

246687

С. Л. Франк.

ОЧЕРК
МЕТОДОЛОГИИ
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК.

МОСКВА.— 1922.



ИЗ
КНИГ



Д. Б. РЯЗАНОВА

40087
ФРАНК С. Л.
С. Л. Франк.

ОЧЕРК
МЕТОДОЛОГИИ
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК



МОСКВА. — 1922.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Предлагаемый «Очерк методологии общественных наук» задуман и выполнен, как сжатый конспект курса лекций, читанного автором в Саратовском Университете и Институте Народного Хозяйства. Этим определена не только внешняя литературная форма изложения, но и внутренне-логическая форма обоснования и развития мыслей—именно постепенный переход от более элементарно-пропедевтических формулировок к более усложненной и углубленной постановке проблем. Несмотря на вытекающую из этой формы схематичность и местами умышленную элементарность изложения, автор приписывает этому труду—в особенности во второй, систематической его части—некоторое самостоятельное научное значение и надеется на интерес к нему и специалистов логиков и обществоведов,—хотя бы по отсутствию в русской литературе труда подобного рода. В книге намечен ряд идей, которые в иной систематической связи и в более углубленной и разработанной форме автор предполагает развить в подготавливаемой им к печати «Социальной философии».

С. Франк.

Москва, декабрь 1921 г.

Вступление.

1.

Задачи методологии общественных наук. Методологии техническая и философская.—Методология общественных наук, как специальная философия.

Методология общественных наук, подобно всякой методологии, есть учение об общих точках зрения, из которых должен исходить изучающий общественные науки, о правилах, которые он должен соблюдать при исследовании, и о приемах, которыми он должен пользоваться. Так как эти точки зрения, правила и приемы не произвольны, а определены одной конечной целью—познать объект науки, как он есть сам по себе (в действительности), то всякая методология основана на своеобразии объекта данной науки и предполагает предварительное познание его общих, формальных свойств, именно тех свойств, от которых зависят правила, приемы и подходы данной науки.

Но в методологии—если не всех наук, то многих—можно различать две части или стороны: 1) Она может изучать чисто технические приемы исследования. Иначе говоря, она может изучать те внешние и специальные признаки группы явлений, которые требуют особых внешних приемов их познания. Так, в естествознании, напр., в химии, физике, биологии надо знать, напр., при каких условиях можно произвести химический анализ или синтез, или тот или иной физический опыт, или увидеть под микроскопом ту или иную ткань или тот или иной микроорганизм; сюда же, очевидно, относится знание соответствующих приборов, инструментов и т. п. и умение с ними обращаться. В общественных науках, где приборам и инструментам обычно нет места, техническая методология заключается в учении о критическом (научном) наблюдении явлений или обращении с ними. Напр.,

учение о собирании и проверке исторических фактов и методологии истории, или об умении толковать законы, применять их к частным случаям, разыскивать правовую норму в случае неясности или пробела в законодательстве — методологии права — может быть отнесено к технической методологии. 2) Методология может познавать те широкие общие свойства и соотношения явлений, которые отличают вообще одну науку или группу наук от других и в силу которых каждая наука или группа наук имеет свою характерную точку зрения, свои высшие понятия (категории), свои задачи. Так, например, науки о неорганической природе, изучая механическую закономерность явлений, имеют свои характерные особенности, отличающие их от наук об органической (живой) природе. Науки общественные во многих отношениях отличны от всех других наук, в особенности наук естественных. Науки общественные изучают явления человеческой жизни, обусловленные волей и сознанием человека, стремлениями людей к определенным целям или идеалам — моменты, неимеющие места в явлениях природы. Поэтому и закономерность общественных явлений (если она существует) будет иной, чем в явлениях природы. Эта методология есть логическая или философская методология.

Иначе соотношение между этими двумя видами методологии может быть выражено так: техническая методология уясняет наиболее целесообразные средства и способы научного познания, методология же логическая или философская раскрывает общее своеобразие цели данной науки или отрасли научного знания, — своеобразие, определяемое общими логическими свойствами изучаемой области бытия.

Техническая методология, где она необходима, неизбежно дифференцируется по отдельным наукам и даже иногда по отдельным научным вопросам. Едва ли не всякая новая по теме или замыслу научная работа требует своей особой техники; пользование каждым инструментом или прибором требует технического знакомства с его устройством и действительностью. В области обществоведения существует наука, как указано, техническая методология истории, так же и особая техническая методология права, изучения

стой, производства раскопок или методология изучения средневековых памятников и т. п. С другой стороны, не все общественные науки нуждаются в такой технической методологии. Существует, напр., техника статистического исследования и отдельных родов его, но, кажется, нет особой техники политической экономии и т. п. Изучение технической методологии поэтому должно быть приурочено к изучению данной отдельной науки или ее отрасли, и не может быть общей технической методологии общественных наук. Кроме того, вряд ли вообще нужно теоретическое (лекционное) преподавание технической методологии; она лучше всего познается путем практических указаний, советов и навыков в процессе самой научной работы.

Иное дело — философская методология. Она 1) обща широким областям явлений, в нашем случае — всем общественным явлениям и, следовательно, всем общественным наукам, 2) нуждается в систематическом, логическом изложении, так как обосновывается через логический анализ общих формальных свойств данной области предметов. Философская методология общественных наук рассматривает, напр., своеобразие закономерности общественных явлений, отношение между причинным действием личности и целостным общественным явлением, как таковым, роль идей или идеалов в общественной жизни и т. п. вопросы. Философская методология общественных наук есть, таким образом, не что иное, как философия общества или социальная философия. Это — не скучный и часто бесплодный, до начала научной работы по существу, набор советов, как надо заниматься наукой, а система высших обобщений о свойствах и соотношениях общественных явлений.

Наш очерк посвящен именно такой философской методологии общественных наук, или — что то же — социальной философии в ее общем методологическом значении для обществоведения.

2.

Методология общественных наук и социология.

Наш вывод, что методология общественных наук сводится к социальной философии, т.-е. к системе высших обоб-

щений о свойствах и соотношениях общественных явлений, ставит на очередь вопрос, не совпадает ли она с той наукой, которая уже давно (усматривает свою задачу) в разработке именно такой системы обобщений, именно с социологией. Понятие и термин «социология» введены Ог. Контom в последних томах его «Положительной философии» (в 30-х годах 19 века), и с той поры эта наука разрабатывается непрерывно рядом ученых, преимущественно примыкающих к направлению Ог. Конта (Литтра, Спенсер, Лестер Хорд, Гиддингс, Тард, Дюркгейм, Р. Ворме, П. Фарт, Шефрля, Михайловский, М. Ковалевский и др.). Несмотря однако на почти вековую давность названия и замысла этой науки и на обилие научных трудов, ей посвященных, никаких прочных, твердо установленных и всеми признанных выводов она доселе не дала, и самые задачи и характер науки остаются доселе неизясненными и разнятся у разных ученых. Уже одно это делает рискованной попытку связать методологию общественных наук с столь еще пяткой наукой, а тем более отождествить ее с последней. Некоторые общие черты, уже выяснившиеся, несмотря на безформенность социологии, как характерные для замысла этой науки, позволяют ответить на этот вопрос более точно и решительно.

Для методологического стиля социологии, как он выражается в преобладающем большинстве посвященных ей трудов и притом наиболее типичных и влиятельных, характерны следующие признаки:

1. Социология опирается на философский позитивизм, т.-е. на направление, отрицающее самостоятельное значение философского умозрения и признающее научное мировоззрение основанным только на обобщениях, которые выведены из опыта и сведены в специальных положительных науках. В силу этого система обобщений, которую она пытается дать в обществоведении, принципиально носит не философский, а чисто положительно научный характер. Социология, отчасти сознательно, отчасти невольно, оставляет без рассмотрения именно основные методологические вопросы обществоведения, напр., проблему закономерности социальной жизни и ее специфических особенностей и т. п. и делает свои выводы, исходя из уже готовых, зара-

нес приняты убеждений в основных свойствах социальных явлений.

2. Это особенно сказывается во второй характерной черте социологии. Социология есть попытка построить обществоведение по образцу естествознания (иногда по образцу физики, иногда по образцу биологии). Она, следовательно, заранее уверена, что свойства и соотношения общественных явлений ничем принципиально не отличаются от свойств и соотношений явлений природы. Ниже мы рассмотрим по существу этот вопрос. Но теперь уже ясно одно: так ли это в действительности или нет, но социология уже опирается на определенную, предвзятую методологию, не задаваясь выяснением ее правомерности.

3. Наконец, по крайней мере в большинстве социологических трудов, социология даже примыкает к отдельному определенному течению естествознания, именно к эволюционному направлению, и ставит поэтому своей задачей исключительно выяснение характера и так наз. «законов» развития или эволюции общественной жизни, т.-е. порядка перехода от низших форм общественной жизни к высшим. Поэтому социология 1) исходит из предвзятой предпосылки о наличии такой эволюции и об ее одинаковости для всех обществ или народов, т.-е. по большей части совпадает с тем, что раньше звалось «философией истории» (у Гегеля или Гердера), а теперь разрабатывается как «сравнительная история права, учреждений и быта». Между тем сама правомерность такой науки или такой научной задачи требует еще методологического обоснования. 2) Она игнорирует другие возможные обобщения, напр., соотношения, имеющие силу для всякого общественного строя (об этом подробнее ниже).

Из всех этих особенностей социологии совершенно очевидно, что она не может обосновывать методологии общественных наук или совпадать с нею. Скорее она сама и весь ее замысел есть типичный образец игнорирования систематической методологии, пример методологической спутанности и предвзятости; и неслучайность, которую фактически обнаружили социологическое знание, в значительной мере определена этим его недостатком.

Методологии общественных наук есть по существу чуждая

философская, а не специально общественная (хотя бы и высшая обобщающая) наука. Если, как указано в §1, методология основана на познании существа соответствующего предмета, то тут речь идет о познании общей или формальной логической природы предмета, а не об обобщениях из частного опыта. Возьмем вопросы: существуют ли законы общественной жизни? если да, то какова их особенность? Совпадают ли они с законами природы или нет? Суть ли они законы развития общественных форм, или законы постоянных соотношений, или возможны законы того и другого рода, и каково в таком случае отношение между теми и другими? Каково вообще отношение между постоянством и изменчивостью общественных явлений? Далее: как примирить общую закономерность общественной жизни с свободой и творчеством личности, разумно осуществляющей свои цели и идеалы? Каково отношение между этическим (оценочным) и теоретическим познанием общественной жизни? Какую роль играют идеи и идеалы в ходе общественной жизни? и т. п. Все вопросы такого рода или аналогичные суть чисто философские вопросы, требующие анализа логических понятий закона, постоянства, изменения, целого и его частей, идеала и действительности и т. п. Между тем именно все такие вопросы либо вообще игнорируются социологией, либо решаются ею предвзято, без систематического их рассмотрения. Теперь мы легче понимаем, в каком смысле методология общественных наук есть социальная философия и почему именно в силу этого она не только не может совпасть с социологией, но должна, по крайней мере предварительно, отклонить весь замысел социологии, как научно необоснованный.

I. Критика некоторых господствующих методологических построений.

Обществоведение и история.—А. Традиционная „философия истории“ и теории прогресса.

Начиная с конца 18-го века, когда впервые возникли попытки систематического обществоведения и в особенности в течение 19-го века внимание обществоведов сосредоточилось на историческом характере общественных явлений и сложилось постепенно общее представление, по которому общественная жизнь есть по существу исторический процесс, процесс перехода от одних форм жизни к другим, некоторая эволюция или непрерывное движение человечества в определенном направлении. Это общее представление имеет различные оттенки и видоизменения. Здесь мы рассмотрим его в его первой формулировке—в идее господствующего типа «философии истории», которая исторически и по существу связана с идеей «прогресса».

Немецкий мыслитель Гердер в своей «Философии истории» выразил в наиболее обстоятельной форме это мировоззрение. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсэ. В градиозной форме идею философии истории развил Гегель. Этой же идеею проникнут известный закон «трех стадий», которые проходит человечество (теологической, метафизической и позитивной), развитый От. Контом и положенный им в основу его «Социологии». С того времени этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше—общественного мировоззрения, в форме безотчетной веры в т. наз. «прогресс», которым, согласно этому воззрению, исчерпывается смысл и существо общественной жизни.

