѣнными частями государства и ихъ пораженіе можетъ быть опасно для всей жизни государства. Особенно важнымъ оказывается хозяйственное значеніе отдѣльныхъ областей. «Если государство нуждается въ одной провинціи благодаря ея хлѣбу, въ другой—благодаря ея дереву, въ третьей—благодаря ея богатству серебромъ и потому присоединяетъ ихъ къ своей области, то фактически эти провинціи стоятъ ко всему государственному организму въ положеніи органовъ». При этомъ мировой оборотъ работаетъ въ томъ направленіи, чтобы превратить всю землю въ одинъ хозяйственный организмъ, въ которомъ страны и народы будутъ являться болѣе или менѣе подчиненными органами (Pol. Geogr. 19—22).

Такимъ образомъ, при изученіи общества и государства слѣдуетъ принимать во вниманіе особенности народа и особенности почвы. Нельзя выводить особенности народа непременно изъ той почвы, на которой онъ живетъ въ данное время, такъ какъ слѣдуетъ считаться съ постоянными передвиженіями народовъ, при которыхъ они переносятъ съ мѣста на мѣсто закрѣпившіяся въ нихъ физическія и духовныя отличія и завоеванія своей культурной работы. Важнѣе всего въ политической географіи величина, положеніе и границы страны, далѣе, свойства и форма почвы вмѣстѣ съ ея растительностью и водами, наконецъ, ея отношеніе къ другимъ частямъ земной поверхности (Pol. Geogr. 5). Политическая географія и антрополого-географія должны систематически изучать вліяніе разныхъ сторонъ природы на жизнь людей и человеческихъ обществъ. При этомъ наиболѣе важнымъ приемомъ является правильная классификація разныхъ географическихъ явленій, на основѣ которой могутъ затѣмъ создаваться и географическія индукціи. Слѣдуетъ

при этомъ остерегаться слишкомъ поспѣшныхъ обобщеній и выводовъ и постоянно помнить, что человекъ перерабатываетъ по своему всё воздѣйствія, которыя оказываетъ на него окружающая природная обстановка. «Большинство вліяній природы на высшую духовную жизнь происходитъ черезъ посредство хозяйственныхъ и общественныхъ условій, которыя съ своей стороны тѣсно связаны другъ съ другомъ» (Anthr. 54). Ни одну страну не слѣдуетъ разсматривать внѣ зависимости ея отъ другихъ и отъ всей земли, и ни одинъ народъ, какъ нѣчто покоящееся, въ особенности, самодовлѣющее. Только всемірная точка зрѣнія умѣстна при изученіи вопроса о вліяніи географической обстановки на исторію человѣческихъ обществъ. Сочиненія Ратцеля и содержатъ въ себѣ попытку такого систематическаго изученія вліянія отдѣльныхъ сторонъ географической обстановки на общественную жизнь человѣчества.

§ 53. Демолень. Маттеуцци. Элизе Реклю. Мечниковъ.

I. Французъ - Демолень, работавшій въ тѣсномъ сотрудничествѣ съ Де-Турвиллемъ, стоитъ во главѣ особой школы, отдѣлившейся отъ школы Ле Пла (о немъ рѣчь будетъ ниже). На первый планъ школа Демолена (съ ея журналомъ «La science sociale») выдвигаетъ географическій факторъ. Эта школа различаетъ три основныя категоріи почвы, дающія начало тремъ типамъ примитивныхъ обществъ. Степь создастъ пастушескія племена, морской берегъ—рыболовныя, лѣса—охотничьи. Эти три типа лежатъ въ основѣ дальнѣйшей соціальной эволюціи.

Самъ Демолень въ своихъ трудахъ «Comment la route crée le type social. Les routes de l'antiquité» (1901) и «Les routes du monde moderne» (1903) проводитъ тотъ тезисъ, что первой и рѣшающей причиною различія народовъ и расъ является дорога, по которой слѣдовали народы. Слово «дорога» при этомъ означаетъ не только тѣ мѣстности, по которымъ проходили переселяющіеся народы, но и то мѣсто, гдѣ они основались. Такимъ образомъ, географическія условія оказываются причиною раздѣленія людей на народы и расы. Если бы исторія человѣчества возобновилась, и поверхность земли при этомъ не измѣнилась, то въ основныхъ чертахъ исторія повторилась бы. Чтобы выяснить процессъ образованія расъ, Демолень прослѣживаетъ тѣ пути, по которымъ въ исторіи шло передвиженіе народовъ. Болѣе сложныя общества образуются въ географической средѣ, уже измѣненной воздѣйствіемъ человека, культурой. Дѣло въ томъ, что организація работы принимаетъ безконечно разнообразныя формы, а это отражается на нравахъ и обычаяхъ.

Въ 1905 г. появился трудъ Демолена «La classification sociale», въ которомъ онъ пытается дать основанную на монографическихъ изслѣдованіяхъ точную классификацію человѣческихъ обществъ и указать географическія зоны ихъ распределенія. Главнымъ дѣленіемъ обществъ въ этомъ трудѣ оказывается слѣдующее: 1) общества коммуитарной формации, въ которыхъ человѣческая дѣятельность принимаетъ по преимуществу коллективный характеръ; 2) общества партикулярнистической формации, гдѣ при рѣшеніи проблемы существованія центръ тяжести лежитъ на индивидуальной энергіи, на частной инициативѣ. Общества послѣдняго рода способны къ безконечному развитію, тогда какъ для обществъ перваго типа эта возможность возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если имъ удастся эволюционировать ко второму типу. Первая группа подраздѣляется на три подгруппы: 1) устойчивыя общества; сюда относятся пастушескія группы въ мало измѣняемой территоріи (пустыня, степь); 2) неустойчивыя общества; сюда входятъ охотничьи и рыболовныя группы на примитивной почвѣ; 3) потрясенныя общества, т. е. такія, которымъ пришлось перейти къ культурѣ болѣе интенсивной и разрушать общину, но не удалось выработать сильной личности; община разрушается при развитіи культуры, такъ какъ трудолюбивые и способные не желаютъ работать на пользу лѣнливыхъ и неспособныхъ. Вторая группа раздѣляется на 1) общества зачаточныя, которыя суровыми условіями вынуждены перейти къ разсѣянной жизни семей; 2) общества потрясенныя, которымъ приходилось распространяться въ странѣ, уже занятой коммуитарнымъ обществомъ; 3) общества развитыя, которыя сложились на пустующей почвѣ. Коммуитарныя общества характерны для восточныхъ странъ, а партикулярнистическія—для запада; выше всего стоятъ общества Англіи, Австраліи и С. Америки.

II. Въ 1900 г. на защиту географической точки зрѣнія въ социологіи выступилъ итальянецъ Маттеуцци въ своей книгѣ «Les facteurs de l'évolution des peuples». По мнѣнію этого автора, основнымъ факторомъ социальной жизни является географическая среда, такъ что, изучая жизнь народовъ, живущихъ подъ разными градусами широты и долготы, мы можемъ прослѣдить развитіе человѣческихъ обществъ. Тропическій климатъ особенно благопріятствуетъ зарожденію культуры, такъ какъ онъ менѣе, чѣмъ всякій другой, ставитъ препятствій человѣческой дѣятельности; но въ тоже время онъ располагаетъ человѣка къ вялости и лѣности. Если культурныя завоеванія, сдѣланныя въ тропикахъ, переносятся въ умѣренныя страны, гдѣ природа воздвигаетъ человѣку больше препятствій, то культура

движется впередъ. Она не могла бы развиваться прямо въ странахъ сѣвера, такъ какъ здѣсь для нея поставлены были слишкомъ большія препятствія природой. Цивилизація въ этихъ странахъ начинается съ того момента, когда въ ея распоряженіи уже оказываются знанія и передаваемый по наслѣдству типъ людей, сложившійся въ болѣе благоприятной для зарожденія культуры географической обстановкѣ. Вотъ почему развитіе культуры идетъ съ юга на сѣверъ. При этомъ поступательное движеніе культуры опредѣляется закономъ наименьшаго усилія, т. е. тѣмъ, что человѣкъ всегда старается при посредствѣ наименьшаго труда достигнуть наибольшихъ результатовъ. Въ полярныхъ странахъ развитіе культуры останавливается, ибо здѣсь препятствія, воздвигаемыя природой, слишкомъ велики.

Всѣ эти соображенія авторъ старается подтвердить историческими данными. Онъ пытается доказать, что земледѣльческая культура вообще началась не съ самой плодородной почвы, но тамъ, гдѣ почву легче было обрабатывать, т. е. въ песчаныхъ долинахъ большихъ рѣкъ. Затѣмъ онъ показываетъ, какъ въ долинахъ Нила и въ Месопотаміи необходимость регулировать разливы рѣкъ привела къ консолидаціи населенія въ обширныя политическія цѣлыя, причемъ близость пустыни въ Египтѣ, не позволявшая населенію бѣжать отъ политическаго гнета, и постоянныя войны въ Ассири-Вавилоніи придали власти деспотическій характеръ. Но съ тѣмъ же характеромъ является власть царя и его сатраповъ въ Персіи, изрѣзанной горными хребтами и пустынями. Тутъ уже виновато было географическое положеніе Персіи среди азіатскихъ государствъ, которое не дало возможности даже принципіу децентрализаціи власти внести измѣненія въ деспотическій характеръ государства. Напротивъ, на берегахъ Средиземнаго моря вырабатывается иного типа культура. Первые Финиціане подъ вліяніемъ географическихъ особенностей своей страны переходятъ къ торговому быту. Этотъ бытъ усваивается затѣмъ Греками, которые на почвѣ сліянія Азіатской культуры съ своей собственной, опредѣленной географическимъ характеромъ среды, создаютъ республиканскія формы правленія. Римъ, опять таки благодаря географическимъ условіямъ, которыя позволяли покоряемымъ народамъ бѣжать отъ римскаго господства, выработала болѣе сильную власть, основанную въ тоже время на уваженіи къ національнымъ особенностямъ и на федеративномъ принципѣ. Въ новой исторіи мы встрѣчаемъ контрастъ между южными и сѣверными народами, изъ которыхъ первые отличаются преобладаніемъ фантазіи надъ разсудкомъ и неспособностью къ длительному физическому напряженію, чѣмъ и объясняются черты различія культуры южныхъ и сѣверныхъ европейскихъ странъ.

III. Извѣстный французскій географъ Элизе Реклю посвящаетъ свой шеститомный трудъ «Человѣкъ и земля», оконченный въ 1904 году, обзору всемирной исторіи, ставя себѣ цѣлью показать связь съ землей судьбъ человѣчества.

Механизмомъ исторіи, по его мнѣнію, является классовая борьба, вызываемая постояннымъ исканіемъ равновѣсія человѣческихъ группъ. При этомъ отдѣльная личность всегда является движущей силой исторіи и значеніе и величіе обществъ стоитъ въ прямомъ соотвѣтствіи съ ростомъ свободы и инициативы личности. Всѣ смѣны историческихъ явленій совершаются въ тѣсной зависимости отъ географической обстановки. «Съ общей точки зрѣнія, говоритъ Реклю, географія, по отношенію къ человѣку, не что иное, какъ исторія въ пространствѣ, точно такъ же, какъ исторія является географіей во времени. Гердеръ, говоря о физиологич., назвалъ ее анатоміей въ дѣйствіи,—не можемъ ли мы съ такимъ же правомъ сказать, что человѣкъ — это природа, познающая самое себя?». «Почва, климатъ, способы труда и питанія, кровное родство и родственныя отношенія, формы социальной группировки—таковы основные факторы, имѣющие вліяніе на исторію каждаго человѣка, равно какъ и любого живого существа. Съ другой стороны, заработная плата, покровительство, торговыя сношенія, законы государства—являются второстепенными факторами, которымъ человѣческія общества не были вовсе подчинены въ первобытныя времена. Правда, нерѣдко эти искусственныя условія подавляютъ вліяніе на человѣка естественныхъ, но тѣмъ не менѣе, классификація, имѣющая общій характеръ, должна все же ставить на первое мѣсто воздѣйствіе вѣншей среды, оказывавшей опредѣляющее вліяніе на первобытное населеніе. Должно прежде всего изучить статическое дѣйствіе среды и уже затѣмъ заняться ея вліяніемъ динамическимъ». Реклю думаетъ даже, что грандіозныя космическія циклы, какъ перемѣщенія полюсовъ или вѣковыя колебанія магнитныхъ осей въправо и влѣво отъ полюсовъ, отражаются на ходѣ исторіи людей, которые «сходятся вѣдь въ полномъ подчиненіи природѣ» (I, 332 рус. пер.).

Разсмотрѣніе всемирной исторіи приводитъ Реклю къ убѣжденію, что въ ней проявляется прогрессъ. Правда, развитіе человечества идетъ не по прямой линіи, но по спиральной, причѣмъ отдѣльные народы то приближаются къ идеалу, то отъ него удаляются. Но, въ общемъ и цѣломъ, прогрессъ несомнѣнно существуетъ. Люди выучиваются все лучше использовать землю, на которой живутъ, и при этомъ укрѣпляютъ въ себѣ сознаніе, что все человѣчество солидарно. Реклю является рѣшительнымъ противникомъ теорій, которая ставитъ во главу угла всякой эволюціи борьбу за существованіе. Онъ

настаиваетъ на томъ, что даже въ мірѣ животныхъ сотрудничество и взаимопомощь имѣютъ не меньшее значеніе, чѣмъ борьба. «Борьба за существованіе, говоритъ онъ, является отнюдь не основнымъ закономъ, и взаимное согласіе играетъ большую роль въ исторіи развитія живыхъ существъ». (I, 139). Реклю вѣритъ, что наступитъ время, когда всѣмъ людямъ будетъ обезпеченъ хлѣбъ насущный, а вмѣстѣ съ тѣмъ и доступъ ко всѣмъ духовнымъ благамъ. Не будучиотягощаемы сознаниемъ соціальной несправедливости, люди легче умиротворятся и все человѣчество соединится въ одну свободную общину, для которой не потребуется ни законовъ, ни принудительной власти.

Въ предисловіи къ русскому переводу своего названнаго труда Реклю дѣлаетъ интересныя указанія на всемірно-историческую роль, ожидающую русскій народъ, по его мнѣнію. «Вашей главной заслугой, говоритъ онъ русскимъ, всѣ должны будутъ признать то, что вы были наиболѣе гостепріимнымъ, наиболѣе братолюбивымъ изъ народовъ. Нація, охватившая безконечную равнину, которая превосходными путями соединяется съ другими равнинами, вы въ одно и тоже время обладаете и качествами оедлаго земле, дѣльца, который любитъ землю и съ цѣлностью воздѣлываетъ ее, и свободной натурой народа, который всюду чувствуетъ себя на родинѣ—будь то на сѣверѣ, въ ледяныхъ тундрахъ Бѣлаго моря, или на югѣ, среди виноградниковъ и жгучихъ известняковъ Крыма. Вы одинаково хорошо чувствуете себя въ палатѣ или войлочной кибиткѣ, въ деревянной избѣ и въ каменномъ дворцѣ. Вы вездѣ будете желанными гостями и всѣхъ будете принимать у себя, какъ друзей; ни одна національная группа не будетъ содѣйствовать столько, какъ ваша, народожденію націи будущаго, которая произойдетъ отъ всѣхъ расъ и будетъ говорить на всѣхъ языкахъ. Вы будете главными дѣятелями въ дѣлѣ истинно-человѣческой цивилизаціи, зиждущейся на свободѣ и правѣ»¹⁾.

¹⁾ Среди нашихъ соотечественниковъ энергичнымъ сторонникомъ географической теоріи выступилъ Левъ Мечниковъ въ своей книгѣ «Цивилизація и великія историческія рѣки» (франц. изд. 1889 г.). Этотъ авторъ рѣшительно высказывается противъ расовыхъ теорій; «наслѣдственность, пишетъ онъ, могучій факторъ, въ союзѣ съ ней приспособленіе формируетъ человѣчество, но вліяніе ея не въ состояніи освободить человѣка отъ еще болѣе могучаго вліянія среды. Но въ тоже время Мечниковъ — противникъ географическаго фатализма: «географическія особенности вліяютъ въ исторіи человѣчества различнымъ образомъ, сообразуясь съ состояніемъ культуры, котораго достигла нація». Основной законъ развитія культуры сводится къ тому, что съ теченіемъ времени на землѣ

ГЛАВА VIII.

Этнографически-антропологическая социология.

§ 54. Общая характеристика.

I. Развившіяся въ послѣднее время антропология и этнографія обратились въ очень важныя вспомогательныя науки для социологии, такъ какъ внимательное изученіе быта современныхъ мало-культурныхъ народовъ даетъ весьма цѣнные, хотя и косвенныя указанія, на возможный характеръ первобытной культуры. Въ этой области собрано уже не мало цѣннаго матеріала и имѣются серьезныя обобщающія работы. Можно назвать имена такихъ ученыхъ, какъ Тейлоръ, Бастіанъ, Морганъ, Фрезеръ, Шурцъ, Вестермаркъ, Леви Брюль, Фиркандтъ и др.

Но на этой почвѣ въ самой социологии развилось особое направленіе, которое хочетъ поставить этнографическія и антропологическія данныя во главу всей этой науки. Основной идеей сторонниковъ этого направленія является идея расоваго равенства. Они раздѣляютъ все человѣчество на отдѣльныя расы и сводятъ социальныя процессы, по самому ихъ существованію, къ той

происходитъ эволюція культурной географической среды: въ началѣ она ограничена не особенно обширными бассейнами немногихъ культурно-историческихъ рѣкъ; затѣмъ она расширяется и принимаетъ характеръ средиземно-морской, спустя еще нѣкоторое время охватываетъ Атлантическій океанъ, чтобы, наконецъ, распространиться и захватить въ свои объятія всѣ обитаемыя мѣстности земного шара. Въ своей книгѣ Мечниковъ болѣе подробно изслѣдуетъ четыре древнѣйшихъ рѣчныхъ культуры: Египта, Месопотаміи, Индіи и Китая. — Къ географической школѣ можно въ извѣстной степени причислить и итальянца Лоріа. Хотя онъ, въ общемъ, является сторонникомъ историческаго материализма, или, какъ онъ самъ его называетъ, историческаго экономизма, но прибавляетъ, что экономическія отношенія въ свою очередь являются необходимымъ продуктомъ степени оккупации и продуктивности земли, вырастаютъ на почвѣ объективныхъ условій физической природы (см. Лоріа, Социология, рус. пер. 1903 г., 101).

борьбѣ, которая между этими расами происходитъ. Часто поэтому въ ихъ работахъ видное мѣсто получаютъ принципы, дарвинизма, въ особенности борьба за существованіе и естественный отборъ сильнѣйшихъ и наиболѣе приспособленныхъ, какъ ея главный результатъ.

Но такъ какъ вопросъ о расовыхъ различіяхъ людей, несмотря на всѣ успѣхи антропологии и этнографіи, все еще оказывается въ этихъ наукахъ не достаточно разработаннымъ и очень далекъ отъ окончательнаго, всеми признаннаго разрѣшенія, то соотвѣтственныя социологическія теоріи страдаютъ недостаточной обоснованностью и авторы ихъ впадаютъ въ жестокія разногласія между собою. Именно, антропологи не выяснили еще, по какимъ именно признакамъ слѣдуетъ проводить расовыя различія между людьми. Предлагаются различныя критеріи; выдвигаются впередъ и различія въ цвѣтѣ кожи, и различія волосяного покрова, и различія въ строеніи скелета, въ особенности череповъ, и многіе другіе признаки. Далѣе, совершенно нерѣшеннымъ остается вопросъ, наиболѣе важный для социолога: насколько замѣчающіяся соматическія различія отражаются на духовныхъ способностяхъ людей и, въ частности, всѣ ли расы одинаково способны къ культурному развитію или нѣтъ, т.е. не происходятъ ли различія въ культурномъ уровнѣ между теперешними представителями различныхъ расъ отъ какихъ либо иныхъ причинъ? Между тѣмъ социологи этнографической-антропологической школы обыкновенно кладутъ въ основу своихъ построеній какую нибудь опредѣленную классификацію расъ и расовую теорію, не смущаясь ея недостаточной обоснованностью въ самой антропологии. Поэтому, то имъ и приходится разногласить между собой по самымъ существеннымъ вопросамъ.

II. Большинство авторовъ этого направленія являются сторонниками теоріи чистоты расы, какъ главнаго условія для культурнаго прогресса. Такое ученіе защищаетъ французъ графъ Гобино въ своемъ трактатѣ «Essai sur l'inegalité des races humaines» 1853—1855 г. Гобино различаетъ три основныхъ расы: бѣлую, желтую и черную; онъ утверждаетъ, что наиболѣе способной къ культурному развитію является раса бѣлая или арійская и въ зависимости отъ ея чистоты находится дальнѣйшее культурное развитіе человѣчества, такъ какъ всякое смѣшеніе расъ есть уже вырожденіе и только чистая раса можетъ создать прочную культуру. Но арійская раса весьма страдаетъ въ своей чистотѣ отъ скрещиванія съ другими расами, что заставляетъ Гобино съ большой тревогой смотрѣть на будущность культуры. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ другой французскій

писатель Ваше де Лапужь, авторъ многочисленныхъ монографій (одна изъ послѣднихъ называется «Race et milieu social» 1909). Онъ утверждаетъ, что число основныхъ расъ ограничено, ибо ограниченнымъ является количество биологическихъ комбинацій, возможныхъ въ земныхъ условіяхъ. По его мнѣнію также къ долговременному существованію и развитію способны только чистыя расы. Однако на самомъ дѣлѣ въ исторіи мы видимъ постоянное скрещиваніе расъ и вымираніе наиболѣе даровитыхъ. Въ Европѣ борются бѣлокурые длинноголовые, носители прогресса, съ реакціонными черноволосыми короткоголовыми. Когда одерживаютъ верхъ короткоголовые, какъ это имѣетъ мѣсто въ современной Франціи, то начинаются признаки реакціи. Германскій ученый Вольтманъ въ своемъ увлеченіи теоріей неравенства людей дошелъ до такого восхваленія Германской расы, что въ своихъ книгахъ «Die Germanen und die Renaissance in Italien» (1905) и «Die Germanen in Frankreich» (1907) доказывалъ, что чуть ли не все выдающіеся дѣятели итальянскаго возрожденія, равно какъ и французской исторіи были германскаго происхожденія.

На иной точкѣ зрѣнія стоитъ такой видный представитель этнографически-антропологической социологіи, какъ Гумпловичъ, теорію котораго мы сейчасъ изложимъ подробнѣе. Этотъ австрійскій писатель утверждаетъ, напротивъ, что культурный прогрессъ неизбѣжно приводитъ къ смѣшенію расъ. «Болѣе глубокое социологическое разсмотрѣніе, говоритъ онъ въ своемъ «Allgemeines Staatsrecht» (3-е изд. 1907 г., 117), показываетъ намъ, что много-національныя государства представляютъ болѣе высокой типъ социальнополитическаго развитія. Ибо развитіе каждаго государства начинается съ агломерации гетерогенныхъ этническихъ элементовъ, идетъ къ національной амальгамировкѣ ихъ и должно придти вновь къ много-національному общенію. Это приноситъ съ собою культурное развитіе человѣчества и стремленіе ко все возрастающей общительности цивилизованнаго человѣчества». Конечно при этомъ требуется, чтобы каждая національность имѣла въ такомъ государствѣ возможность свободнаго развитія.

§ 55. Людвигъ Гумпловичъ.

I. Теорія Гумпловича представляетъ интересъ, прежде всего въ томъ отношеніи, что онъ чрезвычайно рѣзко проводитъ идею научнаго монизма. По его убѣжденію, законы природы въ общемъ одинаковы во всѣхъ явленіяхъ міра.

Въ своихъ «Основахъ социологіи» (1885 г.) Гумпловичъ перечисляетъ основные законы природы, которые онъ называетъ модалъностями бытія. Таковыми оказываются: законъ причинности,

причемъ между причиною и слѣдствіемъ должно существовать отношеніе равенства или пропорціональности силы, законъ развитія, законъ правильности развитія, законъ періодичности, законъ сложности, законъ взаимодѣйствія разнороднаго, законъ всеобщей цѣлесообразности, законъ тождества силъ, законъ тождества процессовъ и законъ параллелизма. Правда, Гумпловичъ добавляетъ, что въ каждой области явленій эти законы принимаютъ своеобразный видъ, почему слѣдуетъ дѣлать различіе между явленіями физическими, духовными и социальными, но онъ во всякомъ случаѣ является рѣшительнымъ противникомъ идеи о какомъ либо принципиальномъ различіи между причинностью духовной и физической и стремится все социологическое ученіе поставить подъ знакъ естествознанія.

Человѣкъ не надѣленъ свободой. Какъ индивидъ, онъ вообще не представляетъ изъ себя самостоятельной величины, ибо все его бытіе опредѣляется той социальной средой, въ которой онъ находится. По извѣстной формулѣ Гумпловича, въ человѣкѣ даже мыслить вовсе не онъ самъ, а его социальная группа. Индивидъ есть только призма, которая воспринимаетъ извнѣ лучи и, преломивъ ихъ по извѣстнымъ законамъ, отражаетъ ихъ въ извѣстномъ направленіи и съ извѣстной окраской. Что же касается социальныхъ группъ, которыя въ глазахъ Гумпловича и являются въ социологій единицами, то ихъ жизнь цѣлкомъ детерминирована; онѣ не соображаютъ и не выбираютъ, а слѣдуютъ естественно-законнымъ и непобѣдимымъ влеченіямъ своихъ интересовъ. Въ жизни же индивидовъ, то, что они принимаютъ за выраженіе своей свободы, сводится только къ стремленію ихъ сохранить, во что бы то ни стало, блага, по самой природѣ своей являющіяся переходящими и измѣнчивыми; въ этомъ стремленіи индивидъ всегда оказывается побѣжденнымъ. Поэтому наилучшая этика состоитъ для индивида въ смиреніи и покорности передъ силами природы и въ признаніи себя только однимъ изъ кирпичей социального цѣлага. Даже роль науки и искусства по Гумпловичу ограничивается констатированіемъ природной необходимости или послушнымъ ей подражаніемъ. Весь прогрессъ, о которомъ можно говорить по отношенію къ человѣческой исторіи, состоитъ только въ накопленіи знаній, причемъ, однако, преемственность и этого процесса вовсе не гарантирована отъ какихъ нибудь катастрофъ. Самый интеллектъ человѣческой остается тѣмъ же самымъ и никакого измѣненія въ немъ и совершенствованія не замѣчается. Въ области же нравственности нѣтъ прогресса и въ смыслѣ расширенія знаній. Нравственность, по мнѣнію Гумпловича, сводится только къ необходимости для индивида сообразоваться съ интересами и стремле-

ніями той соціальної групи, къ которой онъ принадлежитъ, ибо только группа въ исторіи представляеть самостоятельную величину; съ индивидами исторія совсѣмъ не считается.

Позитивная наука, думаетъ Гумпловичъ, должна воздерживаться отъ изслѣдованія всякихъ проблемъ происхожденія и начала. Поэтому соціологія не можетъ изслѣдовать проблему о происхожденіи человѣческихъ обществъ. Она должна взять, какъ отправное положеніе, фактъ существованія множества различныхъ человѣческихъ ордъ. Соціальный процессъ опредѣляется столкновеліями, происходящими между этими ордами. Каждая изъ нихъ стремится къ самосохраненію и къ расширенію своего могущества для лучшаго удовлетворенія своихъ потребностей. На этой почвѣ происходятъ столкновенія между расами, которыя кончаются подчиненіемъ слабѣйшей. Въ подчиненіи всегда находится большинство у меньшинства; меньшинство сильнѣе большинства, если оно болѣе сплоченно и организовано. Чѣмъ выше благосостояніе людей, тѣмъ болѣе сплоченность соціальной группы, такъ какъ члены ея объединяются большимъ количествомъ общихъ интересовъ. На почвѣ подчиненія меньшинства большинству возникаетъ государство, въ которомъ происходитъ новая дифференціація: появляются классы и сословія, между которыми также постоянно происходитъ борьба за власть и преобладаніе. Этой борьбой опредѣляется вся эволюція государства, причемъ Гумпловичъ склоненъ думать, что эта эволюція подлѣжитъ закону круговорота; по мѣрѣ того, какъ отдѣльные классы общества достигаютъ благополучія, ихъ склонность къ размноженію понижается, а вмѣстѣ съ тѣмъ понижается и сила всего общества, пока оно не ослабѣваетъ настолько, что становится добычей болѣе сильной организаціи.

II. Гумпловичъ выказывается рѣшительно противъ того, чтобы субъектомъ соціального развитія разсматривать все человѣчество, и считаетъ великимъ заблужденіемъ мысль Паскаля, отразившуюся и на учеліи Конта, будто человѣчество въ теченіе ряда вѣковъ можетъ быть разсматриваемо, какъ одинъ вѣчно существующій человѣкъ. Въ основу соціологіи долженъ быть положенъ полигенизмъ, а не моногенизмъ, и всѣ соціальные процессы должны быть выводимы изъ столкновенія отдѣльныхъ группъ, изъ расовой борьбы. Соціальными явленіями Гумпловичъ считаетъ всѣ позднѣйшія комбинаціи примитивныхъ простѣйшихъ элементовъ или расъ, а соціально-психическими явленіями онъ называетъ результаты воздѣйствія соціальной среды на индивидуальный умъ, каковыми являются языкъ, нравы, религія, право и т. п. Въ развитіи соціальныхъ явленій наблюдается великое многообразіе, но при всемъ

томъ оно всегда подчинено однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ общимъ законамъ, которые могутъ быть выведены изъ разсмотрѣнія социальныхъ элементовъ и ихъ взаимоотношеній. Въ основѣ всегда лежатъ столкновенія социальныхъ группъ. Индивидуальны въ исторіи всегда только отдѣльныя личности; социальные же группы дѣйствуютъ исключительно по естественно-научнымъ социологическимъ законамъ. Исторія, поскольку она изучаетъ индивидуальное, представляется Гумпловичу не наукой, а искусствомъ. Социологическая же наука при надлежщей ей разработкѣ, можетъ обезпечить намъ предвидѣніе политическихъ событій, такъ какъ они обусловлены всецѣло общими и неизмѣнными законами. Конечно, теперь уже первоначальныхъ расовыхъ группъ нигдѣ не имѣется; но и вновь появившіяся болѣе сложныя социальные образованія подлежатъ тѣмъ же законамъ, какъ первоначальные социальные элементы. Каждый общественный классъ, по мнѣнію Гумпловича, естественно стремится къ защитѣ своихъ интересовъ, къ образованію изъ себя обособленной группы, короче говоря, къ образованію расы. Общественный эгоизмъ всегда является стимуломъ развитія и предопредѣляетъ собой его характеръ. Каждое большое государство поэтому всегда стремится къ большому господству, а самыя большія — ко всемірному господству, и только во внезапномъ крушеніи, въ катастрофѣ, вызванной столкновеніемъ съ превосходной силой другого государства или союза государствъ, находятъ конецъ это стремленіе.

Тѣмъ не менѣе Гумпловичъ находитъ возможнымъ признавать извѣстную логическую связь въ эволюціи социально-психическихъ образованій, если сохраняется преемственность въ развитіи культуры, и считаетъ возможнымъ мечтать объ образованіи уравновѣшенной системы государствъ, сперва только европейскихъ, а затѣмъ и всего міра. За такую цѣль человѣчество должно крѣпко держаться, если не хочетъ совсѣмъ погибнуть въ слѣпномъ естественномъ процессѣ. Это послѣднее заявленіе едва ли вытекаетъ изъ основной мысли автора, признающаго за людьми только способность приспособленія къ естественной закономерности, но не активнаго преобразованія природы.

§ 56. Ваккаро. Шалльмайеръ.