Этот паковом его по его главным представителям Гердера-Гегелевский» взгляд на общественную жизнь сводится, точнее говоря, к убеждению, что общественная жизнь есть развитие, следование по определенному пути к некоторой цели, которая и придаст всей общественной жизни ее смысл. В чем бы ни усматривалась эта цель — в развитии свободы, или разума, или в достижении полного блаженства, или максимального счастья, — во всяком случае смена народов или эпох есть переход от низших (наиболее удаленных от конечной цели) состояний к высшим (все более близким к ней), пока не будет окончательно осуществлена последняя цель этого развития. Задача обществоведения — собирать материалы и производить обобщения, освещающие путь и цель этого движения. Законы общественной жизни суть, следовательно, законы развития общества, правила порядка, по которому человечество движется к своей конечной цели.

Если мы спросим, на чем основано это для многих теперь столь очевидное мировоззрение, то мы лишь с трудом можем отыскать его объективные основания. Исторически это мировоззрение сложилось под влиянием рационализма и т. наз. «просветительской» философии 18-го века, т. е. под влиянием господствовавшей в ту эпоху веры, что человечество может и должно, путем развития научной или рациональной мысли, быстро совершенствоваться или улучшать свою общественную жизнь. Объективные обоснования этого мировоззрения — оставляя в стороне его метафизическое обоснование в системе Гегеля — сводятся преимущественно к следующим мыслям: 1) Человек по природе хорош, т. е. предназначен к наивысшему духовному состоянию, но только не может достигнуть его сразу. 2) Зло и вообще низшие, несовершенные формы жизни обусловлены недостаточным развитием разума. Но так как человечество постоянно обогащает свои знания и совершенствует свою мысль, то постепенно должны и отпадать бедствия, основанные на заблуждениях и невежестве. 3) У Гердера мы встречаем еще мысль, которая позднее была подкреплена эволюционным учением в биологии (ламаркизмом и дарвинизмом), что в процессе борьбы за жизнь человечество постепенно, путем навыка и опыта, все более приспособляется к внешним условиям жизни, т. е.

и застой, так и примеры одновременного проявления признаков и прогресса и регресса (у разных ли народов или даже в одном обществе в разных отношениях).

Теперь, приемотримся к объективным теоретическим основаниям философии истории и к методологическим ее предпосылкам.

4.

То же.—Осночание.

Руководясь приведенными выше фактами, накопленным историческим знанием и опровергающими теорию прогресса; нетрудно уяснить себе несостоятельность тех немногих теоретических оснований, на которых она покоится (см. § 3).

1. Вера в неконную благость человеческой природы или в легкую способность ее к совершенствованию совершенно произвольна. Скорее гораздо большую долю правды имеет за себя старинное религиозное представление о коренной греховности человека. Зло, пороки, страсти, слепота разрушительных и корыстных инстинктов во всяком случае не легко искоренимы и в течение многовекового развития человечества проявляют в разных, внешне измененных формах, свою неизменную сущность.

2. Бесспорно ошибочным должен быть признан также рационалистический взгляд о непрерывности умственного развития и обусловленности им всего общественного развития. а) Как расширение знаний, так и совершенствование мыслительного аппарата идет отнюдь не непрерывно (ошибка проистекает здесь из поспешного обобщения факта быстрого развития положительных наук и техники в последние два века). Великое богатство греческой научной мысли погибло или оставалось под скупом более тысячелетия, и в некоторых отношениях мы не доросли до него и теперь. Если сравнительно легко, на раз намеченном пути, прогрессируют прикладные науки, то философская сторона знания движется скачками, со сменой эпох подъема и упадка, с длительными перерывами. б) Но, кроме того, развитие научного знания совсем не определяет вообще общественно-нравственного развития. Величайшие достижения греческой философии и науки не предотвратили общественно-политиче-

ческого и культурного падения древней Греции, начиная с 4—3 вв. до Р. Х. Прогресс современной специальной науки, как известно, также не пришел с собой того спасения от бедствий и зла, на которое рассчитывали ранее. Вообще говоря, общественное развитие обусловлено не развитием уместными, а гораздо более глубокими, стихийными и труднее определяемыми и регулируемым факторами.

3. Несколько больше оснований имеет как будто за себя последний аргумент, связанный с учением о биологической эволюции—идея постепенного приспособления человека к условиям жизни. Однако, именно современная биология, уяснив неудовлетворительность дарвинизма и наметив более глубокие внутренние силы эволюции, признает возможность не только прогрессивного, но и регрессивного развития, а также длительных периодов застоя. В отношении культурного развития надо принять во внимание, что лишь при благоприятных или по меньшей мере устойчивых внешних и внутренних условиях приобретения культуры непрерывно сохраняются и накапливаются, при обратных условиях они легко гибнут, и человечеству приходится отступать назад и начинать свое развитие заново. Более внимательное и непредвзятое историческое наблюдение склоняется скорее даже к установлению общей тенденции всякого культурного развития к постепенному ослабеванию и падению, после того, как был достигнут высший, доступный данной культуре, уровень подъема.

Таким образом, теории прогресса есть лишь ходячий пред-рассудок господствующего общественного мнения, который не должен смущать серьезное и безпристрастное научное обществоведение и определять его методологическую структуру. С большим и во всяком случае не меньшим правом можно было бы утверждать древнее античное представление о циклическом (круговом) характере общественно-культурного развития, или церковное представление (обоснованное впервые бл. Августином), согласно которому историческое развитие есть не победа добра над злом, а лишь дифференцирование сил добра и зла.

Для методологии обществоведения еще большее значение, чем усмотрение фактической ошибочности теории прогресса,

имеет уяснение ее методологической несостоятельности. Дело в том, что эта теория (как и вся, родственная ей, традиционная философия истории) усматривает во всей смысловой общественно-исторической жизни в ее последней, конечной фазе и лишь путем ее предвосхищения способна дать оценку и систематическое уяснение существа общественной жизни. Это ведет к безвыходным, постоянно обнаруживающимся трудностям. 1) Построения такой философии истории постоянно и неизбежно страдают произвольностью: конкретная стадия развития и ее характер, а отсюда и все содержание философии истории — просто выдумываются на основании симпатий авторов и ходячих верований их эпох и обыкновенно отождествляются с некоторыми тенденциями современности. Так, для французских просветителей 18-го века смысл истории лежал именно в развитии просвещения в духе их эпохи, для Гегеля развитие человечества находило свое завершение в германском духе и в прусской сословно-представительной монархии, для От. Коппе — в позитивизме и господстве научной мысли. Известно однако, что все эти были только этапы или даже эпизоды исторического развития, на котором оно не остановилось. 2) Вообще говоря: имеет ли история какой-либо абсолютный конец или она безконечна, во всяком случае предвидение этого конца нам недоступно, и все тенденции настоящего и предвидимого будущего мы с научной точки зрения обязаны рассматривать не как последнее, а как равноправные с предшествующими членами ряда исторического развития. 3) Даже если бы мы были в состоянии уяснить себе хронологически последний этап исторического развития, мы не в праве его характером определять и смысл и существо всей исторической жизни. Жизнь неизмеримого числа поколений не может рассматриваться просто, как удобрение для расцвета культуры последних поколений, или как слабые ростки будущего. Смысл и существо исторической жизни должны быть поняты так, чтобы они действительно охватывали, так сказать, равномерно всю историческую жизнь. Если мы вдумаемся до конца в это требование, то оно будет значить для нас, что философия истории в истинном смысле не может быть просто констатированным путем человечества

в какой-либо определенной конечной цели, а должна быть движением «сверхвременного» существа общественно-го бытия, т.-е. уяснением его постоянной, независимой от исторических перемен, сущности. Из этого совсем не следует, что исторический процесс есть бессмысленное и по существу непужное шатание или колебание жизни. Ибо существо и смысл общественной жизни может лежать не в неподвижном застое, а именно в единстве многообразных форм, осуществляемых последовательно во времени.

5.

Обществоведение в истории. II. Учение о «законах развития» и сравнительно-исторический метод.

Философско-исторические концепции рассмотренного типа и теория прогресса в настоящее время уже сравнительно редко выступают открыто и сознательно в исследования общественной жизни. Их рассмотрение было нам необходимо отчасти потому, что бессознательно, как молчаливые предположки, они еще доселе воздействуют на обществоведение, отчасти потому, что они служат прототипом и примитивным образцом для других, более серьезных и научно-обоснованных методологических концепций.

«Философия истории» рассмотренного типа исходит из концепции «всемирной истории», т.-е. из представления, что исторические события всех веков и народов сливаются в одно целое, имеющее внутреннее единство, план или порядок которого может быть достигнут. Эта концепция, даже допуская ее возможность, недоказуема: до конца истории, т.-е. до метафизического конца временной именной общественно-культурной жизни, нельзя обозреть ее, как замкнутое целое, т.-е. найти ее план или порядок. Если, как это делает современное обществоведение, мы отбросим эту концепцию, то перед нами встанет ряд отдельных культур, цивилизаций, словом, относительно замкнутых и внутренне-связанных единств исторической жизни, определяются ли эти единства единством рас, национальностей, государственных организаций или каким-либо иным признаком. Мы имеем таким образом ряд отдельных

«историй», напр., истории отдельных народов, или племен, или государств. В отношении этих отдельных историй в настоящее время часто проводится идея, которую философия истории гегеле-гердеровского типа проводила в отношении всего человечества. Предполагается, что можно наметить «закон» или «законы» развития, которым подчинено каждое общество и которые выражаются в том, что каждое общество проходит строго-определенный порядок развития, напр., от племенного брака с матриархатом к патриархально-родовому быту, связанному обычно с скотоводческой хозяйственной культурой, от него к теократическому государству и т. п. В особенности социологическая школа Ог. Конта (ср. § 2) выдвинула эту концепцию и в последнее время осуществила ее путем т. наз. «сравнительно-исторического метода» (т. е. сравнительного изучения быта, учреждений и истории разных обществ, особенно первобытных) в ряде, отчасти, весьма серьезных и плодотворных трудов (труды Моргана, Генри Семнера Мэна, М. Ковалевского, Летураю и др.).

В этом построении должны быть выделены два момента: 1) утверждение, что есть вообще общие, т. е. повторяющиеся закономерности социальной жизни, встречающиеся у совершенно разных народов и в разные эпохи, так что, по крайней мере, во многих случаях мы не можем предполагать, что такое сходство определено непосредственным влиянием одного общества на другое 2) утверждение, что эти закономерности суть именно «законы развития», т. е. определяют ход развития каждого общества и в конечном счете выражены в единой, одинаковой для всех обществ, формуле культурно-исторического развития. Первое утверждение должно быть признано и вполне правильным, и очень ценным. Историческое исследование обнаруживает ряд поразительных сходств отчасти между совершенно отрезненными друг от друга, по расе, времени и месту жизни, обществами, в силу чего возможно вообще отыскание повторяющихся закономерностей общественной жизни и построение общих понятий обществоведения. Мы вернемся к более подробному рассмотрению этой мысли позднее, при анализе противоположных

ей методологических построений (в критике «историзма» и теории Риккерта, ниже §§ 6--7).

Но так обстоит дело со вторым утверждением, т. е. с допущением, что эти закономерности суть законы единого развития всех обществ. Оно несет на себе печать «теории прогресса» и разделяет до некоторой степени ее методологическую смутность. Критика его должна повторить следующее:

Всякая закономерность есть ближайшим образом связь двух сосуществующих или следующих друг за другом явлений условного характера, т. е. выражается в формуле: если есть явление А, то (вместе с ним или вслед за ним) всегда есть и явление В. Следовательно 1) требует всегда какого-то доказательства сложная закономерность типа «закона развития», выражимая в формуле: после А бывает необходимо В, за ним С, далее Е, F, G и т. д., 2) наличием какой-либо причины или неходного явления А совсем не предполагается сама собою; общий закон об этом ничего не говорит—теоретически он выразим только условно—«если есть А, есть и В». Таким образом, два допущения, лежащие в основе рассматриваемой теории,—именно о существовании законов развития и о применимости их ко всякому обществу,—хотя и возможны, но еще не доказаны и в каждом отдельном случае требуют отдельного доказательства. Мы имеем, конечно, закономерности как статические (неизменных состояний), так и динамические (закономерности изменений), частным случаем которых должны являться «законы развития». Но именно сложность «законов развития» (за А бывает В, потом С, D, E и т. д.—а если мы вспомним, что всякое общественное состояние имеет много сторон,—напр., хозяйственный строй, политический, семейные отношения, религия, умственная культура и пр.,—то такую формулу придется выразить в еще более усложненном виде: вслед за ABC необходимо наступает комплекс DEF, за ним MNP и т. д.) делает сомнительной неизменность такого закона и заставляет видеть в нем сложное производное более простых закономерностей. По меньшей мере в нем нужно усматривать лишь некоторую эмпирически констатируемую тенденцию, осуществляющуюся только «при про-

тих равных условиях или при отсутствии посторонних влияний (что принципиально применимо ко всякому закону, но имеет гораздо большую силу в применении к производным и сложным закономерностям). Правда, нам известны «законы развития» такого рода в биологии, напр., переход бабочки через состояния гусеницы и куколки в развитую бабочку, или аналогичные законы эмбриологического развития. Но в социальной жизни такого рода биологическая аналогия применима лишь с осторожностью и требует особого доказательства в каждом отдельном случае (ср. ниже об органической теории). Непредвзятый исторический опыт свидетельствует против абсолютной необходимости единого закона развития для всех обществ. Не все общества проходят абсолютно одинаковый порядок развития, и даже там, где есть тенденции к этому, она часто нарушается влиянием одного общества на другое (в этом смысле сравнительно-исторический метод впадает в крайность, обратную концепции «всемирной истории»).

6.

Обществоведение и история.—С. „Историзм“.

Сравнительно-исторический метод основан на вере в закономерность общественной жизни, но понимает ее односторонне. Но гораздо более влиятельно в настоящее время направление, связанное с изучением истории и основанное на совершеном отрицании общей закономерности социальных явлений. Это направление может быть названо историческим термином «историзма».

В течение 19-го века впервые вообще возникла научная разработка истории и был накоплен большой материал исторического знания. Отчасти под влиянием этого научного развития, отчасти под впечатлением характерной для новейшего времени быстроты общественного развития и частых политических изменений возникло и широко распространилось представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни. Это представление вошло в учение, которое мы условимся называть историз-

мом», — учению, согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов, закономерностей социальной жизни, что, следовательно, всякое обществоведение должно считаться с фактом исторической изменчивости и должно вестись только в форме исторического исследования. Это общее мировоззрение историзма господствует в двух формах, которые можно назвать умеренной и радикальной.

«Умеренная» форма историзма сводится к утверждению, что общественная жизнь раздробляется на ряд более или менее точно очерченных эпох или типических укладов, при чем общая закономерность может быть найдена лишь в пределах определенной эпохи, тогда как попытка уловить закономерности, общие нескольким разным историческим эпохам или всякой общественной жизни, как таковой, заранее обречена на неудачу и обычно сводится к анти-историческому распространению особенностей данной эпохи на совершенно инородное и отличное от нее прошлое. Таково, для примера, убеждение социалистической и исторической школ политической экономии, что возможно установить закономерности, напр., капиталистического строя или натурального хозяйства, но нельзя найти общих и вечных законов хозяйственных явлений.

«Радикальная» форма историзма вообще отрицает возможность общей закономерности общественных явлений. Для нее всякое общественное явление есть в специфическом смысле слова явление «историческое», т.е. однократное явление, обусловленное скрещением множества единичных причин. Общественная жизнь в целом есть однократный, неповторяющийся поток изменчивых фактов, слагающийся хаотически из комбинаций множества опять-таки единичных причин. Научное обществоведение возможно только в форме истории, т.е. конкретного описания хода развития или изменения какого-либо явления или комплексов явлений, так как обобщающего и чисто теоретического обществоведения вообще не может быть. Это воззрение поддерживается не только большинством историков, но и многими представителями других общественных наук, и можно говорить об историзме в политической экономии, в науке права и пр.

Это направление в общих своих формах возникло, как протест против смелых и ненаучных попыток рационализма 17-го и 18-го века построить (по большей части без достаточного к тому опытного материала) универсальные законы, имеющие силу для всех времен и народов, или против соответствующих построений мнимо-абсолютно разумных, для всех одинаково пригодных идеальных состояний в области политики, права и хозяйственной жизни. В правильности такого протеста заключается обаяние историзма и источник его исключительного влияния на общественную мысль второй половины 19-го века и нашего времени. Но положительное содержание этого мировоззрения должно быть признано ложным. Мы рассмотрим сперва общее утверждение историзма, которое выражено ярче всего в крайней его форме, затем отдельно умеренную форму историзма и, наконец, остановимся в частности на его систематическом обосновании в одной современной философской теории — в учении Риккорта.

Изменчивость не есть исключительное свойство общественных явлений,—изменчиво все на свете: стоит вспомнить об изменчивости органических существ, о непрерывных изменениях и неорганических явлений. Но только индивидуальные предметы, живые и мертвые, возникают, подвергаются бесчисленным влияниям, изменяются и гибнут, но и общие формы жизни и бытия природы изменчивы: об этом свидетельствует все современное эволюционное учение в биологии, а также выводы геологии и палеонтологии. Несмотря на эту всеобщую изменчивость, никто еще не отрицал возможности обобщающего теоретического осмысления. Ибо общепризнано, что все это нестрашное изменчивое многообразие подчинено действию некоторых общих постоянных сил, которое выражается в повторяющемся постоянстве связей между явлениями, — в постоянстве, которое формулируется в общем законе: «здесь и всегда, где есть явление А (или комплекс явлений ABC), есть и явление В (или комплекс явлений DEF)». Мы не имеем никаких оснований отрицать наличие такого же соотношения в общественной жизни, более того, — мы можем показать, что без него невозможно

сама история, т.-е. описание конкретного хода единичных событий. В самом деле, без сведения многообразия к общим понятиям и общим связям понятий немыслимо не только уразумение, но даже простое его описание. Когда мы описываем любое конкретное состояние, мы сводим его к наличности признаков (которые по существу суть общие признаки) А, В, С, D. Когда мы исследуем причины данного единичного явления, мы не можем этого сделать иначе, как опираясь на знание общей причинной связи: только в силу такого общего знания я могу знать, что конкретный комплекс явлений ABC вызван комплексом причин DEF, ибо я знаю, что явление А вызвано (т.-е. всегда вызывается) причиной D, В — причиной E, С — причиной F. Сознательно или бессознательно, историк опирается всегда на общие понятия и общие закономерности. Запутанность и многообразие конкретных картин действительности не препятствует изолирующему усмотрению общих закономерностей — в истории не больше, чем в других конкретных проявлениях жизни. Конечно, в обществоведении нередки случаи некритических обобщений: если при определенных данных условиях усматривается связь между А и В, то есть соблазн сразу же установить общий закон связи между А и В, вместо того, чтобы формулировать дело так: «при наличии условия МNP, А связано с В». Но аналогичные заблуждения и поспешные обобщения встречаются и в других науках: вспомним, например, что Аристотелевское учение о падении или «естественном» движении тел было основано на неучтении воздействия воздушной атмосферы на законы падения; это физическое учение Аристотеля методологически вполне однородно с его же учением о рабстве, как необходимом состоянии, вытекающем из разнородности духовных способностей людей. Этими соображениями опровергнута крайняя форма историзма, отвергающая вообще обобщения в обществоведении. Высокая оценка конкретно-эмпирического описания единичного не должна и не может доводиться до отрицания общих закономерностей, без которых оно само невозможно.

Вне протче показать несостоятельность умеренной формы историзма, ибо она содержит внутреннее логическое про-

сворочие. Признавая закономерности в пределах определенного общественного уклада, мы тем самым уже признаем общую сверхисторическую закономерность. Но типичные черты определенного уклада и строя сами сверхисторичны, т.-е. не приурочены к определенному месту и времени, а носят общий характер. Если возможно установить законы, напр., капиталистического хозяйства, то значит, можно установить общую сверхвременную закономерность следующей схемы: «здесь и всегда, где и когда имеются общие условия М, N, P (констатирующие капиталистическое хозяйство), действуют закономерные связи между явлениями А и В, С и D, Е и F и т. д.». То, что называется «историческим укладом», есть не однократное явление, а выделенные абстрагирующим анализом общие черты, могущие повториться многократно (и современное историческое знание так и смотрит, напр., на понятия «родовой общины», «феодализм», «монашеское хозяйство» и т. п. Ср. замечания сравнительно-исторического метода в § 5). Но в таком случае мы не можем принципиально отрицать и наличности абсолютно-общих закономерностей общественной жизни, как таковой, ибо они имеют ту же логическую форму, только общие условия М, N, P выражают здесь уже не частные признаки отдельных типов общественности, а признаки общественности вообще. Утверждение умеренного историзма остается верным лишь в том смысле, что в обществоведении должны учитываться не только абсолютно-общие, но и относительно-общие закономерности.

7.

То же.—Окончание.—Теория Риккерта, основанная на противопоставлении обществоведения естествознанию.

Теория Риккерта, дающая систему «историзма», сводится к следующему.

Общественная жизнь, по учению Риккерта, осуществляется в форме истории, а история есть процесс, смена явлений и событий во времени, однажды совершающийся и не знающий повторений. Всякое же общее знание закономерностей и неизменной природы явлений основано на

обобщении и обобщающихся явлений, на установлении законов, как постоянных правил повторения явлений. Поэтому лишь естествознание, т.е. лишь знание о явлениях природы, которые интересуют нас своим общим повторяющимся характером, возможно в форме науки о законах; в общественном же и науках о культуре, где чаще внимание направлено на значение единжды совершающегося, возможно лишь историческое знание, т.е. описание индивидуального (или, по крайней мере, в чем-таком описание занимает центральное и руководящее место). Поскольку такое знание, подобно всякому знанию, нуждается в обобщении, т.е. в общих понятиях, эти понятия имеют своим содержанием не закономерные правила, объединяющие одинаковое и повторяющееся, а средство многообразных индивидуальных явлений, связанных между собой единством их значения или ценности, как выражений вечных и общеобязательных культурных ценностей, осуществляемых в историческом процессе. Понятия обществоведения, т.е. исторические понятия, суть не понятия о законах, или общие понятия в смысле, известном из естествознания, и общие понятия в смысле объединения единичных явлений в оценочно-телеологической идее.

Положительная ценность теории Риккерта лежит в подчеркивании однократного характера конкретного исторического процесса, чем устраняются методологические туманности учения о «законах» или «законе развития», развиваемых социологической школой (см. выше § 5). В остальном же учение Риккерта полно произвольностей и противоречий и совсем не заслуживает того внимания, с которым его встретили многие историки, усмотревшие в нем философское обоснование «историзма».

Первая часть учения Риккерта, имевшая утверждение, что обществоведение направлено на познание единичного и однократного, тогда как естествознание имеет целью установление общих законов, уже в принципе опровергнуто нами в предыдущей лекции, при рассмотрении крайней формы историзма. Существует описательное, т.е. изучающее конкретную действительность единичного, естествознание, и существует обобщающее, т.е. устанавливающее

общие законы, обществоведение. Добавим, что само различие между описанием единичного и постижением общего (между «иднографическими» и «помететическими» науками—или, лучше сказать, отделами наук—пользуясь терминологией учителя Риккерта, Випдольбада) логически отпослительно, а не абсолютно: с одной стороны, все «единичное» лишь относительно—абсолютно-единичной реальностью была бы лишь нецелилируемая для нас мельчайшая частица бытия—атом—и есть единство, объемлющее бесконечное многообразие частных; с другой стороны, все общее, за исключением абсолютно-общих идеальных законов логики и математики, есть вместе с тем нечто единичное, ограниченная часть бытия: биология—наука об общих условиях и законах жизни—есть наука о факте живой или органической природы, который не всегда существовал; мы не можем быть даже уверены, что законы механики или, напр., закон тяготения выражают вечную и универсальную природу вселенной—они могут быть только обобщениями некоторой части вселенной или некоторого «исторического» состояния (хотя бы выражаемого миллионами лет) космической материи.—Может быть до некоторой степени верно, что в обществоведении мы имеем больше поводов интересоваться единичным процессом, как таковым; но если это верно, то именно лишь в такой, совершенно неопределенной и принципиально не существенной форме; ибо и в естествознании мы знаем, напр., описательную географию, описательную астрономию, в которых наблюдение единичного тоже имеет для нас ценность независимо от их значения для будущих обобщений.