I. Представители этнографически-антропологической социологій обыкновенно придаютъ очень большое значеніе принципамъ дарвинизма, зъ особенности борьбѣ за существованіе и отбору, такъ какъ человѣческія расы, наличность которыхъ составляетъ въ ихъ глазахъ самый основной факторъ социальной жизни, находятся въ борьбѣ между собой и будущность человѣческаго рода

зависитъ отъ результатовъ, къ которымъ приведетъ эта борьба. Вотъ почему я включаю въ этотъ же отдѣлъ двухъ писателей, которые поставили своей задачей разсмотрѣніе вопроса о борьбѣ за существованіе, какъ факторѣ соціального развитія.¹⁾

Первый изъ этихъ писателей, профессоръ Римскаго университета Анджелио Ваккаро въ своей книгѣ «La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell'umanità» (1-е изд. 1885 г.) поставилъ своей задачей выяснитъ, чѣмъ отличается борьба за существованіе въ мірѣ человѣческомъ отъ борьбы въ мірѣ животныхъ. Онъ указываетъ на то, что между міромъ животныхъ и человѣка существуетъ одно важное различіе: у людей орудія борьбы и воздѣйствія на окружающую среду отдѣлены отъ тѣла, тогда какъ у животныхъ успѣхъ въ борьбѣ зависитъ исключительно отъ состоянія органовъ тѣла. Поэтому въ мірѣ людей условія успѣха въ борьбѣ за существованія далеко не тѣ, что въ мірѣ животныхъ; среди людей слишкомъ часто сильнѣйшимъ оказывается не тотъ, кто сильнѣе въ біологическомъ отношеніи, но тотъ, кто обладаетъ богатствомъ и иными соціальными преимуществами. Поэтому борьба за существованіе, которая оказывается основнымъ закономъ для всего органическаго міра, въ томъ числѣ и для человѣческаго, часто приводитъ въ мірѣ людей не къ прогрессивному съ біологической точки зрѣнія, а къ регрессивному отбору; въ ея результатѣ наступаетъ вырожденіе и ослабленіе человѣческаго типа. Борьба за существованіе порождаетъ такіе институты, какъ людоѣдство, абортъ, дѣтоубійство, угнетеніе женщинъ, рабство и вообще политическія и экономическія привилегіи. Всѣ эти условія способствуютъ преуспѣянію недостойныхъ и вырожденію достойныхъ. Поэтому культурный прогрессъ человѣчества представляется автору далеко не такимъ явленіемъ, которое само собою понятно и необходимо. Борьба за существованіе приводитъ только къ приспособленію къ окружающимъ условіямъ, но далеко не непременно къ улучшенію, и въ человѣчествѣ она слишкомъ часто даетъ въ результатѣ обратный отборъ, торжество худшихъ, а не лучшихъ. При такихъ условіяхъ, въ особомъ выясненіи нуждается вопросъ, почему же человѣчество все-таки двигается впередъ, а не вырождается и не погибаетъ окончательно? На этотъ вопросъ Ваккаро отвѣчаетъ, что, несмотря на всѣ темныя стороны культуры, сохраняются нѣкоторыя условія, поддерживающія движеніе впередъ. Хотя лучшіе люди часто гибнутъ и торжествуютъ посредственности, но результатъ работы лучшихъ людей

¹⁾ См. вообще о дарвинизмѣ мою «Теорію историческаго процесса» (изд. 2-е, 1914), § 15 и § 16, III.

не погибаетъ вмѣстѣ съ ними и имъ пользуются новыя поколѣнія; сверхъ того, и работа посредственностей сама по себѣ двигаетъ культуру впередъ, хотя не съ такою быстротой. Далѣе, хотя всякаго рода экономическая и политическая зависимость вредна, такъ какъ одинаково развращаетъ какъ господствующихъ, такъ и подвластныхъ, но и она не вполне уничтожаетъ возможность прогресса. Общество, покоящееся на рабствѣ, можетъ нѣкоторое время прогрессировать. Господствующие классы, пока они еще не вполне развратились, пользуются обеспеченнымъ имъ досугомъ, чтобы предаваться культурной работѣ. Наконецъ, по мѣрѣ того, какъ подвигается впередъ покореніе природы человѣкомъ, ослабляются условія, которыми создается всякая социальная зависимость. Поэтому въ концѣ концовъ Ваккаро вѣрить въ возможность дальнѣйшаго прогресса человечества.

II. Гораздо пессимистичнѣе смотритъ на дѣло мюнхенскій врачъ Шалльмайеръ въ своей книгѣ «*Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker*», появившейся въ 1903 г. въ результатъ того же конкурса, который вызвалъ работу Мацата (см. выше § 48, IV).

Шалльмайеръ¹⁾ задался цѣлью обосновать цѣлую философскую теорію социальнаго развитія на общихъ принципахъ дарвинизма и въ связи съ этимъ найти путь не къ рѣшенію частныхъ только законодательныхъ проблемъ, но къ опредѣленію желательной общей тенденціи въ политикѣ современныхъ культурныхъ народовъ. Если Мацатъ, разрѣшая подобныя задачи, исходить преимущественно изъ принципа приспособленія, который онъ считаетъ основнымъ принципомъ всей эволюціонной теоріи, то Шалльмайеръ главное значеніе придаетъ наслѣдственности и отбору. При этомъ относительно наслѣдственности онъ является сторонникомъ Вейсмана. Онъ безусловно высказывается противъ передаваемости по наслѣдству т. наз. приобретенныхъ свойствъ. Измѣненія органовъ тѣла, приобретенныя въ теченіе жизни индивида, не передаются потомству, за исключеніемъ лишь тѣхъ случаевъ, когда они отражаются на общемъ питаніи организма и такимъ образомъ ослабляютъ и питаніе зародышевой плазмы или когда они оказываютъ прямое вліяніе на состояніе этой плазмы. Такая теорія наслѣдственности заставляетъ придавать въ процессѣ развитія главное значеніе отбору; отборъ приводитъ къ тому, что закрѣпляются и усиливаются тѣ случайно появившіяся индивидуальныя измѣненія, которыя оказываются полезными для сохраненія вида, и уничтожаются или ослабляются тѣ особенности организма, которыя оказываются вредными.

¹⁾ Болѣе подробный рефератъ объ этой книгѣ мною напечатанъ въ «Научномъ Словѣ» 1904 г. № 4.

Законъ естественнаго отбора распространяеть свое дѣйствіе и на жизнь человѣческихъ обществъ, въ томъ числѣ на жизнь государствъ и народовъ. Въ теченіе всей исторіи человѣчества происходитъ постоянное соревнованіе и борьба между народами, заселяющими земной шаръ. Каждый стремится обезпечить себѣ безопасность и даже добиться преобладанія надъ своими соперниками. И въ этой борьбѣ выживаютъ только сильнѣйшіе ея участники. Тотъ, кто оказывается болѣе слабымъ, неумолимой рукою исторіи устраняется отъ историческаго существованія. На этомъ законѣ отбора и основапа гибель различныхъ культуръ и народовъ, которая уже столько разъ имѣла мѣсто во всемирной исторіи. Безусловно неправильно довольно распространенное мнѣніе, будто цѣлыя народы, подобно отдѣльнымъ людямъ, должны неминуемо переживать періоды дѣтства, зрѣлаго возраста, старости и кончать свое существованіе естественной смертыю. Смерть, какъ неизбежное окончаніе существованія, есть удѣлъ только индивидовъ, но не цѣлыхъ народовъ. Вымирание цѣлаго вида или народа никогда не является смертыю отъ старости; оно всегда представляетъ продуктъ внѣшнихъ условій, которыя могутъ быть устранены. И если народу или цѣлой группѣ народовъ удастся устранить изъ процесса своего развитія тѣ условія, которыя приводятъ къ его ослабленію въ борьбѣ съ соперниками, то онъ можетъ обезпечить себѣ непрерывное прогрессивное существованіе и не бояться полигической и культурной смерти. Если бы древніе греки и римляне обладали достаточными знаніями о законахъ соціальнаго развитія и сумѣли воспользоваться этими знаніями для необходимыхъ социальныхъ реформъ, то они могли бы предохранить себя отъ вырожденія, а свою культуру отъ крушенія въ столкновеніи съ варварами. Въ настоящее время появленіе и разработка эволюціонной теоріи превратили человѣка изъ простаго участника борьбы за существованіе въ критическаго наблюдателя, сообщивъ ему отсутствовавшее до сего времени пониманіе внутренняго хода этой борьбы. Люди могутъ выяснять, что для нихъ въ этой борьбѣ выгодно и что вредно, и принимать мѣры для устраненія вредныхъ послѣдствій.

Тогда какъ развитіе царства животнаго и растительнаго покоится исключительно на отборѣ и наслѣдственности прирощенныхъ видоизмѣненій, въ исторіи человѣчества видную роль играетъ традиція. При ея помощи всѣ приобрѣтенія, добываемыя человѣкомъ въ теченіе его индивидуальной жизни и не передаваемыя по наслѣдству, не погибаютъ безслѣдно, но накаплиются и образуютъ культурное достояніе, переходящее изъ поколѣнія въ поколѣніе. Традиція играетъ большую роль въ борьбѣ за существованіе примѣнительно къ человѣческому роду. По отношенію къ ней дѣйствуетъ тотъ же самый законъ

отбора. Только тѣ культурныя пріобрѣтенія выживаютъ, которыя способствуютъ большому могуществу соціальныхъ образований.

Право также образуется и развивается подъ вліяніемъ закона отбора. У человѣка соціальные инстинкты развиты меньше, чѣмъ у животныхъ; сравнительно съ инстинктомъ преобладающее значеніе получаетъ интеллектъ. Но интеллектъ настроенъ индивидуалистически. Такъ какъ однако опытъ показалъ человѣческимъ обществамъ, какую огромную роль играетъ въ борьбѣ за существованіе соціальная сплоченность, то пришлось возмѣщать слабое развитіе соціальныхъ инстинктовъ цѣлыми системами нормъ и предписаній, которыя воздѣйствуютъ на человѣческую волю принужденіемъ, страхомъ зла, грозящаго за ихъ нарушеніе. Хотя содержаніе этихъ велѣній иногда опредѣляется простымъ произволомъ властителей, но отборъ ставитъ этому произволу предѣлы. Если содержаніе нормъ не отвѣчаетъ истиннымъ потребностямъ общества, то послѣднее оказывается слабымъ въ соревнованіи съ другими общественными тѣлами и гибнетъ въ неравной борьбѣ за существованіе.

Въ предѣлахъ эмпирическаго знанія мы можемъ установить общее положеніе, что все развитіе направлено къ тому, чтобы сохранить и произвести наибольшую сумму органической жизни. При этомъ во всей природѣ неизмѣнно индивидуальный интересъ является подчиненнымъ интересу цѣлаго вида, такъ что можно даже подумать, что индивидъ никогда не является самоцѣлью, но имѣетъ своимъ назначеніемъ лишь выполненіе извѣстной функціи для цѣлаго вида; какъ только индивидъ становится безполезнымъ для сохраненія вида, онъ обыкновенно во всей природѣ обреченъ на быструю гибель. «Этотъ законъ природы, говоритъ нашъ авторъ, т. е. полное подчиненіе индивидуальныхъ интересовъ интересамъ вида, долженъ примѣняться и къ развитію человѣчества... Для политики отсюда вытекаетъ то руководящее правило, что интересы поколѣній, живущихъ въ настоящее время, не должны ставиться выше интересовъ будущихъ поколѣній, но, собственно говоря, должно имѣть мѣсто обратное. Правда, пока еще это требованіе не получило практическаго признанія, такъ какъ наша этическая культура еще недостаточно высоко развита. Но теоретическое ученіе о происхожденіи видовъ несомнѣнно ведетъ къ требованію развитія этики въ смыслѣ эволюціонной этики» (242 сл.). Эта мысль о необходимости заботы о будущихъ поколѣніяхъ красной нитью проходитъ черезъ всю книгу Шалльмайера и составляетъ основную идею всѣхъ его политическихъ предложеній. Необходимо заботиться о томъ, чтобы въ народѣ размножались преимущественно тѣ элементы, которые способны двигать впередъ куль-

турное развитіе. Иначе народу грозитъ пораженіе въ борьбѣ за существованіе. Критика современной европейской культуры приводитъ автора къ печальному выводу, что она создала массу условій, которыя способствуютъ именно сохраненію и размноженію менѣе цѣнныхъ индивидовъ на счетъ болѣе цѣнныхъ въ культурномъ отношеніи. Сюда авторъ относитъ и дѣйствіе войны при системѣ всеобщей воинской повинности и разрушительной военной техники, и порядокъ распредѣленія богатствъ, и дѣйствіе извращеннаго полового отбора, и значеніе проституціи, и чрезмѣрную снисходительность къ вступленію въ бракъ больныхъ и вырождающихся лицъ. Китайская культура во многихъ отношеніяхъ стоитъ на высшей точкѣ, ибо Китайцамъ удалось создать такія соціальныя условія, которыя поддерживаютъ культурное развитіе въ теченіе тысячелѣтій и препятствуютъ вырожденію націи. Наша культура непременно должна быть переработана въ сторону усиленія заботы о грядущихъ поколѣніяхъ¹⁾.

¹⁾ Изъ нашихъ соотечественниковъ пытается положить дарвинизмъ въ основу социологіи д-ръ Т. Д. Фаддеевъ, Социология (вып. I, 1917 г.). Этотъ авторъ выступаетъ съ утвержденіемъ, что основнымъ стремленіемъ соціальной жизни является стремленіе къ борьбѣ. Странаніе есть нормальная и неизбѣжная составная часть жизни, такъ какъ въ основѣ жизни лежитъ борьба за существованіе. Такова соціальная жизнь органическаго существа на землѣ. Изъ нея то и развилась соціальная жизнь человѣка. Медленно и постепенно мѣнялись его убѣжденія, взгляды и идеалы. Но такъ какъ, несмотря на весь свой прогрессъ, человѣкъ не уничтожилъ борьбу за существованіе, то и основныя проявленія его жизни остались по существу тѣ же, что были и раньше. Страхъ за свою жизнь и стремленіе воспользоваться жизнью другого существа для своей цѣли являются и въ настоящее время основными побужденіями человѣка, а страданіе является главнымъ мотивомъ въ жизни его чувствъ (21—22).

ГЛАВА IX.

Біологическая соціологія.

§ 57. Общая характеристика.

I. Въ первой половинѣ XIX вѣка біологія сдѣлала большіе успѣхи, которые сводились, прежде всего, къ разработкѣ ученія о клѣткѣ, какъ основѣ каждаго біологическаго организма. Въ 1838 году Шлейденъ доказалъ микроскопическимъ анализомъ, что растенія состоятъ изъ массы клѣтокъ, а въ 1839 году тоже самое относительно животныхъ установилъ Шваннъ. Органическая субстанція, изъ которой состоятъ клѣтки, была изслѣдована въ 1830 году Нуговои Моһлемъ и получила названіе протоплазмы. Одноклѣточные организмы въ природѣ открыты, главнымъ образомъ, трудами Брауна, Негели и Геккеля.

Въ результатѣ оказалось, что каждый сложный біологическій организмъ состоитъ изъ клѣтокъ, каждая изъ которыхъ представляетъ собой живое существо. Будучи поставлены между собой въ опредѣленные соотношенія, клѣтки совмѣстными силами выполняютъ общую работу многоклѣточного организма, называемую его жизнью. Чтобы опредѣлить точнѣе характеръ соотношенія между клѣтками, біологи усвоили себѣ понятіе раздѣленія труда, которое впервые выдвинуто было въ экономической литературѣ по отношенію къ хозяйственной организаціи человѣческихъ обществъ. Сложный живой организмъ началъ представляться въ видѣ цѣлага общества клѣтокъ, которое основано на раздѣленіи труда. При смѣнѣ входящихъ въ него частей это общество не мѣняетъ своей индивидуальности, такъ какъ именно его форма, опредѣляемая организаціей сотрудничества клѣтокъ, остается безъ перемѣнъ.

При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего удивительнаго, если и въ соціологіи съ новой силой вспыхнули тѣ біологическія аналогіи, приравнивающія общество людей къ большому животному, которыя мы уже встрѣчали у античныхъ, средневѣковыхъ и новыхъ писателей.

Только теперь эти аналогіи получили подъ собой болѣе солидную опору въ ученіи о клѣткѣ, какъ объ индивидуѣ, изъ котораго слагается общество клѣтокъ, представляющее изъ себя сложную индивидуальность многокѣлочнаго животнаго. Создалась цѣлая соціологическая школа, въ основѣ которой лежитъ тенденція приравнять законы жизни общества къ законамъ существованія біологическихъ организмовъ. Сторонники такихъ ученій видятъ въ обществѣ единство, которое должно быть помѣщено въ одну категорію съ многокѣлочными животными. Дѣло въ томъ, что, если животное можно разсматривать, какъ сложное цѣлевое единство, какъ общество клѣтокъ, объединенное общей задачей, состоящей въ поддержаніи жизни, то и общество людей есть также телеологическое единство, объединенное цѣлью жить и достигающее этой цѣли путемъ дифференцированной работы различныхъ клѣтокъ и образующихся изъ нихъ тканей и органовъ. Всѣ эти части совокупнымъ трудомъ выполняютъ общую задачу.

II. Біологическая школа любитъ говорить не только о социальной анатоміи и физиологіи, но даже и о социальной патологіи, считая, что социальный организмъ подверженъ своего рода заболѣваніямъ, аналогичнымъ съ болѣзнями организма біологическаго. Говорятъ также о размноженіи социальныхъ организмовъ, о явленіяхъ наследственности, о ростѣ ихъ. При этомъ для наиболѣе крайнихъ представителей школы положеніе о родствѣ общества и біологическаго организма является не простымъ эвристическимъ приемомъ, рабочей гипотезой, но принципомъ самой науки, догматической истиной, а потому они проводятъ свои аналогіи между обществомъ и многокѣлочнымъ біологическимъ организмомъ до крайнихъ предѣловъ.

Другіе ученые пользуются біологическими аналогіями болѣе осторожно. Нѣкоторые изъ нихъ, сохраняя убѣжденіе въ аналогичности общества и біологическаго организма, тѣмъ не менѣе подчеркиваютъ и черты различія между ними, которыя выражаются, главнымъ образомъ въ большей дискретности социальнаго организма, т. е. въ большей самостоятельности его частей, а также въ психическомъ характерѣ связи, объединяющей людей въ общество. При такой осторожной позиціи, они сближаются съ представителями другихъ соціологическихъ школъ, которые, полагая въ основу соціологіи иные принципы, позволяютъ себѣ однако пользоваться біологической аналогіей, какъ однимъ изъ приемовъ изслѣдованія, какъ эвристической гипотезой. Мы уже отмѣтили, что видную роль играетъ этотъ приемъ у такого представителя механистической соціологіи, какъ Спенсеръ. Съ примѣненіемъ понятія

«организмъ» къ человѣческому обществу мы встрѣтимся и у нѣкоторыхъ представителей психологической школы, каковы, напр., Вундтъ и Ф у л ь е.

Въ дальнѣйшемъ мы рассмотримъ болѣе подробно ученія двухъ представителей біологической школы: Л и л и е н ф е л ь д а и Ш е ф ф л е. Я не считаю необходимымъ останавливаться на другихъ сторонникахъ этой школы, такъ какъ это не представляетъ большого интереса для выясненія развитія науки объ обществѣ. Не буду я, въ частности, касаться книги Рене Вормса объ общественномъ организмѣ¹⁾, такъ какъ этотъ авторъ позже отказался отъ біологической позиціи и его доктрина въ ея позднѣйшемъ выраженіи будетъ разсмотрѣна въ другомъ мѣстѣ.

§ 58. Лиліенфельдъ.

Л и л и е н ф е л ь д ь изложилъ свои мысли объ обществѣ въ двухъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ «Мысли о соціальной наукѣ будущаго» появилось сперва въ 1872 г. на русскомъ языкѣ (часть I, подъ буквами П. Л.), а затѣмъ въ 1873—1881 гг. въ болѣе полномъ видѣ (5 томовъ)—на нѣмецкомъ (I-й т. также подъ буквами P.L.); второй трудъ Лиліенфельда вышелъ въ 1896 г. на французскомъ языкѣ подъ заглавіемъ «Соціальная патологія».

Для Лиліенфельда идея соціальнаго организма является не просто рабочею гипотезой, но вполне реальною аналогіею. «Для того, чтобы человѣческое общество сдѣлалось предметомъ положительной науки, говоритъ Лиліенфельдъ, одинъ только исходъ: необходимо включить въ рядъ органическихъ существъ и самое человѣческое общество, какъ организмъ, стоящій въ развитіи своемъ на столько же выше человѣческаго организма, на сколько сей послѣдній возвышается надъ всѣми прочими организмами природы. Только подъ этимъ условіемъ соціальная наука можетъ получить реальное основаніе подобно естествознанію; только подъ этимъ условіемъ человѣческое общество, какъ реальный организмъ, можетъ быть признанъ неразрывной частью естества; только подъ этимъ условіемъ соціальная наука изъ догматической сдѣлается положительной. Дарвинъ нашелъ нить, связывающую весь органическій міръ въ одно общее цѣлое и представляющую его продолженіемъ міра неорганическаго. Составляетъ ли человѣкъ послѣднее звено въ этой цѣпи? Не идетъ ли она еще дальше? Не представляютъ ли собою разныя общественныя органическія группы такіе же реальные организмы, какъ и

¹⁾ Organisme et société (1896). Рус. пер. 1897 г. «Общественный организмъ».

самъ человѣкъ? Эти социальныя организмы не дѣйствуютъ ли они и не развиваются ли они по тѣмъ же самымъ основнымъ органическимъ законамъ, какъ и всѣ прочія органическія существа въ природѣ, лишь съ тою разницей, что въ общественныхъ организмахъ начало цѣлесообразности еще болѣе преобладаетъ надъ началомъ причинности, чѣмъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ? Не находится ли человѣкъ со своими потребностями и стремленіями, какъ матеріальными, такъ и духовными, въ такомъ же отношеніи къ общественному организму, какъ и каждая отдѣльная органическая клѣточка среди растительнаго и животнаго организма?... Наконецъ, все человѣчество, не представляетъ ли оно намъ органическое существо, соединяющее въ себѣ въ одно цѣлое отдѣльныя общественныя группы, относящіяся къ нему, какъ части къ цѣлому?» (русское изд., стр. 25—26).

II. Общество есть организмъ, потому что въ немъ мы находимъ всѣ отличительныя черты организма: единство, цѣлесообразность, специализацію органовъ, капитализацію силъ (въ смыслѣ накопленія запасовъ и потенциальныхъ силъ), неповторяемость движеній (въ отличіе отъ механизма). «Существенное отличіе дѣйствія органическихъ силъ отъ неорганическихъ заключается въ болѣе цѣлесообразномъ движеніи естества, обусловливаемомъ усовершенствіемъ органической жизни путемъ какъ внутренней, такъ и вышней специализаціи и капитализаціи силъ» (рус. изд. 72—3). Однако въ социальномъ организмѣ отсутствуетъ лимфатическая и кровеносная система, мускульная система и костный скелетъ; онъ состоитъ, по Лиліенфельду, изъ нервной системы, которую составляютъ люди, входящіе въ общество именно своими первыми клѣтками, и изъ медулы клѣточной ткани, которую составляетъ все то, что работали люди, входящіе въ общество (дома, желѣзныя дороги, книги, произведенія искусства, деньги, писанные законы, пережитки).

Въ жизни общества различаются три главнѣйшія функціи: 1) фізіологическая или экономическая; 2) морфологическая или юридическая; 3) индивидуальная (тектологическая, объединяющая) или политическая. Хозяйственная сфера аналогична кровообращенію біологическаго организма; право играетъ ту же роль, какую въ біологическомъ организмѣ играетъ нервная система, управляющая образованіемъ органовъ и тканей; правительства соотвѣтствуютъ центральной нервной системѣ. Здоровое состояніе социальнаго организма обусловлено правильнымъ соотношеніемъ консервативнаго и либеральнаго элемента (наслѣдственности и приспособленія). Больныя соотвѣтствуютъ заболѣваніямъ мозга: большое хозяйство соотвѣтствуетъ dementia, большое право—delirium, большое правительство—параличу. Терапія состоитъ въ возбу-

жденіи или успокоеніи энергій, въ переработкѣ или перераспределеніи выработанныхъ и потребляемыхъ благъ.

Липіенфельдъ выводитъ законы прогресса для всѣхъ трехъ сферъ дѣятельности общества. «Политическій прогрессъ заключается въ усиленіи власти и расширеніи политической свободы, экономической прогрессъ—въ увеличеніи собственности и расширеніи экономической свободы, а юридическій прогрессъ въ упроченіи права и развитіи юридической свободы» (рус. изд. 91). Свобода въ обществѣ можетъ быть, конечно, только относительная; безусловная свобода такъ же невозможна въ обществѣ, какъ безграничное движеніе въ природѣ. Для опредѣленія мѣры свободы, которая является допустимой, авторомъ предлагается установленіе средней экономической, юридической и политической энергій, развиваемой членами данного общества въ данный историческій моментъ.

Но Липіенфельдъ говоритъ и о старости социальнаго организма, которая приводитъ къ тому, что онъ обращается въ неорганический механизмъ или атипію. Сѣверо-американскія общества, думаетъ авторъ, находятся въ періодѣ расцвѣтанія, англійское—въ фазѣ процвѣтанія, а турецкое племя—въ періодѣ отцвѣтанія (166). Смерть общества обуславливается тѣми же причинами, какъ и смерть всякаго организма, т. е. распаденіемъ частей, разложеніемъ; наступаетъ она какъ отъ вѣшнихъ причинъ, такъ и отъ внутреннихъ. Но возможно и перерожденіе общества; чѣмъ больше развито общество, тѣмъ больше его способность къ перерожденію; можетъ быть, настанетъ когда либо время, когда отдѣльныя части человѣчества уже не будутъ умирать, а лишь перерождаться, и по мѣрѣ развитія человѣчества самое перерожденіе будетъ происходить послѣдовательнѣе, цѣлесообразнѣе и разумнѣе. Относительно хода развитія человѣка и человѣчества Липіенфельдъ, слѣдуя аналогіи съ извѣстнымъ біогенетическимъ закономъ Геккеля, выставляетъ положеніе, что каждый человѣкъ, начиная отъ высшихъ стадій своего зародышеваго развитія, до полной зрѣлости, реально проходитъ черезъ все эпохи историческаго развитія человѣчества, такъ же, какъ человѣческій зародышь въ низшихъ стадіяхъ проходитъ черезъ періоды развитія низшихъ органическихъ формъ.

Позитивная соціологія, по ученію Липіенфельда, составляетъ область промежуточную между біологіей и метафизической соціологіей или теологіей, которая разсматриваетъ все человѣчество, какъ цѣлое, въ его отношеніи къ абсолюту. Аналогіи между обществомъ и біологическимъ организмомъ Липіенфельдъ придаетъ настолько реальное значеніе, что онъ рекомендуетъ не только социальныя процессы

пояснять изъ біологическихъ, но и наоборотъ—біологическіе пзъ соціальныхъ.

§ 59. Шеффле.

I. Обширный трудъ Шеффле называется «*Vau und Leben des sozialen Körpers*». Первое изданіе этой книги появилось въ 4-хъ томахъ въ 1875—1878 гг., второе изданіе въ 2-хъ томахъ—въ 1896 г.

Какъ и огромное большинство современныхъ соціологовъ, авторъ дѣлитъ весь міръ на три царства: неорганическую природу, органическую природу или міръ животно-растительный и міръ лично-соціальный. Отъ представителей механистической соціологін Шеффле выгодно отличаетъ то обстоятельство, что онъ не считаетъ возможнымъ въ предѣлахъ эмпирическаго знанія провести монистическое представленіе о мірѣ, такъ какъ понимаетъ, что психическія явленія не могутъ быть выведены изъ физическихъ. «Процессъ, при посредствѣ котораго уничтожается движеніе, какъ послѣдняя волна нервно-молекулярныхъ колебаній, чтобы вновь появиться въ нашемъ сознаніи въ качествѣ ощущенія, обозначаетъ такой переходъ, котораго не въ состояніи осилить самый смѣлѣйшій спиритуализмъ или матеріализмъ» (1,5). Психическій міръ данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ физическій; съ метафизической точки зрѣнія лучше считать оба эти міра различными проявленіями одной и той же непознаваемой субстанции (агностицизмъ). Тѣмъ не менѣе отчетливыхъ указаній на какой либо особый характеръ психической причинности мы у Шеффле не найдемъ и это составляетъ главную причину его дальнѣйшихъ ошибокъ.

Съ другой стороны, слѣдуетъ отмѣтить, что Шеффле очень настаиваетъ на отдѣленіи знанія отъ вѣры и указываетъ на то, что всякіе вопросы объ оправданіи міра, вопросы т. наз. теодицеи, выходятъ за предѣлы точной науки. Это ему не мѣшаетъ, однако, разсуждая объ эволюціи органическаго міра, приписывать извѣстную телеологичность природѣ, проявляющуюся, напримѣръ, въ цѣлесообразномъ приспособленіи организма къ окружающей средѣ. Противъ такой постановки, съ моей точки зрѣнія, по существу возражать не приходится; но она нуждается въ большемъ обоснованіи, котораго мы у Шеффле не находимъ, опять таки вълѣдствіе его незнакомства съ ученіемъ о творческой психической причинности. Но уже несомнѣнной непослѣдовательностью является то обстоятельство, что, провозгласивъ необходимость отдѣленія вѣры отъ знанія, Шеффле тѣмъ не менѣе не додумался до разграниченія чистой научной теоріи отъ построения оцѣнокъ и практическихъ идеаловъ. Напротивъ, онъ высказываетъ мысль, что ученый непременно долженъ устанавливать

прогнозъ будущаго и отмѣчать, въ какомъ направленіи пойдетъ общественное развитіе, что изъ общественныхъ порядковъ должно быть удержано и что подлежить уничтоженію. Подъ вліяніемъ этой мысли въ его построенія часто вполетаются чисто нормативныя соображенія, причемъ авторъ нерѣдко дѣлаетъ ихъ, какъ прямой выводъ изъ тѣхъ біологическихъ аналогій, которыя, какъ сейчасъ увидимъ, вообще играютъ чрезмѣрную роль въ его трудѣ. Напримѣръ, онъ признаетъ семейную собственность и ея переходъ по наслѣдству соціальной необходимостью, такъ какъ иначе не можетъ быть обезпечено питаніе и сохраненіе соціального организма (1, 68).

II. Въ предисловіи къ 1 и 2 изданію Шеффле очень настаиваетъ на томъ, что онъ отдаетъ должное признанію особой природы соціального тѣла, причемъ отгѣянилъ въ достаточной степени его психическую природу; хотя онъ и пользовался широко «реальными аналогіями» изъ области біологіи, но настолько былъ остороженъ въ этомъ отношеніи, что даже избѣгалъ въ примѣненіи къ обществу такихъ выраженій, какъ «организмъ» или «органический». И дѣйствительно, Шеффле постоянно настаиваетъ на томъ, что члены общества объединяются духовной связью, въ созданіи и поддержаніи которой играетъ большую роль все разрастающаяся и осложняющаяся символика языка науки и искусства. Цѣлая книга посвящена ученію о соціальной психологіи.

Тѣмъ не менѣе приходится рѣшительно причислить Шеффле къ біологической школѣ и утверждать, что ему не удалось въ должной мѣрѣ показать особенность соціологіи отъ біологіи какъ со стороны объекта изученія, такъ и со стороны метода. Самыя основныя особенности соціально-психическихъ процессовъ у Шеффле выдвинуты недостаточно: соціальная психологія въ его изложеніи сводится къ суммированію духовныхъ проявленій отдѣльныхъ личностей, входящихъ въ составъ общества. Качественныя отличія массовыхъ процессовъ остаются незамѣченными. Съ другой же стороны единственнымъ методомъ Шеффле, въ сущности, всетаки являются именно эти «реальныя аналогіи» съ біологическими явленіями. Само соціальное тѣло строится въ дѣломъ по аналогіи съ живымъ организмомъ. Какъ въ послѣднемъ приходится различать душу и тѣло, такъ и въ обществѣ Шеффле различаетъ неорганическіе и органическіе элементы, соединенные въ одно цѣлое психической связью; причемъ съ одной стороны мы имѣемъ естественные элементы общества—народное богатство, зыждущееся на фактѣ поселенія на извѣстной территоріи, съ другой стороны—личные элементы, составляющіе населеніе. Какъ біологическій организмъ распадается на клѣтки; такъ и соціальный, причемъ роль клѣтокъ въ послѣднемъ

играют семейныя единицы. Клітки соединяюся въ ткани, а ткани, приспособляясь къ выполненію опредѣленныхъ функцій, образуютъ органы. Подобнаго же рода т к а н и находитъ Шеффле и въ обществахъ въ видѣ всевозможныхъ общественныхъ соединеній и союзовъ и затѣмъ внимательно анализируетъ о р г а н ы, служащія для питанія, защиты, воспріятія, размышленія и т. п. Такимъ путемъ обнаруживается наличность въ обществахъ и пищеварительной системы, и мускульной, и нервной.