Что касается учения Риккерта об особой природе общественно-научных понятий, то оно частью ложно, частью не полагает различия между обществоведением и естествознанием. Верно—как увидим далее подробнее—что все понятия обществоведения носят телесологический характер; но они разделяют этот характер со многими понятиями естествознания, напр., с основными понятиями биологии (понятием, напр., организма, органа, функции и т. п.). Неверно 1) что этот характер несовместим с понятием о законах—ибо законы связи телесологически обу-

словленных явлений возможны не в меньшей мере, чем законы механической причинности. Неверно 2) свести это телеологизма к понятию «культурной ценности», как бы установление зависимости их содержания от субъективных идеалов исследователя. Научно-допустимая телеология может быть лишь телеологией объективной и имманентной, т.-е. усматриваемой в самой природе явлений, и в этом отношении обществоведение не должно отличаться от других наук. Подробнее об этом в параграфе, посвященном этическому идеализму в обществоведении.

8.

Этический идеализм в обществоведении.

Историзм и его философское обоснование в учении Риккерта есть не единственная форма отрицания объективной общей закономерности общественных явлений. Наряду с ним, такое же отрицание содержится в умонастроении, которое мы можем обозначить, как этический идеализм. Это умонастроение широко распространено в общественном сознании; в безотчетном и бесформенном виде оно образует, быть может, основу всего конкретно-практического отношения человека к общественной жизни. Но оно получило и теоретические формулировки. Так, этический идеализм представлен в русской социологической школе (Михайловский, Лавров, Кареев) в лице так наз. «субъективного метода» социологии. Глубже он был обоснован в недавнее время немецким новокаантианством, главным образом т. наз. «марбургской школы» (Коген в книге «Этика чистой воли», Натторф, Штаммлер). Общее существо его сводится приблизительно к следующему.

Общество есть нечто, построенное свободным духом человека в согласии с его нравственными убеждениями; этически оно отличается от всего, что существует в силу необходимых причин и что потому может быть познано в своей объективной необходимости. В отличие от всего объективного на свете, в общественной жизни то, что есть, есть результатом свободного стремления человека к тому, что должно быть — воплощение некоторых идеалов, воззваний, стремле-

ний. Здесь нет места для закономерности, ибо закономерность есть лишь в необходимом, общество же опирается на свободную и неопределимую волю людей. Поэтому здесь знание не может быть простым констатирующим того, что есть — констатирующим, движимым задним числом и не влияющим на свой объект; знание есть здесь, напротив, фактор, соучаствующий в создании самого объекта; оно есть скорее постижение задачи и пути общественного творчества, разъяснение цели и смысла общественной жизни — словом, оно есть и может здесь быть только познанием идеала; того, что должно быть и что здесь в силу указанных оснований образует сущность того, что есть и ~~то~~ мерило его единственно разумного понимания.

Этический идеализм, — при всей естественности его как практического мирозерцания, лежащего в основе действительного отношения человека к реальности современной ему общественной жизни — в качестве теоретического воззрения на задачи общественной науки, в сущности, уничтожает возможность объективного обществоведения и грозит внесением величайшей методологической путаницы, именно смещения объективного познания общества с ~~его~~ этической оценкой. Элемент правды, в нем содержащийся, — именно усмотрение своеобразного момента идеальности в общественном бытии — мы оценим ниже, при рассмотрении противоположного ему натуралистического понимания обществоведения, а также в систематическом обозрении методологических проблем. Здесь же отметим как односторонность этического идеализма, так и его общую методологическую несостоятельность.

Признавая, что в созидании общественной жизни соучаствуют нравственные стремления людей и что самое существо общественной жизни в известном смысле соткано из идей или верований, мы должны вместе с тем признать, что общественное бытие не исчерпывается этим началом. 1) Было бы плоским моральным оптимизмом отрицать, что наряду с идеальными силами в обществе действуют как силы обратного порядка, — силы зла, корысти, личного интереса и пр., так и просто безъидейные силы — стихийные силы страстей, инстинктов, безотчетных влечений. 2) Даже поскольку

бу, общество строится на идеальных началах. Кроме самого момента идеи, как таковой, мы должны в нем фиксировать реальный процесс осуществления этой идеи, чью мощь, в силу которого общественная жизнь есть реальная жизнь. Идеи осуществляются, во-первых, «идеально», лишь постепенно, ведь и в драматической борьбе двух друг с другом и с внешними препятствиями, и, во-вторых, они дадут, не как голые, отвлеченные начала, а во всем богатстве и многообразии живых общественных форм и отношений. Ниже мы увидим, что существо общественных явлений сводится к живой идее. Здесь достаточно указать, что даже чисто идеальный момент общественности — право — есть не только совокупность норм или идей, но вместе с тем имеет свою реальную жизнь в быте и правовых отношениях, так что в силу этого правоведение, кроме чисто идеальной догматики права, включает в себя и историю права, и живое социологическое изучение действующего права в его жизненных конкретных проявлениях. Вся эта чисто реалистическая или жизненная сторона общественности исчезает из нашего поля зрения при этико-телеологическом подходе к обществоведению.

Но такой подход не только односторонен, но и методологически несостоятелен. Поскольку речь идет не о практически-оценочном, а об объективно-теоретическом постижении общественной жизни, этико-идеалистическое понимание его неизбежно будет произвольным. Группа или система этических идей, полагаемая в основу этого понимания, не покрывая всей полноты и многообразия идеального содержания общественности, остается совершенно произвольной. Этики, со времени неудачной попытки Канта вывести из чистой формы нравственного сознания его общеобязательное содержание, не в силах обосновать из себя самой универсальный нравственный идеал. Всякое этико-идеалистическое отношение к общественности обедняет ее содержание и есть не подлинное понимание ее, всецело охватывающее свой объект, а лишь критика общественной действительности, моральный суд над ней. Такая задача, быть может, практически нужная, но не имеющая ничего общего с объективным знанием. Этико-идеалистическое понимание приучает нас к морализированию над обще-

ственной жизнью, при чем правомерность самой этой моральной оценки остается под сомнением, поскольку не выяснены объективные основания абсолютистской значимости данного нравственного идеала. По существу, именно сознание идеального содержания или смысла общественного бытия—сознание, что не только воображаемое идеальное будущее, но и грубая и прозаическая действительность настоящего и прошлого пропитаны идеальными началами, суть результат нравственных верований и убеждений должно вести к убеждению, что богатство, многообразие и жизнеспособность реальных нравственных сил возвышает их над всегда односторонними отвлеченными идеями данного поколения или отдельного лица и требует к себе уважения,—т.е. в области теоретического знания смиренного постижения нравственной жизни во всей полноте ее реальности.—Следовательно, это сознание придает и моральную важность объективному познанию общественного бытия. Таким образом, методологически этический идеализм содержит искажение нормального отношения исследователя к объекту своего изучения.

9.

Рационализм в обществоведении.

Этический идеализм имеет свой последний корень в общем мировоззрении, которое можно обозначить, как рационализм. Под рационализмом в широком философском смысле разумеется мировоззрение, основанное на вере в всемогущество и универсальное значение человеческого разума или чисто логического постижения бытия. В специфическом смысле особой философской школы, под ним разумеют направление, основанное Декартом в начале 17-го века и опирающаяся на убеждение, что все реальные отношения без остатка сводятся на чисто логические, так что отвлеченный логический анализ способен проникнуть до последних глубин бытия и дать законченную систему знания. Рационализм в обществоведении, возникший в 17-ом и особенно в 18-ом веке и представляемый преимущественно «просветительной» философией 18-го века, стоит в тесной генетической связи с философским рационализмом Декарта.

Он сводится к убеждению, что общественная жизнь есть создание разумной мысли человека, устранивающего сознательно и планомерно свою жизнь в соответствии с своими потребностями. В классических построениях социального рационализма общественная жизнь мыслится, как результат «общественного договора», т. е. разумного соглашения между людьми, основывающими общество и распределяющими в нем права и обязанности к взаимной выгоде всех участников. Все недостатки, бедствия и неразумности конкретной общественной жизни рассматривались опять-таки, как позднейший результат разумно-планомерной воли людей, именно корыстных стремлений и сознательного обмана, путем которых вожди, патри. священники или вообще влиятельные лица или классы намеренно исказили в свою пользу и ко вреду большинства первоначальное разумное содержание общественного договора. В связи с этим практический вывод такого социального рационализма заключается в требовании пересмотра общественного строя или нового введения разумного общественного договора. Методологически важно при этом убеждение, что общество во всякий момент существует, а потому может быть и перестроено, в силу сознательного решения либо большинства его участников, либо же руководящих лиц или властителей.

В такой глупой и наивной форме рационализм в настоящее время уже никого не удовлетворяет и не встречается в общественном мнении, но следы его сохраняются в общественном сознании доселе, и мы видим теперь, что, напр., этический идеализм есть явный плод рационалистического образа мысли. При новом усилении реформаторских тенденций в обществе продолжается или усиливается и рационалистическая тенденция, т. е. растет вера, что можно создать или перестроить общество на основании разумно-продуманного плана. Так как, с другой стороны, совершенно бессмысленно, что часть общественных явлений и отношений, именно те, которые планомерно введены законодателем или суть результат столь же планомерных стремлений отдельных лиц или групп, — возникает способом, который совпадает с существом рационалистического объяснения, то необходим тщательный методологический разбор верного и ложного в общественном рационализме.

Признавая вышесказанный бессторонний факт возможности частичного и планового вмешательства человека в общественную жизнь, отметим выясненные общественной наукой неизбежные пределы действия таких рациональных сил.

1. Большинство людей и в большинстве своих поступков руководится вообще не разумными мотивами, т. е. целями, сознательно поставленными и планомерно осуществляемыми, а действует стихийно, под влиянием слепых, безотчетных стремлений, часто вредных или безколесных даже для самих субъектов этих стремлений. При чем и средства для их осуществления избираются не сознательно, по их целесообразности, а часто столь же безотчетно, по привычке, традициям, склоностям и т. п. В частности, одним из сильнейших двигателей жизни является слепое подражание разложившимся порядкам, верованиям и способам действий. 99% содержания жизни среднего человека проводится отчасти к слепому удовлетворению органических стремлений, инстинктов, отчасти к повторению, и силу приобретаемых принятых форм жизни и действований. Важнее, чем вся общественная расценка, сознание, что человек вообще не может свободно творить свою жизнь; он движется от сложившихся общественных условий и во всяком случае не может начинать с начала, а находит готовыми и внешнюю среду общественных отношений, привычек, верований, и внутреннюю природу самого себя, как она обусловлена наследственностью и воспитанием.

2. Даже поскольку человек действует свободно, на основании сознательно поставленных и разумно осуществимых целей, эти цели в большинстве случаев суть личные или вообще имеют содержанием какой-нибудь ограниченный результат. И так как каждый преследует свои цели, то почти невозможно достигнуть разумного соглашения и целей между людьми. В огромном большинстве случаев общественные явления суть результат слепого отражения и индивидуальных стремлений (как сознательных, так и стихийных) отдельных людей, при чем результат этот непредвиден никем и является чем-то совершенно новым по сравнению с единичными целями, из взаимодействия которых он получился. Это явление некоторые исследова-

тели называют явлением гетерогонии (т.-е. мужеродного возникновения), и оно играет очень важную роль, которая всегда должна учитываться в обществоведении. Для примера укажем на независимое от каких-либо заранее принятых решений движение цен на товары в результате скрещений стремлений отдельных продавцов и покупателей, на часто непредвиденные политические изменения; как результат взаимодействия политических стремлений разных групп и т. д.

В. Даже поскольку законодатель или объединенная группа общественных деятелей имеет возможность ввести в общественную жизнь свои, планомерно намеченные общественные идеалы, они должны считаться с тем, что введенные таким образом порядки, законы, правила действуют в уже готовой общественной среде, сложившейся следо, т.-е. в результате указанной гетерогонии. Поэтому реальным результатом их планомерной деятельности будет не чистое осуществление их намерений, а обычно нечто уклоняющееся от них, именно продукт скрещення планомерных замыслов с реальными силами и явлениями общественности. Поэтому именно разумная (т.-е. предвидящая свои возможные результаты) реформаторская деятельность заранее учитывает это обстоятельство и при всех планах имеет в виду не свою идеальную, отвлеченно-задуманную цель, а именно то, что получится из ее взаимодействия с реальной общественной средой.

В силу этих оснований общественная наука отвергает свободно, произвольно построение общества из чисто разумных замыслов, а должна считаться с обществом, как продуктом реальных, независимых от человеческого разума и воли, сил-продуктом, в создании которого лишь частично участвует разумная воля. Более глубокий анализ относящихся сюда проблем может быть дан лишь позднее.

10.

Натурализм в обществоведении.

В лице историзма, идеализма и рационализма мы рассматривали направления в обществоведении, выступающие против объективно-научного познания закономерностей общественной

жизни. Теперь мы обращаемся к направлению, которое, напротив, сводится к замыслу построить обществоведение, как абсолютно точную науку, основанную на познании неизбежных закономерностей. Мы имеем в виду натурализм в обществоведении, именно мечту построить или перестроить обществоведение по образцу точного естествознания. Это направление вытекло из гегемонии естествознания над научной мыслью, начиная с 17 века. Первые замыслы его мы имеем в «Социальной физике» рационалистов 17 века (типичные построения Гоббса и Спинозы). В 18-ом веке эта же тенденция проникает «Социальную физику» Коттэ и весь замысел социологии, начиная с Ог. Контя и до наших дней (ср. § 2).

Натурализм убежден, что в общественной жизни действуют точные закономерности, аналогичные законам природы и что поэтому обществоведение должно быть превращено в естествознание общества т.-е. должно взять своим образцом науки о природе. Поэтому натурализм, 1) склонен понимать законы общественной жизни преимущественно как механическую причинность, в которой из данной причины, с математической точностью, вытекает данное следствие; 2) склонен признавать такую закономерность универсальной, т.-е. отрицать возможность общественных явлений, вызванных свободным творчеством, волею и мыслью человека; 3) склонен, в силу этого, отрицать правомерность телеологического или оценочного отношения к общественной жизни; общественное бытие должно изучаться, как муравейник, в котором все совершающееся необходимо и нет места для свободной постановки целей или осуществления идеалов (ср. характерные замечания Спинозы в его «Этике» и «Политическом трактате»).

При всей ценности самого замысла внести в обществоведение строгую научную объективность и точность, натуралистическая редакция этого замысла основана на предвзятых и лояльных допущениях и приводит к существенному искажению или даже к уничтожению характерной природы объекта обществоведения, как такового.

1. Допустим на мгновение, что натурализм прав. Легко показать, что осуществление его приведет не к построению

нового, научного обществоведения, а к уничтожению обществоведения, в силу уничтожения конституирующих моментов общественного явления, как такового. В самом деле а) всякое общественное познание; будет ли то познание хозяйственного, правового, исторического явления, исходит из объяснения явлений общественной жизни из воли, стремлений, идеалов людей; описать или объяснить историческое событие или исторический процесс значит показать, какие стремления или верования были у определенных лиц или групп; и как их взаимодействие привело к такому-то результату; объяснить хозяйственное явление можно лишь из хозяйственных потребностей или стремлений людей и т. д. б) не только генетически общественные явления обусловлены телологическими силами, но самое их существо, их, так сказать, субстрат — чем подробнее познано — состоит из идей и убеждений. Всякое общественное явление имеет правовой элемент, право же есть идея, действующая среди людей. Семья, государство, хозяйственные и классовые отношения, бытовые формы жизни суть не мертвые материальные факты, извне данные, — их бытие основано на смысле, который человек им придает, они суть объективные выражения, как бы кристаллизации существующих верований и идей. Но натурализм, последовательно проведенный, должен отрицать все это. Человеческое сознание, верования, идеалы — все это для него лишь пассивное проявление и проводник внешних причинных сил. Последовательно натуралистическое объяснение какого-либо исторического явления или события сводится к уяснению, что такие-то естественные факторы (условия природы, анатомо-физиологические свойства людей и) в необходимости привели к таким-то действиям, т. е. в конечном счете, к телодвижениям и передвижениям в пространстве человеческих организмов. Вообразим себе объяснение в таком стиле, Чалыр, какого-нибудь исторического явления, или революции, или литературного направления, и мы пойдем, что вместо обществоведения, т. е. уяснения природы общественного явления, мы получим описание механических причин материальных процессов воздействия природы на организм; процессов внутри организмов и процессов взаимодействия между организмами. Картина общественной

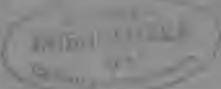
жизни просто исчезнет перед нами, и не потому, что она без остатка сведется к более первичным явлениям, а просто потому, что, предвзято руководясь методами естествознания, мы можем уловить именно только факты, относящиеся к ведению естествознания и потеряем из виду явления общественной, как таковые. Человек, конечно, так же, как другие организмы, принадлежит к царству природы, и в этом качестве изучается биологическими науками; но этим не исчерпывается существо человеческой жизни, и общественные науки занимаются именно иной, духовно-идеальной и телеологической стороной ее. Таким образом, последовательный натурализм есть в сущности не программа реформы обществоведения, а попытка уничтожить обществоведение и из всех наук сохранить только одно естествознание—что есть явное методологическое заблуждение.

2. Обществоведение отличается той методологической особенностью, что в нем субъект знания в известном отношении совпадает с его объектом. Исследователь муравейника не есть сам участник муравейника, бактериолог принадлежит к другой группе явления, чем изучаемый им мир микроорганизмов, обществовед же есть сам—сознательно или бессознательно—гражданин, т.-е. участник изучаемого им общества. Отсюда для натурализма возникает следующая трудность. Если представить себе до конца осуществленным установлением законов общественных явлений, т.-е. разъяснение необходимых соотношений всего механизма общественной жизни, то для свободной и разумной общественной деятельности людей не останется больше места. Раз все необходимо и заранее предвидится, по образцу предвидения астрологического явления (напр., солнечного затмения), то человек не может вмещиваться в ход общественной жизни, чтобы изменить его и направить к желательной цели; точнее говоря, это вмешательство будет не новым, дополнительным фактором, влияющим на общественную жизнь в направлении свободной поставленной цели, а естественной силой, заранее учтенной механическим расчетом обществоведа, и потому оно будет возможно разве только в форме влияния в сознании непосредственного в науку, но не в форме подлинно разумного деяния. Поскольку мы представим себе результаты обществоведения

общеизвестными, должны прекратиться та вера или тот смысл, которые человек придает своей деятельности и которая образует существенный момент самой общественной жизни. Таким образом оказывается, что натурализм, мечтая быть точным познанием фактической действительности общественной жизни, должен привести к коренному ее изменению; он должен, так сказать, высосать из нее тот живой сок, силой которого творится сама общественная жизнь. Мы получаем ту исключительную цельность, что объективное познание предмета умерщвляет сам предмет. Мы указываем этим, конечно, не на реальную практическую опасность натурализма в обществоведении; мы обнаруживаем лишь его абсолютную неосуществимость в силу своеобразного логического противоречия, ему присущего. Обществоведение по существу — как увидим точнее ниже — есть наука о духе и, тем самым, есть самопознание человеческого духа; натурализм, пытаясь отчудить объект обществоведения от его субъекта, изучать собственный дух человека, как если бы он был не духом и не собственным существом человека, а внешней ему природой, приводит к изложенной логической цельности.

3. Еще с иной точки зрения натурализм приводит к уничтожению обществоведения. Дело в том, что мы не можем отрицать влияния случайных — с точки зрения общественной закономерности — т. е. всеобщественных факторов в ходе общественной жизни. Гениальность Петра Великого, садизм Иоанна Грозного несомненно соучаствовали в исторической жизни России, как бы много общественных причин реформ Петра или абсолютизма Иоанна Грозного мы ни находили; чума XIV века оказала сильное влияние на политическую и экономическую жизнь и т. д. Для натурализма все такие факторы принципиально равноправны с общественными, ибо те и другие суть в конце концов силы природы. Следовательно, он не может говорить о самостоятельных законах общественной жизни, как таковой. Для него картина общественности — как это мы с иной точки зрения показали это sub 1) — расплывается в всеобъемлющей связи и взаимодействии сил природы, и, таким образом, для общественной науки вообще не остается места.

246687



Натурализм в обществоведении (окончание). — Критика натурализма вообще.

Уяснив несостоятельность натурализма путем *reductio ad absurdum*, попытаемся теперь проверить *in* основания, на которые он опирается.

1) Натурализм исходит из допущения, что все объекты знания могут быть подведены под понятие явления природы и что потому все науки должны быть построены по образцу естествознания. Это допущение ложно. Так, науки математические, служа основой точного естествознания, сами суть не естественные науки, так же, как и логика. Они изучают идеальные соотношения, не находящиеся в пространстве и времени и ничуть не похожие поэтому на явления природы, но вместе с тем строго объективные. Под природой мы вправе понимать лишь часть бытия, именно совокупность явлений, приуроченных к определенным местам в пространстве и протекающих во времени. Наряду с ней есть идеальное бытие, сверхпространственное и сверхвременное (изучаемое, как указало, математикой и логикой). Общественная жизнь есть конкретная жизнь человеческого духа. Как увидим подробнее далее, она занимает промежуточное место между этими двумя областями бытия—с одной стороны, развертывается в конкретное многообразие явлений, локализованных во времени и отчасти в пространстве, с другой—есть конкретное проявление именно идеального начала и в этом качестве не допускает применения категорий, имеющих смысл лишь в отношении явлений природы. Исторически натурализм есть, как указано, продукт гегемонии естествознания в миросозерцании нового времени, т. е. случайного и временного культурно-исторического состояния.

2) Натурализм исповедует абсолютный детерминизм и притом детерминизм внешний, именно, полагает, что всякое явление имеет причину, и притом причину в другом, внешнем ему явлении. Но углубляясь здесь в проблему причинности и свободы воли во всей ее полноте, ограничимся указанием, что внешний детерминизм есть также

предвзятое и ложное допущение. Ничто не препятствует признанию возможности влияния на человеческие действия и, следовательно, на общественные явления спонтанных внутренних духовных причин. Невозможность такого влияния усматривается обычно а) в законе сохранения физической энергии, который будто бы нарушается при допущении влияния духовного явления на человеческое действие. б) в учении психо-физического параллелизма, согласно которому духовные и физические процессы слишком разнообразны, чтобы воздействовать друг на друга. Однако

а) Закон сохранения физической энергии ничуть не нарушается воздействием духа на телесную жизнь, ибо закон этот предусматривает лишь равенство количества затраченной и проявленной силы, а не время и направление ее проявления. Человек, как и всякий организм или машина, не может действовать, не имея притока физической энергии в лице питания и т. п. Но когда он будет действовать, что и в каком направлении будет осуществлять—это может определяться его чувствами, стремлениями, идеями, свободной волей—без всякого нарушения закона сохранения энергии.

б) Учение психо-физического параллелизма, которое отчасти само опирается на только что рассмотренный аргумент, присоединяет к нему ссылку на разнородность физических и психических процессов. Однако, всякая причинная связь есть эмпирически-констатируемая связь между разнородными явлениями (ибо сведение всех физических явлений к механическим есть произвольная гипотеза, в настоящее время отвергаемая), и мы не имеем никакого основания, как показывает новейшая психология, отрицать эмпирически наблюдаемую психо-физическую причинность.

3) Нагурализм отрицает возможность телеологической связи и стремится свести причинность исключительно к механической. Но это допущение ложно, ибо

а) телеологическая связь неустранима из мира, как показывает и новейшее развитие биологии. Организм не может быть понят, как машина, и предполагает целесообразные силы. Тем более—общественные явления.

б) устраняя телеологическую связь из мира, мы должны

представить мир, как машину, что предполагает разумно-действующего творца мира, создавшего эту машину, т.е. не уничтожает телеологию, а лишь переносит ее в трансцендентную область. Попытка дарвинизма объяснить механически само происхождение целесообразных существ в настоящее время единогласно признается неудавшейся, ибо отбор случайно возникающих отклонений не достаточно для объяснения возникновения сложных целесообразностей в строении и жизни организмов. Но если у нас выбор лишь между имманентным и трансцендентным телеологизмом, то мы имеем все данные, в согласии с опытом и здравым смыслом, признать телеологические, т.е. целестремительные силы действующими в пределах самого бытия. В отношении общественной жизни это столь очевидно, что лишь исключительно предвзятое отношение может отрицать это.