III. Переходя къ вопросу объ эволюціи общества, Шеффле продолжаетъ оставаться на той же почвѣ біологическихъ аналогій. Эволюція біологическихъ организмовъ создана приспособленіемъ, наслѣдственностью и отборомъ. Тѣ же самыя силы дѣйствуютъ и въ социальномъ мірѣ. Разница состоитъ въ томъ, главнымъ образомъ, что люди борются соединенными силами, цѣлыми обществами, и что они могутъ воздѣйствовать на самый процессъ борьбы за существованіе, мѣнять формы и приемы этой борьбы. Въ этомъ отдѣлѣ Шеффле отказывается идти по стопамъ Кюпта и выставить какой либо законъ общественной эволюціи, который бы имѣлъ опредѣленное матеріальное содержаніе. Онъ утверждаетъ, что всѣ стороны общественной жизни вліяютъ другъ на друга, и признаетъ, что въ процессѣ эволюціи могутъ быть задержки прогресса и даже попятное движеніе. Тѣмъ не менѣе онъ убѣжденъ, что въ общемъ человѣчество всегда будетъ прогрессировать и что этотъ прогрессъ будетъ выражаться въ расчлененіи каждаго общества съ усиленіемъ въ тоже время его единства и въ упроченіи связей между отдѣльными народами, такъ что человѣчество будетъ идти къ созданію единой для всѣхъ народовъ культуры и цивилизаціи.

Въ спеціальной части своего труда (II томъ 2-го изданія) Шеффле пытается прослѣдить соціологическую эволюцію семьи, народнаго хозяйства, науки, искусства, государства и международныхъ отношеній. Вообще объемистый трудъ Шеффле представляетъ собой работу, направленную больше вширь, чѣмъ вглубь, и, захватывая очень много вопросовъ, недостаточно глубоко проникаетъ въ самую суть изучаемыхъ явленій.

ГЛАВА X.

Психологическая социологія.

§ 60. Габріэль Тардъ.

I. Къ психологической школѣ обыкновенно причисляется французскій криминалистъ Габріэль Тардъ, который началъ развивать свои воззрѣнія въ 1874 г. въ рядѣ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ «Revue philosophique», а затѣмъ издалъ цѣлую серію крупныхъ и мелкихъ монографій (важнѣйшія существуютъ въ русскомъ переводѣ: «Законы подражанія», «Соціальная логика», «Соціальныя этюды»).

Подобно Курно, Тардъ различаетъ въ мірѣ двоякаго рода элементы: значительная часть явленій укладывается въ логическія формулы, выражающія постоянную, законмѣрность природы; но, на ряду съ этимъ, въ природѣ есть и элементы безпорядка и разнообразія, которые ни въ какія формулы несводимы. Задача науки состоитъ въ выведеніи тѣхъ обобщеній, которыя оказываются возможными; индивидуальное и не укладывающееся въ рамки обобщеній никогда не можетъ составить предмета науки и служить только предметомъ искусства. Поэтому и исторія лишь постольку становится наукой, поскольку отношенія причинности, выдвигаемая ею, представляютъ собой отношенія между причиной общей, способной повторяться или дѣйствительно повторяющейся, и общимъ слѣдствіемъ, точно также повтореннымъ или способнымъ повторяться.

Тардъ убѣжденъ, что причинность, дѣйствующая во всѣхъ мировыхъ явленіяхъ, болѣе или менѣе одно родна. Онъ не знаетъ особенной психической причинности. Всѣ явленія природы должны быть разсматриваемы наукой съ трехъ сторонъ: со стороны повтореній, противоположеній и приспособленій. Законы повторенія, противоположенія и приспособленія могутъ быть открыты какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ мірѣ біологическомъ и, наконецъ, въ мірѣ социальномъ. Въ фи-

зическихъ наукахъ мы имѣемъ прежде всего законы повторенія, какъ на примѣръ, Ньютоновскій законъ тяготѣнія: всегда и вездѣ тѣла притягиваются прямо пропорціонально массамъ и обратно пропорціонально квадратамъ разстояній; затѣмъ дѣйствуютъ законы противоположенія и приспособленія, на примѣръ, въ случаѣ интерференціи лучей свѣта и вообще въ случаяхъ скрещиванія и сложенія разнаго рода физическихъ силъ. Въ области біологіи повторяющимся элементомъ является клѣточка, процессы повторенія мы видимъ въ привычкахъ и въ наслѣдственности, которая также есть одно изъ проявленій привычки. Есть здѣсь и противоположенія, какъ напр.: функціональная диссиметрія между двумя половинками мозга. Сила приспособленія выражается здѣсь въ той гармоніи, которую представляетъ собой каждый сложный организмъ. Тѣже самые процессы переходятъ въ области социальныхъ явленій. И здѣсь элементарнымъ фактомъ, который лежитъ въ основѣ общества, является повтореніе. Общество есть собраніе существъ, подражающихъ другъ другу. Подражаніе есть тотъ процессъ, который объединяетъ людей въ общество и придаетъ фактамъ социальное значеніе. Соціологія есть коллективная психологія и занимается изученіемъ междулическихъ процессовъ, происходящихъ между людьми, во главѣ которыхъ стоитъ подражаніе. Поэтому общество можно опредѣлить какъ подражаніе, а само подражаніе есть видъ гипнотизма. Тардъ увѣряетъ, что каждый человѣкъ въ обществѣ есть нѣчто въ родѣ сомнамбула. Подражаніе въ соціологіи играетъ такую же роль, какъ колебанія эфира въ физикѣ, и составляетъ главную матерію социальной жизни.

Но подражать приходится какому нибудь образцу. Такимъ образомъ является и изобрѣтеніе. Такъ какъ въ обществѣ, какъ и во всей природѣ, наряду съ правильными, законѣрными рядами явленій, есть элементъ разнообразія, не укладывающійся въ правильные ряды, то образцовъ для подражанія всегда имѣется нѣсколько; отъ каждаго изобрѣтенія исходятъ подражательные лучи. Эти лучи сталкиваются между собою и тогда происходитъ явленіе интерференціи волнъ подражанія, напоминающее собою физическую интерференцію. Скрестившіеся лучи могутъ вступить между собою въ различныя соотношенія. Они могутъ помогать другъ другу и тогда получаютъ союзидей. Но они могутъ и противодействовать другъ другу. Тогда происходятъ логическіе поединки, которые выражаютъ собой явленіе противоположенія въ социальномъ мірѣ. Поединокъ происходитъ прежде всего въ головѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, который находится въ нерѣшимости, какому лучу отдать предпочтеніе. Когда же индивиды приняли свои

рѣшенія, то борьба происходитъ уже на соціальной почвѣ, превращается въ борьбу партій, народовъ, цѣлыхъ соціальныхъ группъ. Такъ получаются войны, явленія конкуренціи, партійные, религиозные, научные споры.

Въ результатѣ логическихъ поединковъ такъ или иначе устанавливается миръ; либо одна идея побѣдитъ и вытѣснитъ другую, либо получится новый синтезъ, въ которомъ примирятся враждующія идеи. Въ этомъ выражается соціальное приспособленіе, которое создаетъ болѣе или менѣе уравновѣшенныя системы идей, приспособившихся другъ къ другу. Приспособленіе происходитъ прежде всего въ индивидуальномъ мозгу, въ мозгу изобрѣтателя, но затѣмъ распространяется подражаніемъ и получаетъ соціальное значеніе. При этомъ слѣдуетъ считаться съ главнымъ и основнымъ закономъ подражанія, который состоитъ въ томъ, что всякій примѣръ стремится распространяться въ группѣ по геометрической прогрессіи, если только не встрѣчаетъ сильного сопротивленія въ другихъ конкурирующихъ идеяхъ. Такъ какъ подражать можно и старымъ образцамъ (тогда возникаетъ обычай) и новымъ (тогда возникаетъ подражаніе—мода), то и укрѣпившіяся по старинной традиціи идеи могутъ оказывать рѣшительное сопротивленіе новымъ образцамъ. Но такъ или иначе, въ общемъ, по убѣжденію Тарда, жизнь идетъ къ выработкѣ все болѣе и болѣе всеобъемлющихъ синтезовъ, къ созданію такихъ цивилизацій, которыя охватываютъ собой все большія и большія массы людей. Удастся ли, впрочемъ, этому процессу преодолѣть присущее міру многообразіе, въ этомъ Тардъ не увѣренъ и окончательнаго взгляда по вопросу о заключительномъ фазисѣ человѣческой эволюціи не высказываетъ.

Главный своей заслугой Тардъ считаетъ то обстоятельство, что онъ свелъ соціальные процессы къ наиболѣе мелкимъ, какіе только можно подмѣтить въ обществѣ. Ошибка прежнихъ соціологовъ состояла въ томъ, что они обращали вниманіе на сравнительно крупныя процессы и въ нихъ пытались открыть соціальную закономерность. По убѣжденію Тарда, какъ въ основѣ физико-химическихъ явленій лежатъ въ конечномъ счетѣ молекулярныя процессы, такъ въ основѣ біологическихъ явленій лежатъ жизнь-клетокъ, такъ и къ познанію соціальной закономерности мы должны идти отъ тѣхъ индивидовъ, которые составляютъ общество, и отъ повторяющихся процессовъ ихъ между-психическаго взаимодействія, которые представляютъ собой какъ бы молекулярныя явленія общественной жизни. Своимъ главнымъ противникомъ Тардъ считаетъ Дюркгейма, защищающаго ученіе о самостоятельномъ и объективномъ характерѣ соціальныхъ явленій. Дюркгеймъ, думаетъ

Тардь, не въ достаточной степени считается съ тѣмъ фактомъ, что только личность съ ея изобрѣтеніями лежитъ въ основѣ каждаго соціального факта и что только при посредствѣ подражаній личное изобрѣтеніе пріобрѣтаетъ соціальное значеніе. Несогласенъ Тардь и со Спенсеромъ, главнымъ образомъ, съ его положеніемъ о неустойчивости однороднаго; по ученію Тарда, напротивъ, только однородное и является устойчивымъ и въ движеніи къ однородному состоитъ прогрессъ.

II. Таковы, въ самыхъ общихъ чертахъ, идеи французскаго соціолога. Самымъ главнымъ недостаткомъ этой теоріи я считаю то, что Тардь, стремясь создать психологическую теорію общества, въ сущности даетъ намъ теорію механистическую. Такое сужденіе я основываю на томъ, что для Тарда нѣтъ принципиальнаго различія между причинностью, которая проявляется въ мірѣ физическомъ и въ мірѣ психическомъ. Онъ старается создать такую теорію соціальной причинности, въ которой наблюдался бы полный параллелизмъ съ теоріей физической причинности. На каждомъ шагу своихъ сочиненій онъ старается убѣдить читателя въ наличности такого параллелизма. Въ результатѣ оказывается, что въ соціальныхъ явленіяхъ возможно почти такое же сведеніе къ количествамъ, какъ въ физикѣ. Особенно любимой наукой для Тарда оказывается не безъ основанія статистика и съ нея онъ сжидаетъ главныхъ результатовъ при изученіи общественной закономѣрности. Когда Тардь говоритъ о психикѣ, то передъ нимъ всегда предстаютъ картины молекулярныхъ процессовъ, происходящихъ въ мозгу, т. е. онъ подходитъ къ психикѣ со стороны сопутствующихъ ей физическихъ явленій. Соответственно съ этимъ и отдѣльныя психическія явленія въ его представленіяхъ субстанціруются. Для Тарда идеи, чувства, акты воли—не абстрактно выдѣляемые стороны единого и слитнаго процесса, именуемаго душой человѣка, но—нѣчто вроде особыхъ вещей, отграниченныхъ другъ отъ друга и чуть ли не перемѣщающихся въ пространствѣ. Такимъ образомъ, психологія Тарда очень похожа на физіку. Поэтому и соціальные процессы, хотя называются психическими, но объясняются, въ сущности, механическимъ путемъ. Изобрѣтеніе по ученію Тарда есть не что иное, какъ результатъ интерференціи подражательныхъ идей, скрещивающихся въ головѣ изобрѣтателя и иногда прѣсто помогающихъ другъ другу (идея колеса и идея дѣмашняго животнаго даютъ въ синтезѣ идею упряжной повозки), иногда же своимъ треніемъ и противоборствомъ вызывающихъ появленіе новаго синтеза. Разъ появившись, изобрѣтеніе превращается въ соціальную силу путемъ механическаго же и поддающагося количественному опредѣленію процесса подражанія. При всѣхъ этихъ разсужденіяхъ недостаточное вниманіе обращается

на то огромное значеніе, которое въ мірѣ духовныхъ явленій имѣють чисто качественныя различія, не сводимыя ни на какое количество, и на тотъ творческій элементъ, который обнаруживается именно въ психической причинности. Поэтому многія явленія у Тарда остаются неясными. Изобрѣтеніе опредѣляется, какъ синтезъ старыхъ подражаній, получающійся въ результатѣ интерференціи подражательныхъ волнъ. Но тогда, во первыхъ, непонятно, откуда же взялись первыя изобрѣтенія, которая создались очевидно, еще тогда, когда подражать было нечему, и, во вторыхъ, какую роль въ процессѣ изобрѣтенія играютъ личныя свойства изобрѣтателя? Тардъ неоднократно упоминаетъ о гениальныхъ умахъ, обогащающихъ чело-вѣчество изобрѣтеніями; но изъ его теоріи не видно, почему именно нужна гениальность: вѣдь, если изобрѣтеніе есть только синтезъ старыхъ подражаній, получающійся въ результатѣ скрещиванія въ головѣ чело-вѣка подражательныхъ волнъ, то, повидимому, всякая голова, въ которой такое скрещиваніе происходитъ, и должна создавать такіе синтезы.

Увлекаясь своими количественными методами, вводимыми въ социологію изъ естествознанія, Тардъ не въ достаточной мѣрѣ оцѣнилъ и сверхъ-индивидуальный характеръ общественныхъ явленій. У него общество очень смахиваетъ на простую сумму отдѣльныхъ людей и онъ мало считается съ теми качественными измѣненіями, которая претерпѣваетъ психика индивида въ результатѣ различныхъ модификацій процесса общенія.

Тардъ поэтому не признаетъ наличности коллективнаго сознанія; коллективную психологію или социальную психологію онъ сводитъ только къ психологіи интереспиритуальной. Выраженію «коллективная психологія» или «социальная психологія», говорятъ онъ въ предисловіи къ книгѣ «Общественное мнѣніе и толпа» (1901 г.; рус. пер. 1902 г.), часто придаютъ фантастическій смыслъ, отъ котораго прежде всего необходимо освободиться. Онъ заключаетъ въ томъ, что мы представляемъ себѣ коллективный умъ, коллективное сознаніе, какъ особсе «мы», которое будто бы существуетъ внѣ и выше индивидуальныхъ умовъ. Нѣтъ необходимости въ такой точкѣ зрѣнія, въ такомъ мистическомъ пониманіи, для того, чтобы совершенно отчетливо провести грань между обыкновенной психологіей и психологіей социальной, которую мы скорѣе бы назвали интереспиритуальной. Въ самомъ дѣлѣ, первая касается отношеній ума ко всей совокупности другихъ внѣшнихъ предметовъ, вторая изучаетъ или должна изучать взаимныя отношенія умовъ, ихъ вліянія одностороннія или взаимныя,—одностороннія сначала, взаимныя потомъ. Между первой и второй существуетъ, такимъ образомъ, то различіе, которое существу-

еть между родомъ и видомъ. Но видъ въ этомъ случаѣ имѣеть характеръ столь важный и столь исключительный, что его необходимо выдѣлнить изъ рода и трактовать при помощи методовъ специально ему свойственныхъ». Вотъ эта то послѣдняя мысль и недостаточно развита Тардомъ; у этого «вида» являются свои особыя свойства, которыхъ нельзя вывести цѣликомъ изъ свойствъ мнимаго «рода», такъ что правильнѣе считать его новымъ «родомъ».

Вотъ почему Тардъ попалъ въ такой рѣшительный антагонизмъ съ Дюркгеймомъ и съ другими учеными, которые настаиваютъ на сверхличномъ, объективномъ характерѣ социальныхъ процессовъ и продуктовъ общественной жизни.

Однимъ словомъ, хотя Тардъ и кладетъ въ основу социальныхъ наукъ психологію, но его психологія сама еще недостаточно психологична и находится подъ слишкомъ большимъ вліяніемъ механистическаго міропониманія. Въ нее приходится внести поправки въ духѣ новѣйшихъ психологическихъ теорій, къ разсмотрѣнію которыхъ мы и перейдемъ.

§ 61. Психологія народовъ Лацаруса и Штейнтала.

I. Заслуга основанія настоящей психологической социологіи принадлежитъ германскимъ ученымъ. Уже задолго до появленія трудовъ Тарда, въ Германіи были основаны двумя Гербартианцами— профессоромъ психологіи Бернского университета Лацарусомъ и доцентомъ философіи Берлинскаго университета Штейнталемъ—журналъ подъ названіемъ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft». Во вступительной статьѣ къ первой книжкѣ журнала, вышедшей въ 1860 г., издатели дали цѣлую программу новой науки, разработкѣ которой долженъ былъ служить журналъ: психологіи народовъ. Эта наука, какъ мнѣ кажется, и легла въ основу психологической социологіи въ истинномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ ея созданіе вызвано кардинально важною для социологіи мыслью, что общественная жизнь есть психическій процессъ, не сводящійся просто къ суммированію отдѣльныхъ психикъ или къ законамъ ихъ столкновеній между собою; но обладающій своимъ собственнымъ свойствами, которые не могутъ быть цѣликомъ выведены изъ данныхъ индивидуальной психологіи, и подлежащій совершенно особаго рода закономерности. При разработкѣ этой новой науки постепенно выяснялась и идея о особой психической причинности, которая вообще не только въ области психологіи

народовъ, но и въ индивидуальной психикѣ чрезвычайно существенно отличается отъ причинности физическаго міра.

Во вступительной статьѣ Лацаруса и Штейнталя эти мысли выступаютъ еще не съ должной отчетливостью. Дѣло въ томъ, что самая психологія ихъ времени еще не вполне стала на надлежащую почву. Развитію психологіи, какъ уже было отчасти показано выше въ § 2, VI, всегда мѣшали два обстоятельства: во первыхъ, сятѣсная связь съ метафизической философіей, во вторыхъ, ея слишкомъ большая зависимость въ эмпирическихъ частяхъ отъ естествознанія. Зависимость отъ метафизики приводила къ тому, что психологи очень много возились съ чисто рационалистическимъ вопросомъ о духовной субстанціи, ея сущности и свойствахъ. Это ученіе само по себѣ не могло не отражаться очень вредно на разработкѣ вопросовъ объ общественной психикѣ. Если признавать существованіе духовной субстанціи, лежащей въ основѣ психической жизни отдѣльнаго человѣка, то дѣлается очень труднымъ говорить о психикѣ народа; вѣдь тогда и для этой психики приходится искать особую субстанцію, а это очень затруднительно; нельзя же отыскивать эту субстанцію гдѣ нибудь внѣ тѣхъ индивидовъ, которые въ каждый данный моментъ составляютъ народъ, но нельзя помѣщать ее и въ нихъ. Поэтому все разговоры о «духѣ народовъ» казались не имѣющими подъ собой почвы; этотъ духъ народовъ представлялся, скорѣе, какойто метафорой, собирательнымъ выраженіемъ, нежели обозначеніемъ особой реальности.

Съ другой стороны, когда психологи переходили къ рѣшенію чисто эмпирическихъ вопросовъ, то на нихъ оказывало слишкомъ большое вліяніе убѣжденіе, что въ психологіи должны примѣняться тѣ же методы и приемы, какъ въ естествознаніи. Подобно тому, какъ естественныя науки атомизируютъ свои предметы и пытаются все свести къ отношеніямъ простѣйшихъ неделимыхъ вещей, такъ, казалось, должна поступать и психологія. Въ этомъ направленіи работалъ и Гербертъ; онъ старался свести все психическіе процессы къ отношеніямъ между представленіями; аналогичную задачу ставила себѣ англійская ассоціативная школа, полагая только въ основу психическихъ процессовъ сравнительно низшія формы интеллектуальныхъ процессовъ. При этомъ элементы психической жизни превращались въ представленіяхъ ученыхъ въ нѣчто вродѣ особыхъ вещей, какъ бы матеріализировались, пріобрѣтали совершенно не соответствующій настоящей природѣ психическихъ переживаній, вѣчно текущихъ и вѣчно проникающихъ другъ въ друга, твердый, устойчивый характеръ. Психологія обращалась въ своеобразную механику движені-

н і й п с и х и ч е с к и х э л е м е н т о в ь . Э т о м ы ш л о в ы р а б о т к ы у ч е н і я о к а ч е с т в е н н о - т в о р ч е с к о м х а р а к т е р ы д у х о в н о й ж и з н и .

II. Э т о п о л о ж е н і е в е щ е й о т р а ж а е т с я и н а с т а т ы Л а ц а р у с а - Ш т е й н т а л я . А в т о р ы ч у в с т в у ю т в с е н е у д о б с т в о , к о т о р о е с о с т а в л я е т при п о с т р о е н и и п с и х о л о г и и н а р о д о в у ч е н і е о д у х о в н о й с у б с т а н ц и я . И з э т о г о з а т р у д н е н и я о н и в ы х о д я т т ы м п у т е м , ч т о р ы ш а ю т п р о с т о о с т а в и т ь в с т о р о н ы р а ц и о н а л ь н у ю п с и х о л о г и ю , к а к ч а с т ь ф и л о с о ф и и , и з а н я т ь с я т о л ь к о э м п и р и ч е с к и м и д а н н ы м и (27—28). В ь о б л а с т и э м п и р и ч е с к о й п с и х o л o г и и о н и р е к о м е н д у ю т с и с т е м у Г е р б а р т а и м е н н о л о т о м у , ч т о е я а в т о р у у д а л о с ь б л и ж е в с e г o п o д в е с т и п c и x o л o г и ю к ь е с т e c t в o з н а н и ю и н o п р и м ы р у п o c л ы д н а г o p a з л o ж и т ь п р e д м е т ь и з y ч e н и я н a o т d ы л ь н ы е э л e м e n т ы , т a k ч т o c a m o e и з y ч e н и e c в e л o c ь k ь y c t a н o в л e н и ю в з a и м н ы х o т н o c e н и й э т и x э л e m e n t o в , c t o л ь k o в e н и й и x , c o ч e т a н и й , в з a и м н a g o c o п p o т и в л e n и я и т . п . (69—70). T ы м н e м e н ы e , a в т o p ы c т a т ы и н o г d a д o в o л ь н o б л и з k o п o d x o д я т k ь з a k л ы ч н ы м п o л o ж e n i я m o x a p a k t e p ы п c и x и ч e c k o й п p и ч и н н o c t и . O n и п р e d л a g a ю т d ы л и т ь в e щ ь p e a л ь n ы e н a y k и n a д в ы г p y п п ы : n a y k и o п p и p o d ы и n a y k и o д y x ы . П p и э т o м o n и o п p e d ы л я ю т p a z л и ч и e п p и p o d ы и д y x a c л ы д y ю щ и м o б p a z o м : п p и p o d a n и k o г d a n e t в o p и т ь n и ч e g o н o в a g o и в ь ц e й м ы n a б л ю д a e м ь п p o ц e c c ь м e x a n и ч e c k a g o k p y g o в p a щ e n i я ; n a п p o т и в ь , д y x ь e c t ь o б л a c t ь c в o б o d ы : x o т я и м e x a n и з м ы д y x o в н o й ж и з n и o c t a e т c я п o c t o я n n o o d н и м ы и t ы м ж e , n o д y x ь в ы ч и н o т в o p и т ь n o в ы e c o з d a n i я , k o t o p ы x p a н ы e n e б ы л o (15—17). C y щ н o c t ь d y x a e c t ь п o c t o я n n ы e p a z v и t и e , п o c t o я n n ы й п p o g p e c c ь . Ф p a n k л и н ы п p a в и л ь n o n a z в a л ь ч e л o в ы ч k a ж и в o т a н ы м , d ы л a ю щ и м o p y d и я . X o т я z a п ы c ь d y x o в н o й c и л ы ч e л o в ы ч k a p a z ы n a в c e g d a y c t a л o в л e n ы и n и k o г d a n e v o z p a c t a e т ь , n o ч e л o в ы ч k ь п o c t o я n n o t в o p и т ь n o в ы e m a t e p i a л ь n ы e и d y x o в н ы e o p g a n ы и п p и п o m o щ и и x d ы й c t в y e т ь в c e б ы c t p ы e и v c e б o л ы e (65).

Д а л ы e , т o т ы и д p y г o й p a z p ы д ь n a y k ы p a z d ы л я e т c я n a n a y k и o п и c a т e л ь n ы e , k o t o p ы e p e g и c t p и p y ю т ь я в л e n и я , и p a ц и o п a л ь n ы e , k o t o p ы e y c t a n a в л и в a ю т ь o б щ и e z a k o n ы я в л e n и й . K ь o п и c a т e л ь n ы м n a y k a m ь в ь o б л a c t и d y x a п p и n a д л e ж и т ь и c t o p и я , a п c и x o л o г и я n a p o d o в e c t ь c o c t a в л я ю щ a я p a ц и o n a л ь n a я n a y k a ; o n a e c t ь п c и x o л o г и я и c t o p и ч e c k o й ж и з n и ч e л o в ы ч e c t в a , и з y ч a e т т o т ы п c и x o л o г и ч e c k и й м e x a n и з m , k o t o p ы й л e ж и т ь в o c н o в ы и c t o p и и . Ф и л o c o ф и я и c t o p и и c t a в и т ь c в o e й z a d a ч e й п p e d c t a в и т ь d y x o в н o e c o d e p ж a n и e и c t o p и и , т . e . n e v ы x o d и т ь z a п p e d ы л ы t o g o , ч т o б ы л o ; п c и x o л o г и я n a p o d o в e y ч и т ь n a c ь t o m y , k a k ь v c e э т o c o в e p ш a л o c ь , k a k и м ь m e x a n и z m o м c o z d a в a л o c ь (19 c л .) .

З a d a ч a п c и x o л o г и и n a p o d o в e c o c t o и т ь в ь и з y ч e n и и d y x a n a p o d a в o o б щ e п d y x a o t d ы л ь n ы x n a p o d o в e z ь ч a c t н o c t и .

Носителями духа народовъ являются, конечно, отдѣльные люди. Но психологія народовъ должна намъ показать то общее, что возникаетъ между людьми въ процессѣ ихъ общенія. Народный духъ опредѣляется авторами, какъ «das allen Einzelnen Gemeinsame der inneren Thätigkeit» (29). Самый народъ есть духовное цѣлое, такъ какъ его единство опредѣляется не какимъ либо вѣншимъ факторомъ, но тѣмъ, что на почвѣ общихъ историческихъ судебъ у людей является сознание, что они составляютъ одно цѣлое (35). Элементами народного духа слѣдуетъ считать языкъ, мифологію, религію, культъ, народную поэзію, письменность, науку, обычаи, законы, нравы и установленія. Изученіе всѣхъ этихъ сторонъ народной жизни и ихъ взаимодействія должно составлять задачу психологіи народовъ (40—62). Важность этой науки ясна уже изъ того, что человѣкъ по природѣ есть существо общественное, не можетъ быть понятъ иначе, какъ на почвѣ общественной жизни и даже сталъ человѣкомъ—разумнымъ существомъ—только въ обществѣ себѣ подобныхъ (3). Сознющая себя личность есть также продуктъ исторіи; но когда она появилась, она сама вліяетъ на общество и потому задача психологіи народовъ состоитъ также въ изученіи взаимодействія личности и общества.

Человѣчество не составляетъ одной массы, но распадается на отдѣльные народы. Поэтому психологія народовъ должна имѣть и особенную часть, посвященную изученію характеровъ отдѣльныхъ народовъ. Эту часть можно назвать психической этнологіей (27). При этомъ слѣдуетъ помнить, что души народовъ не представляютъ изъ себя чего то устойчиваго и неизмѣннаго; жизнь духа, какъ сказано, есть вѣчное измѣненіе. Поэтому психологія народовъ должна изучать тѣ измѣненія, которыя происходятъ въ жизни народовъ. Авторы бросаютъ при этомъ мысль, которая впоследствии легла въ основу новой дисциплины: исторической психологіи. Эта мысль состоитъ въ томъ, что въ исторіи мѣняется самый процессъ мышленія и формы чувствованія, что отражается и на характерѣ историческихъ событій и продуктовъ духовной жизни (63—4). слѣдуетъ изучать также взаимныя отношенія народовъ, и процессъ естественной смерти народа, которая вызывается либо чрезмѣрнымъ развитіемъ личныхъ различій, которое приводитъ къ ослабленію и раздробленію идей народа, какъ цѣлаго, либо просто истощеніемъ творческихъ силъ народа, превзвѣдшаго все, что заключалось въ зародышѣ въ его народномъ духѣ.

Народъ не слѣдуетъ смѣшивать съ государствомъ; послѣднее есть уже нечто вѣншее; государство есть выраженная во

виѣ идея народа; ученіе о государствѣ такъ относится къ ученію о народномъ духѣ, какъ фізіологія къ психологіи (10).

Въ статьѣ о психологіи народовъ, помѣщенной въ третьемъ томѣ журнала (1865 г.), Лацарусъ, между прочимъ, высказываетъ одно важное замѣчаніе о самомъ характерѣ той закономѣрности, которая подлежитъ изученію въ новой наукѣ. Онъ утверждаетъ, что подъ именемъ законовъ здѣсь слѣдуетъ разумѣть только тѣ общія и неизмѣнныя правила, которыми характеризуется дѣятельность духа всегда и вездѣ безъ различія тѣхъ содержаній, которыя въ каждый данный моментъ заполняютъ духъ, и отвергаетъ мысль о такъ наз. законахъ развитія, т. е. о законахъ, которыми опредѣляется послѣдовательность стадій въ раскрытіи разныхъ содержаній. Онъ думаетъ, что даже на низшихъ ступеняхъ жизни не слѣдуетъ говорить о такихъ законахъ развитія. Если мы возьмемъ развитіе дуба, то оно должно быть цѣлкомъ объяснено изъ общихъ біологическихъ законовъ, но не изъ особаго закона развитія дубовъ. Что развитіе дуба протекаетъ въ такомъ, а не иномъ порядкѣ, это зависитъ отъ того особаго сплетенія біологическихъ законовъ, которое мы встрѣчаемъ въ каждомъ данномъ случаѣ. Но нѣтъ особаго закона развитія дуба, потому что вѣдь во многихъ экземплярахъ породы дубовъ мы встрѣчаемся съ важными отклоненіями отъ типическаго хода развитія. Такъ называемые законы развитія суть только выраженія средняго уровня результата общихъ законовъ, дѣйствующихъ въ известной комбинаціи, они изображаютъ лишь извѣстный типъ явленія, осуществляющійся въ границахъ всякаго рода варіацій, но не тотъ безусловно необходимый механизмъ о которомъ даютъ намъ отчетъ настоящіе законы природы. Совершенно тоже самое имѣемъ мы и при изученіи закономѣрности общественной жизни. Здѣсь также въ основѣ лежатъ лишь общіе законы психологіи народовъ, а не какіе либо особые законы развитія, съ которыми притомъ часто смѣшиваются чисто нормативныя положенія, представленія о желательныхъ только цѣляхъ народнаго развитія, объ историческихъ идеалахъ, осуществленіе которыхъ далеко не вѣсходимо въ смыслѣ природной законности (85—94).

§ 62. Волюнтаристическая психологія. Вильгельмъ Вундтъ.

I. Мы познакомились въ общихъ чертахъ съ ученіемъ Лацаруса и Штейнтала. Главнымъ недостаткомъ ихъ построенія въ моихъ глазахъ является все еще довольно смутное представленіе о характерѣ психической причинности; съ одной стороны, сущность духа авторы усматриваютъ въ свободѣ и творествѣ, съ другой же стороны, продол-

жають находиться подъ давленіемъ принциповъ естествознанія и потому пытаются свести психологію къ механикѣмъ элементовъ и говорятъ о разѣ на всегда данномъ количествѣ психической энергіи. Огромный шагъ впередъ въ этомъ отношеніи составила новѣйшая волюнтаристическая психологія.