в) Обычное указание на логическую невозможность телеологической связи, так как в ней будто бы будущее, т.е. несуществующее, влияет на настоящее, опровергается указанием сверхвременного единства, лежащего в основе целестремительных сил. В телеологической связи не будущее влияет на настоящее, а начало сверхвременное, которое в настоящем предвосхищает будущее и содержит его зародки в себе, ведет к осуществлению будущего.

Таким образом, все объективные аргументы, которыми пытается обосновать себя натурализм, оказываются предвзятыми и ложными. Каждая наука только тогда истинно-научна, когда она строится в согласии с особой природой своего объекта. При всем родстве, которое мы можем подметить между общественными явлениями и явлениями природы (о нем подробнее ниже), мы должны столь же отчетливо сознать основные, конституирующие общественное явление, признаки, в силу которых оно есть явление *sui generis* именно явление духовной жизни, требующее поэтому совершенно особой методологической структуры обществоведения.

Органическая теория общества.

Одно из самых замечательных проявлений натурализма в обществоведении заслуживающее особого внимания и

имеющее ценность, несмотря на общую ложность натурализма, есть органическая теория общества, т.-е. учение, что общество есть организм или имеет фундаментальные сходства с организмом. Это учение имеет свои зачатки еще в античной литературе, но было систематически развито лишь в 19-ом веке, с одной стороны, в органической теории государства (самым замечательным представителем которого является немецкий юрист Гирке), и, с другой стороны, в общей социологической теории общества, развитой Спенсером, Шеффлем, Лилленфельдом, Рене Вормсом и другими. С точки зрения методологии главный интерес представляет последняя теория.

Согласно этому учению, общество есть организм, так как содержит все или главнейшие конституирующие признаки организма. Так общества рождаются, растут и умирают (разлагаются); общества размножаются (факт образования колоний); общества имеют нечто вроде центральной нервной системы в лице власти или правительства, импульсы которой регулируют его деятельность; общества питаются в лице хозяйственной деятельности; в обществе есть разделение труда между органами, каждый из которых выполняет свою функцию (как мы уже видели, есть орган регулирования, правительство, выполняющее функцию нервной системы, органы питания—производительные классы, далее есть органы, передвигающие питание по всему общественному телу—торговля и транспорт, органы самозащиты и нападения—армия и т. д.). Часто у сторонников органической теории детализация аналогий идет еще гораздо дальше; указывают, напр., на тождество функций железных дорог и кровеносных сосудов, или телеграфных проводов и нервной системы, и т. п.

Как сторонники, так и многочисленные противники органической теории общества залутали и излишне усложнили эту в высшей степени интересную теорию рядом ненужных соображений. Рассмотрим, с целью их устранения, главные из этих усложнений, чтобы сосредоточиться потом на основном ядре теории.

1) Сторонники органической теории, как уже указано, часто проводят ряд детальнейших аналогий между отдель-

ными функциями или органами общества и организма. Противники часто справедливо указывают на натянутость и произвольность таких аналогий, усматривая на основании этого в рассматриваемой теории произвольную игру ума или воображения. При всей правильности критики таких аналогий по существу, отрицательный вывод относительно самой органической теории логически ею не обосновывается (факт, не замечаемый по вине самих сторонников органической теории, приписывающих чрезмерное значение таким аналогиям). Для установления тождества общества с организмом достаточно доказать тождество существенных признаков того и другого — тождество, которое может совмещаться с весьма многими различиями в других отношениях. Для непредвзятой мысли с самого начала, ведь, ясно, что общество не может быть просто подчинено какому-нибудь определенному классу, порядку, семейству других организмов, не может, напр., войти в состав позвоночных, или млекопитающих, или черепнокожных и т. д.; если оно есть организм, то во всяком случае организм *sui generis*, имеющий и некоторые глубокие отличия от других видов организма. Спор о таких деталях аналогий можно было бы уподобить, напр., спору, в котором ботаник, желая доказать, что растение есть организм, пытался бы найти в растении нечто, выполняющее функции мозга, желудка или костей, а противники его, опровергая эти аналогии, доказывали бы, что, значит, растение не организм.

2) Часто противники органической теории критикуют ее указанием на неприемлемость тех практических социально-политических выводов, к которым она будто бы приводит. Так, английский биолог Гексли доказывает, что органическая теория общества узаконяет абсолютный деспотизм; русский публицист Михайловский говорит, что органическая теория требует подчинения интересов личности интересам общества, тогда как общество, напротив, должно быть лишь средством для развития личности. Но касаясь этих вопросов по существу, отметим, что эти рассуждения также неуместны в качестве аргументов против органической теории. Из того, что общество есть организм, не

вытекает и не может вытекать никакой вообще конкретный социально-политический идеал общества. Если действительно общество есть организм, то оно не перестает им быть при любом строе; мысль, что органическая теория обосновывает требования определенного общественного строя, методологически равноценна опять таки мысли, что напр., органический характер растения заставляет требовать, чтобы оно приобрело желудок или зубы и т. п. И если бы даже можно было доказать, что все организмы развиваются в определенном направлении (как это доказывает известный закон дифференциации и интеграции Шпенсера), то из этого следовало бы либо, что обществу суждено, независимо от наших симпатий или антипатий, также развиваться в этом направлении, либо же, что должны быть приняты меры к согласованию пути этого развития с нашими идеалами. Ни в том, ни в другом случае нельзя на основании социально-политических соображений дать оценку органической теории.

Весь вопрос, следовательно, в том, в какой мере органической теории удалось обнаружить тождество некоторых существенных признаков общества и организма.

В этом отношении надо признать, что здесь действительно открываются некоторые существенные и плодотворные аналогии, которые в социологии иногда могут играть роль, но меньшей мере, полезных рабочих гипотез или наглядных иллюстраций. Но, как бы существенны ни были в иных отношениях некоторые такие частные аналогии, основной методологический смысл этой теории состоит в уяснении единства общества, в доказательстве, что общество есть не сумма индивидов, а само аналогично индивиду и есть в этом смысле как бы целостное единство. При всей правильности этой мысли, имеющей огромное методологическое значение по существу (о чем подробнее — ниже, в параграфе об единстве общества), нужно признать, что органическая теория не дает здесь того, что обещает, именно подлинного объяснения единства общества. Дело в том, что единство организма есть такая же, если не большая загадка, как и единство общества; при чем здесь, в биологии, можно найти и ту же борьбу направлений в этом вопросе, как и в социологии: для одних организм есть лишь кажущееся единство и раз-

ложим на систему взаимодействующих частей, для других он есть полночисловое телеологическое единство (спор между механистами и виталистами, а также спор между менделистами, рассматривающими организм, как совокупность отдельных субстанциальных носителей разных задатков, в их противниках, подчеркивающих формирующее единство организма). Как мало мы можем в понимании этого вопроса извлечь из отождествления общества с организмом, видно из того, что биологи для объяснения единства организма в свою очередь пользуются сравнением его с обществом (напр., Вирхов рассматривает организм, как коллекцию или общество клеток, Дриш объясняет явления регенерации (восстановления утерянных органов) аналогией с переформированием армии в случаях больших потерь в боях и т. п.). Конкретно, сравнение индивидов в обществе нам, его участникам, по непосредственному опыту общественной жизни гораздо понятней, чем таинственное для нас слияние клеточек в единый организм. В этом отношении органической теории принадлежит лишь та методологическая заслуга, что она доказывает или делает правдоподобным существование сходство этих двух соотношений, чем открываются, хотя и не вполне ясные, но широкие философские перспективы, методологически играющие роль вдохновляющей рабочей гипотезы.

Необходимо, однако, отметить и обратную сторону вопроса. При всем сходстве между обществом и организмом, между ними есть и существенные различия. Спенсер усматривает сам два основных различия:

1) Организм обладает единым индивидуальным сознанием, в обществе такого сознания нет, а сознание рассеяно по индивидуальным членам общества.

2) Организм есть телесное единство, ибо в нем клетки непосредственно соприкасаются между собой и образуют сплошное тело, в обществе же индивиды отделены друг от друга пространством или неорганической средой.

Эта формулировка различий должна быть признана весьма неудачной. Что касается первого различия, то если бы оно было верно, оно в сущности уничтожило бы само существование органической теории, ибо последнее лежит именно

в усмотрении единства общества. Однако 1) как увидим далее, общество также немислимо вне единства сознаний, хотя это единство не носит характера лично индивидуального сознания; 2) мы не имеем никаких прочных оснований отрицать возможность зачаточного сознания или психической жизни у клеток и скорее должны допустить его, в силу непрерывности органических явлений. Что касается второго различия, то оно действительно имеет место, но выражено у Спенсера так, что звучит неубедительно и даже несколько комически. Не ясно, на чем основано это различие и в чем его значение. Но именно уяснение подлинного его смысла объяснит нам существенное отличие общества от организма (или по крайней мере методологическое отличие обществоведения от биологии) и уяснит слабую сторону органической теории, именно в качестве натуралистической теории. Примем, прежде всего, во внимание, что участники общества не только вообще отделены друг от друга пространством и не нуждаются, подобно частям организма, в телесном соприкосновении для своего взаимодействия, но что в известном смысле единство общества вообще независимо от пространственной близости. Так, член семьи, уезжая в другой город или чужую страну, не перестает быть членом семьи, подданный государства, проживающий за границей, остается гражданином своей родины (хотя семья и государство действительно распадаются, если члены их длительно расходятся в разные стороны); заокеанские колонии Великобритании остаются ее частями, будучи отделены от метрополии и друг от друга огромными расстояниями, тогда как в организме отделение члена уничтожает его принадлежность к целому. Суть различия, очевидно, в том, что взаимодействие индивидов в обществе есть не телесное соприкосновение, а духовное общение и нуждается поэтому в пространственной близости лишь, поскольку эта последняя делает возможным или облегчает это общение. Но существование общества — сверхпространственно, потому что нематериально. Органическая теория в социологии упускает, следовательно, из виду духовный характер общества и искажает этот характер чрезмерным сближением общество-

ведения с биологией. В этом ее недостаток, как натуралистической теории. К методологическому значению организационной теории, специально как учения о единстве или целостности общества, мы еще вернемся ниже.

13.

Психологизм в обществоведении.

Натуралистическое понимание общественного явления, поскольку оно связано с упреком указанного выше факта нематериальности или духовности общественных процессов, с необходимостью ведет к направлению, которое может быть обозначено, как психологизм в обществоведении; к нему же приводят и господствующие навыки философской мысли. Предполагается очевидным и бесспорным, что общественное явление, если оно нематериально, тем самым принадлежит к области психического, т.е. есть проявление душевной жизни, чувств, стремлений, мыслей человека. В известном широком смысле слова, т.е. поскольку психическое понимается, как духовное вообще, это, конечно, верно. Но очень часто научная мысль в обществоведении, попав на этот путь, вместо того, чтобы дать непредвзятое феноменологическое описание природы общественного явления, старается истолковать его по образцу психического явления, т.е. процесса душевной жизни отдельного человека, т.е. свести общественное явление к какому-либо явлениям, проходящим в душевной жизни человека. Таков психологизм в политической экономии, поскольку психологическая теория ценности не ограничивается упреком психологических факторов ценности, а без остатка сводит хозяйственную ценность к сравнительно потребностей, таков же психологизм в теории права (напр., теория права Петражицкого, усматривающая в праве свободу эмоцию), психологизм в общей социологии (теория познания Тарда).

Но определяя точную природу психического явления, заметим только, что под ним без труда разумеется явление, совершающееся в составе душевной жизни отдельного человека и входящее в нее, как ее часть, т.е. во всяком случае не выходящее за ее пределы. О возможности и

смысле социально-психических явлений мы будем говорить ниже (§ 18). Во всяком случае ближайшим и непосредственным образом всякое психическое явление, — чувство, мысль, стремление — существует всегда в сознании отдельного индивида, для каждого индивида в отдельности, и по длительности отнюдь не может превышать длительность индивидуальной человеческой жизни.

Между тем, общественное явление обладает признаками, несогласными с этими признаками психического явления.

1) Оно над'индивидуально в том смысле, что существует сразу для многих. Одна семья, одно государство, один закон сразу принадлежит всем участникам данного общества, или они принадлежат к нему.

2) Оно над'индивидуально еще и в том смысле, что по длительности своей независимо от длительности человеческой жизни. Чувства и мысли законодателя умирают вместе с ним, закон, им изданный, сохраняет силу и после его смерти.

3) Но даже поскольку мы будем усматривать над'индивидуальную сторону психических явлений — что в известном смысле, как увидим ниже, вполне верно — мы не можем отождествлять с ними явлений общественных. Ибо общественное явление в своем бытии в известном смысле вообще независимо от психических явлений. Иногда, напр., все граждане недовольны данным законом или строем и хотят его отмены, и хотя в случае такого единомыслия соответствующая перемена неизбежно наступает, но, по крайней мере, некоторое время закон и строй могут продолжать существовать вопреки чувствам и мыслям участников общества. Вообще зависимость общественных явлений от мыслей, чувств, стремлений людей можно понимать только, как причинную зависимость, которая сама предполагает различие между причиной и следствием. Если бы общественное явление само было психическим, мы имели бы не причинную зависимость между двумя явлениями, а просто лишь одно единое явление. При непредвзятом отношении к вопросу мы не можем не различать общественного строя, и порядка, бытия — вообще бытия самого общественного явления, как такового, — от общественного мнения, обществен-

ных чувств, стремлений и т. п., как бы тесна ни была связь между ними. Другая сторона независимости общественного явления от психического лежит в своеобразной непрерывности его. В момент, когда я не думаю о моем друге или не испытываю к нему никакого чувства, не прерывается еще моя дружба, как объективное отношение: в моменты, когда я психически никак не забыт своим имуществом, не уничтожается его юридическая принадлежность мне, ночью, когда все спит, государство не исчезает, хотя никто о нем не думает и т. д.

Считаясь с этими фактами, психологизм обычно объясняет их необходимой иллюзией нашего сознания (так, для Петражицкого все объективное право, как и государство, есть иллюзия, для психологической теории ценности иллюзией является независимость цен от потребностей отдельных людей, и т. п.). Но это «объяснение» есть признание своей несостоятельности. Если все существо общественного явления оказывается иллюзией, «какую-нибудь» реальностью, то это значит, что теория недостаточна для объяснения подлинной природы общественности, ибо приводит к уничтожению явлений, которые должны объясняться. Обществоведение, как всякое знание, должно исходить из признания реальности своего объекта. Не позволено отрицать, что в каком-то смысле закон, право, государство, социальные отношения столь же объективно реальны, как любой материальный факт — их реальность удостоверяется тем, что мы фактически сталкиваемся с ними в непосредственном опыте нашей жизни. — И наоборот, психологизм ведет к выводам, уничтожающим эту реальность: напр., если судья будет руководиться идеей права, как своей эмоцией, то объективного права, независимого от него, вообще не останется, в силу чего психологизм в праве становится анархизмом, и такова же судьба аналогичных учений в других областях обществоведения.

Не помогает делу и ссылка на то, что общественное явление есть результат взаимодействия психических явлений многих людей и потому над индивидуальностью. Ибо спрашивается: этот результат сам есть в свою очередь психическое явление, или нет? Если да, то мы ничего не выигры-

ны, но и печаемся при всех вышеизложенных противоречиях: если да, то психологизм уже покинут.

Таким образом, несмотря на кажущуюся соблазнительность и ответственность психологического объяснения, оно так же отражает природу своего объекта и должно быть отвергнуто: что не мешает, конечно, признанию, что между общими явлениями и явлениями душевной жизни людей существует какая-то тесная связь, а, может быть, и некоторое средство. Методологически важно, однако, раз навсегда уяснить себе, что обществоведение совсем не есть часть психологии, а совершенно самостоятельная и выделенная отрасль знания. Глубже мы уясним себе это совершенно при проблематическом обзоре методологических вопросов обществоведения.

Индивидуализм и универсализм в обществоведении.

Нельзя сказать, будучи методически связаны с индивидуализмом, есть нечто с тем выражено более общего методологического утверждения в обществоведении, именно: индивидуализм. Но, по-менее индивидуализма в теории и в методологии своего мышления иногда его в этом смысле можно считать также торжествующим индивидуализмом, что не означает, от индивидуализма, как практического социально-политического направления мы разумеем универсализм: понятие общество, как сумму или совокупность индивидуумов, по-тому методологически предполагающее, что рассмотрим свойства отдельных людей, составляющих общество, их интересов, стремлений и т. п., и необходимо, и достаточно для научного познания природы общественных явлений. — Эму противостоит универсализм, — точка зрения, которая исходит из понятия общества, как целого или как родового единства, несводимого на сумму или совокупность отдельных людей и имеющего свою самобытную природу, которая, как таковая, и есть предмет изучения обществоведения.

Критическая оценка этого направления требует суще-

ственного углубления в проблемы методологии обществоведения и не может быть дана до систематического обзора методологических проблем. Здесь мы можем только подготовить эту оценку путем изложения исторического материала, которым представлены оба эти направления.

В общественной философии 18-го века почти исключительно господствует индивидуализм, в сочетании с рационализмом (ср. § 9). Общество мыслится— как это уже изложено нами в указанном месте,— как результат общественного договора или разумного соглашения отдельных людей. Все общественные явления суть результат намеренных, планомерных стремлений отдельных людей. История изображается, как ряд подвигов или злодеяний, умных или глупых поступков руководителей общества, право рассматривается, как продукт воли законодателя, хозяйственные явления, — отчасти как взаимодействие стремлений покупателей и продавцов, или представителей разных хозяйственных классов, отчасти тоже как сознательно введенный законодателем порядок хозяйственных отношений. Отсюда— легкость реформаторских планов. Стоит придумать что-нибудь полезное для общества и убедить в этой реформе либо властителей, либо большинство участников общества, и успех реформы кажется обеспеченным.

Это индивидуалистическое воззрение накладывает свою печать на ход великой французской революции, но в силу этого и терпит крушение вместе с последней. На пороге 18-го и 19-го века начинает господствовать противоположное утилитаристическое направление, предвосхищенное еще в начале 18-го века в гениальном труде по социальной философии итальянского мыслителя Джамбаттиста Вико: «*Scienza nuova*» (Новая наука, 1725) и представленное теперь в трудах людей консервативного или реакционного направления: Бёрка, Ж.-де-Местра, Бональда, Балланша, графа Сен-Симона. Оно представляет себе общество органически (в широком смысле слова), т. е. как единство или совокупность некоторых общих стихийных сил, глубоко заложенных в природе общества и независимых от воли и мысли индивидов. Не человек есть творец общества, а общество, как целое, напротив, создает

человека. Человек мнит себя распорядителем судеб общества, в действительности же есть орудие и продукт общественных, индивидуальных и как бы сверхчеловеческих сил (все это направление склонно универсализм истолковывать мистически, как историческое дело Провидения). Это направление было развито и усовершенствовано позднее в ряде социально-философских школ, из которых мы отметим самые значительные.

Из воззрений Сен Симона возникла, у его ученика Ог. Конта, путем сочетания этих воззрений с натурализмом, идея социологии (ср. § 2), как науки о самобытных законах общества, как такового. Вся социология Конта проникнута универсализмом: человечество он рассматривает, как единое существо, и даже обожествляет его в понятии «Великого Существа» (*le Grand Etre*), и мечтает о всеобщем органическом единстве человечества под главенством социологии, на подобие единства католической церкви в средние века.

Наиболее грандиозным и влиятельным выражением универсализма в 19 веке является философия права и истории Гегеля. Гегель, в связи с общим существом своей философии, рассматривает человеческое общество, как проявление «объективного» (т.-е. индивидуального, мирового) разума: человек, мня себя инициатором и творцом общества, есть лишь орудие целей мирового разума. Последний, развиваясь в определенном порядке, переходит от одной идейной ступени к другой, пользуется стремлениями, интересами и субъективными идеалами отдельных людей или групп, чтобы с их помощью заставить людей творить историю так, как это нужно для его развития. Морально претензии людей исправлять историю, их недовольство объективным порядком и ходом событий, есть неправомерная «наглость личности», которая должна подчиниться воле объективного разума.

Одновременно с гегелевской философией и отчасти еще ранее ее аналогичные идеи развила историческая школа права в Германии (Савиньи, Пухта). Она восстает против понятия права, как свободно-разумного создания законодателя и представляет себе право вырастающим орга-

можны, с одной стороны, более тонкие и научно обоснованные формы индивидуализма, а, с другой стороны, универсализм часто в свою очередь прищипывает фактастические или во всяком случае методологически непродуктивные формы. Критическая оценка этих направлений будет дана, как указано, в систематическом обзоре методологических проблем.

15.

Итоги критики господствующих методологических построений.—Исторический очерк эволюции социально-философских идей, начиная с 18-го века.

Мы рассмотрели ряд господствующих и популярных методологических или социально-философских воззрений: теорию прогресса и сравнительно-исторический метод, историзм, этический идеализм, рационализм, натурализм и психологизм, индивидуализм и универсализм в общественном знании. Нам нужно теперь подвести итоги этого обзора и привести многообразный рассмотренный материал в некоторую систему, — что лучше всего сделать путем ознакомления с исторической ролью этих воззрений, т. е. через исторический очерк эволюции социально-философских идей.

Научное общественное знание в значительной мере создано в 19-м веке; в 18-м веке, при остром интересе к общественным вопросам, мы имеем много смелых построений, которые, однако, теперь в большинстве случаев поражают нас своей наивностью и ненаучностью (исключением составляя разве только политическая экономия, научные основы которой заложены в 18-м веке в лице физиократов и Ад. Смита, но и это были лишь первые наброски науки о хозяйстве). Препятствием к развитию научного общественнознания в 18-м веке служили преимущественно рационализм и индивидуализм эпохи. В предыдущем параграфе мы изложили, каким образом реакция против этого духа дала могучий толчок к развитию общественнознания в 19-м веке. Огромную роль в этом отношении сыграло пробуждение в 19-м веке исторического духа и возникновение научной истории. В исторических изысканиях 19-й и начала 20-го века впервые был накоплен фактический материал, необходимый для построения научного общественнознания. Аналогичное значение имели

и возникновение универсалистического направления вообще, в силу которого впервые общественное бытие было понято, как своеобразная реальность, подчиненная собственной закономерности. Наконец, как протест против произвольности рационалистического реформаторства 18 в., был возрожден От. Конт. Конт натурализм в обществоведении, исходящий из замысла дать точную положительную науку об обществе (см. § 10). Все эти направления, содействуя прогрессу обществоведения, обнаружили однако методологические недостатки—отчасти потому что они ассимилировались до некоторой степени с рационализмом 18 в., отчасти потому, что реакция в их лице пошла слишком далеко. Первое мы имеем, напр., в теории прогресса, философии истории Гегеля, отчасти в комбинации философии истории с натурализмом, которую представляет социология и учение о законах развития, последнее—в чистом натурализме и в особенности в историзме.—В первую половину 19 века господствуют широкие социально-философские замыслы, плодотворные некоторыми своими общими идеями, но методологически по большей части произвольные, отчасти логически недостаточно точно оформленные, отчасти просто фантастические (общественные идеи французских романтиков, философия истории Гегеля, фантазии т. наз. «утопического социализма», социология От. Конта, историческая школа права).

Со второй половины 19 века, в связи с крушением отчасти утопических замыслов 40-х годов, отчасти философских построений (в особенности философии Гегеля) и в связи с упадком философского обобщающего изыскания вообще начинается новая, доходящая до наших дней, волна реакции против старых тенденций—теперь уже против тенденций первой половины 19 века. Самым характерным выражением этой реакции служит историзм, который, как указано, имеет свои корни в социальной философии начала 19 века, но теперь, опираясь на научное развитие истории, проявляется в чистом виде, как борьба против всех попыток построения общих законов обществоведения (см. § 6). Последняя его формулировка дана в теории Риккерта (§ 7). Вместе с тем, как это мы видели из примера теории Риккерта, это есть борьба с натурализмом в обществоведении. Разочарование

в возможности точного объективно-теоретического обществоведения, которое мечтал создать натурализм, и сознание своеобразной идеально-телеологической природы общественного бытия ведет также к возникновению этико-идеалистического направления в обществоведении (§ 8), которое однако вместе с тем отчасти снова, в более тонкой форме, возрождает старый рационализм. Из обобщающих построений сохраняется органическая теория общества, которая основана отчасти на натурализме (учение Спенсера и его последователей), отчасти—на мистическом универсализме (органическая идея в государственоведении Гирке) и огромное практическое, а отчасти и теоретическое влияние приобретает научный социализм, сочетающий историзм и универсализм с философско-исторической концепцией и теорией прогресса. Но гегемония в социальной философии принадлежит все же чистому историзму, который хотя и содействует накоплению специального исторического знания, но принципиально тормозит развитие теоретического обобщающего обществоведения.