Волюнтаристическая психологія, во-первыхъ, отказалась отъ мысли механизировать духовные процессы. Психическіе факты, по ея ученію, суть событія, а не предметы, и отношенія между ними нельзя строить по тому же типу, какъ строятся отношенія между вещами (см. Вундтъ, Очеркъ психологіи, рус. пер. 1897 г., 20).—Всякая идея духовной субстанціи также откинута, что само по себѣ составило весьма важное условіе для построенія понятія о психикѣ народа, какъ о чемъ то реальномъ. Душа отдѣльнаго человѣка не есть какая то замкнутая субстанція, но непосредственно переживаемый процессъ активной дѣятельности, объединяемый особаго рода закономѣрностью. Народная психика есть не менѣе реальный процессъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ психикъ, подлежащій также своей особой закономѣрности. Общество вполне реально, такъ какъ оно есть реальный процессъ законмѣрнаго общенія. Самая же законмѣрность духовной жизни не должна быть представляема по аналогіи съ физической закономѣрностью. Знать нѣтъ отдѣльныхъ непропиаемыхъ тѣлъ и невозможно количественное измѣреніе силъ и отношеній. Духовный процессъ есть нѣчто единое, активное и потому его можно въ общемъ назвать волею. Только путемъ абстракціи, для научнаго анализа, мы различаемъ въ немъ отдѣльныя стороны и элементы, но слѣдуетъ всѣми силами остерегаться представлять себѣ эти элементы, какъ отдѣльные предметы или самостоятельныя сущности.

При изученіи психическихъ процессовъ мы обращаемъ вниманіе не на количества, а на качества и самымъ важнымъ является то, что въ духовномъ процессѣ постоянно возникаютъ качественно новые синтезы, такъ что появляются такіа слѣдствія, которыя не содержатся цѣлкомъ въ производившихъ ихъ причинахъ. Въ силу этой творческой психической причинности можно говорить о нарастаніи психической энергіи въ противоположность къ физическому закону сохраненія энергіи. Наростаніе это состоитъ не столько въ количественномъ увеличеніи—уже сказано, что количества мало имѣютъ значенія въ духовныхъ процессахъ,—сколько въ углубленіи и усиленіи творчества, наступающемъ въ томъ случаѣ, когда психическая дѣятельность протекаетъ безъ препятствій, вполне нормально. Результатомъ такого нарастанія энергіи является духовный ростъ отдѣльной личности и

дѣлхъ народовъ, даже всего человѣчества. Только на почвѣ такого ученія о психической причинности могутъ быть разъяснены основныя явленія общественной и исторической жизни.

Такимъ образомъ, различіе между науками о природѣ и о духѣ оказывается еще болѣе значительнымъ, чѣмъ оно представлялось Ляцарусу и Штейнталу, и самый народный духъ составляетъ величину еще болѣе реальную, чѣмъ имъ казалось. Только съ появленіемъ волюнтаристической психологій этого типа стала окончательно возможна психологія народовъ, какъ особая наука.

II. Одинъ изъ самыхъ главныхъ основателей волюнтаристической психологій—Вильгельмъ Вундтъ (род. 1832 г.)—интересенъ для насъ тѣмъ, что онъ самъ много сдѣлалъ для примѣненія ученія о творческой психической причинности къ разрѣшенію соціологическихъ вопросовъ. Въ монументальной «Логикѣ» Вундта (1-е изд. 1880—83 гг.) мы находимъ чрезвычайно важную попытку формулировки «принциповъ историческаго обсужденія», которые выводятся Вундтомъ изъ установленныхъ имъ раньше принциповъ психологій. Если руководящими принципами психологій оказываются принципъ творческаго синтеза и связанный съ нимъ принципъ гетерогоніи дѣлей, принципъ усиленія контрастовъ и принципъ соотносительнаго анализа, то руководящими принципами историческаго обсужденія являются у Вундта положенія, соотвѣтствующія этимъ принципамъ психологій въ примѣненіи къ соціальнымъ процессамъ. Такъ мы получаемъ: принципъ историческихъ равнодѣйствующихъ, принципъ историческихъ соотношеній и принципъ историческихъ контрастовъ. Я не буду подробно останавливаться на этихъ принципахъ, несмотря на огромную важность, которую я имъ придаю, такъ какъ съ подробнымъ разсмотрѣніемъ ихъ мы встрѣтимся въ систематической части нашего изслѣдованія.¹⁾

Въ области соціологій Вундтъ не собирался работать. Но въ послѣдніе годы своей жизни онъ много работалъ надъ вопросами т. наз. психологій народовъ. Подъ этимъ именемъ онъ разумѣетъ науку, которая ставитъ своей задачей изучить тѣ общія явленія духовной жизни, которыя можно объяснить только изъ соединенія людей въ духовныя общенія. Такъ какъ психологія народская опирается на индивидуальную психологію, то въ ней нельзя ожидать законовъ, принципиально отличныхъ отъ законовъ индивидуальной психологій. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что условія духовнаго взаимодѣйствія вызываютъ новыя и своеобразныя проявленія общихъ

¹⁾ См. также мою «Теорію историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), §§ 8, 16, 18.

психическихъ силъ, которыя не могутъ быть заранѣ выведены изъ простаго знанія свойствъ единичнаго сознанія, хотя въ тоже время сами намъ помогаютъ пополнить наши представленія о духовной жизни индивида. Главными предметами изученія для психологій народовъ являются: языкъ, искусство, мифъ, нравы. Эти явленія имѣютъ для психологій народовъ то же значеніе, какъ для индивидуальнаго сознанія представленіе, чувство, воля. Въ языкѣ находятъ свое выраженіе законы сочетанія представленій и ихъ постояннаго измѣненія, въ искусствѣ и мифѣ отражаются чувства и влеченія въ ихъ вліяніи на общее содержаніе представленій и возникающихъ отсюда образовъ фантазіи, и, наконецъ, нравы обнимаютъ собою волевые акты, возникающіе изъ этихъ мотивовъ представленій и влеченій въ ихъ воздѣйствіи на организацію общества. Какъ въ индивидуальной психикѣ представленіе, чувствованіе и воленіе составляютъ только различныя стороны связнаго и единаго духовнаго процесса, такъ и въ жизни народовъ языкъ, мифъ и нравы тѣсно связаны между собой.

Область соціологій Вундтъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: соціологія есть наука, систематически изучающая состоянія и расчлененія человѣческаго общества, ихъ общія условія и взаимныя соотношенія. При этомъ однако на практикѣ, какъ мнѣ кажется, Вундту не удалось провести ясной границы между соціологіей и психологіей народовъ. Его обширный трудъ по психологій народовъ написанъ по такой системѣ, что здѣсь особому изученію въ разныхъ отдѣлахъ подвергаются языкъ, мифъ и нравы (последняя часть не появилась). Но рядомъ съ этимъ трудомъ была написана болѣе компактная книга подъ заглавіемъ «Элементы психологій народовъ» (1913). Здѣсь Вундтъ избираетъ иной порядокъ изложенія и въ связи съ этимъ трактуетъ нѣсколько новыхъ проблемы. Именно, задачей этого труда является выясненіе психологической исторіи развитія человѣческаго общества. Вундтъ находитъ возможнымъ намѣтить здѣсь извѣстные періоды въ развитіи народовъ, которые онъ сопоставляетъ съ возрастами отдѣльнаго человѣка. Такъ онъ получаетъ четыре періода: періодъ примитивнаго человѣка; періодъ тотемизма, характеризующійся тѣмъ, что здѣсь животное господствуетъ надъ человѣкомъ; періодъ героев и боговъ; періодъ развитія національныхъ союзовъ въ сторону гуманности, объединяющей все человѣчество. Въ этой книгѣ изслѣдуются какъ разъ состоянія и расчлененія человѣческаго общества въ ихъ взаимныхъ соотношеніяхъ, такъ что трудно видѣть, чѣмъ же отличается подобное изслѣдованіе отъ соціологій, какъ ее опредѣляетъ самъ же Вундтъ. Правда, во «Введеніи» къ названной книгѣ Вундтъ бросаетъ замѣчаніе, что соціологія въ ея психологическихъ

изысканіяхъ стоять на почвѣ современной культурной жизни, тогда какъ психологія народовъ ставитъ своей задачей именно выясненіе генезиса психологіи культурнаго человѣка, но это замѣчаніе не обосновано и согласиться съ нимъ нельзя. Въ моихъ глазахъ именно труды Вундта какъ нельзя лучше показываютъ, что психологія народовъ есть важнѣйшая часть социологіи и что провести ясную границу между этими науками невозможно.

Въ гносеологическомъ и методологическомъ отношеніи большое значеніе имѣетъ ученіе Вундта о телеологическомъ моментѣ въ наукѣ. Вундтъ въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ считаетъ совершенно невозможнымъ построить все научное зданіе на принципахъ механистической теоріи. Какъ только мы переходимъ въ область явленій жизни, мы должны считаться съ принципомъ цѣлесообразности. Жизнь можетъ быть объяснена только съ точки зрѣнія объективныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ природой, такъ какъ живой организмъ есть цѣлевое единство, цѣлесообразно построенная и цѣлесообразно работающая система. Такое привнесеніе момента цѣли въ біологическія изысканія Вундтъ оправдываетъ тѣмъ, что жизнь по существу есть уже явленіе психическое; организація жизни объясняется дѣйствіемъ духовнаго принципа, присутствующаго во всякомъ живомъ существѣ. А такъ какъ основнымъ началомъ духа является воля, то и жизнь есть продуктъ сознательной воли, организующей матерію въ своихъ видахъ. Вундтъ утверждаетъ, что всякая жизнь сознательна; онъ рѣшительнымъ образомъ высказывается противъ концепціи безосознательной психики или безосознательной воли. Слѣдуетъ только различать разныя степени сознанія, начиная отъ ментальнаго сознанія, присущаго, по Вундтовской метафизикѣ, неорганической природѣ и играющаго роль «точки во времени», соответствующей по своему методологическому значенію «пространственному атому» физики, и кончая высшей степенью сознанія, выражающейся въ фактѣ самосознанія. Когда же мы отъ біологическихъ явленій переходимъ къ чисто духовнымъ, то значеніе цѣлевого момента становится еще очевиднѣе, такъ какъ въ духовной жизни все совершается ради цѣлей. При этомъ слѣдуетъ считаться, однако, во первыхъ, со способностью психическихъ процессовъ механизироваться благодаря повторенію, а во вторыхъ, съ упомянутымъ уже принципомъ гетерогоніи цѣлей, который приводитъ къ тому, что далеко не все въ социальной жизни совершается въ согласіи съ планами создаваемыми людьми¹⁾.

¹⁾ Подъ сильнымъ влияніемъ Вундта составленъ учебникъ R. Eisler, *Soziologie*, 1903.

§ 63. Лестеръ Уордъ.

I. Однимъ изъ наиболѣ видныхъ представителей психологической школы въ современной социологiи является американецъ Лестеръ Уордъ. Уордъ склоненъ дѣлать всѣхъ социологовъ на двѣ основныя школы. Во главѣ одной онъ ставитъ Спенсера и называетъ ее статической, такъ какъ она обращаетъ главное вниманіе на вопросы структуры общества. Другую школу онъ называетъ динамической, такъ какъ ея преимущественное вниманіе сосредоточивается на вопросахъ объ эволюціи общества, т. е. объ измѣненіяхъ структуры. Себя самого Лестеръ Уордъ причисляетъ ко второй школѣ и въ первомъ своемъ трудѣ «Динамическая социологiя» (1883) уже старается провести основныя точки зрѣнія на прогрессъ общества.

Социологiя представляется Уорду основной наукой объ обществѣ, социальной философiей, базирующейся на фактахъ. Эта наука имѣетъ однако и прикладную сторону, такъ какъ на ея основахъ должно вырости социальное искусство, съ помощью котораго законодательствомъ, основаннымъ на наукѣ, можно будетъ радикально преобразовать жизнь общества, достигнуть всеобщаго счастья, которое авторъ понимаетъ въ энергетическомъ смыслѣ,¹⁾ и тогда самая этика станетъ наукой для людей.

Что касается мѣста социологiи въ системѣ наукъ, то Уордъ прежде всего не согласенъ, будто Спенсеръ опровергъ классификацію наукъ, предложенную Кювье; классификація Спенсера²⁾, по мнѣнію Уорда, имѣетъ въ виду науки въ ихъ логическомъ соотношеніи, тогда какъ Кювье правильно представилъ развитіе наукъ и ихъ послѣдовательное сложженіе въ предметахъ изслѣдованія. Заслуга Спенсера состоитъ въ томъ, что онъ помѣстилъ между биологiей и социологiей психологiю, но самъ Спенсеръ достаточно не разработалъ этой мысли и въ своихъ представленіяхъ объ обществѣ не пошелъ дальше биологическихъ аналогій. Спенсеръ не замѣтилъ при этомъ, что наибольшая аналогія между обществомъ и живымъ организмомъ заключается именно въ лѣнхической сторонѣ дѣла, въ томъ, что въ обществѣ, какъ во всякомъ организмѣ, существуетъ центральное управленіе всей системой органовъ. Однако, если сравнить правительства современныхъ цивилизованныхъ обществъ, играющія роль со-

¹⁾ См. объ этикѣ энергизма мой «Очеркъ исторiи этическихъ ученій» (2-е изд. 1913 г.), § 19.

²⁾ См. о ней мою «Теорію исторического процесса» (изд. 2-е 1914 г.), § 4, VI.

ціального мозга, то окажется, что общество еще очень далеко от того единства власти, какое достигнуто въ высшихъ біологическихъ организмахъ. Усиленіе центральной власти должно быть дѣломъ соціального развитія, а теперешнія общества могутъ быть сравнены развѣ только съ весьма низко стоящими біологическими организмами, которые обладаютъ еще плохо развитой нервной системой. Бояться такого усиленія власти въ обществѣ нѣтъ основанія, ибо по мѣрѣ соціальной эволюціи и люди станутъ много общезнательнѣе, и приемы власти усовершенствуются. Впрочемъ, мечтать о полномъ уничтоженіи зла и страданія даже въ высоко развитомъ обществѣ Уордъ не считаетъ возможнымъ, такъ какъ это было бы равносильно изобрѣтенію машины, въ которой не было бы тренія. Однако, развитое законодательство, построенное на основаніи разработанной соціологической науки, найдеть средства для устраненія въ обществѣ искусственныхъ неравенствъ и для созданія для всѣхъ членовъ общества одинаковыхъ шансовъ развитія. Естественныя неравенства людей, конечно, устранены не будутъ и въ этомъ заключается отличие соціократіи, какъ идеала Уорда, отъ современнаго социализма.

II. По вопросу о происхожденіи общества Уордъ высказывается въ томъ смыслѣ, что едва ли можно считать человѣка соціальнымъ животнымъ по природѣ. Хотя люди, насколько намъ извѣстно, живутъ всегда обществами, но предки человѣка, быть можетъ, и не были стадными животными. Во всякомъ случаѣ, въ людяхъ до сихъ поръ такъ много антисоціальныхъ свойствъ, что слѣдуетъ считать всю ихъ соціальность дѣломъ постепеннаго воспитанія и притомъ на почвѣ соціального принужденія. Такимъ образомъ, общество представляется Уорду искусственнымъ продуктомъ человѣческой развитой психики, въ отличіе отъ стадности животныхъ, которая поκειται исключительно на природныхъ инстинктахъ.

Уордъ вообще проводитъ различіе между законами природы (law of nature) и законами духа (law of mind). Духъ, конечно, появился также въ процессѣ природной эволюціи, но былъ аномальнымъ ея продуктомъ. Природа сама по себѣ не моральна и ни въ чему не стремится. Ея главный законъ для живого міра есть законъ борьбы за существованіе, при дѣйствіи котораго расточается даромъ масса силъ и выживаютъ лишь болѣе приспособленные. Человѣчeskій духъ вводитъ порядокъ и принципъ экономной коопераціи въ процессъ развитія. Но въ развитіи самаго общества слѣдуетъ также различить чисто генетическіе процессы, гдѣ дѣйствуетъ законъ борьбы за существованіе и эволюція

формъ общества пронеходить въ результатъ отбора, и процессы т е л е о л о г и ч е с к і е, въ которыхъ проявляется дѣйствіе упорядочивающаго интеллекта. Роль интеллекта состоитъ въ томъ, что онъ выбираетъ средства для достиженія цѣлей и тѣмъ экономизируетъ время и силы, ускоряетъ эволюцію и дѣлаетъ ея процессъ менѣе жестокимъ.

Слѣдуетъ различить т е л е з и с ь и н д и в и д у а л ь н ы й, создающій орудія и организующій производство, подчиняющій чело-вѣку природу, и т е л е з н ь с о ц і а л ь н ы й, исходящій отъ правительства, которое овладѣваетъ общественными процессами и водворяетъ въ обществѣ справедливое распредѣленіе. Соціологія тѣмъ и отличается отъ политической экономіи, что послѣдняя занимается производствомъ, тогда какъ первая главное вниманіе обращаетъ на распредѣленіе и потребление.

Весь міръ представляетъ собой, по ученію Уорда, проявленіе одной и той же энергіи, которая только мѣняетъ свои формы. Живые организмы суть особые центры, въ которыхъ, какъ въ фокусахъ, собирается энергія. Психическая энергія отличается отъ физической тѣмъ, что къ ней непримѣнимъ законъ сохраненія энергіи; напротивъ, возможно н а р о с т а н і е п с и х и ч е с к о й э н е р г і и, хотя невозможна ея потеря. Но тѣмъ не менѣе Уордъ не признаетъ принципиальнаго различія между міромъ физическимъ и психическимъ и законы Ньютоновской механики *mutatis mutandis*, по его мнѣнію, управляютъ всею міромъ. Въ основѣ психической причинности лежатъ чувства. Они составляютъ социальныя силы. Интеллекту принадлежитъ только направляющая роль. И Уордъ считаетъ возможнымъ говорить о м е х а н и к ѣ с о ц і а л ь н ы хъ с п л ь. Изъ всѣхъ радостей жизни онъ, однако, ставитъ выше всего радости интеллекта, ибо у интеллекта все же есть свои стремленія и свои радости. Эти радости Уордъ цѣнитъ выше, чѣмъ даже самый альтруизмъ, въ которомъ находитъ какъ основной недостатокъ то, что онъ построенъ на идеѣ самоуничтоженія; по мѣрѣ удовлетворенія альтруистическихъ стремленій исчезаютъ тѣ предметы, къ которымъ альтруизмъ могъ бы прилагаться.

Главное отличіе своей точки зрѣнія отъ Спенсеровской Уордъ видитъ именно въ томъ, что, переходя къ человѣческому развитію, онъ вноситъ психологическій факторъ, который называетъ с у б ь е к т и в н ы мъ, тогда какъ Спенсеръ все время стоитъ исключительно на объективной точкѣ зрѣнія и рассматриваетъ продукты эволюціи, какъ пассивные реципіенты вышшихъ импульсовъ, не признавая активнаго творческаго значенія за человѣческой психикой. Въ своемъ сочиненіи «Психическіе факторы цивилизаціи» Уордъ настаиваетъ на той мысли, что социальная причинность есть по преимуществу при-

чинность психическая, которая и должна внести телеологическій моментъ въ общественныя науки. Суммируетъ свои взгляды на социологию Уордъ въ небольшомъ трактатѣ «Очеркъ социологии» (1898).

§ 64. Болдвинъ. Остальные представители психологической школы.

1. Нѣсколько на иныхъ началахъ строить психологическую теорію общества другой американскій писатель Джемсъ Маркъ Болдвинъ (Baldwin) въ своей книгѣ «Social and Ethical Interpretations in mental Development», первое изданіе которой появилось въ 1897 г.

Хотя Болдвинъ называетъ эту книгу «этиодомъ по социальной психологии», но она, въ сущности, заключаетъ въ себѣ довольно законченную теорію общественной жизни. Болдвинъ настаиваетъ на чисто психологическомъ характерѣ общества и общественныхъ явленій и потому предлагаетъ говорить не о «социальномъ организмѣ», такъ какъ съ этимъ выраженіемъ связано слишкомъ много біологическихъ представлений, но объ обществѣ, какъ о психологической организаціи. Такія условія общественной жизни, какъ естественный отборъ въ борьбѣ между индивидами и между общественными группами, какъ фізіологическая наследственность, какъ условія окружающей природы, онъ, вслѣдъ за Кэри, называетъ не социальными силами, но социомическими, т. е. такими, которыя составляютъ условія социальнаго развитія, но не входятъ въ составъ социальныхъ процессовъ; послѣдніе носятъ исключительно психическій характеръ.

Обращаясь къ социологическимъ теоріямъ, Болдвинъ находитъ, что большинство авторовъ, говорившихъ о социально-психическихъ процессахъ, принимало во вниманіе только одну сторону дѣла. Такъ, Тардъ, сводящій все общественныя явленія къ подражанію, Дюркгеймъ, видящій всю суть «социальнаго» въ принудительности, Зиммель, отыскивающій формальныя условія социальности, обращаютъ все свое вниманіе только на социальные процессы съ ихъ формальной стороны, но игнорируютъ самую матерію социальной жизни. Между тѣмъ, при такихъ условіяхъ именно «социальное», какъ таковое исчезаетъ. Если общество есть только подражаніе, независимо отъ того, чему подражаютъ, то и коллекція камертоновъ, повторяющихъ данный всѣмъ имъ тонъ, будетъ также обществомъ. Самъ Болдвинъ различаетъ матерію и форму общественной жизни. Матеріей является мысль, идея. Въ жизни общества дѣйствуютъ не біологическіе законы; поэтому здѣсь борьба за существованіе происходитъ не между людьми, но между идеями; человекъ можетъ погибнуть и не

оставить подходящаго потомства, но идеи его остаются; человекъ можетъ остаться, но идеи его погибають въ социальномъ смыслѣ. Точно также не біологическая наслѣдственность важна въ жизни общества, а социальная; ее составляетъ весь тотъ фондъ идей, который накопился въ обществѣ и передается изъ поколѣнія въ поколѣніе путемъ воспитанія. Формой социальной жизни является подражаніе, которое слѣдуетъ понимать двояко; индивидъ подражаетъ другимъ индивидамъ и подражаетъ самому себѣ. На почвѣ подражанія происходитъ постояннае взаимодействие между индивидомъ и обществомъ.

Основное положеніе Болдвина состоитъ въ томъ, что между личностью и обществомъ нѣтъ принципиальнаго антагонизма. Личность вырастаетъ въ обществѣ и наше «я» есть всегда «я» социальное; мысля себя, каждый изъ насъ мыслитъ при этомъ непременно другаго. Конфликты, происходящіе между личностью и обществомъ, имѣють временный характеръ и всегда стремятся къ примиренію. Въ развитіи личности и отдѣльнаго человека и въ развитіи общества Болдвинъ видитъ глубокую аналогію, только подчеркиваетъ, что при этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду не біологическій ростъ индивида, но ростъ его сознанія. Именно, какъ личность, такъ и общество подлежатъ въ своемъ развитіи основному діалектическому закону, проходя послѣдовательно фазисы проективный, субъективный, эйективный. Въ развитіи ребенка эти фазисы состоятъ въ слѣдующемъ. Ребенокъ видитъ вокругъ себя взрослыхъ людей, дѣйствій которыхъ онъ не понимаетъ, но которымъ онъ тѣмъ не менѣе подражаетъ; въ этомъ состоитъ его проективный фазисъ. По мѣрѣ подражанія, ребенокъ усваиваетъ себѣ психическія настроенія, свойственныя дѣйствіямъ, смыслъ этихъ дѣйствій входитъ въ его сознаніе; наступаетъ фазисъ субъективный. У ребенка вырастаетъ сознаніе своего субъективнаго «я», которое онъ противопоставляетъ остальному міру. Но, создавъ свое «я», ребенокъ неизбежно распространяетъ то же представленіе на другихъ людей, надѣляетъ ихъ также нхъ «я», которыя онъ конструируетъ по аналогіи со своимъ; въ этомъ состоитъ эйективный фазисъ.

Такимъ образомъ, ростъ личности состоитъ въ томъ, что личность постоянно воспринимаетъ отъ общества выработанное общественной жизнью социальное наслѣдство, перерабатываетъ его по своему и обратно эйцируетъ выработанное субъективное содержаніе въ окружающіихъ людей. Человекъ живетъ не столько неподвижными біологическими инстинктами, сколько пластической психикой. Все люди рождены для того, чтобы учиться. Такъ какъ человекъ учится у общества, то это приводитъ къ тому, что обыденный человекъ мало расходится со своимъ обществомъ. Но и человекъ гениальный только въ томъ случаѣ имѣеть

успѣхъ, если его мысли могутъ быть восприняты обществомъ; иначе онѣ не находятъ общественной санкціи. Люди же исключительно антисоціальныя просто устраниваются обществомъ. Вотъ почему Болдвинъ добавляетъ, что всѣ люди рождены, чтобы учиться одному и тому же. Мы настолько социальны, что для каждой нашей мысли ожидаемъ публичнаго одобренія и признанія и пріятныхъ нами нормъ поведенія ожидаемъ отъ всѣхъ другихъ людей. На этой почвѣ въ развитіи индивида стадія эгоистическая постепенно смѣняется стадіей этической и религіозной, когда мы наше индивидуальное благо ставимъ подъ контроль долга, который выражаетъ идеаль высшей личности, умѣющей согласовать свое личное благополучіе съ благополучіемъ общества. И въ развитіи самого общества неизбежно дѣйствуетъ также тенденція къ установленію этического идеала, которымъ проникаются всѣ общественныя нормы и установленія. Иначе и быть не можетъ, ибо жизнь общества находится въ тѣсномъ взаимодействіи съ жизнью входящихъ въ него личностей. Личность является тѣмъ элементомъ, который выполняетъ спеціализирующую работу въ обществѣ: изъ матеріала, воспринятаго изъ социальнаго наслѣдства, личность сооружаетъ въ своемъ сознаніи новыя синтезы. Но эти синтезы тотчасъ же повергаются личностью на судъ общества, которое производитъ надъ ними генерализирующую работу: оно отбираетъ изъ идей, выработанныхъ личностями, тѣ элементы, которые могутъ быть связаны съ социальнымъ наслѣдствомъ, и усваиваетъ ихъ себѣ; при этомъ личные изобрѣтенія подвергаются существенной переработкѣ и утрачиваютъ часть своей оригинальности. Въ этомъ процессѣ общество переживаетъ тѣ же три діалектическихъ фазиса. Пока идеи изобрѣтателя имъ не усвоены, общество находится относительно нихъ въ проективномъ фазисѣ. Когда общество ихъ усваиваетъ, оно переживаетъ субъективный фазисъ. Когда общество средствами воспитанія и принужденія начинаетъ передавать идеи, вошедшія въ социальное сознаніе, отдѣльнымъ индивидамъ, оно вступаетъ въ эйективный фазисъ.

Болдвинъ очень настаиваетъ на томъ, что социальную матерію составляютъ идеи, а не чувства; чувства въ социальной жизни имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку они связаны съ идеями. Поэтому онъ не считаетъ настоящими обществами тѣ, которыя основаны только на инстинктѣ, каковы общества животныхъ. Въ такихъ обществахъ невозможенъ никакой прогрессъ; они — неподвижны. Тѣмъ не менѣе совершенно правъ, дѣлая свое различіе между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. Болдвинъ называетъ инстинктивные общества словомъ «companies», — а сознательныя — словомъ «societies».

Только эти послѣднія заслуживаютъ имени «общества», потому что въ нихъ является матерія общественной жизни: мысль, которая можетъ быть предметомъ подражанія. Только здѣсь становится возможнымъ прогрессъ. Нельзя считать типомъ общества и «толпу», такъ какъ это такое явленіе, когда эксцессъ инстинкта общенія заглушаетъ дѣйствіе критической мысли.

Изъ изложеннаго ясно, что, несмотря на видную роль, которую Болдвинъ отводитъ въ своемъ ученіи подражанію, его теорія далеко не совпадаетъ съ ученіемъ Тарда. Болдвинъ совершенно правильно отмѣчаетъ, что Тардъ слишкомъ мало вниманія обратилъ на «матерію» соціальной жизни, на то, чему подражаютъ, и потому создалъ такую теорію, по которой коллекцію вибрирующихъ подъ вліяніемъ одного и того же звука камертоновъ можно назвать обществомъ. Мы видѣли, что Тардъ и не могъ сдѣлать иного, такъ какъ онъ стоялъ на почвѣ монизма, который не признаетъ принципиальной разницы между физическимъ и психическимъ. Поэтому ему трудно было проводить то различіе между матеріей и формой общенія, которое дѣлаетъ Болдвинъ и которое возможно только для психическихъ процессовъ, гдѣ приходится различать отъ самаго процесса дѣятельности то содержаніе, которое въ ней выражается, отъ факта—закрывающагося въ немъ «смысла»; разсматривая физическіе процессы, мы о «смыслѣ» не говоримъ.

Заслуга Болдвина состоитъ въ томъ, что онъ даетъ намъ чисто психологическую теорію общества, причемъ, придавая большое значеніе личности, не упускаетъ изъ вида своеобразности соціальныхъ процессовъ, такъ какъ настойчиво предостерегаетъ противъ сведенія общества къ простой суммѣ личностей. Принципиальное различіе, которое Болдвинъ дѣлаетъ между инстинктивными общеніями и обществомъ, основаннымъ на подражаніи, заставляетъ его высказаться противъ наименованія общества «организмомъ» и сближаетъ съ такими мыслителями, какъ Фулье, проводящими теорію «договорнаго организма». Недостаткомъ концепціи Болдвина въ моихъ глазахъ и является этотъ преувеличенный интеллектуализмъ его построеній, который отличаетъ его взгляды отъ возрѣвшаго его соотечественника Уорда.

II. Не имѣя въ виду давать справочное пособіе, я не считаю необходимымъ очень подробно останавливаться на другихъ представителяхъ современной психологической школы въ социологіи, и считаю достаточнымъ ограничиться самыми суммарными указаніями на то, что нѣкоторые изъ нихъ внесли въ построеніе социологической теоріи.

Подъ большимъ вліяніемъ Тарда стоитъ американскій социологъ Г п д д и г с ь. Въ своихъ «Принципахъ социологіи» (1898) онъ защи-

щаетъ органическую теорію общества на основахъ соціальной психологіи. «Чувство рода» есть то основное явленіе, съ котораго лачинается его анализъ общественныхъ процессовъ.

Французъ **Изулэ** («La cité moderne et la metaphysique de la sociologie», 1894) становится на точку зрѣнія взаимодѣйствія между индивидомъ и массой. Для него индивидъ есть цѣль развитія, а ассоціація, основанная на солидарности и раздѣленіи труда, является только средствомъ для цѣлей индивида. Но это средство необходимо для человѣка; безъ него онъ слишкомъ слабъ. Монада сама по себѣ есть ничто, а черезъ ассоціацію она можетъ сдѣлаться всѣмъ. «Ассоціація есть единственное прибѣжище человѣка въ его слабости. Единеніе есть его оплотъ; согласіе есть его крѣпость; солидарность есть его спасеніе. Государство есть теплое гнѣздышко, алмазный щитъ». Развивая идеи, весьма близкія къ идеямъ Де Роберти, Изулэ утверждаетъ, что психика человѣка въ ея высшихъ проявленіяхъ есть продуктъ общественной жизни. «L'ame est fille de la cité». Духовная жизнь коренится въ біологіи въ своихъ низшихъ проявленіяхъ и въ соціологіи— въ высшихъ. Цивилизованный индивидъ можетъ быть объясненъ только при помощи біо-соціальной психологіи. Великая соціальная проблема состоитъ при этомъ въ справедливомъ равновѣсіи въ государствѣ избранныхъ (l'élite) и толпы. Прошлое намъ показываетъ устраненіе толпы избранными, опасность настоящаго состоитъ въ томъ, чтобы толпа не устранила избранныхъ.

Итальянецъ **Карле** («Saggi di filosofia sociale», 1875; «La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale», 2-е изд. 1890) настаиваетъ на различіи матеріи и духа и въ каждомъ процессѣ отличаетъ сторону развитія, вызваннаго процессами матеріи, и прогресса, являющагося дѣйствіемъ духа. Основу соціального процесса онъ уематриваетъ во взаимодѣйствіи общества и индивида. Общество, какъ цѣлое, представляется ему коллективной личностью, вырастающей, какъ рефлексъ личности индивидуальной. Исторія обнаруживаетъ тенденцію ко все большему господству духа надъ матеріей. Только до извѣстной степени можно общество приравнивать къ организмамъ.

Въ Германіи **Тѣнпиезъ** («Gemeinschaft und Gesellschaft», 1887) проводитъ важное различіе между «общеніемъ» (Gemeinschaft), которое предшествуетъ, какъ цѣлое, своимъ частямъ, и «обществомъ» (Gesellschaft), которое, наоборотъ, слагается изъ частей. Общеніе есть продуктъ реальной органической жизни, тогда какъ общество есть идеальное и механическое образованіе. Основу общеній (вытекающихъ изъ родства, сосѣдства, дружбы) составляетъ реальная естественная органическая воля сущности (Wesenwille), тогда какъ общество базируется на идеальной фиктивной искусственной волѣ (Will-

кѣи). Противоположность этихъ двухъ формъ проникаетъ собою всю жизнь человѣчества, причемъ общеніе имѣетъ тенденцію превратиться въ общество по мѣрѣ развитія мышленія, которое выдвигаетъ на первый планъ характерное для взрослыхъ образованныхъ мужчинъ, въ отличіе отъ женщинъ, юношей, стариковъ, толпы, свободное волево творчество.

Родственную этому теорію развиваетъ во Франціи Фулье (La science sociale contemporaine, 3 ed. 1896). Этотъ авторъ въ основу всей своей философіи полагаетъ психологическое понятіе «идей-силъ» (idécs-forces), преобразующихъ міръ въ духѣ идеала. Разбирая соціологическія теоріи, онъ проводитъ ту мысль, что общество должно быть называемо «договорнымъ организмомъ», такъ какъ въ его структурѣ по мѣрѣ развитія культуры все больше значеніе получаетъ человѣческое строительство. На тѣ же явленія намекаетъ Вундтъ, проводя различіе между организмами и организаціями (въ своей «Логикѣ»).

Нашъ русскій соціологъ Де Робертъ, писавшій, впрочемъ, главнымъ образомъ, по французски, строитъ теорію, по которой не общество составляетъ продуктъ психологическихъ свойствъ людей, но, напротивъ психологическое существо создается уже на основѣ общественной жизни. Коллективная жизнь обращаетъ біологическаго индивида въ психологическую личность. Личность представляется цѣликомъ продуктомъ общественной жизни (см. на рус. языкѣ «Новая постановка основныхъ вопросовъ соціологій», 1909 г.¹).

Французъ Georges Palantes («Precis de sociologie» 1901, «Combat pour l'individu» 1904) защищаетъ то положеніе, что соціологія есть соціальная психологія, т. е. наука, изучающая психическое состояніе (mentalité) единицъ, сближенныхъ между собою соціальной жизнью. Основной особенностью этой жизни онъ считаетъ неустранимый ни при какихъ условіяхъ антагонизмъ общества и личности. При этомъ личность представляется началомъ свободнымъ и прогрессивнымъ, а общество характеризуется, какъ начало тиранническое, враждебное свободѣ и прогрессу. Солидарность есть только эгоизмъ нѣсколькихъ, интенсификація и преувеличеніе индивидуальныхъ эгоизмовъ. Чѣмъ многочисленнѣе общественные союзы, къ которымъ принадлежитъ индивидъ, и чѣмъ они шире по размаху, тѣмъ выгоднѣе для личной свободы. Въ общемъ Палантъ является поклонникомъ Ницше²) и его «морали господъ», но только

¹) См. объ этой теоріи мою книгу «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 176—178.

²) О Ницше см. мою книгу «Этюды по современной этикѣ» (1908), 4—105.

считает возможным примирить индивидуализм Ницше съ демократизмомъ. Настоящій демократизмъ и даже социализмъ, по мнѣнію, Паланта, требуетъ для всѣхъ права на аристократизацію. «Нѣтъ истинной демократіи безъ аристократизаціи толпы».

Сторонникомъ психологической теоріи является французскій писатель Густавъ Лебонъ. Въ своихъ сочиненіяхъ «Lois psychologiques de l'évolution des peuples», «Psychologie du socialisme», «Psychologie de l'éducation» Лебонъ останавливается, главнымъ образомъ, на вопросѣ объ историческихъ расахъ, т. е. о вѣкахъ сложившихся типахъ народностей. Онъ убѣждаетъ, что народный характеръ является главнымъ факторомъ исторической эволюціи, причемъ въ самомъ характерѣ главную роль играютъ волевыя, а не интеллектуальныя стороны. Лебонъ придаетъ огромное значеніе идеямъ, которыя приобрѣли въ народныхъ массахъ силу неопровержимыхъ догматовъ, но отмѣчаетъ, что обыкновенно такое значеніе получаютъ только идеи, приспособившіяся къ народному характеру. Конечно, характеръ народа можетъ мѣняться, но только подъ очень длительнымъ на него вліяніемъ. Народы далеко не равнодѣльны и въ борьбѣ за существованіе одерживаютъ верхъ народы наиболѣе энергичные, дающіе достаточную свободу личности и не приносящіе ея въ жертву протівоестественному равенству. Социализмъ, стремящійся къ расширенію сферы государственнаго вмѣшательства, къ подавленію личной свободы и инициативы, къ защитѣ слабыхъ, Лебонъ считаетъ весьма опаснымъ вѣрованіемъ массъ, которое погибнетъ жертвой неуклонной социальной закономерности, тщетно имъ отрицаемой, но предварительно можетъ привести къ гибели тѣ слабохарактерныя народы, которые допустить у себя кратковременное торжество социалистическихъ доктринъ и тѣмъ окончательно ослабить себя. Хотя Лебонъ склоненъ допускать извѣстную преемственность въ развитіи общечеловѣческой культуры, но въ исторіи отдѣльныхъ народовъ онъ видитъ дѣйствіе закона круговращенія.

§ 65. Историческая и социальная психологія. Психологія толпы.

І. Наряду съ психологической социологіей и съ такъ наз. психологіей народовъ, которая, какъ мы видѣли, едва ли можетъ быть точно отграничена отъ социологіи, въ наше время развиваются еще нѣкоторыя отрасли научнаго знанія, которыя можно разсматривать какъ вспомогательныя науки къ социологіи.

Я разумью, во первыхъ, науку, которую можно назвать исторической психологіей¹⁾. Задача этой науки состоитъ въ

¹⁾ См. подробнѣе въ моей «Теоріи историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), § 18.

томъ, чтобы изслѣдовать, какъ въ исторіи мѣнялись формы мышленія и воленія. Накопившіеся этнографическіе и историческіе факты даютъ возможность утверждать, что по мѣрѣ исторической эволюціи люди не только увеличиваютъ запасъ знаній, но и усовершенствуютъ самыя формы своей психической дѣятельности. Прimitивный человекъ не только не знаетъ весьма многого, что извѣстно человеку культурному, но онъ мыслить и чувствуетъ не такъ, какъ культурный человекъ. Англичанину Гобгаузу удалось показать въ своей книгѣ объ «Эволюціи морали» (1-е изд. 1906 г.), что мышленіе примитивнаго человека стоитъ на стадіи ниже «здраваго смысла», такъ какъ примитивный человекъ не только не сознаетъ тѣхъ логическихъ категорій, которыми управляется ходъ его мысли, но самыя категоріи у него оказываются въ неустойчивомъ состояніи и другъ съ другомъ перепутываются. Французъ Левн Брюль въ изслѣдованіи объ «Умственныхъ функціяхъ въ низшихъ обществахъ» (1910 г.) выяснилъ субъективно-мистическій характеръ міровоззрѣнія дикаря; логическій законъ противорѣчія въ мышленіи дикаря имѣетъ мало значенія и замѣняется до-логическимъ закономъ участія (*loi de participation*). Большое значеніе для исторической психологіи имѣютъ труды такихъ историковъ, какъ Карль Лампрехтъ въ Германіи, который въ основу историческаго процесса хочетъ положить опредѣленные фазисы психической эволюціи народовъ, приравняемые имъ къ возрастнымъ періодамъ въ жизни человека.

II. Во вторыхъ, я имѣю въ виду такъ наз. социальную психологію, которую нѣкоторые изслѣдователи отличаютъ отъ психологіи народовъ. Они обозначаютъ этимъ именемъ не дисциплину, изслѣдующую массовые процессы, т. е. порядокъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ психикъ, но особый отдѣлъ психологіи человека, который ставитъ своей задачей изученіе духовныхъ переживаній отдѣльной личности, лежащихъ въ основѣ социальной жизни. Соціальная психологія имѣетъ дѣло, такимъ образомъ, не съ массама, а съ единичной личностью, но беретъ ее въ социальномъ аспектѣ, какъ существо, соприкасающееся съ обществомъ, вліяющее на него и находящееся подъ его вліяніемъ. Такъ понимаетъ¹⁾ задачи социальной психологіи, напр.,

¹⁾ Но иногда терминъ «соціальная психологія» употребляется въ иномъ значеніи. Ross, *Social Psychologie* (1908) утверждаетъ, что задача социальной психологіи состоитъ въ изученіи психическихъ теченій, возникающихъ въ процессѣ общенія людей, тѣхъ единообразій чувствованія, вѣры, воленія и дѣйствованія, которыя вызываются взаимодействіемъ людей. Соціальная психологія составляетъ введеніе къ социологіи, которая изучаетъ самыя группы лю-

Макъ Дуголь въ своихъ «Основныхъ проблемахъ соціальной психологій» (1-е изд. 1908 г.). Этотъ авторъ справедливо указываетъ на то что этотъ отдѣлъ психологій до сихъ поръ былъ сравнительно слабо разработанъ; меньше всего психологи интересовались импульсами и мотивами, регулирующими человѣческое поведеніе, источниками энергій для человѣческой дѣятельности. Это приводило къ тому, что изслѣдователи въ области общественныхъ наукъ не имѣли подъ собою достаточно подготовленной психологической почвы и создавали собственные психологическія теоріи, большею частью одностороннія и наивныя. Основнымъ и типическимъ недостаткомъ этихъ теорій было чрезмѣрное рационализированіе человѣческой дѣятельности и всей общественной жизни. Такъ появились этические теоріи, объясняющія нравственное поведеніе расчетами на удовольствія, экономическія теоріи, представляющія человѣка вѣчно ищущимъ наибольшей выгоды при наименьшей затратѣ труда, теоріи государства, игнорирующія ирраціональные факторы, врождѣ національнаго чувства, и т. п. построения. На самомъ же дѣлѣ жизнь есть стремленіе, и не интеллектъ, но эмоція и воля должна лежать въ основѣ психологій; интеллектъ даетъ только средства къ реализаціи стремленій.

III. Интересную область соціальной жизни вскрываютъ изслѣдованія, посвященныя такъ наз. психологій толпы. На эту область первоначально было обращено вниманіе юристами, подъ вліяніемъ чисто практической потребности, выдвинутой уголовнымъ судопроизводствомъ. Именно, опытъ уголовныхъ судовъ показалъ, что часто самыя злѣбскія преступленія совершаются въ общемъ довольно смиренными людьми, когда они попадаютъ въ раздраженную и бушующую толпу. Это вызвало интересъ къ изученію тѣхъ духовныхъ процессовъ, которые происходятъ въ толпѣ людей, и такъ появились интересныя работы Тарда, Сигеле, Ле Бона¹⁾ и др. Было установлено, что въ толпѣ развиваются своеобразныя психическія токи; на почвѣ взаимнаго зараженія эмоціями, общими для всѣхъ, и взаимнаго подражанія, люди начинаютъ жить повышеннымъ психическимъ темпомъ, причемъ на первый планъ выступаетъ именно та эмоція, которая въ данный моментъ объединяетъ людей. Чрезвычайно усилившись въ своей интенсивности, эта эмоція заглушаетъ голосъ

дей и ихъ структуры. Психологія группъ входитъ уже въ соціологію.—Едва ли такое разграниченіе достаточно ясно и практично. Мнѣ кажется, что такъ понимаемая соціальная психологія не можетъ и не должна быть отрываема отъ соціологій.

¹⁾ Sighele, La foule criminelle (1901). Le Bon, Psychologie des foules (1895). Tarde, Etudes de psychologie sociale (1898). Михайловскій, Герои и толпа (1882).

разсудка и остальныхъ чувствъ и люди начинаютъ дѣйствовать, «потерявъ голову». При этомъ замѣчено, что люди въ толпѣ объединяются всегда на болѣе элементарныхъ чувствахъ и идеяхъ, которыя доступны всёмъ ея членамъ, что интеллектуальный и моральный уровень толпы всегда бываетъ ниже нормального состоянія членовъ даннаго общества. Психологія толпы прекрасно подтверждаетъ тотъ тезисъ, что общество людей не есть простая ихъ сумма, но особое цѣлое, обладающее своими собственными свойствами и оказывающее огромное вліяніе на психику тѣхъ людей, которые въ него входятъ. На этой почвѣ становятся понятны такіе социальные процессы, какъ революціонный экстазъ, массовая паника, суды Линча и т. п. Толпа, конечно, способна къ геройскимъ поступкамъ и подъ вліяніемъ массоваго возбужденія люди иногда совершаютъ чудеса самопожертвованія; сюда относятся такія явленія, какъ мученичество за вѣру, крестовые походы, знаменитая августовская ночь 1789 года, когда французское дворянство отказалось отъ всѣхъ своихъ привилегій. Но большинство изслѣдователей сходитя на томъ, что толпа людей легче объединяется на отрицательныхъ чувствахъ, чѣмъ на положительныхъ, такъ какъ отрицательныя чувства оказываются болѣе общими для людей, чѣмъ положительныя; сверхъ того, на толпу въ отрицательномъ же направленіи дѣйствуютъ развивающееся въ ней чувство индивидуальной безответственности отдѣльныхъ участниковъ, которое сопровождается сознаніемъ усиленія ихъ мощи при совмѣстномъ выступленіи. Вотъ почему чаще приходится имѣть дѣло съ преступной толпой, чѣмъ съ героической. Въ исторіи извѣстны такія проявленія массоваго звѣрства, какъ всякаго рода погромы, Варфоломеевская ночь, терроръ во время великой французской революціи. Такъ какъ толпа не разсуждаетъ, то и вожаки ея должны обладать не столько сильнымъ разсудкомъ, сколько сильной волей, фанатизмомъ и умѣніемъ дѣйствовать на чувство. Огромное значеніе для престижа вождя имѣеть фактический успѣхъ.

Ле Бонъ въ своей критикѣ толпы заходитъ такъ далеко, что отъ вліянія массъ на политику, увеличивающагося въ наше время, склоненъ ожидать самыхъ гибельныхъ результатовъ для культуры. Слѣдуетъ замѣтить при этомъ, что этотъ изслѣдователь не считаетъ нужнымъ проводить принципиальное различіе между организованнымъ и неорганизованнымъ собраніемъ людей, такъ что у него даже дѣйствія парламентовъ подводятся подъ формулы психологій толпы.

ГЛАВА XI.

Экономическая социологія.

§ 66. Историческій матеріализмъ.

I. Довольно многіе историки и социологи нашего времени придерживаются теорій, по которымъ основу всеѣхъ общественныхъ процессовъ составляютъ процессы экономическіе, т. е., стоящіе въ связи съ той дѣятельностью, при помощи которой люди удовлетворяютъ своимъ такъ наз. матеріальнымъ потребностямъ. Въ основѣ подобныхъ теорій лежитъ та вѣрная мысль, что безъ удовлетворенія потребностей тѣла немыслима, конечно, никакая другая дѣятельность людей; прежде всего человѣку необходимо быть сытымъ, укрытымъ отъ холода и т. п., а затѣмъ уже онъ можетъ предаваться достиженію т. наз. идеальныхъ цѣлей, заботиться объ удовлетвореніи своего честолюбія, любознательности, потребности въ художественномъ творчествѣ и созерцаніи, религіознаго чувства и т. д.

Но представители экономическихъ школъ въ социологіи дѣлаютъ обыкновенно ту ошибку, что это чисто отрицательное условіе всякой жизни вообще обращаютъ въ факторъ, которымъ положительно опредѣляются въ самой своей основѣ весь ходъ общественной эволюціи. Получается выводъ, будто вся рѣшительно общественная жизнь людей зависитъ въ своемъ ходѣ и развитіи отъ того, что и какъ люди потребляютъ и какова ихъ дѣятельность, направленная на удовлетвореніе потребностей тѣла.

Въ частности представители экономического направленія расходятся другъ съ другомъ. Въ то время, какъ одни обращаютъ преимущественное вниманіе на одну сторону экономическихъ явленій, напр., на производство, другіе придаютъ рѣшающее значеніе инымъ сторонамъ того же процесса, напр., обмѣну; самая зависимость остальныхъ сторонъ общественной жизни отъ экономическихъ отношеній выражается не всегда въ одинаково категорической формѣ.

II. Съ особенной яркостью экономическое направление въ социологии проявляется въ учении такъ наз. экономическаго или историческаго материализма или, по имени его основателя, марксизма. Эта школа ведетъ свое начало отъ Карла Маркса (1818—1883) и Фридриха Энгельса (1820—1895), которые дѣйствительно были склонны къ философскому материализму и потому дали своему учению имя материалистическаго¹⁾. Самый терминъ «материалистическое пониманіе исторіи» впервые употребленъ Энгельсомъ («Dühring», 12). Въ настоящее время нѣкоторые видные марксисты разстались уже съ философскимъ материализмомъ и признаютъ, что общественные процессы суть въ конечномъ счетѣ процессы духовные, которые не могутъ быть выведены изъ матеріальныхъ. Этимъ они осложнили свою позицію, такъ какъ на почвѣ такого признанія уже становится труднымъ защищать тезисъ, что исторія должна быть понимаема материалистически. Дѣло въ томъ, что сами «материальныя» потребности на самомъ дѣлѣ суть такія же психическія переживанія, какъ и идеальныя. Очень трудно поэтому провести ясную границу между тѣми и другими; матеріальныя потребности стоятъ ближе къ физиологическимъ процессамъ, чѣмъ идеальныя, и въ этомъ заключается вся разница между тѣми и другими. Почему именно матеріальнымъ потребностямъ должна принадлежать доминирующая роль среди прочихъ духовныхъ переживаній человѣка, это сторонниками экономическаго материализма выяснено недостаточно убѣдительно. А между тѣмъ преобладающее значеніе экономическихъ процессовъ въ общественной жизни выводится изъ доминирующаго значенія матеріальныхъ потребностей.

Конечно, во всякомъ историческомъ процессѣ можно открыть экономическую сторону. Безъ воздѣйствія на внѣшній міръ и безъ участія хозяйственной дѣятельности не обходится человѣкъ почти ни въ одномъ проявленіи своей активности, какъ бы идеально по своему общему характеру оно ни было. Но изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, чтобы экономической стороной опредѣлялся весь ходъ историческаго процесса. Историческая дѣйствительность, напротивъ, часто обнару-

¹⁾ См. главнымъ образомъ, Marx, Zur Kritik der polit. Oekonomie (1859). Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (1873). Совмѣстно ими написанъ «Коммунистическій манифестъ» (1849).—Размѣры моей книги не позволяютъ мнѣ вдаваться въ подробности и потому ученіе Маркса и Энгельса въ дальнѣйшемъ изложено болѣе опредѣленно и прямолинейно, чѣмъ у самихъ этихъ писателей, которые неоднократно мѣняли свои формулы. Литература о марксизмѣ очень велика и потому я не считалъ необходимымъ въ своемъ общемъ обзорѣ исторіи социологии вдаваться въ детали по этому вопросу, какъ и по всѣмъ другимъ. Прилежную сводку матеріала см. у Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (1899; есть рус. пер.).

живаетъ передъ глазами безпристрастнаго изслѣдователя довольно серьезныя дисгармоніи между состояніемъ экономіки и другихъ сторонъ культуры и несовпаденіе въ ходѣ развитія экономическихъ потребностей и культурныхъ изобрѣтеній, которое приводитъ нерѣдко къ тому, что назрѣвшія экономическія потребности остаются безъ удовлетворенія. Этимъ создаются иногда тяжкія народныя бѣдствія, вызывается даже гибель народовъ и цѣлыхъ культуръ, но тѣмъ не менѣе всѣ эти процессы совершаются и отсутствіе въ извѣстный моментъ идей, необходимыхъ для удовлетворенія экономическихъ потребностей, оказывается роковымъ¹⁾.

Школа экономическаго матеріализма въ основу общественной эволюціи полагаетъ дѣйствіе неизмѣняемыхъ законовъ экономической жизни, слагающихся изъ взаимоотношенія производительныхъ силъ и производственныхъ отношеній. Производителными силами называется состояніе хозяйственной техники въ каждый данный моментъ, производственными отношеніями—тѣ общественныя отношенія, которыя складываются между людьми на почвѣ работы для удовлетворенія экономическихъ потребностей примѣнительно къ имѣющемуся на лицо состоянію производительныхъ силъ. «Машины, говоритъ Марксъ (*Elend der Philosophie*, изд. 1895 г., 117), настолько же нельзя считать экономическими категоріями, какъ и вола, который тащитъ плугъ,—онѣ только производительныя силы. Современная фабрика, основанная на примѣненіи машинъ, является общественнымъ производственнымъ отношеніемъ, экономической категоріей».

Пока между производительными силами и производственными отношеніями сохраняется должное соотношеніе, экономическая жизнь идетъ мирнымъ путемъ. Каждое общество создаетъ для себя такія производственные отношенія, которыя отвѣчаютъ состоянію его производительныхъ силъ. Извѣстное мѣсто въ томъ же сочиненіи (стр. 91) гласитъ: «ручная мельница даетъ общество съ феодальными сеньерами, паровая мельница—съ индустриальными капиталистами». Но производительныя силы растутъ и наступаетъ моментъ, когда нарастающія количественныя измѣненія въ нихъ приводятъ къ появленію качественной противоположности. Когда придетъ такой моментъ, то состояніе производственныхъ отношеній, приладившихся къ прежнему состоянію производительныхъ силъ, перестаетъ имъ соответствовать и

¹⁾ Экономическій матеріализмъ, конечно, не является непремѣнной предпосылкой социалистической программы. Видные социалисты выступаютъ иногда рѣшительными противниками экономическаго матеріализма. Таковы, напр., англійскіе Фабіанцы. См. о нихъ Веббъ. Соціализмъ въ Англии (рус. пер. 1907 г.). См. также А. Menger, *Neue Staatslehre* (1903), 285—295.

наступает конфликтъ, который разрѣшается соціальною революціею. Эта революція сметаетъ устарѣвшія формы общественныхъ отношеній и ставитъ на ихъ мѣсто новыя, отвѣчающія новому состоянію производительныхъ силъ. Такъ проявляетъ себя «историческая діалектика».

Соціальная революція мѣняетъ формы хозяйственнаго строя. Но вся остальная общественная жизнь сама собою измѣнится въ результатѣ экономическаго переворота, такъ какъ право, нравственность, религія, наука, философія, искусство составляютъ только идеологическую надстройку надъ экономическимъ фундаментомъ, представляя изъ себя лишь зеркало, въ которомъ отражаются экономическія отношенія. Самостоятельнаго значенія въ движеніи исторіи эти факторы не имѣютъ. «Нужна ли большая мудрость, говоритъ «Коммунистическій манифестъ»¹⁾, что бы понять, что взгляды, понятія и идеи, словомъ сознание людей измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ ихъ общественныхъ отношеній, ихъ общественнаго бытія? Чему же учить вся исторія мысли, какъ не тому, что интеллектуальное производство претерпѣваетъ измѣненія, параллельно съ измѣненіями производства матеріальнаго? Господствующими идеями данной эпохи всегда были идеи господствующаго класса. Когда говорятъ объ идеяхъ, революціонизирующихъ все общество, то этимъ указываютъ только на тотъ фактъ, что въ нѣдрахъ стараго общества уже образовались элементы новаго, и что разложеніе старыхъ идей совершается параллельно съ разложеніемъ старыхъ общественныхъ отношеній».

Значеніе великихъ людей, какъ и у Гегеля, подъ вліяніемъ діалектическаго метода котораго въ значительной степени выросла вся разбираемая теорія, сводится только къ тому, что они лучше и раньше другихъ замѣчаютъ тенденціи, которыя назрѣваютъ въ исторіи подъ дѣйствіемъ основныхъ экономическихъ законовъ.

Механизмомъ исторіи въ нашу эпоху капиталистическаго строя и предшествующія эпохи является классовая борьба, которая покоится на экономическомъ неравенствѣ людей. «Исторія всякаго общества, читаемъ мы въ «Коммунистическомъ манифестѣ», сводится къ развитію антагонизма классовъ, антагонизма, принимавшаго въ разныя эпохи разныя формы. Но какова бы ни была форма, которую принималъ этотъ антагонизмъ, — эксплуатація одной части общества другою является фактомъ, общимъ всемъ предшествующимъ вѣкамъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что общественное сознание, несмотря на все свои различія и многообразія, всегда враща-

¹⁾ Цитирую по переводу въ изданіи «Колоколь» (1905 г.) подъ заглавіемъ «Капитализмъ и коммунизмъ (Коммунистическій манифестъ)».

лось въ извѣстныхъ общихъ формахъ. Эти формы исчезнутъ окончательно только съ полнымъ исчезновеніемъ антагонизма классовъ. Коллективистическое преобразованіе означаетъ самый радикальный разрывъ съ традиционными имущественными отношеніями; и неудивительно, что въ ходѣ своего развитія оно самымъ рѣшительнымъ образомъ порываетъ со старыми традиционными идеями».

Будущій социалистическій строй уничтожить борьбу классовъ, создавъ имущественное равенство, и въ результатѣ произойдетъ преобразованіе всей идеологіи, въ томъ числѣ и нравственныхъ понятій людей. Что касается роли и дѣй, то, какъ сказано, онѣ представляютъ собой не движущія силы исторіи, но лишь симптомы преходящихъ независимо отъ воли людей процессовъ. Отсюда утвержденіе Маркса (въ предисловіи къ книгѣ «Къ критикѣ политической экономіи»), что каждая эпоха выдвигаетъ только тѣ задачи, которыя она можетъ рѣшить, и что никакая общественная формація, наоборотъ, не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора. Самое же развитіе производительныхъ силъ представляется процессомъ, въ основѣ котораго лежитъ естественная необходимость, точный характеръ которой ни у Маркса, ни въ его школѣ съ достаточною ясностью не установленъ¹⁾.

§ 67. Ле Плэ и его школа. Лакомбъ. Де Грефъ.

I. Въ болѣе смягченномъ видѣ экономическая социологія строится въ школѣ Ле Плэ (1806—1882). Этотъ писатель считаетъ социальныя явленія не продуктомъ органической или духовной жизни, но разсма-

¹⁾ Интересно отмѣтить, что нѣкоторые изъ современныхъ сторонниковъ экономическаго матеріализма высказываются въ пользу теоріи социального организма. Такъ у Каутскаго, Аграрный вопросъ (рус. пер. 1906 г.), стр. 270, мы читаемъ: «Человѣческое общество представляетъ изъ себя организмъ, не животный и не растительный, а своеобразный, но тѣмъ не менѣе организмъ, а не только агрегатъ индивидуумовъ, и, какъ организмъ, оно должно быть организовано. Нелѣпо думать, что въ обществѣ одна часть можетъ развиваться въ одномъ направленіи, а другая въ другомъ, противоположномъ направленіи. Но не является необходимымъ, чтобы каждая часть организма сама изъ себя черпала необходимую для нея двигательную силу; достаточно, чтобы одна часть организма подготовила необходимая для всего общества силы». Ср. также стр. 284, 296 и др.—Написанный въ духѣ марксизма обзоръ различныхъ теорій общественныхъ классовъ и классовой борьбы, какъ основы всей социальной эволюціи, см. въ книгѣ Солнцева, Общественные классы (Томскъ, 1917 г.). Основательную критику марксизма въ этомъ отношеніи даетъ Ю. Делевскій, Соціальные антагонизмы и классовая борьба въ исторіи (Спб. 1910).—Интересный сборникъ статей разныхъ авторовъ, въ той или иной мѣрѣ поддерживающихъ тезисы марксизма, составилъ Бронштейнъ. Историческій матеріализмъ (1908).

тривають ихъ, какъ факты совершенно своеобразныя, полагаючи въ основу заботу людей о производствѣ хлѣба насущнаго. Пища и любовь составляютъ основныя потребности человѣка и уже изъ нихъ возникаютъ, съ одной стороны, формы собственности и труда, съ другой стороны, формы брака и семьи. Критеріемъ счастья и процвѣтанія являются моральная жизнь и насущный хлѣбъ, т. е. два первыхъ блага, которыя христіане просятъ у Бога въ своихъ молитвахъ. «Моральный законъ одинъ и тотъ же для всѣхъ человѣческихъ расъ, у которыхъ можно искать примѣровъ благополучія; въ этомъ отношеніи онѣ различаются лишь по характеру подчиненія высшему праву. Напротивъ комбинаціи, которыя разныя расы употребляютъ въ дѣлахъ заботы о своемъ существованіи, весьма различаются, смотря по природѣ почвы, воды и климата. Поэтому онѣ даютъ наблюдателю этихъ расъ наиболѣе ясныя черты и наиболѣе характерныя различія. Природа усиливъ, которыя дѣлають индивиды, чтобы обезпечить свое существованіе, опредѣляетъ во многихъ отношеніяхъ рангъ, занимаемый ихъ расой въ іерархіи обществъ» (*La méthode sociale*, 1879, стр. 82).

Люди по природѣ не равны. Одни изъ нихъ должны заниматься добычаніемъ хлѣба насущнаго и не ихъ дѣло вмѣшиваться въ управленіе. Другіе же должны руководить и управлять. На этомъ построена вся экономическая политика Ле П्लэ.

Въ области политики Ле П्लэ и его школа стоятъ близко къ т. наз. христіанскому социализму, т. е. къ ученію, стремящемуся разрѣшить социальный вопросъ на почвѣ не только экономическихъ реформъ, но и моральнаго обновленія людей. Ле П्लэ убѣжденъ, что надъ человѣкомъ тяготѣетъ первородный грѣхъ и для своего возрожденія люди нуждаются во ви́шней власти. Власть эта должна отличаться патріархальнымъ характеромъ. Такая власть можетъ быть сосредоточена только въ рукахъ людей мудрыхъ, богатыхъ жизненнымъ опытомъ. Крупные землевладѣльцы, хозяева должны попечительно руководить жизнью подчиненныхъ имъ лицъ и направлять ее въ сторону социальнаго мира. Государство въ построеніяхъ Ле П्लэ отодвинуто на задній планъ; больше вѣры онъ имѣетъ въ дѣятельность мелкихъ союзовъ и потому особенно много надеждъ возлагаетъ на отношенія патроната и на коммунальное управленіе. Наиболѣе же естественной и наиболѣе любовной властью является власть главы семьи, домовладыки. Поэтому восточную культуру съ ея патріархальнымъ характеромъ Ле П्लэ ставитъ выше культуры западныхъ странъ, приведшей къ обостренію социальныхъ антагонизмовъ и неустойчивости общественнаго строя. Вслѣдствіе увеличенія плотности населенія и усложненія общественной организаціи, семьи выпустили изъ своихъ рукъ внушеніе моральнаго закона

своимъ членамъ и это повело къ упадку нравовъ, такъ какъ духовенство и правительство не сумѣли выполнить, какъ слѣдуетъ, эту задачу. Семья въ построеніяхъ Ле Плэ является основной единицей общественной жизни. Всѣ силы, организующія общество и разрушающія его, въ конечномъ счетѣ исходятъ изъ семьи или приходятъ къ семьѣ и потому по состоянію семьи можно судить о состояніи всего общества. Важную роль въ социальной политикѣ Ле Плэ придаетъ свободѣ завѣщаній, въ которой видитъ средство для укрѣпленія семьи и черезъ нея посредство всего общества. Домовладыка можетъ этимъ путемъ наиболѣе правильно распределять семейный фондъ между своимъ потомствомъ. Социальную закономерность слѣдуетъ изучать тѣми же методами, которые примѣняются вообще въ наукѣ, слѣдуетъ исходить изъ фактовъ. «Путешествія, говоритъ Ле Плэ («La meth. soc.», avertissement), составляютъ для науки объ обществѣ тоже самое, что химическій анализъ для минералогіи, герборизація для ботаники, вообще наблюденіе фактовъ для всѣхъ наукъ о природѣ». Школа Ле Плэ заявляетъ, что она приложитъ къ социальной экономіи, считаясь съ несходствами предметовъ и работъ, методу аналогичную той, которая, начиная съ конца XVIII вѣка, привела къ такимъ успѣхамъ въ физикѣ, химіи и естественной исторіи («Les ouvriers des deux mondes», avertissement). Но слѣдуетъ отмѣтить, что, по ученію Ле Плэ, социальная наука есть въ тоже время и искусство достиженія счастья. «Методъ наблюденія», выражающійся, главнымъ образомъ, въ путешествіяхъ, знакомитъ насъ съ тѣми условіями, въ которыхъ общество живетъ счастливо или же подвергается бѣдствіямъ и разложенію.

Въ связи съ этими предпосылками стоитъ особый методъ изслѣдованія социальныхъ вопросовъ, предложенный Ле Плэ, а именно: методъ монографическій. Состоитъ онъ въ томъ, что социологъ по определенному плану подвергаетъ детальному изученію жизнь типичныхъ семей данного общества и въ особыхъ монографіяхъ излагаетъ результаты своего изслѣдованія. При этомъ въ основу изслѣдованія полагается бюджетъ изучаемой семьи, который, по мнѣнію Ле Плэ, является зеркаломъ ея жизни, какъ матеріальной, такъ и моральной. Изслѣдованію бюджета предпосылается общая характеристика семьи, въ которой видную роль играютъ географическая обстановка. Завершается каждая монографія замѣчаніями о вліяніи на семью болѣе широкихъ процессовъ, происходящихъ въ окружающей общественной средѣ.

Самъ Ле Плэ дѣлалъ предметомъ такихъ изслѣдованій семьи сельскихъ рабочихъ, считая, что онѣ представляютъ наиболѣе устойчивыя и типичныя формы социальной жизни. Такъ явился его сборникъ

«Les ouvriers Européens» (1855). Было основано въ 1856 году общество «Société internationale des études pratiques d'économie sociale» съ ежемѣсячнымъ органомъ «La reforme sociale». Изъ школы Ле Плэ выходитъ новая серія монографій подъ названіемъ «Les ouvriers des deux Mondes». Помимо расширенія географическаго района наблюденій, школа расширила область примѣненія географическаго метода и въ другомъ направленіи. Путемъ анкеты, но больше при помощи устныхъ распросовъ и личныхъ наблюденій, цытаются дать монографіи семей городскихъ рабочихъ, чиновниковъ и мелкихъ буржуа, монографіи цѣлыхъ промышленныхъ предпріятій и сельскихъ и городскихъ общинъ. Рене Вормсъ, разбирая и оцѣнявая значеніе школы Ле Плэ (см. ниже § 76, II), предлагаетъ прибавить къ этой «соціальной микроскопії» еще изученіе б і о г р а ф і и, такъ какъ и въ нихъ всегда имѣется соціальный элементъ. Но онъ же указываетъ, что Ахиллесовой пяткой всего метода является вопросъ о томъ: что же намъ гарантируетъ, что избранная для изученія соціальная группа дѣйствительно является типической? Ясно, что съ этой стороны методъ Ле Плэ нуждается въ существенномъ дополненіи, скорѣе всего статистическаго характера. Современные статистическіе опросные листы часто сами уже представляютъ изъ себя нечто вроде маленькихъ монографій. Подобное соединеніе статистики съ монографическимъ методомъ, по мнѣнію Вормса, должно дать большіе результаты въ будущемъ науки.

Отъ школы Ле Плэ отдѣлилось направленіе¹⁾, во главѣ котораго стоитъ Эд. Демолень, съ журналомъ «La science sociale». Это направленіе замѣняетъ методъ монографій методомъ классификаціи, стараясь располагать матеріалъ по естественной связи явленій между собой, и на первый планъ выдвигаетъ географическій факторъ. Вотъ почему намъ пришлось встрѣтиться съ Демолемъ въ отдѣлѣ, посвященномъ географической социології (выше § 53, 1). Въ области соціальной политики эта группа ученыхъ не стоитъ за преобладаніе семьи и семейной власти, но отличается гораздо большимъ индивидуализмомъ.

II. Къ экономической школѣ слѣдуетъ причислить извѣстнаго французскаго ученаго Лакомба. Въ своей книгѣ²⁾ «L'histoire considérée comme science» (1894) Лакомбъ даетъ классификацію потребностей человѣка, изъ которыхъ вытекають человѣческія установленія, и во главѣ этихъ потребностей ставитъ экономическія. «Ни-

¹⁾ См. объ этомъ Ed. Demolins, R. Pinot, P. de Rousiers, La méthode sociale, ses procédés et ses applications (1904).

²⁾ Рус. пер. «Соціологическія основы исторіи» 1895.

когда еще и нигдѣ, говоритъ Лакомбъ, человѣкъ не могъ обойтись безъ труда. Трудъ составляетъ неизбѣжное условіе удовлетворенія его тѣлесныхъ потребностей. Трудъ, промышленность, созданіе полезностей, или, какъ выражаются экономисты, производство цѣнностей представляютъ собой явленія, встрѣчающіяся рѣшительно всюду. Поэтому экономическимъ установленіямъ, безспорно, принадлежитъ первое мѣсто» (гл. VI, 1). Къ экономическимъ установленіямъ авторъ причисляетъ и военныя, такъ какъ милитаризмъ вызванъ желаніемъ отнять у другихъ цѣнности и эта побудительная причина до сихъ поръ осталась преобладающей. Комбинація экономическаго интереса съ половымъ вызываетъ установленія семейныя. Изъ экономической потребности въ комбинаціи съ честолюбіемъ и при участіи симпатіи и антипатіи возникаютъ учрежденія и идеи моральныя. Въ развитыхъ обществахъ мораль принимаетъ неодинаковое содержаніе въ разныхъ классахъ. Далѣе идутъ установленія правовыя, классовыя, свѣтскія, политическія, искусство и литература, наука, релігіозныя установленія. И по поводу релігіи Лакомбъ высказывается за экономическую ея основу. «Личный интересъ, говоритъ онъ, всетаки составляетъ первичную основу релігіознаго чувства и, вообще говоря, дѣйствуетъ сильнѣе всего. А такъ какъ человѣкъ испрашиваетъ у Бога обыкновенно здоровья, вліянія, богатства, сохраненія жизни, словомъ, удовлетворенія одной изъ нашихъ физическихъ потребностей, то релігія, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, логически входитъ въ область экономическихъ побужденій и притомъ воображаемыхъ». «Земная, реальная политическая экономія и релігія; разсматриваемая съ извѣстной точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія громаднаго большинства людей, поставлены во взаимную связь и, такъ сказать, дополняютъ другъ друга».

Лакомбъ находитъ возможнымъ говорить о прогрессѣ. Онъ различаетъ двоякаго рода прогрессъ: заключающійся въ накопленіи знаній и заключающійся въ извѣстномъ равновѣсіи идей и чувствованій, обеспечивающемъ счастье. Но, въ отличіе отъ Спенсера, онъ не допускаетъ никакого органическаго прогресса и считаетъ прогрессивное развитіе далеко не обезпеченнымъ. «Идея о томъ, что существуетъ какая то особая, непреодолимая сила, которая во что бы то ни стало влечетъ насъ впередъ, есть идея ложная и расслабляющая. Пора разстаться съ этимъ убаюкивающимъ заблужденіемъ, благодаря которому мы слишкомъ уже заспались. Нѣтъ такой благодѣтельной силы, которая избавляла бы человѣка отъ необходимости рѣшать самому все возникающіе вопросы знанія или справедливости. Не будемъ изумляться, что послѣ всѣхъ чудесъ производства, послѣ столькихъ открытій въ наукахъ, судьба

человѣчества представляется еще гадательной, что всѣ результаты прогресса подвергаются опасности погибнуть отъ внезапнаго крушенія общества единственно потому, что одна часть экономической задачи, распредѣленіе, по мнѣнію массы была рѣшена неправильно. Припомнимъ, что экономическія установленія вызывали большую часть другихъ, а для тѣхъ, которыя возникали самостоятельно, они по крайней мѣрѣ послужили образцомъ и необходимымъ базисомъ. Общество зиждется на экономическихъ установленіяхъ. Разъ основаніе распатано, остальные части зданія, понятно, легко могутъ превратиться въ груды развалинъ» (гл. XX).

Самый механизмъ прогресса рисуется Лакомбомъ, въ общемъ, согласно ученію Тарда. Изобрѣтеніе и подражаніе играютъ главную роль въ развитіи народовъ. «Можно опредѣлить общество, говоритъ нашъ авторъ, какъ собраніе людей, взаимно призывающихъ другъ друга подражать установленнымъ образцамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подражающихъ каждый особымъ, лично излюбленнымъ образцамъ. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы подражаніе ограничивалось рамками группы. Многое было передано однимъ народомъ другому. Можно задать себѣ даже вопросъ: существовала ли гдѣ либо цивилизація, ничего не заимствовавшая отъ сосѣдей?». «Среди множества народовъ мы видимъ цѣлую группу, какъ бы объединенную общей участью, а именно группу западныхъ народностей. Въ этомъ циклѣ, который, начиная съ Ассиріи и Египта, проходитъ черезъ Грецію, Римъ, Францію, Англію, Америку и смыкается въ Германіи и Россіи, струится одинъ и тотъ же токъ цивилизаціи. Мы всѣ, принадлежащіе къ этому циклу, оказываемся въ концѣ концовъ потомками и наслѣдниками Египта, Греціи и Рима» (гл. XIII, II).

III. Къ экономической школѣ можно бы было отнести и бельгійскаго соціолога Де Грефа, ученіе котораго нами было изложено въ отдѣлѣ механистической соціологій (выше § 49). Тамъ было указано, что Де Грефъ среди своихъ семи основныхъ функцій общества на первомъ планѣ ставитъ экономическую. Оригинальной чертой его ученія является то, что въ экономикѣ онъ придаетъ первостепенное значеніе о б ѣ н у, а не производству или распредѣленію богатствъ.

ГЛАВА XII.

Этическая социологія.

§ 68. Русская субъективная школа.

I. Нѣкоторыхъ социологовъ можно выдѣлить въ особую группу на томъ основаніи, что они энергично подчеркиваютъ ту связь, въ которой социологія стоитъ съ вопросами практической политики и особенно съ этикой, дающей послѣднія принципиальныя директивы всякой политики. На этомъ основаніи они иногда даже настаиваютъ на особыхъ методологическихъ приемахъ, которыми работа социолога должна отличаться отъ работы всякаго иного ученаго.

На первомъ мѣстѣ я укажу здѣсь на то направленіе, которое возникло въ русской литературѣ конца шестидесятыхъ годовъ и позднѣе. Въ это время въ Россіи съ большою страстностью дебатировался вопросъ о такъ наз. субъективномъ методѣ въ социологіи. Начало свое этотъ терминъ и приложеніе на практикѣ соотвѣтственной идеи ведетъ еще отъ Конта. Мы знаемъ, что Контъ не удовольствовался курсомъ позитивной философіи, но создалъ еще курсъ позитивной политики, въ которомъ выступилъ не болѣе и не менѣе, какъ съ обоснованіемъ новой религіи «Великаго существа человѣчества». Нарождающіеся въ Россіи марксисты съ большимъ жаромъ настаивали на необходимости чисто объективнаго отношенія къ социологическимъ явленіямъ; это не мѣшало имъ, впрочемъ, заниматься и политическими вопросами, заботиться о проведеніи въ жизнь социаль-демократической программы. Въ полемикѣ съ этимъ направленіемъ Миртовъ (псевдонимъ П. Л. Лаврова) и Н. К. Михайловскій защищали необходимость субъективнаго метода, подъ которымъ разумѣли внесеніе въ социологическія построенія опредѣленныхъ этическихъ оцѣнокъ, главнымъ образомъ, въ смыслѣ защиты правъ личности. Работая въ этомъ направленіи, Михайловскій подвергъ рѣшительной критикѣ формулу прогресса у Спенсера, находя, что она приноситъ индивида въ жертву

соціальної інтеграції і дифференціації, і противопоставив їй свою формулу, согласно которой прогрессъ сводится къ возможно всестороннему развитію личности: раздѣленіе труда должно быть возможно большимъ между органами одного и того же индивида и возможно меньшимъ между индивидами въ обществѣ.

Для обоихъ этихъ защитниковъ субъективнаго метода—Лаврова и Михайловскаго—характернымъ является то, что они, хотя и считаютъ себя соціологами, не признають однако общества реальностью. Хотя Миртовъ въ своихъ «Историческихъ письмахъ» (въ «Недѣлѣ» 1868—1869 годовъ; цитирую по изданію «Русскаго богатства» 1905 г. безъ фамиліи автора) неоднократно говоритъ объ историческихъ силахъ, которыя возникаютъ независимо отъ личной энергіи индивида и личныхъ его убѣжденій и часто ставятъ препятствія начинаніямъ личностей, отклоняя волны исторіи въ другую сторону (326, 299), тѣмъ не менѣе онъ опредѣленно указываетъ на то, что общество есть, по его мнѣнію, только абстрактъ, а единственной реальностью оказывается личность. Общество «это абстрактъ, который, какъ абстрактъ, противъ меня, существа реального, не имѣетъ ровно никакого права, а въ своемъ реальномъ содержаніи распадается на личности, имѣющія не болѣе права, чѣмъ и я... Все реальное содержаніе исторіи заключается опять таки въ дѣятельности личностей» (130). Говоря о государствѣ, Миртовъ кладетъ въ его основу договоръ и притомъ фиктивный, такъ какъ ему принуждены повиноваться лица, въ немъ не участвовавшія. Точно также и Михайловскій настаиваетъ на томъ, что общество есть только идеальное, въ жертву которому не можетъ приноситься личность, что можно безъ особаго напряженія мысли думать о чловѣкѣ въ обществѣ, что общество, какъ личность идеальная, не живетъ, не умираетъ, не страдаетъ, не наслаждается, а потому за центр изсѣдованія должна быть взята мыслящая, страдающая и наслаждающаяся личность («Что такое прогрессъ» 1869 г.).

Исходя изъ этихъ соображеній, оба автора и строятъ свой идеаль прогресса, который для Миртова заключается въ ослабленіи государственнаго принужденія, а для Михайловскаго—въ переходѣ отъ режима раздѣленія труда, уничтожающаго разносторонность личности, къ режиму простого сотрудничества. Недостаткомъ объективнаго метода оба автора считаютъ то обстоятельство, что онъ не даетъ критерія для расцѣнки разнаго рода соціальныхъ явленій, между тѣмъ какъ такую расцѣнку они считаютъ необходимою въ наукѣхъ о чловѣкѣ. Здѣсь сказывается явное смѣшеніе соціологической точки зрѣнія съ этической, нормативныхъ наукъ съ каузальными.

II. Противъ субъективнаго метода возражалъ С. Н. Южа-

ковъ («Соціологическіе этюды» 1891, 1896). Вопли́въ раздѣляя мысль о правомѣрности внесенія въ соціологическія построенія этическаго момента, такъ какъ при изученіи общественнаго развитія центромъ тяжести для насъ все-таки является личность, онъ полагаетъ, что это не ведетъ къ созданію особаго метода, но только дополняетъ наши точки зрѣнія и отражается на содержаніи заключеній. «Соціологическое изслѣдованіе, говоритъ Южаковъ (т. I, стр. 259), можетъ и должно держаться общенаучнаго метода и притомъ тѣмъ строже и неотступнѣе, чѣмъ сложнѣе матеріалъ, надъ которымъ приходится работать пытливости соціолога. Если объективность заключается въ томъ, чтобы игнорировать значеніе общественныхъ событій для личностей и значеніе личностей для общественныхъ событій, чтобы отмахиваться отъ соціологическихъ выводовъ, вытекающихъ изъ этическихъ теоремъ, то это вовсе не объективность и безпристрастіе, а просто опасное для науки заблужденіе, непониманіе того, что различные элементы общественнаго цѣлаго находятся въ тѣсной зависимости между собою. Богъ съ нею, съ такой объективностью; я готовъ выдать ее головой нашимъ субъективистамъ. Но если, съ другой стороны, субъективность заключается въ томъ, чтобы вмѣсто признанія желательнымъ и должнымъ истиннаго объявлять истиннымъ желательное, въ томъ, чтобы снимать съ изслѣдователя-соціолога узду всякихъ общеобязательныхъ логическихъ формъ мышленія, въ томъ, чтобы теоремы одной изъ областей науки, какъ бы эта область ни была важна сама по себѣ, возводить въ методологическій критерій всякаго общественно-научнаго мышленія, если это значить субъективный методъ, то да будетъ всякій соціологъ подалше отъ такого орудія, и чѣмъ талантливѣе мыслитель, тѣмъ опаснѣе для науки подобное направленіе». «Ошибка субъективистовъ заключалась въ томъ, что они теоремы соціологичіи приняши за теоремы логики и доктрину, подлежащую вліянію на содержаніе науки, объявили методологическимъ критеріемъ» (стр. 269). Нравственная доктрина, по мнѣнію Южакова, есть ученіе объ отношеніи личности къ обществу и, какъ таковое, входитъ въ составъ соціологичіи.

Взглядъ Южакова въ общемъ раздѣляетъ Н. И. Карѣевъ, который выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ свободы воли и принципіальнаго раздѣленія наукъ на науки о природѣ и о духѣ («Введеніе въ изученіе соціологичіи» 1897 г., 288, 340, 306). Въ то же время онъ находитъ возможнымъ внести съ соціологію какъ этическій моментъ, ибо эта наука имѣетъ дѣло въ существами, ставящими себѣ цѣли, такъ и понятіе прогресса, которое считаетъ возможнымъ обосновать строго научно, какъ выводъ изъ эмпирическихъ данныхъ (356). Н. И. Карѣевъ допускаетъ возможность «законаго субъек-

т и в п з а» въ соціальныхъ наукахъ. «Историческіе факты, говоритъ онъ, такъ или иначе соприкасаются съ областью нашихъ философскихъ убѣжденій, моральныхъ принциповъ, общественныхъ идеаловъ, и если пристрастіе—грѣхъ противъ науки, а безпристрастіе—научная добродѣтель, то индифферентизмъ есть уже безстрастіе, апатія, при которой, по крайней мѣрѣ, философія исторіи невозможна: гдѣ мы найдемъ тогда критерій для оцѣнки, хотя бы, положимъ, одной только важности историческихъ событій?». «Смотрѣть глазами живой личности на исторію себѣ подобныхъ—вотъ что называется единственнымъ законнымъ субъективизмомъ въ философіи исторіи. Тогда исторія будетъ исторіей и условій существованія человѣческихъ особей, условій, оцѣниваемыхъ съ точки зрѣнія человѣка вообще, а не съ точки зрѣнія нѣмца, француза, политика или ученаго». «Только на такой почвѣ возможна правильная постановка идеи прогресса, составляющей принципъ философіи исторіи, которая должна быть прежде всего исторіей людей, т. е. человѣческихъ личностей, которая должна отвѣтить на вопросъ, куда идетъ человѣчество, какъ великая семья, состоящая изъ отдѣльныхъ человѣческихъ личностей» («Основные вопросы философіи исторіи» 1883 г.; цитирую по 3-му изд. 1897 г., тл. IX).

Разсуждая о законмѣрности соціальной жизни, Карѣевъ признаетъ, что соціальная динамика Кювта не создавала законовъ въ точномъ смыслѣ слова, но негдѣ не могъ бы находить возможнымъ говорить о различіи между законами каузальными и эволюционными, а также о законахъ стремленій, которыми нужно ограничиваться, когда дѣло идетъ о слишкомъ сложныхъ и запутанныхъ рядахъ законмѣрности, каковыми и являются соціальные ряды. Допуская свойственную общественнымъ явленіямъ особую законмѣрность, Карѣевъ въ то же время подчеркиваетъ что личность для него является единственной реальностью («Введ. въ изуч. соціологіи», изд. 1897 г., 103).

П. Н. Миллюковъ («Очерки по исторіи русской культуры», предисл. ко II тому, 1897 г.), будучи противникомъ экономическаго матеріализма, какъ монистической теоріи, въ то же время заявилъ себя и противникомъ субъективнаго метода и внесенія этическаго момента въ соціологическія построенія; въ истолкованіи историческихъ процессовъ онъ на первый планъ выдвигаетъ, однако, экономическую сторону. За этическими аргументами субъективной школы, по его мнѣнію, скрывается старая метафизика.

§ 69. Бенжамень Ниддъ.

I. Къ категоріи этической соціологіи я могу причислить и такого писателя, какъ Бенжамень Ниддъ, который, впрочемъ,

имѣеть большія точки соприкосновенія и съ Дарвинистическою школою. Въ своемъ сочиненіи «Соціальное развитіе» (1894) Киддъ высказываетъ мнѣніе, что социологіи, какъ науки, еще не существуетъ и что она станетъ на прочную почву, лишь опершись на биологическія основанія. Въ биологіи онъ является сторонникомъ Вейсмана, который даже написалъ предисловіе къ его книгѣ.

Киддъ убѣжденъ, что переходъ по наслѣдству пріобрѣтенныхъ свойствъ невозможенъ и что единственнымъ факторомъ эволюціи является борьба за существованіе и отборъ. Этотъ факторъ управляетъ и прогрессомъ человѣческаго рода. Здѣсь по всей линіи дѣйствуетъ борьба за существованіе какъ между цѣлыми социальными группами, такъ и между индивидами въ предѣлахъ отдѣльныхъ обществъ, и прогрессъ обезпеченъ тѣмъ лучше, чѣмъ благоприятнѣе складываются условія отбора сильнѣйшихъ. При этомъ обнаруживается принципиальный антагонизмъ разума прогрессу. Дѣло въ томъ, что прогрессъ основанъ на развитіи цѣлаго рода, а не отдѣльныхъ индивидовъ: совершенствованіе послѣднихъ въ теченіе ихъ личной жизни для Кидда не имѣеть значенія, такъ какъ онъ отвергаетъ гипотезу наслѣдственности пріобрѣтенныхъ свойствъ. Важно только, чтобы выжидали сильнѣйшіе отъ природы индивиды и народы и размножались. Такимъ образомъ, прогрессъ требуетъ принесенія въ жертву слабѣйшихъ индивидовъ интересамъ вида. Но разумъ никогда такихъ жертвъ не одобритъ: для него всегда впереди всего будетъ стоять интересъ его носителя, индивидуальной личности. Поэтому истинная мораль никогда не можетъ быть индивидуалистической и рационалистической и нуждается въ сверхиндивидуальной санкціи. Такую санкцію даетъ морали только религія и прогрессъ человечества опирается на религиозныя вѣрованія въ антагонизмъ съ разумомъ. Перевѣсъ имѣють тѣ народы, религіи которыхъ благоприятны интересамъ вида и въ сравнительно широкой степени обезпечиваютъ развитіе борьбы за существованіе. Успѣхи западной цивилизаціи опираются именно на такія свойства, присущія христіанству, особенно въ его реформаціонной переработкѣ. Христіанская религія проникнута ученіемъ о равенствѣ всѣхъ людей въ государствѣ. Такая демократизація общества имѣеть своимъ послѣдствіемъ то, что все большая масса людей втягивается въ борьбу за существованіе при равенствѣ социальныхъ условій, чѣмъ и обезпечивается побѣда сильнѣйшихъ. Французская революція болѣе или менѣе уничтожила чисто юридическія неравенства; теперь идетъ борьба за уничтоженіе экономическихъ и общественныхъ преимуществъ, которая будетъ успѣшно завершена при помощи широкаго вмѣшательства государства

въ экономическія отношенія. Киддъ при этомъ однако не является сторонникомъ социализма, такъ какъ послѣдній въ конечномъ счетѣ стремится именно къ уничтоженію борьбы за существованіе. Такой идеаль Кидду представляется недостижимымъ, ибо онъ противорѣчитъ основному закону развитія—борьбѣ за существованіе, какъ условію всякой эволюціи живыхъ существъ, и непріемлемымъ, такъ какъ его осуществленіе привело бы къ застою. Дальнѣйшій прогрессъ западной цивилизаціи будетъ происходить на почвѣ укрѣпленія того же религіознаго чувства, поддерживающаго принципъ подчиненія личности интересамъ вида, и въ борьбѣ съ разумомъ.

II. Киддъ утверждаетъ, что прогрессъ западной цивилизаціи вовсе не основанъ на успѣхахъ разума. Напротивъ, древніе греки были гораздо умнѣе современныхъ европейцевъ и наше кажущееся превосходство надъ ними въ этомъ отношеніи объясняется только тѣмъ, что намъ легче дѣлать всякаго рода открытія и изобрѣтенія, опираясь на вѣками добытое знаніе и хорошую организацію научнаго труда. Но Греція погибла благодаря слабому развитію въ народѣ сверхраціональныхъ религіозныхъ санкцій, которое и привело въ греческой культурѣ къ торжеству все разлагающаго эгоистическаго разума.

Современные народы, непрічастные къ европейской цивилизаціи, повидимому, не въ такой степени, какъ европейцы, способны къ усвоенію религіозныхъ санкцій и потому можно надѣяться, что съ теченіемъ времени они попадутъ въ подчиненіе европейцамъ, и тогда тропическія страны начнутъ управляться изъ Европы, подобно тому, какъ уже управляется Индія. Выше всѣхъ европейскихъ народовъ Киддъ ставитъ по общественнымъ свойствамъ Англичанъ.

Въ будущей культурѣ отнюдь не слѣдуетъ заботиться объ искусственномъ устраненіи всѣхъ слабыхъ элементовъ, но только о созданіи возможно лучшихъ условій для конкуренціи, не стѣсняемой искусственными ограниченіями. Поэтому Киддъ не имѣетъ ничего противъ заботъ о больныхъ и слабыхъ и противъ женскаго равноправія. Онъ не высказывается, впрочемъ, и противъ прогресса разума, но только при непрѣмлемомъ условіи, чтобы разумъ подчинялся сверхраціональной религіозной санкціи. «Разумъ служитъ для того, чтобы воздѣлывать почву, добытую для него при помощи другихъ силъ. Но самъ по себѣ разумъ, повидимому, не можетъ ни владѣть этой почвой, ни отстаивать ее, если силы эти истощаются». «Привычки, обычаи, учрежденія цивилизованныхъ народовъ во всѣхъ подробностяхъ обуславливаются вліяніемъ религіи; часто, когда люди этого и не подозреваютъ, ихъ понятія о правахъ и обязанностяхъ, ихъ мысли о свободѣ и управленіи, ихъ основные принципы насчетъ организаціи общества завязаны въ значи-

тельной степени отъ ихъ религіозныхъ вѣрованій. Болѣе того... тѣ, кто отвергаетъ всякія религіозныя вѣрованія, такъ же, какъ и другіе, подчинены религіозному вліянію и, несмотря на свои частныя мнѣнія, они не могутъ избѣгнуть вліянія идей, распространенныхъ въ обществѣ, гдѣ они живутъ, и прогрессивныхъ тенденцій общины».

§ 70. Людвигъ Штейнъ.

1. Въ эту же группу социологовъ я отношу и Бернского профессора Людвигъ Штейна, который въ своемъ сочиненіи¹⁾ «Соціальный вопросъ въ свѣтѣ философіи» (2-е изд. 1903 года) проводитъ ту мысль (см. особенно лекцію 3-ю), что социологія есть нормативная наука и должна завершаться социальной этикой.

Штейнъ основываетъ это заключеніе на томъ, что въ области социальнихъ явленій мы имѣемъ дѣло не съ механической закономерностью, которая приводитъ къ природной необходимости, не допускающей никакихъ исключеній, но съ закономерностью психологической, имѣющей телеологическій характеръ и не создающей безусловной необходимости. Потому то и возможно наше воздѣйствіе на социальную жизнь, что социальная закономерность не имѣетъ безусловнаго характера. Социологія можетъ отыскивать только типическія формулы развитія, допускающія исключенія, но она не можетъ открывать точныхъ и неизмѣнныхъ законовъ. Общество представляется Штейну не организмомъ, основнымъ признакомъ котораго является пространственная связь частей, но организацией, которая тѣмъ отличается отъ организма, что здѣсь части пространственно не связаны и связь ихъ независитъ отъ пространственной смежности или временной послѣдовательности. Социальная закономерность есть дѣловая необходимость, а не природная: люди должны ей слѣдовать, если правильно понимаютъ свои интересы, но могутъ и не слѣдовать. Здѣсь есть только долженствованіе, но не принужденіе.

Главнымъ методомъ социологіи, по мнѣнію Людвигъ Штейна, долженъ быть методъ историко-сравнительный, позволяющій индуктивно выводить типы развитія, а не дедуктивный, которымъ могутъ работать представители органической школы. Социальная статика и динамика должны намъ раскрыть типическія картины социальнихъ состояній и процессовъ, изъ которыхъ можно вывести затѣмъ правила разумной социальной этики и политики. Штейнъ

¹⁾ См. также брошюру L. Stein, Wesen und Aufgabe der Soziologie (1898).

убѣжденъ въ томъ, что социальныя императивы сами собой возникаютъ, разъ только наука вскрываетъ извѣстныя явленія и тенденціи, необходимо намѣчающіяся въ развитіи человѣчества; всѣ признанныя истины порождаютъ соотвѣтствующіе имъ императивы дѣйствія (382, 490).

II. Въ этихъ разсужденіяхъ, конечно, мы имѣемъ нежелательное смѣшеніе понятій. Штейнъ совершенно правъ, когда онъ настаиваетъ на психическомъ характерѣ социальной причинности и на отличіи психической причинности отъ природной необходимости въ смыслѣ математическаго естествознанія. Но изъ телеологическаго характера социальной причинности нельзя дѣлать вывода о томъ, что социологія есть нормативная наука. Она остается такой же чистой наукой, какъ психологія, физика и химія, и ставитъ своей задачей изслѣдованіе самаго механизма социальной причинности съ ея творческимъ характеромъ. Эта причинность сама по себѣ исключеній не допускаетъ, вопреки мнѣнію Штейна. Типическій характеръ имѣетъ вовсе не она, но уже сравнительно сложныя ея продукты, каковыми являются историческіе процессы и событія.

Такимъ образомъ, слѣдуетъ отличать ученіе о социальной причинности и социальной связи отъ того, что можно бы было назвать социальной типологіей, которая уже не есть социологія, но является промежуточной областью между социологіей, какъ наукой о неизмѣнныхъ законахъ социальной жизни, и исторіей, какъ наукой объ отдѣльныхъ и неповторяющихся событіяхъ и состояніяхъ исторической дѣйствительности, порожденныхъ сплетеніемъ социологическихъ факторовъ. Еще въ большей степени надлежитъ проводить различіе между социологіей и социальной типологіей, съ одной стороны, какъ науками о томъ, что есть и что было, и социальной этикой и политикой, съ другой стороны, какъ науками о томъ, что желательно и что должно быть, дисциплинами нормативными. Социологія и социальная типологія поставляютъ этимъ наукамъ свѣдѣнія именно о такихъ социальныхъ закономерностяхъ, которыя для человѣка ненарушимы и на которыя онъ долженъ опираться при преобразованіи социальной дѣйствительности въ духѣ своихъ стремленій, точно такъ же, какъ механикъ опирается на физическіе и химическіе законы при построеніи машинъ, вообще при преобразованіи окружающей его природы соотвѣтственно человѣческимъ цѣлямъ.

ГЛАВА XIII.

Защитники полной самостоятельности социологии и противники этой науки.

§ 71. Эмиль Дюркгеймъ.

I. Цѣлый рядъ писателей, особенно въ самое послѣднее время, выступаютъ на защиту полной независимости социологии отъ всѣхъ другихъ наукъ и доказываютъ, что эта наука имѣетъ вполне самостоятельный предметъ изслѣдованія и работаетъ своими собственными методами, не находясь въ подчиненіи какой либо иной научной дисциплинѣ.

Очень рѣзко подчеркиваетъ независимость социологии отъ прочихъ наукъ Дюркгеймъ¹⁾ въ своей книгѣ «Les regles de la methode sociologique» 1895 (рус. пер. «Методъ социологии» 1897). Онъ настаиваетъ здѣсь на томъ, что въ дѣлѣ социологии подлежатъ лишь социальные факты, независимо отъ ихъ индивидуальных проявленій. Социальными фактами онъ считаетъ только тѣ, которые вытекаютъ изъ жизни общества, какъ особаго дѣлага. Для индивида эти факты являются чѣмъ то вышшимъ, особаго рода предметами, въ существованіи которыхъ онъ убѣждается тѣмъ противо-дѣйствіемъ, которое они оказываютъ его движеніямъ. Это противо-дѣйствіе социальныхъ фактовъ волѣ индивида и доказываетъ ихъ объективный для каждаго человѣка, предметный характеръ. Предметъ узнается, главнымъ образомъ, по тому признаку, что онъ не можетъ быть измѣненъ простымъ актомъ воли. Въ этомъ—главное отличіе матеріала, изучаемаго социологіей—объективнаго, отъ матеріала психологическаго, которымъ являются состоянія самаго субъекта.

Общество сильнее индивида; поэтому социальные нормы, социальные теченія, даже самый фактъ жизни въ обществѣ оказываются

¹⁾ Съ 1896 г. подъ его редакціей выходитъ въ Парижѣ журналъ «L'annee sociologique».

для отдѣльныхъ людей принудительными. Индивидъ подчиняется противъ своей воли не однимъ только юридическимъ нормамъ: его захватываютъ и социальныя теченія, вынуждая поступать иногда даже въ разрѣзъ съ его индивидуальными взглядами и свойствами. Самая жизнь въ обществѣ для каждаго человѣка есть фактъ, не вполне зависящій отъ его воли: достаточно принять въ соображеніе силу тѣхъ связей, которыя создаетъ для насъ съ извѣстнымъ обществомъ получаемое нами воспитаніе, а вѣдь мы не вольны въ выборѣ этого воспитанія.

Въ своемъ трудѣ «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*» (1912) Дюркгеймъ пытается на этомъ ученіи о социальномъ фактѣ построить даже теорію познанія; именно онъ доказываетъ здѣсь, что понятія пространства и времени такъ же, какъ и логическія категоріи, апріорны въ томъ смыслѣ, что они, въ отличіе отъ опыта, коренящагося въ индивидуальной жизни, имѣютъ коллективное происхожденіе, включаютъ въ себя продукты социальнаго, общечеловѣческаго творчества. Безъ всѣхъ этихъ понятій не было бы возможно пониманіе между людьми, стало бы, немисливо было бы самое общество. Вътъ почему общество налагаетъ нхъ соблюденіе съ необходимостью на всѣхъ своихъ членовъ, третируя, какъ ненормальнаго, человѣка, который не слѣдуетъ категоріямъ. Является логическій долгъ, по своему происхожденію аналогичный съ моральнымъ. Но категоріи, конечно, отъ этого не становятся чѣмъ то вполнѣ условнымъ, конвенціональнымъ; вѣдь само общество есть часть природы и потому въ своихъ установленіяхъ не расходится съ природой. Такимъ образомъ, категоріи апріорны для индивида, потому что онъ ему принудительно навязаны обществомъ, въ отличіе отъ его индивидуальнаго опыта.

II. Только социальная жизнь, законы которой далеко не совпадаютъ съ законами индивидуальной психологіи, составляетъ предметъ изученія социологіи¹⁾. Отсюда и слѣдующее опредѣленіе: «социальнымъ фактомъ является всякій образъ дѣйствій, рѣзко опредѣленный или иѣтъ, но способный оказать на индивида внѣшнее принужденіе, или иначе: распространенный на всемъ протяженіи даннаго общества, но имѣющій въ то же время свое собственное существованіе, независимое отъ его внѣшнихъ проявленій». Социальные факты поэтому социологи должны изучать такими методами, при которыхъ по возможности сглаживаются тѣ индивидуальныя особенно-

¹⁾ Изученіемъ этихъ законовъ Дюркгеймъ занимается въ своихъ трудахъ: *La division du travail social* (2-е изд. 1902 г.). *Le suicide* (1897 г.). О первомъ изъ нихъ см. мою «Теорію историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), § 16, III.

сти, которая получает их проявленіе у отдѣльныхъ лицъ. Въ этомъ состоитъ значеніе для соціологін кристаллизовавшихся въ твердыя формы правовъ и обычаевъ, а также преимущества для ея цѣлей статистическихъ методовъ.

«Что касается частныхъ проявленій, то и въ нихъ есть нѣчто социальное, говоритъ Дюркгеймъ, такъ какъ они частично воспроизводятъ коллективную модель; но каждое изъ нихъ значительно зависитъ также и отъ психико-органической конституціи индивида и отъ особыхъ условій, въ которыя онъ поставленъ. Они, слѣдовательно, не соціологическія явленія въ собственномъ смыслѣ этого слова. Они принадлежатъ одновременно двумъ областямъ и ихъ можно назвать *социопсихическими*. Они интересуютъ соціолога, не составляя непосредственнаго предмета соціологін». Соотвѣтственно съ этимъ Дюркгеймъ, признавая то важное воздѣйствіе, которое иногда индивидуальная энергія оказываетъ на социальныя событія—такъ наз. великіе люди,—не считаетъ однако эти явленія падающими въ область спеціальнаго изученія соціолога. Онъ ставитъ въ упрекъ Тарду то обстоятельство, что онъ положилъ въ основу психологін индивидуальную психологію.

III. Въ своей статьѣ «Соціологія и социальныя науки» (помѣщенной въ сборникѣ «*De la méthode dans les sciences*» (2-me éd. 1910), Дюркгеймъ предлагаетъ слѣдующую схему социальныхъ наукъ. 1. Соціальная морфологія, т. е. изученіе географической базы народовъ въ ея соотношеніи къ социальной организаціи; изученіе населенія, его размѣра, плотности, расположенія на территоріи. 2. Соціальная фізіологія, распадающаяся на соціологію религіи, морали, права, экономики, лингвистики, эстетики. 3. Общая соціологія, изучающая то, что характеризуетъ социальный фактъ *in abstracto*, устанавливающая наиболѣе общіе законы общественной жизни: это—философская часть науки, играющая относительно другихъ социальныхъ наукъ ту же роль, какую общая біологія играетъ для всѣхъ наукъ о живыхъ существахъ.

Въ качествѣ методовъ социальныхъ наукъ Дюркгеймъ выдвигаетъ, прежде всего, методъ сравнительно-историческій. Онъ указываетъ, что между исторіей и соціологіей существуетъ тѣсная связь: историкъ изучаетъ свой матеріаль съ точки зрѣнія, главнымъ образомъ, тѣхъ особенностей, которыя присущи данному народу или эпохѣ; соціологъ беретъ историческіе факты для вскрытія въ нихъ общихъ отношеній, имѣющихъ мѣсто въ различныхъ обществахъ. Вторымъ методомъ важнымъ въ соціологін является статистическій. Но прежде всего соціологъ долженъ быть объективнымъ; приступая къ своей работѣ, онъ долженъ отрѣшиться

отъ всёхъ привычныхъ оцѣнокъ и принциповъ и изучать социальныя факты такъ, какъ будто бы раньше онъ ничего о нихъ не зналъ.

§ 72. Георгъ Зиммель.

I. Иначе подходить къ вопросу о самостоятельности социологии, какъ науки, нѣмецкій ученый Георгъ Зиммель въ своемъ обширномъ трактатѣ «Социология» (1908).

Въ этой книгѣ) въ основу опредѣленія социологии положено само по себѣ не ясное противоположеніе категорій матеріи и формы. Именно, по мнѣнію Зиммеля, предметомъ социологии является не содержаніе общественной жизни, а форма ея, т. е. самый процессъ общенія между людьми.

«Содержаніемъ, какъ бы матеріей общенія, говоритъ Зиммель, я называю все то, что происходитъ въ индивидахъ, непосредственно конкретныхъ мѣстахъ всякой исторической дѣйствительности, какъ влеченіе, интересъ, цѣль, склонность, психическое состояніе и движеніе, и притомъ происходитъ такъ, что изъ этого или въ этомъ возникаетъ дѣйствіе на другихъ и принятіе ихъ дѣйствій. Самы по себѣ эти матеріалы, которыми наполняется жизнь, эти мотивировки, которыя ее направляютъ, еще не социальны. Ни голодъ, ни любовь, ни трудъ, ни религіозность, ни техника, ни функции и результаты разсудка не означаютъ еще процесса общенія, какъ они даны намъ непосредственно и въ чистомъ своемъ смыслѣ; они приводятъ къ процессу общенія лишь тогда, когда преобразуютъ изолированное состояніе индивидовъ рядомъ другъ съ другомъ въ опредѣленныя формы существованія другъ вмѣстѣ съ другомъ и другъ для друга, въ такія формы, которыя подходятъ подъ общее понятіе взаимодѣйствія. Процессъ общенія есть, слѣдовательно, въ безконечно разнообразныхъ видахъ проявляющаяся форма, въ которой индивиды на основаніи интересовъ—чувственныхъ или идеальныхъ, моментальныхъ или длительныхъ, сознательныхъ или бессознательныхъ, каузально обуславливающихъ или телеологически влекущихъ—срастаются въ единство, и въ предѣлахъ кторой эти интересы осуществляются» (стр. 6).

Хотя содержаніе и форма составляютъ единаую и неразрывную реальность общественной жизни, но форма общенія, какъ абстракція, можетъ быть сдѣлана предметомъ самостоятельнаго изученія. Дѣло въ томъ, что однѣ и тѣ же формы общенія могутъ встрѣчаться при самомъ различномъ содержаніи общественной жизни, и,

¹⁾ Подробнѣе о ней см. въ моей книгѣ «Нравственная личность и общество» (1911), 124—146.

наоборотъ, одни и тѣ же содержанія могутъ укладываться въ разныя формы. Такъ, хозяйственный интересъ реализуется какъ въ формѣ конкуренціи, такъ и въ видѣ планомѣрной организаціи производителей, какъ черезъ посредство замыканія отъ другихъ хозяйственныхъ группъ, такъ и путемъ присоединенія къ нимъ; религіозныя содержанія жизни требуютъ, оставаясь по содержанію тождественными, то болѣе свободной, то болѣе централизованной формы общенія и т. д.

II. Понимаемая такимъ образомъ соціологія, должна быть отлична отъ соціальной психологіи. Эта наука составляетъ особый отдѣлъ индивидуальной психологіи и не разрѣшаетъ вопросовъ о формѣ общенія, но ставитъ передъ собою проблему: какія видоизмѣненія претерпѣваетъ духовный процессъ индивида, если онъ протекаетъ подъ опредѣленными условіями окружающей соціальной среды.

Соціологу рекомендуется Зиммелью особаго рода микроскопическій методъ изученія формъ общенія, т. е. онъ не долженъ пренебрегать самыми минимальными проявленіями общенія между людьми, чтобы изучать природу общенія, и самъ Зиммель подвергаетъ внимательному изученію вопросы, вродѣ того, какую разницу представляетъ собой общество изъ трехъ людей отъ общества изъ двухъ членовъ, что такое «дорожное знакомство», какую роль играютъ въ соціальныхъ отношеніяхъ зрѣніе, слухъ, обоняніе.

Зиммель настаиваетъ при этомъ, что предметомъ соціологіи одинаково должны быть какъ проявленія дружественной ассоціаціи между людьми, такъ и формы всякаго рода борьбы и враждебныхъ столкновеній. Здѣсь мы также имѣемъ дѣло съ общеніемъ. При соціологическомъ разсмотрѣніи явленія вражды для насъ представляетъ интересъ не самъ по себѣ протекающій въ каждомъ изъ двухъ индивидовъ духовный рядъ, но синопсисъ обоихъ подъ категоріей единенія и раздвоенія (стр. 23).

§ 73. Отграниченіе соціологіи отъ исторіи и статистики.

I. Въ 1894 году профессоръ Виндельбанъ въ Германіи въ своей актовой рѣчи «Исторія и естествознаніе» (рус. пер. въ сборникѣ «Прелюдіи») провелъ очень важную мысль о различіи мышленія номететическаго и идіографическаго, которое лежитъ въ основѣ раздѣленія наукъ на науки о законахъ и науки о событіяхъ. Дальнѣйшее развитіе эта мысль получила въ трудахъ Риккертъ, изъ которыхъ самымъ основнымъ является обширное сочиненіе «О границахъ естественно-научнаго образованія понятій» (1896; рус. пер. 1904).

Трудами этихъ двухъ ученыхъ обоснована теорія раздѣленія наукъ на науки индивидуализирующія и гене-

рализирующія, которыя Риккертъ предлагаетъ называть науками о культурѣ и о природѣ¹⁾. До сихъ поръ въ наукѣ и философіи преувеличенное значеніе придавалось знанію обобщающему; слишкомъ мало, напротивъ, считались съ необходимостью изученія единичныхъ фактовъ, во всемъ ихъ конкретномъ разнообразіи и сложности. Между тѣмъ такое индивидуализирующее знаніе безусловно необходимо даже въ чисто практическихъ дѣлахъ, такъ какъ безъ него, въ сущности, не выполняется ни одна практическая задача. Необходимо оно и въ дѣлахъ идейнаго постиженія міра, такъ какъ обобщенія науки чрезмѣрно схематизируютъ міръ и даютъ о немъ слишкомъ упрощенное и неполное представленіе. Исходя изъ этихъ положеній, Риккертъ и Виадельбандъ показываютъ, что исторія отдѣляется отъ социологіи принципиальной гранью. Исторія не имѣетъ своей задачей открытія какихъ либо общихъ законовъ. Она имѣетъ дѣло съ изученіемъ отдѣльныхъ неповторяющихся событій въ минувшей жизни людей, причѣмъ беретъ ихъ во всей ихъ конкретности и неповторяемости. Историкъ работаетъ особымъ методомъ, который ничего не имѣетъ общаго съ методомъ обобщающихъ наукъ. Ему не приходится заботиться о нахожденіи простѣйшихъ элементовъ и объ установленіи общихъ законовъ, которымъ подчиняются эти элементы. Его задача состоитъ въ отборѣ, прежде всего, тѣхъ событій и фактовъ, которые имѣютъ существенное значеніе, въ отдѣленіи историческаго матеріала отъ такого, который не представляетъ интереса и цѣнности для историка. Для этой цѣли историкъ рекомендуется Риккертомъ примѣнять методъ отнесенія къ цѣнности. Методъ этотъ состоитъ въ томъ, что исторически важными признаются тѣ событія, которыя стоятъ въ связи съ такъ наз. культурными цѣнностями. Процессъ выработки этихъ цѣнностей настолько важенъ для человѣчества, что оно интересуется каждымъ своимъ шагомъ въ этомъ процессѣ и потому чувствуетъ интересъ къ отдѣльнымъ событіямъ и состояніямъ исторической дѣйствительности. Вотъ почему и самая исторія включается въ группу, которую Риккертъ называетъ науками о культурѣ. Риккертъ держится того мнѣнія, что историкъ надлежитъ выяснять и особую историческую причину. Характерной особенностью этой причинности является то, что въ ней нѣтъ ничего общаго. Она столь же индивидуальна, какъ индивидуальны событія, изучаемыя историкомъ. Историческая причинность никогда не повторяется и результатъ здѣсь никогда не содержится въ своихъ причинахъ. Исторія, говоритъ Риккертъ, невѣ-

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ моей «Теоріи историческаго процесса» (изд. 2-е, 1914), § 10.

домо понятіе о причинномъ равенствѣ, по, если должна быть выражена причинная связь двухъ индивидуальныхъ историческихъ процессовъ, это можетъ происходить лишь въ причинныхъ неравенствахъ.

Таково, въ самыхъ общихъ чертахъ, ученіе Риккертга. Я считаю, что чрезвычайно важное значеніе для правильной классификаціи наукъ имѣетъ предложеніе различать науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ. Въ этомъ предложеніи нашла себѣ вполне определенное выраженіе та мысль, которая высказывалась еще Лейбницемъ, а затѣмъ подробно развивалась Курно. Дѣло въ томъ, что, дѣйствительно, міръ не укладывается сполна въ какія-нибудь общія схемы. Эти общія схемы необходимы; безъ нихъ невозможно никакое предвидѣніе, никакое овладѣніе міромъ, которое основывается исключительно на томъ, что мы знаемъ общіе законы, дѣйствіе которыхъ неизмѣнно происходитъ всегда въ одномъ и томъ же видѣ, и, полагаясь на это знаніе, начинаемъ воздѣйствовать на окружающій міръ и на самихъ себя. Но такое обобщающее знаніе не покрываетъ собой того чисто фактическаго матеріала, съ которымъ намъ приходится считаться какъ при познаніи міра, такъ и при практическомъ воздѣйствіи на него. Астрономъ не только долженъ знать общіе законы мирового притяженія, но также и тотъ фактъ, что существуютъ такія то небесныя тѣла; что эти тѣла находятся на такомъ то разстояніи другъ отъ друга, что они обладаютъ такимъ то вѣсомъ, массой и т. п. Человѣкъ, желающій соорудить фабрику, долженъ не только знать законы природы, на дѣйствіи которыхъ основана техника производства, но долженъ располагать чисто фактическими свѣдѣніями о томъ, въ какомъ разстояніи мѣстность, гдѣ будетъ построена фабрика, находится отъ рынка сырыхъ матеріаловъ и отъ рынка сбыта, какое положеніе рабочихъ рукъ въ данной мѣстности, каковы пути сообщенія и т. д. Поэтому рядомъ съ обобщающими и классифицирующими науками, каковы физика, химія, психологія, социологія, минералогія, ботаника, зоологія, филологія, существуютъ и науки, изучающія индивидуальные предметы и событія во всей ихъ конкретности; къ этой группѣ относится геологія, какъ наука объ исторіи земной коры: образование земной коры есть единичный процессъ, который произошелъ одинъ разъ и уже больше не повторится, и который вами изучается во всѣхъ его конкретныхъ подробностяхъ. Сюда же относится географія, изучающая определенныя мѣстности на земномъ шарѣ и индивидуализирующая ихъ градусами широты и долготы. Наконецъ, къ этой же категоріи наукъ принадлежитъ исторія, индивидуализирующая свой матеріалъ географическими и хронологическими датами. Исторія не устанавливаетъ какихъ либо общихъ законовъ, но имѣетъ своимъ предметомъ конкретную дѣйствительность со всеми особенностями

разыгравшихся въ ней событій. Ея значеніе состоитъ въ томъ, во-первыхъ, что знаніе индивидуальнаго положенія важно для практическихъ цѣлей; не зная исторіи Россіи, мы не понимали бы и ея настоящаго положенія, потребностей и задачъ; не зная исторіи Германіи, мы не могли бы сдѣлать учета тѣхъ промышленныхъ и военныхъ силъ, которыми она располагаетъ. Но знаніе исторіи важно и для обобщающихъ наукъ; онѣ отъ исторіи получаютъ тотъ строго провѣренный матеріалъ фактовъ, изъ котораго затѣмъ могутъ сооружать свои обобщенія.

Исторія работаетъ своими особыми методами, сводящимися, главнымъ образомъ, къ критикѣ всякаго рода историческихъ источниковъ. Это очень сложная работа, требующая своей особой техники и навыковъ. Въ результатѣ ея историкъ располагаетъ запасомъ провѣренныхъ свѣдѣній, которыя позволяютъ установить, какія именно событія произошли на самомъ дѣлѣ и составляютъ историческую дѣйствительность. Затѣмъ эти событія объясняются историкомъ, т. е. ставятся въ причинную связь между собою. По отношенію къ этой работѣ я уже совершенно не могу согласиться съ Риккертомъ, который говоритъ о какойто особой исторической причинности, имѣющей индивидуальный характеръ и содержащей въ себѣ неравенства. Я думаю, что всякая причинность имѣетъ общій характеръ и только тѣмъ для насъ дѣлны и интересны причинныя связи, что въ нихъ проявляется постоянная и неизмѣнная закономерность міра, познавая которую, мы можемъ овладѣвать міромъ. Никакой индивидуальной причинности по самому понятію причинности быть не можетъ. На самомъ дѣлѣ объясненія историческихъ фактовъ происходятъ вовсе не въ формѣ вскрыванія особой исторической причинности, но тѣмъ путемъ, что историкъ установленные имъ единичные факты подводитъ подъ общіе законы добытые другими, обобщающими, науками, психологіей, соціологіей, политической экономіей, физикой, химіей и т. п. Въ этой работѣ историкъ зависитъ отъ результатовъ обобщающихъ наукъ; но и эти науки зависятъ отъ исторіи въ томъ смыслѣ, что только отъ исторіи онѣ получаютъ фактическій матеріалъ, на которомъ могутъ строить свои обобщенія. Между науками существуетъ раздѣленіе труда и на этомъ раздѣленіи груда слѣдуетъ строить отношеніе между исторіей, съ одной стороны, соціологіей, съ другой. Исторія есть индивидуализирующая наука о человѣческомъ обществѣ, а соціологія является генерализирующей наукой о томъ же предметѣ.

Въ русской литературѣ защитниками мыслей Виндельбанда и Риккерта о необходимости ограниченія знанія индивидуальнаго отъ знанія общаго выступили, главнымъ образомъ, А. А. Чупи-

ровъ въ своей книгѣ «Очерки по теоріи статистики» 1909 г. и академикъ А. С. Лаптевъ-Данилевскій въ своей «Методологіи исторіи» 1910—1913 гг.

II. Въ зависимости отъ того, насколько возможно проведеніе въ социологіи механистической теоріи, стоитъ вопросъ о томъ, могутъ ли быть социологическіе законы выражены въ цифровыхъ, математическихъ формулахъ. Въ частности, возникаетъ вопросъ о томъ, насколько можетъ статистика замѣнить собою социологію. Существуютъ энтузіасты статистической науки, которые полагаютъ, что статистическимъ методомъ можно охватить рѣшительно все стороны социальной жизни. Но многіе авторитетные статистики убѣдились въ томъ, что явленія общественной жизни далеко не могутъ быть сполна уложены въ количественныя формулы. Такой взглядъ проводить, напр., американскій ученый Майо Смитъ въ своей книгѣ «Статистика и социологія» (рус. пер. 1901 г.).

Смитъ признаетъ, что всякая социологія, исходящая изъ убѣжденія, что человѣкъ и общество являются выраженіемъ дѣятельности естественныхъ силъ, должна опираться на статистику въ отношеніи своего матеріала и своихъ доказательствъ (стр. 19). Но въ тоже время онъ настаиваетъ, что для того, чтобы социологія сдѣлалась наукой, необходимо констатированіе не только количественныхъ различій, а также и качественныхъ. Методъ статистическаго наблюденія поэтому не имѣетъ универсальнаго приложенія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ не необходимъ, въ другихъ не точенъ. Чтобы замѣтить связь между дикостью и фанатизмомъ, не требуется статистики экономическаго положенія или религіозныхъ исповѣданій. Этотъ фактъ выясняется самъ по себѣ въ силу единогласія наблюденій путешественниковъ и показаній историковъ. Съ другой стороны, трудно выразить въ цифрахъ отношеніе между экономическими условіями и религіозными чувствами и эстетическимъ развитіемъ въ цивилизованномъ состояніи, такъ какъ музыка, живопись и скульптура никоимъ образомъ не могутъ быть измѣрены статистически. Это вопросъ качества, а отнюдь не количества (стр. 15). Степень умственного развитія—важный факторъ при изученіи преступности, но есть ли какой нибудь статистическій методъ для изученія умственного развитія? (39).

Вторымъ условіемъ, которое затрудняетъ пользованіе статистическимъ методомъ, является крайняя сложность социальныхъ процессовъ, приводящая часто къ невозможности разложить ихъ на элементы, допускающіе цифровое выраженіе. Научной точности, напримѣръ, въ статистикѣ социальнаго состоянія, т. е. семейнаго быта, уровня образованности, религіознаго быта, распре-

дѣленія по профессіямъ и т. п., нельзя ожидать. Это состояніе слишкомъ сложно, чтобы быть выраженнымъ цифровыми величинами. Мы можемъ только установить извѣстные факты, указывающіе на вѣроятное состояніе, и основывать наши сужденія на этихъ фактахъ. Наука не требуетъ здѣсь точныхъ измѣреній, а только провѣрки, указывающей на вѣроятныя заключенія (220). Изучая распредѣленіе населенія, мы должны помнить, что тутъ дѣйствуютъ обыкновенно многочисленныя вліянія, частью экономическія, частью историческія и политическія, и что распутать ихъ часто бываетъ крайне трудно. Мы должны поэтому ожидать отъ статистики не точныхъ данныхъ, а только общихъ указаній относительно вліянія естественныхъ силъ. Плотность населенія въ Англіи, на примѣръ, зависитъ частью отъ плодородія ея почвы, частью отъ ея минеральныхъ богатствъ, частью отъ ея коммерческихъ преимуществъ, но частью также отъ ея островнаго положенія, обезпечивающаго миръ и устойчивость правительства въ теченіе многихъ поколѣній, и отъ энергіи и предприимчивости ея обитателей, сумѣвшихъ сдѣлать изъ своего маленькаго островка центръ міровой имперіи. Статистика не въ силахъ распутать эти разнообразныя вліянія. Она можетъ только подтверждать наблюденія исторіи (374).

Статистика, заключающая нашъ авторъ, разъясняетъ только направление соціальныхъ измѣненій. Задача соціолога—открыть цѣль, подъ вліяніемъ которой дѣйствуетъ общество. Поэтому статистика подчинена соціологіи въ томъ смыслѣ, что не можетъ претендовать на объясненіе соціальныхъ силъ, существованіе которыхъ обнаруживается въ правильности и неправильности явленій (440).

§ 74. Ценкеръ.

I. На синтетическую точку зрѣнія пыгается статья австріецъ Ценкеръ въ своемъ трудѣ «Die Gesellschaft», вышедшемъ въ 1899—1903 гг.

Ценкеръ заявляетъ о необходимости отмежевать соціологію, какъ чистую науку, отъ политики, какъ искусства и техники, и поставить ее въ независимое положеніе какъ отъ соціальныхъ наукъ, отъ которыхъ соціологія отличается общностью своей задачи, такъ въ особенности отъ біологіи и философіи исторіи. Соціологія должна остерегаться отъ внесенія какой либо трансцендентности въ своей методъ; такъ какъ экспериментъ для соціолога невозможенъ, то онъ долженъ пользоваться историческимъ наблюденіемъ. Ценкеръ убѣжденъ въ томъ, что соціологія рано или поздно откроетъ законы социальной жизни. При томъ законы здѣсь должны быть такіе же, какъ и въ другихъ наукахъ, т. е. правила, не допускающія исключеній.

И въ настоящее время соціологія располагаетъ нѣкоторыми такими законами; кажущіяся исключенія изъ нихъ объясняются тѣмъ, что при сложности соціальной причинности дѣйствіе одного закона постоянно скрещивается съ дѣйствіемъ другихъ, почему ожидаемый результатъ можетъ и не наступить; но подобныя явленія имѣютъ мѣсто во всѣхъ областяхъ опыта, не исключая и физической природы.

Поставивъ вопросъ о томъ, что такое общество; Ценкеръ указываетъ на то, что общество никоимъ образомъ нельзя разсматривать, какъ простую сумму людей, что у его есть свои особыя функціи и свойства. Но изъ этого онъ не дѣлаетъ просто того заключенія, что общество должно быть разсматриваемо, какъ особое единство, а идетъ дальше и дѣлаетъ выводъ, который, по моему мнѣнію, составляетъ роковую ошибку и влечетъ за собой рядъ другихъ ошибокъ. Именно, Ценкеръ приходитъ къ заключенію, что общество есть особая «вещь» и надѣлено всѣми свойствами между прочимъ и физического предмета. Общество, конечно, не есть просто физическій предметъ; нельзя его причислять и къ организмамъ; общество должно составить особую категорію бытія. Ценкеръ предлагаетъ слѣдующую схему этихъ категорій: механическо-органическо-соціальное.

II. Въ основѣ ассоціаціи, по мнѣнію Ценкера, лежатъ слѣдующія соціальныя влеченія человѣка: 1) любовь къ подобнымъ себѣ, имѣющая въ соціологій то же значеніе, какъ тяготѣніе въ физикѣ или средство элементовъ въ химіи; 2) симпатія, т. е. способность сочувствовать чужимъ страданіямъ, увлекающая иногда человѣка за предѣлы круга себѣ подобныхъ, въ среду чужихъ; 3) подражаніе, которое помогаетъ ассимиляціи въ каждомъ кругѣ людей. На этой почвѣ образуются производныя соціальныя эмоціи, вродѣ расовой и національной привязанности и вражды. Эмоціи лежатъ въ основѣ всей соціальной жизни. Но возможность развитія человѣческаго общества обусловливается участіемъ въ его жизни сознательно поставляющаго себѣ цѣли разума. Разумъ превращаетъ натуру въ культуру и дѣлаетъ общество нравственнымъ.

Соціальная энергія, по теоріи Ценкера, получается изъ взаимодействія: 1) продуктивныхъ силъ вѣшняго міра; 2) соціальныхъ влеченій и эмоцій, среди которыхъ важное мѣсто занимаютъ расовыя предрасположенія; 3) исходящихъ отъ гениальныхъ личностей идей. Соціальная энергія находится либо въ связанномъ видѣ въ разныхъ общественныхъ учрежденіяхъ, каковы школы, средства сообщенія, санитарныя учрежденія, общественныя зданія, крѣпости, либо въ свободномъ видѣ, проявляясь въ соціальной работѣ на удовлетвореніе соціальныхъ потребностей. Ценкеръ вѣрить въ

то, что, когда нибудь будетъ найдены точный масштабъ для измѣренія количества соціальной энергіи, и думается, что дѣйствіе ея подчиняется троякаго рода законамъ: физическимъ, біологическимъ и чисто соціальнымъ. Считая общество особаго рода вещью, Ценкеръ находитъ возможнымъ прилагать къ его жизни и некоторые физическіе законы. Прежде всего здѣсь фигурируетъ законъ сохранения энергіи. Исходя изъ совершенно неправильнаго представленія, будто физическая энергія можетъ превращаться въ органическую и духовную (т. II стр. 99), Ценкеръ утверждаетъ, что вся соціальная энергія зависитъ отъ того, въ какой мѣрѣ продуктивныя силы окружающей среды успѣваютъ въ нее обратиться. Онъ вполне одобряетъ положеніе Гиддингса, гласящее: «энергія группы населенія никогда не бываетъ больше, чѣмъ свободная или связанная энергія окружающаго ее міра.» Далѣе слѣдуетъ законъ пространственной протяженности. Основнымъ положеніемъ соціологіи Ценкеръ считаетъ утвержденіе, что имѣется много обществъ и каждое изъ нихъ занимаетъ определенное пространство, заполняя его съ большей или меньшей степенью густоты. Человѣчество, какъ общество, не существуетъ и никогда существовать не будетъ. Но, такъ какъ всякое тѣло непроницаемо, то и общество отличается тѣмъ же самымъ свойствомъ; въ одномъ и томъ же мѣстѣ не можетъ быть двухъ обществъ. Вотъ почему, напр., въ борьбѣ церкви съ государствомъ не можетъ быть компромиссовъ; одно изъ этихъ обществъ должно вытѣснить другое. Здѣсь основная ошибка Ценкера, состоящая въ отождествленіи общества съ физическимъ тѣломъ, особенно бросается въ глаза. На самомъ дѣлѣ, въ одномъ мѣстѣ свободно можетъ быть очень много обществъ разнаго типа, взаимно проникающихъ другъ друга; и въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, ибо общество именно не есть физическое тѣло, а психическое единство; между тѣмъ психическіе элементы какъ разъ не подчиняются закону непроницаемости; напротивъ, психическіе процессы постоянно проникаютъ другъ въ друга и другъ друга окрашиваютъ разными оттѣнками. Наконецъ, общество подчинено, по Ценкеру, и закону инерціи; оно можетъ быть выведено изъ состоянія спокойствія лишь такимъ событіемъ, которое въ достаточной степени вліяетъ на массу людей, его составляющую.

Далѣе идетъ перечень біологическихъ законовъ общественной жизни. Таковъ законъ обмѣна веществъ, который называется въ смѣнѣ поколѣній; законъ соціальнаго роста и соціальной организаци; законъ соціальныхъ функцій и органовъ. Попутно Ценкеръ указываетъ, чѣмъ все эти процессы въ обществѣ отличаются отъ такихъ же процессовъ въ біологическихъ организамахъ. Завершается

этотъ переченьъ закономъ временнаго ограниченія: Ценкеръ пытается доказать, что человѣческія общества такъ же смертны, какъ и біологическіе организмы.

Въ качествѣ основного соціального закона въ тѣсномъ смыслѣ Ценкеръ указываетъ на законъ уравненія. Онъ утверждаетъ, что всякое общество стремится къ равенству своихъ членовъ; что кругъ равныхъ и этимъ равенствомъ объединенныхъ членовъ постоянно расширяется. Тѣмъ не менѣе это стремленіе къ равенству встрѣчаетъ себѣ естественныя препятствія и границы и никогда въ полной мѣрѣ не удовлетворяется. Что касается стремленія къ свободѣ, то въ немъ Ценкеръ видитъ только особую форму стремленія къ равенству, что, конечно, совершенно невѣрно. Кромѣ этого основного закона, соціологія знаетъ нѣсколько частныхъ эмпирическихъ соціальныхъ законовъ, вродѣ Лассалевскаго закона вознагражденія за трудъ. Но въ систему эти законы еще далеко не сведены.

Всѣ эти соображенія развиты Ценкеромъ во второмъ томѣ его труда. Первый посвященъ «естественной исторіи развитія общества», т. е. обзору типическихъ формъ человѣческихъ обществъ и ихъ постепенной эволюціи. Въ этой части труда авторъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ своего соотечественника Гумпловича съ его теоріей борьбы соціальныхъ группъ.

§ 75. Максимъ Ковалевскій. Б. А. Нистяковскій.

I. Изъ русскихъ ученыхъ на независимости соціологін отъ другихъ наукъ настаиваетъ Максимъ Ковалевскій. Въ своей «Соціологін» (1910 г.) этотъ ученый доказываетъ, что соціологію не слѣдуетъ смѣшивать ни съ философій исторіи, которая не покрываетъ собой первой части соціологін, т. е. соціальной статикки, ни съ этикой, которая, по его мнѣнію, является прикладной дисциплиной, ни съ коллективной психологіей, которая есть только часть соціологін. По мнѣнію Ковалевскаго, уже Контъ, по существу, совершенно правильно опредѣлилъ соціологію, какъ науку о порядкѣ и прогрессѣ общества; было бы только болѣе точнымъ подѣлать на мѣстѣ этихъ выраженій другія, болѣе опредѣленныя и соответствующія характеру современной науки, и сказать, что соціологія есть наука о бь организацин и эволюціи общества.

Прогрессъ, по мнѣнію Ковалевскаго¹⁾, состоитъ въ расширеніи сферы солидарности какъ внутри политически обособившихся

¹⁾ См. его статью. «Очеркъ исторіи развитія соціологін въ концѣ XIX и въ началѣ XX в.» въ изданіи т-га Гранатъ «Исторія нашего времени».

группъ, такъ и между этими группами, обнимаемыми общимъ понятіемъ человѣчества. Въ механизмѣ прогресса Ковалевскій видное мѣсто отводитъ биосоціальному фактору густоты населенія, который является первичнымъ по отношенію къ экономическому; этотъ же послѣдній въ свою очередь обусловливаетъ собою политическую надстройку. Съ другой стороны и мысль Конта о великомъ значеніи для прогресса поступательнаго развитія знаній осталась неопровергнутой, хотя въ частностяхъ въ схему развитія знаній, построенную Контомъ, послѣдующимъ соціологическимъ изслѣдованіемъ внесено было много существенныхъ поправокъ. Оба фактора—ростъ населенія и ростъ знаній—находятся между собою въ постоянномъ взаимодействіи.

Ковалевскій, однако, сравнительно немного занимался вопросами о природѣ человѣческаго общества, о предметѣ и методѣ соціологии. Излюбленнымъ предметомъ его соціологическихъ изслѣдованій является то, что я предлагаю называть соціальной типологіей, т. е. вопросъ о генезисѣ различныхъ типовъ соціальнаго строя, учреждений и вѣрованій. Этимъ вопросамъ посвящена значительная часть только что названной книги и много другихъ сочиненій маститаго ученаго¹⁾. Ковалевскій не только широко примѣнялъ въ этихъ работахъ на практикѣ историко-сравнительный методъ, но и посвятилъ его теоріи брошюру «Историко-сравнительный методъ въ юриспруденціи и приемы изученія исторіи права» (1880).

II. Чисто методологическій характеръ придавъ своему изслѣдованію, написанному по нѣмецки подъ заглавіемъ «Gesellschaft und Einzelwesen» (1899), другой русскій ученый: Богданъ Кистяковскій.

Въ названной монографіи онъ ставитъ своей задачей провести строго логическое (на неокантіанской основѣ) подраздѣленіе наукъ объ обществѣ, въ частности разграничить юриспруденцію отъ соціологии и изслѣдованія соціальной дѣйствительности отъ нормативныхъ наукъ. Кистяковскій опредѣляетъ общество, какъ психическое вза-

¹⁾ Соціальной типологіи посвящены въ послѣднее время «типологическіе курсы по исторіи государственнаго быта» Н. И. Карѣева, въ которыхъ авторъ ставитъ себѣ задачу, промежуточную между соціологическимъ и историческимъ изученіемъ общественныхъ явленій. Онъ дѣлаетъ здѣсь предметомъ изученія не отдѣльныя конкретныя общества и не общество, отвлеченно взятое, но тотъ или иной соціологическій типъ, подъ который можно подвести извѣстное количество отдѣльныхъ общественныхъ организацій, данныхъ въ исторіи, и который вмѣстѣ съ тѣмъ является встаки лишь одною изъ частныхъ формъ, возможныхъ для общества. Такими типами являются: отдѣльный городъ—государство, восточная деспотія, феодалысе помѣстье—государство, сословная монархія, и т. п.

и модѣйствіе людей, отмѣчаетъ неприложимость къ обществу, какъ къ психическому явленію, пространственныхъ категорій, указываетъ на огромное различіе физическихъ процессовъ отъ психическихъ, выражающееся въ количественной неизмѣрности послѣднихъ, выясняетъ чисто качественный характеръ соціальной связи, сказывающейся въ томъ, что содержаніе психики индивида въ обществѣ подвергается измѣненію. Совершенно правильно нашъ изслѣдователь указываетъ на то, что общественная эволюція есть очень сложное понятіе, къ изслѣдованію котораго можно приступить только послѣ того, какъ будутъ вскрыты болѣе простыя соціальныя законы, лежащіе въ основѣ этихъ процессовъ развитія и дѣйствующіе всегда одинаково (имѣющіе вѣвпространственную и вѣввременную значимость). Эти послѣдніе законы стоятъ въ такомъ же отношеніи къ законамъ развитія общества, какъ физическіе и химическіе законы стоятъ къ законамъ геологій. Явленія, которыя изучаетъ геологій, представляютъ изъ себя сложный результатъ взаимодействія основныхъ физическихъ и химическихъ законовъ. Точно также и соціальная эволюція есть сложный продуктъ скрестившихся извѣстнымъ образомъ причинныхъ рядовъ, которые могутъ быть въ стѣблности проанализированы и объяснены при помощи основныхъ соціальныхъ законовъ; самое же скрещиваніе ихъ въ той или иной комбинаціи есть историческая случайность.

Переходя къ понятію общаго духа народа, Кнетьковскій проводитъ ту мысль, что это выраженіе имѣетъ двоякій смыслъ: нормативный и каузальный. Подъ общимъ духомъ иногда разумѣютъ тѣ нормы общеобязательнаго содержанія, которыя вырабатываются въ результатъ соціальной дѣятельности. Эти нормы могутъ быть изучаемы сами по себѣ съ телеогонической точки зрѣнія. Въ этомъ состоитъ задача всѣхъ нормативныхъ наукъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и юриспруденція. Но подъ общимъ духомъ можно разумѣть и самый процессъ взаимодействія многихъ индивидовъ, въ которомъ они вліяютъ другъ на друга въ смыслѣ усиленія эмоцій и ассимилированія своихъ духовныхъ содержаній. Изученіе этого процесса въ клаузально-генетическомъ направленіи составляетъ задачу науки объ обществѣ.

Что касается аналогій между обществомъ и организмомъ, то Кнетьковскій считаетъ ихъ совершенно безплодными и во многихъ отношеніяхъ сбивающими на ложный путь. Когда старыя мыслители, вродѣ Платона или Гоббса, приравнивали государство къ отдѣльному челоѣку, то она имѣли въ виду именно государство, а не общество, и хотѣли этимъ подчеркнуть единство юридической личности государства. Когда же современные ученые начина-

ютъ сравнивать общество съ живымъ организмомъ, то они становятся на генетическо-каузальную точку зрѣнія и своимъ сравненіемъ даютъ ложное понятіе объ обществѣ, которое слишкомъ во многихъ отношеніяхъ отличается отъ организма, хотя бы, напримѣръ, своею непространственностью и отсутствіемъ опредѣленной внѣшней формы.

Ясно, такимъ образомъ, что и Кистяковскій принадлежитъ къ числу защитниковъ социологін, какъ совершенно самостоятельной дисциплины. Въ его замѣчаніяхъ о природѣ общества много вѣрнаго. Свои мысли о социологической наукѣ этотъ авторъ подвергъ дальнѣйшей разработкѣ въ своемъ рускомъ трудѣ «Соціальныя науки и права» (1916 г.). Въ значительной своей части эта книга представляетъ собой перепечатку статей, написанныхъ въ разное время и теперь только систематизированныхъ. Касаясь здѣсь, между прочимъ, вопроса о взаимоотношеніи личности и общества, авторъ защищаетъ вполне правильное положеніе, что нельзя общество считать простой суммой личностей, но нельзя и личность цѣлкомъ растворять въ обществѣ. «Самодѣльно, заключаетъ онъ въ Кантіанскомъ духѣ, является одинаково и личность, и общество» (стр. 514).

§ 76. Рене Вормсъ.

I. Наиболѣе широкія синтезирующія точки зрѣнія старается положить въ основу своей попытки опредѣлить предметъ и методъ социологін Рене Вормсъ¹⁾, который въ своихъ болѣе раннихъ трудахъ склонялся къ биологической школѣ, но теперь рѣшительно защищаетъ полную самостоятельность и независимость социологической науки. Я имѣю въ виду его трехтомный трактатъ «Philosophie des sciences sociales», вышедшій первымъ изданіемъ въ 1903—1907 гг.

Въ этомъ трактатѣ Вормсъ опредѣляетъ социологию, какъ философію социальныхъ наукъ, и ставитъ ее на одну линію съ такими науками, какъ космологія и биологія. Онъ настаиваетъ при этомъ на чисто теоретическомъ характерѣ этой дисциплины и находитъ, что главная ошибка социологовъ XIX вѣка состояла въ томъ, что они склонны были смѣшивать социальную науку съ социальнымъ искусствомъ. Это не значитъ, однако, что Вормсъ отрицаетъ практическое значеніе социальныхъ наукъ. Напротивъ, онъ весьма высоко его ставитъ и даже въ II томѣ, переходя къ «заключеніямъ» социологін, пользуется исключительно матеріаломъ, доставляе-

¹⁾ Съ 1833г. подъ его редакціей выходятъ въ Парижѣ «Annales de l'Institut International de sociologie» и «Revue internationale de Sociologie». Имъ же основана серія изданій «Bibliothèque sociologique internationale».

мымъ исторіей новаго времени, особенно французской, не только потому, что эти данныя полнѣе и надежнѣе, чѣмъ данныя, напимѣръ, доисторическихъ временъ, но и потому, что они ближе подводятъ насъ къ проблемамъ соціального искусства, стоящимъ на очереди. Но въ тоже время онъ подчеркиваетъ, что задача соціологіи, какъ таковой, состоитъ исключительно въ открытіи законовъ соціальной жизни, тогда какъ проведеніе идеаловъ въ жизнь составляетъ уже задачу искусства. При теоретической работѣ изслѣдователь не долженъ руководствоваться этими идеалами, они для него составляютъ лишь одинъ изъ объектовъ критическаго научнаго изученія. Въ своемъ сочиненіи Вормсъ хочетъ выяснитъ предметъ, методъ и общіе выводы соціологіи, стараясь при этомъ быть по возможности болѣе объективнымъ и придавать больше значенія тому, въ чемъ соціологи с х о д я т с я, нежели тому, въ чемъ они разногласятъ; онъ убѣжденъ, что каждая научная теорія всегда содержитъ въ себѣ долю истины и нужно только умѣть ее изъ нея извлечь.

Вормсъ дѣлитъ всѣ науки, смотря по изучаемымъ ими областямъ опыта, на науки физическія, біологическія и соціальныя, т. е. изучающія міръ существъ неорганическихъ, органическихъ и надъ-органическихъ (обществъ). Общество представляется ему особаго рода реальностью, такъ какъ его жизнь не исчерпывается жизнью входящихъ въ его составъ индивидовъ и оно не есть простая ихъ сумма, но нѣчто качественно-новое. Во многихъ отношеніяхъ общество похоже на біологическій организмъ, который также есть общество клѣтокъ; но въ настоящемъ трудѣ Вормсъ отказывается отъ тѣхъ преувеличенныхъ біологическихъ аналогій, которыя онъ проводилъ въ своей ранней работѣ объ общественномъ организмѣ (см. выше § 57, II), и считаетъ лучшимъ дать обществу квалификацію надъ-организма. При этомъ, однако, настоящей реальностью Вормсеу представляются лишь тѣ общества, которыя отличаются с а м о д о в л ѣ н і е мъ и члены которыхъ объединяются широкой и многосторонней связью. Эта связь создается с е м њ ю э л е м е н т а м и: средой, расой, воспитаніемъ и языкомъ, занятіями, семейной жизнью, моральными, эстетическими, религіозными и техническими концепціями и навыками, режимомъ юридическимъ и политическимъ. Съ такой точки зрѣнія для настоящаго времени реальными существами могутъ быть признаны только государства (націи, народы). Все человѣчество въ цѣломъ, такъ же, какъ и международныя организаціи, не заслуживаютъ наименованія общества, не представляютъ изъ себя полныхъ реальностей. Точно также не являются обществами въ смыслѣ особыхъ существъ и болѣе мелкіе союзы, каковы семьи и общественные классы. Многіе изъ такихъ мелкихъ сою-

зовъ въ прежнія времена были обществами, но, поглощаясь постепенно болѣе крупными союзами, перестали носить самодовлѣющій характеръ и, такимъ образомъ, уже не заслуживаютъ имени обществъ.

Общество состоитъ изъ элементовъ человѣческихъ и не-человѣческихъ. Человѣческими являются болѣе мелкія соединенія людей, входящихъ въ общество, каковы семьи, общественные классы. Классы можно понимать двояко; 1) въ смыслѣ общности занятій, 2) въ смыслѣ приблизительнаго равенства имуществъ (Марксъ). Не человѣческими элементами являются географическая среда и матеріальные продукты человѣческой дѣятельности. Жизнь общества проявляется въ социальныхъ фактахъ, существо которыхъ Тардъ видитъ въ подражаніяхъ и изобрѣтеніяхъ, Дюркгеймъ—въ принужденіи, самъ же авторъ—въ сочетаніи воли (*consours des volontès*). Всѣ социальные факты включаютъ въ себя психическій элементъ (*un élément mental*). При этомъ можно говорить и о свободѣ воли въ смыслѣ самостоятельности каждой духовной личности и ея неразложимости до конца, и о случаѣ, въ смыслѣ скрещиванія причинныхъ рядовъ, причина котораго намъ остается неизвѣстной. Авторъ, впрочемъ, увѣренъ, что рано или поздно проблемы свободы и случая разсыются передъ упорствомъ и остроуміемъ изслѣдователей (I, 97). Психическій элементъ социальной дѣятельности заставляетъ вносить въ социальную причинность элементъ *финальности*, конечно, имманентной, въ смыслѣ тѣхъ цѣлей, которыя ставятъ себѣ люди и которыми опредѣляется ихъ дѣятельность. Всѣ социальные факты Вормсъ дѣлитъ на три основныхъ категорій, сообразно тремъ основнымъ функціямъ, характернымъ для человѣческаго существа. Функція питанія отзѣчаетъ—экономическая дѣятельность общества, функція размноженія—*семейная* организція, функція отношенія—та дѣятельность общества, которой опредѣляется его *внутренній порядокъ* (факты моральные, религіозные, интеллектуальные, эстетическіе) и создаются его единство и отношенія къ другимъ обществамъ (факты юридическіе и политическіе). При этомъ Вормсъ, въ отличіе отъ марксистовъ, школы Ле Пля, Де Грефа, отказывается искать какіе нибудь доминирующіе факторы, которыми бы опредѣлялось все остальное развитіе; онъ склоненъ смотрѣть на всѣ эти стороны общественной жизни, какъ на простые результаты научной абстракціи; на самомъ дѣлѣ общественная жизнь есть единый процессъ, въ которомъ всѣ стороны находятся въ тѣсномъ взаимодействіи (I, 139—140).

Общество постоянно мѣняется и эволюционируетъ. Это характерно для всякой жизни вообще. Функція всегда приводитъ къ измѣненію органа, а измѣненіе органа въ свою очередь

отражается на характерѣ функціи. Такимъ образомъ, мы постоянно рождаемся къ новой жизни. Вормсъ при этомъ предостерегаетъ отъ термина «п р о г р е с с ѣ», указывая, главнымъ образомъ, на оцѣночный характеръ этого понятія и на то, что развитіе разныхъ обществъ далеко не однообразно и совсѣмъ не непрерывно. Однако, въ третьемъ томѣ онъ принимаетъ для общественной эволюціи формулу Спенсера, находя, что «общество переходитъ отъ смѣшенія въ однородности къ координаціи въ разнородности» (III, 294) и въ тоже время отъ военнаго типа, основаннаго на принужденіи, къ промышленному, сеноважному на добровольномъ соглашеніи.

Переходя къ анализу самаго понятія о соціальной наукѣ, Вормсъ указываетъ, что задачей науки вообще является индуктивное установленіе законовъ. При этомъ слѣдуетъ точно разграничивать научные законы, которыми занимается соціологія, отъ законовъ моральныхъ и политическихъ, которые имѣютъ императивный характеръ и могутъ быть нарушаемы волей людей, которые представляютъ собой не lois, а preceptes (т. е., сказали бы мы, не законы, а нормы; I, 164). Созданіе такихъ императивовъ есть уже дѣло искусства, а не науки. Наука должна стравляться исключительно отъ фактовъ и имѣть по преимуществу индуктивный характеръ; наоборотъ, искусство отпавляется отъ идеала и дедуцируетъ пути проведенія его въ жизнь. Вормсъ полагаетъ, что изученіе общества можно вести съ четырехъ точекъ зрѣнія: 1) со стороны структуры, и 2) функцій; 3) со стороны покоя и 4) измѣненій. Коптъ ошибался, отождествляя соціальную статику съ соціальной анатоміей и соціальную динамику съ физиологіей. Правильнѣе различать статическую и динамическую анатомію общества, т. е. изученіе структуры общества въ покой и развитіи, и статическую и динамическую физиологію, т. е. изученіе общественныхъ функцій въ покой и развитіи (I, 184). Съ другой точки зрѣнія можно всѣ соціальныя науки раздѣлить на двѣ группы: науки описательныя (descriptives), которыя изучаютъ отдѣльныя общества во всей ихъ сложности, и науки сравнительныя (comparatives), которыя изучаютъ отдѣльныя стороны общественной жизни, но въ разныхъ обществахъ, подвергаемыхъ сравненію, и такимъ путемъ получаютъ обобщенія. Соціологія есть та философская дисциплина, которая ставитъ своей задачей произвести общій синтезъ того изученія общественной жизни, который въ разныхъ направленіяхъ выполняется отдѣльными соціальными науками.

II. Приступая во II томѣ своего труда къ вопросу о методѣ соціальныхъ наукъ, Вормсъ предлагаетъ различать методы априорные и апостериорные. Априорные методы харак-

теризуются тѣмъ, что изслѣдователи пытаются постронть ученіе объ обществѣ, или опираясь на данныя какой-нибудь другой группы наукъ, или же на какой-нибудь опредѣленный элементъ общественной жизни, который они считаютъ основнымъ. Такъ получается методъ математическій (Винярскій), физическій (Дюркгеймъ съ его стремленіемъ доказать объективность и постоянство социальныхъ фактовъ и исключить всякую финальность), психологическій (Тардъ, придающій черезчуръ неустойчивый характеръ социальнымъ данннмъ) и, наконецъ, односторонніе социологическіе методы (историческій матеріализмъ, географическая концепція, расовыя теоріи).

Вормсъ отвергаетъ всѣ эти методы; истинная социологія должна отпирать исключительно отъ фактовъ социальной жизни и опираться на наблюдене въ разныхъ его формахъ. Методъ социологіи есть прежде всего методъ апостериорный. Изслѣдователь долженъ терпѣливо и не преслѣдуя никакихъ иныхъ задачъ, кромѣ открытія истины, наблюдать факты. Въ качествѣ методовъ наблюденія онъ располагаетъ различными пріемами. Статистика даетъ ему цифровыя данныя о фактахъ, доступныхъ подсчету (т. е. выражающихся въ матеріальныхъ актахъ), не вводя однако въ самую суть явленій. Основанный Ле Плэ и расширенный его школой монографическій методъ даетъ возможность производить микроскопическій анализъ социальной жизни. Анкета представляетъ собой счастливое сочетаніе статистическаго и монографическаго методовъ и имѣетъ передъ собой большую будущность. Сравнительно мало надежными представляются данныя этнографіи, такъ какъ путешественники въ своихъ наблюденіяхъ часто поверхностны и не свободны отъ предвзятыхъ идей. Исторія даетъ весьма цѣнный методъ для вскрытія фактовъ прошлаго. Экспериментъ социологу совсѣмъ недоступенъ, такъ какъ, если и можно считать социальными экспериментами всякаго рода законодательныя мѣропріятія, то они все же исходятъ не отъ социологовъ, которые остаются по отношенію къ нимъ въ положеніи простыхъ наблюдателей.

Собранные такими путями факты подлежатъ затѣмъ систематизированію въ цѣляхъ открытія законовъ социальной жизни. Должны быть установлены какъ отношенія сосуществованія социальныхъ явленій (статические законы), такъ и отношенія послѣдовательности (динамические законы). При этомъ слѣдуетъ всегда имѣть въ виду, что социальный процессъ представляетъ изъ себя слитное цѣлое, въ которомъ отдѣльныя стороны выдѣляются уже нашей абстракціей. Здѣсь все поэтому находится въ тѣсномъ взаимодействіи; органы вліяютъ на функціи, а функціи—на органы; совершенно безнадежно искать здѣсь какіе-

и будь основные доминирующие факторы. Чѣмъ сложнѣе общество, тѣмъ оно измѣнчивѣе. Единственный правильный методъ для открытія законовъ соціальной жизни есть индукція. Дедукція можетъ создавать только предварительныя гипотезы, которыя затѣмъ подлежатъ повѣркѣ на фактахъ.

III. Таковы основныя положенія Вормса. Въ большую заслугу этому писателю слѣдуетъ поставить его попытку написать трактатъ, который отрѣшился бы отъ всякихъ одностороннихъ точекъ зрѣнія и подвелъ бы итоги тому, что сдѣлано до сихъ поръ въ области соціологіи. Въ общемъ, какъ мнѣ кажется, Вормсъ довольно правильно представилъ и предметъ и методъ соціологіи.

Главными недостатками книги Вормса въ моихъ глазахъ является: 1) сравнительно неглубокая разработка вопроса о реальности общества, который нуждается въ большемъ гносеологическомъ обоснованіи; 2) отсутствіе отчетливаго представленія о различіи между психической, творческой причинностью и механической; 3) слишкомъ рѣзкое выдѣленіе индуктивнаго метода въ ущербъ правильной оцѣнкѣ дедукціи. Въ вопросу о природѣ психической причинности Вормсъ неоднократно подходит очень близко и дѣлаетъ правильныя замѣчанія, но принципиальная разница между психической и физической причинностью осталась для него незамѣченной. Знакомство съ трудами Вундта и его школы дало бы здѣсь, вѣроятно, хорошіе плоды.

§ 77. Эдуардъ Мейеръ.

I. Несмотря на огромные успѣхи, сдѣланные въ послѣднее время соціологіей, среди современныхъ ученыхъ находятся такіе, которые принципиально отрицаютъ эту науку. Однимъ изъ самыхъ крупныхъ является Эдуардъ Мейеръ. Этотъ ученый по профессіи—не соціологъ, но историкъ и занимаетъ весьма видное мѣсто, какъ чуть ли не первый знатокъ въ наше время античной исторіи. Вопросамъ соціологіи онъ посвятилъ въ 1907 году свою небольшую работу «Ueber die Anfänge des Staats und sein Verhältniss zu den Geschlechtsverbänden und zum Volksthum», напечатанную въ извѣстіяхъ Прусской Академіи наукъ. Затѣмъ первую часть перваго тома своей извѣстной «Исторіи древности» во второмъ и третьемъ изданіи (1907 и 1910 гг.) Эдуардъ Мейеръ посвятилъ соціологическому введенію.

Этотъ авторъ отказывается употреблять даже самое названіе «соціологія». Онъ называетъ ученіе

объ общих формахъ человѣческой жизни и человѣческаго развитія именовъ «А н т р о п о л о г и», отличая эту науку, съ одной стороны, отъ этнологіи (или народовѣдѣнія), имѣющей своимъ предметомъ изученіе состояній отдѣльныхъ народовъ, съ другой стороны, отъ исторіи, изучающей отдѣльные единичные факты соціальной дѣйствительности. Оригинальной мыслью Мейера, лежащей въ основѣ всего его построенія, является утвержденіе, будто изначальной формой человѣческаго общежитія было не такъ наз. общество, но г о с у д а р с т в о, которое онъ понимаетъ въ смыслѣ властнаго союза, господствующаго надъ другими меньшими союзами, какъ своими подраздѣленіями, и подчиняющаго ихъ своей волѣ, своимъ цѣлямъ и своему распорядку. Отличительнымъ признакомъ государства Мейеръ считаетъ именно единство воли, проводящей опредѣленный правопорядокъ, военную и политическую организацію и проникнутой сознаніемъ своей вѣчности; территориальный признакъ онъ считаетъ для государства несущественнымъ. Въ этомъ видѣ государство для Мейера является не только по самому понятію, но и исторически первой формой человѣческаго общежитія, тѣмъ социальнымъ образованіемъ, которое соответствуетъ животному стаду и по своему происхожденію древнѣе, чѣмъ самый человѣчскій родъ, развитіе котораго стало возможно только въ немъ и при посредствѣ него (Исторія, I, § 6). Возможное возраженіе, что у многихъ народовъ, достигшихъ впоследствии большаго развитія, каковы Евреи, Греки, Германцы, въ началѣ ихъ исторіи мы встрѣчаемъ именно государственныя учрежденія весьма слабыми и неразвитыми, тогда какъ очень сильными оказываются болѣе мелкіе союзы родового характера, и что поэтому слѣдуетъ именно эти союзы разсматривать, какъ изначальные, Эдуардъ Мейеръ считаетъ необѣдательнымъ. Онъ думаетъ, что въ этихъ случаяхъ мы встрѣчаемся съ ослабленіемъ и распыленіемъ первоначально мощнаго государства, какъ результатомъ перехода къ осѣдлому состоянію, при которомъ временно развивается сильный сепаратизмъ вновѣ возникающихъ на старой родовой основѣ территориальныхъ союзовъ. При такихъ условіяхъ эти союзы временно становятся довольно независимыми отъ государства, такъ что затѣмъ мы встрѣчаемся въ исторіи съ процессомъ консолидаціи государства вновѣ. Но все эти филы и фратрин, трибы и курии, тѣмъ не менѣе никогда не были вполне самостоятельны и всегда являлись частями государства.

Идея выводить государство изъ предшествующихъ ему родовыхъ союзовъ внушена, по мнѣнію Эдуарда Мейера, социологамъ тѣмъ обстоятельствомъ, что сами древніе придаютъ своему государству характеръ родового союза. Это обстоятельство, въ глазахъ Мейера, объясняется исключительно тѣмъ, что первобытный человѣкъ считаетъ родъ

ство единственною возможною формою соединенія людей и потому всѣмъ общественнымъ союзамъ придаетъ значеніе родовыхъ, объединенныхъ происхожденіемъ отъ общаго родоначальника. Если же въ наше время въ наукѣ вообще стала столь популярна идея «соціологіи», науки, выводящей государство изъ общества, то это объясняется тѣмъ, что такая наука идетъ навстрѣчу требованіямъ современнаго либерализма, который вообще старается умалить значеніе государства. Этими же тенденціями объясняется усиленное подчеркиваніе въ современной соціальной наукѣ хозяйственнаго момента, которому также стараются придать значеніе силы, развивающейся независимо отъ государства и даже опредѣляющей собой развитіе самаго государства (§ 7).

II. Самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается Эдуардъ Мейеръ противъ попытокъ положить въ основу ученія о развитіи общества эволюцію семьи. Онъ не придаетъ вообще никакого значенія естественной связи мужчины и женщины, возникающей изъ полового влеченія. Не отсюда возникаютъ длительныя формы семьи. Въ ихъ основѣ лежитъ забота соціальнаго образованія, государства, о дѣтяхъ, которыя необходимы для продолженія существованія союза и въ судьбѣ которыхъ союзъ гораздо больше заинтересованъ, чѣмъ индивиды. Для урегулированія этого вопроса появляются соціальныя нормы, различныя у разныхъ народовъ.

Различіе нормъ является послѣдствіемъ индивидуализирующихъ факторовъ исторіи, среди которыхъ большое значеніе имѣетъ факторъ географическій, но еще большую роль въ глазахъ Мейера играетъ факторъ народно-индивидуальности. Каждый народъ имѣетъ свой особый характеръ и свои задатки, чѣмъ, главнымъ образомъ, и опредѣляется его судьба. Этотъ народный характеръ не поддается объясненію и выведенію и долженъ быть принимаемъ ученымъ прямо, какъ даніе. Вотъ почему у однихъ народовъ устанавливается тотъ порядокъ, что дѣти принадлежатъ къ союзу, къ которому принадлежатъ мать, система матриархата, — причѣмъ возможна здѣсь какъ эндогамія, такъ и экзогамія, у другихъ, напротивъ, требуется, чтобы дѣти принадлежали къ группѣ отца — система патриархата, причѣмъ форма брака можетъ быть полиандрическая, полигамическая и моногамическая. Ни одну изъ этихъ формъ брака Мейеръ не считаетъ изначальной. Правда, онъ признаетъ, что въ общемъ патриархальный порядокъ является болѣе прогрессивнымъ, но приводитъ примѣры, когда наблюдается переходъ отъ патриархата къ матриархату.

Вообще Мейеръ не придаетъ большого значенія естественнымъ

процессамъ въ развитіи общественныхъ порядковъ и полагаетъ, что всегда большую роль играло авторитарное вмѣшательство власти; болѣе близкими къ истинѣ, чѣмъ разсужденія современныхъ соціологовъ, представляются ему разсужденія римлянъ, которые выводили свое государство изъ добровольнаго соединенія людей подъ властью законодателя, и теорія *contrat social* (§ 13). Онъ все время противопоставляетъ міровоззрѣніе историка, основанное, по его мнѣнію, на строгомъ изученіи фактовъ, беспочвеннымъ построеніямъ соціологовъ.

Того же автора:

Опыт характеристики понятий *aequitas* и *aequum jus* въ римской классической юриспруденціи. М. 1895 г. Ц. 2 руб.

Натуральныя обязательства по римскому праву. М. 1898 г. Ц. 2 руб. 50 коп.

Новый трудъ по критикѣ римской традиціи. М. 1902 г. (Уч. Зап. Моск. Ун. Отд. Юрид., вып. 20).

✓ Система римскаго права. I. Общая часть. Изд. 4-е. М. 1908 г. Ц. 1 руб. 50 коп.

✓ Система римскаго права. II. Вещное право. Изд. 3-е. М. 1908 г. Ц. 1 руб.

✓ Система римскаго права. IV. Семейное право. V. Наслѣдственное право. Изд. 3-е. М. 1909 г. Ц. 1 руб.

✓ Исторія римскаго права. Изд. 6-е 1916 г. Ц. 3 р. 50 к.

✓ Общая теорія права. Элементарный очеркъ. Изд. 6-е. М. 1914 г. Ц. 1 р.

✓ Теорія историческаго процесса. Изд. Г. А. Лемана и В. Д. Плетнева. Изд. 2-е. М. 1914 г. Ц. 2 р.

Женщина наканунѣ новой эпохи. Два этюда по женскому вопросу. М. 1905 г. Ц. 30 коп.

✓ Общественное мнѣніе и политическія партіи. М. 1906 г. Ц. 15 к.

Значеніе и права народнаго представительства. Общедоступный очеркъ. М. 1917 г. Ц. 20 коп.

Избирательное право. Общедоступный очеркъ. М. 1906 г. Ц. 8 коп.

✓ Этюды по современной этикѣ. М. 1908 г. Ц. 1 руб.

✓ Нравственная личность и общество. Изд. Ключкова. М. 1911 г. Ц. 1 р. 35 к.
Этика человѣческаго достоинства. Складъ изданія въ конт. журнала «Вопросы философіи и психологіи». М. 1912 г. Ц. 1 р.

Участіе женщины въ умственной культурѣ человѣчества. Доходъ отъ продажи поступаетъ въ пользу Кассы взаимопомощи слушательницъ М. В. Ж. Б. М. 1914 г. Ц. 30 к.

Психологія женщинъ. О равноправіи женщинъ. Складъ въ конторѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи“. Доходъ отъ продажи поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ. М. 1911 г. Ц. 50 к.

Этика Метерлинка. Складъ изданія въ конторѣ журнала «Вопросы философіи и психологіи». М. 1913 г. Ц. 75 к.

✓ Очеркъ исторіи этическихъ ученій. Изданіе Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ. Изд. 2-е. 1913 г. Ц. 2 р.

Женщина и человѣческое достоинство. Изд. Г. А. Лемана и В. Д. Плетнева. М. 1914 г. Ц. 3 руб.

✓ Им. Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Пер. Л. Д. В. подъ редакціей В. М. Хвостова. Складъ въ конторѣ журнала «Вопросы фил. и психол.». М. 1914 г. Ц. 70 к.