Последние десятилетия приносят развитие психологизма. Мечта построить точное теоретическое обществоведение, утомление как чисто отрицательным историзмом, так и романтическим универсализмом, приводят к замыслу психологизма; который есть попытка в духе натурализма построить механику общественных явлений, но, считаясь с духовной природой общества, именно как механику взаимодействия психических сил. Понимая общество, как взаимодействие единичных психических сил, это направление требует возрождения индивидуализма (сингуляризма) против универсализма. Такова психологическая школа в политической экономии и в праве (§ 13).

Современное состояние научного обществоведения дает картину борьбы и неустойчивого равновесия разных методологических тенденций—преимущественно историзма и этического идеализма с натурализмом и психологистического индивидуализма с универсализмом. Отметим, напр., методологическую борьбу австрийской дедуктивно-психологистической школы с исторической в политической экономии (борьбу, теперь почти сглажившуюся), психологистическую теорию права Петражицкого, теорию истории Риккерта, обществен-

но-философские идеи новокантианства «марбургской» школы (Коген, Наттори, Штаммлер, Кельсен). Надежду на выход из этого хаотического состояния дает новая, продолжающаяся начиная с конца 19 века, могучая волна научно-философского творчества, давшая уже ряд крупных философских систем и углубившая философское мировоззрение. Эта волна несет с собой прежде всего возрождение потребности в обобщающем знании, которая должна найти свое удовлетворение и в обществоведении. Историзм, при всех его методологических заслугах, начинает создаваться, как односторонняя реакция, которая от критики ненаучных обобщений дошла до робкого или нигилистического отрицания обобщающего теоретического знания вообще. С этой же точки зрения обнаруживается неудовлетворительность этического идеализма, как замены объективно-теоретического обществоведения субъективным морализмом. С другой стороны, именно развитие философской логики и теории знания могут прочную основу для окончательного разрушения натурализма в обществоведении. То же развитие даст надежду на точное разграничение критизаций индивидуализма и универсализма—разграничение, при котором индивидуализм был бы освобожден от неправильного механизирования и атомизирования общественного бытия, а универсализм — от оттенка туманного романтизма, часто ему присущего. Задача времени — построение теоретического, обобщающего, объективного обществоведения, которое вместе с тем серьезно учитывало бы своеобразную специфическую природу общественного бытия и его отличие от мира природы, коренное отличие задач обществоведения от задач естествознания.

Нижеследующий систематический обзор методологических проблем обществоведения должен дать подготовительный идейный материал для решения этой задачи.

II. Систематический обзор основных проблем методологии общественных наук.

16.

Проблема реальности общества, как целого.—Единство общества и множественность его элементов.—А. Логические основы проблемы.

Главнейшим вопросом методологии общественных наук является разрешение спора между индивидуализмом и универсализмом, или, вообще, между атомистически-механическим и органическим воззрением на общество. Существует ли общество реально, как подлинное единство, или оно есть только название или субъективное обобщение для совокупности индивидов и их взаимодействия?

В первом направлении кажется, что первое направление труднее провести против здравым смыслом ибо может ли быть общество чем либо иным, кроме совокупности индивидов?— и что второе направление, напротив, может быть подсказано лишь мистической тенденцией гипостазирования «общества». Мы знаем, что такие туманные, логически не оформленные виды универсализма действительно существуют (стр. 14), но, конечно, методологии и научное обществоведение должны их избегать. Даже если мы, по религиозным предположениям, веруем, что в обществе действуют высшие силы, наша научная обязанность анализировать механизм их действия, т.е. показать те эмпирически реальные силы, через посредство которых Провидение или мировой разум влияет на общественную жизнь. Однако, вопрос решается не так просто, и мы видели в § 14, что едва ли не вся общественная наука в общем следует теперь универсалистической тенденции. Еще важнее, что ни одна общественная наука не следует и не может следовать методам, которые вытекают бы из крайнего, т.е. логически последовательного индивидуализма. Ни од-

ному экономисту не придет в голову, для определения законов образования цен, подсчитывать мотивы купли и продажи, запроса цен и согласия покупателей, у каждого отдельного покупателя и продавца. Точно также историк не может описать или объяснить историческое явление путем подведения итогов биографии отдельных индивидов, участвующих в нем, ни один правоведа не будет пытаться вывести правовой институт из потребностей и мотивов всех единичных субъектов отношений, взятых каждый порознь. Методологический спор между т. наз. индивидуализмом (точнее—атомизмом) и универсализмом (или органическим воззрением) сводится к чему-то совсем иному: одни думают, что общественное явление или общество вообще есть сумма или совокупность некоторых частных элементов, из которых надо исходить в обществоведении; другие считают, что оно есть органическое целое, невыводимое из своих частей. Но и для первого направления части или элементы не суть индивиды или, по крайней мере, не необходимо суть индивиды. Так, атомистическая политическая экономия будет исходить из учета равновесия между покупателем вообще и продавцем вообще (т.-е. между коллективным покупателем и коллективным продавцом), или между отдельными группами тех или других. Историк может, правда, учитывать и действия индивидов (общественных вождей, правителей и законодателей, полководцев, влиятельных своим духовным авторитетом людей), но будет комбинировать эти строго индивидуальныя явления с силами коллективного порядка—с стремлениями и потребностями классов, с действиями политических партий, с настроением армии или ее частей, с ответственными и общественными течениями и т. д. Атомизм, следовательно, так же, как и универсализм, исходит на практике из признания реальности общих сил или начал в обществе. Если умахривать «мистицизм» во всяком признании реальности общего, то можно сказать, что вся общественная наука пасквозь проникнута скрытым или бессознательным мистицизмом, поскольку она считается с общими «силами» общественной жизни, с ее общими «законами» и т. д. В этом отношении она разделяет, впрочем, судьбу всех других наук: ибо, напр., механика тоже не вычисляет сил

жения или взаимодействия всех отдельных атомов, и исчисляет соотношения явлений в массе, т.-е. сразу в бесконечном множестве атомов. Вопрос, в такой форме поставленный, не имеет вообще реального методологического значения в современной науке. Укажем лишь для ясности, что реальность общего есть истина, твердо установленная современной логикой, выяснившей принципиальную правильность платонизма (платонова учения об идеях, как реально-общем); и дело идет здесь, конечно, не о мистическом гипостазировании общего, т.-е. не об утверждении его конкретного и обособленного от единичных вещей существования, а об этой реальности, как подлинного (а не субъективно созданного) единства, присущего многообразию единичных элементов.

Но если это так, то спор между атомизмом и универсализмом в общественоведении не решается так просто, как это кажется неуклюжему в логике «здравому смыслу». Если общее вообще реально, если общественоведение всегда и при всяком направлении считается с общими явлениями и силами, то общество, как целое, может быть столь же реальным в том же смысле реально, сколь и в каком реальны его общие элементы. И здесь логическая правда или по крайней мере логическое преимущество находится на стороне универсализма.

Никто не будет отрицать, что общество есть некоторое целое, даже если рассматривать его, как простую сумму или совокупность индивидов или вообще частей. Но всякое целое, даже чисто арифметическое (т.-е. сумма), есть нечто иное, чем совокупность его частей, взятых каждая в отдельности, т.-е. разрозненно. Логика со времен Канта показала, что арифметическая сумма есть новое понятие по сравнению со ее слагаемыми, т.-е. что арифметическое суждение сложения (как и иных действий) есть не тавтология и не аналитическое суждение, только разъясняющее смысл подлежащего, а синтетическое суждение, в котором сказуемое (итог сложения) сообщает нам что-то новое, чего мы не знали в подлежащем (в элементах сложения). Вообще говоря, всякое целое отличается от своих частей моментом единства или единности этих частей, в силу которого части

в составе целого, *т. е.* в этом единственном виде, не суть то же самое, что они суть, взирая каждая в отдельности.

Методологически, однако, для спора между атомизмом и универсализмом реально важно не это общее свойство всякого целого, как такового, а различие между разными видами целых. Существует целое, составленное по образцу арифметической суммы; шире говоря производное целое, как результат сложения частей или как их вторичный итог. В таких целых необходимо исходить из частей, вычислять (путем сложения, вычитания или определения иных отношений) итог взаимодействия или комбинации частей и таким образом доходить до уяснения природы целого. Образцом может служить арифметическое целое (суммы, произведения и т. п.), механическое целое (равнодействующая двух сил и т. п.). Но есть целые иного порядка, где целое, как таковое, логически первично своим частям, т. е. где части немыслимы вообще вне целого и всегда необходимо существуют в его составе. Исходить здесь из отдельных частей значит просто игнорировать их истинную принадлежность к целому; а пытаться от них доходить до целого значит искажать естественный логический порядок и приходить к произвольным выводам. Так, напр., пространство не составлено производным образом из трех отдельных измерений или направлений, а последние мыслимы только в составе пространства, как целого; точно также кошерная материальная вещь не состоит из сложения своих элементов, напр., величины, формы, окраски, плотности, веса, температуры, а все это суть элементы, лишь абстрактно выделенные, как стороны одного реального целого; или, напр., живой организм нельзя производно составить из отдельных органов: рук, ног, голов и пр., а эти органы, напротив, конкретно существуют, как живые органы в составе организма, и погибают вне связи с ним.

Основной, рассматриваемый нами вопрос принимает, следовательно, такую форму: есть ли общество в принципе не целое по образцу арифметической суммы, и должны ли мы, поэтому, дойти до его познания через комбинации и анализ его частей, или же оно есть нечто первичное (назовем такое целое раз навсегда «органическим»), которое существует целостного не познания своей природы, как единства

как что только через познание целого мы можем прийти здесь до познания его частей?

17.

То же. Продолжение. В. Вопрос о генетической первичности общества или индивида.

Представленный в конце предыдущей лекции вопрос мы рассмотрим сперва в более простой его форме; именно в форме вопроса о генезисе общества и общественного явления: возникает ли общество или определенное общественное явление, как результат сложения и взаимодействия частных, индивидуальных сил, или оно имеет какое-то самодовольное, независимое происхождение?

Рационалистический индивидуализм 18 в. представляет себе общество, как мы знаем, возникающим из свободного соглашения между людьми, («общественность договора») и великое общественное явление считает продуктом планомерной работы тех или иных личностей. Критику этого воззрения мы уже представляли в § 9.; в настоящее время этот взгляд можно считать окончательно преодоленным и не нуждающимся в критике. Однако индивидуалистически-атомистическое представление о происхождении общества и общественных явлений возможно и без обращения к рационализму. А именно, можно представлять себе общество и отдельное общественное явление, как бесцелый, стихийный, никем не предвиденный продукт сочетания и взаимодействия индивидуальных сил и действий. Так обычно и смотрит на дело современнейший индивидуализм.

Укажем прежде всего на общую логическую формулировку этого взгляда у современного немецкого социолога Виммера. Виммер, конечно учитывая индивидуальный характер общества и общественного явления (о нем см. § 18 и ниже § 18), полагает, однако, что реально объяснить общественное явление или найти его причины значит показать, из взаимодействия каких индивидуальных сил оно возникло, ибо в конце концов нет ведь иных реальных факторов действительности, кроме отдельных действующих и стремящихся

людей. Таково же в сущности всякое объяснение, которое приводит, напр., возникновение общества или общественного явления из тех или иных потребностей, мотивов и пр. единичных людей.

Этот способ объяснения кажется логически самоочевидным, но эта самоочевидность есть лишь козлазнительность того «здорового смысла», несостоятельность которого мы видели выше. Приведем аналогию: с такой же самоочевидностью можно сказать, что литературное произведение, например, «Гамлет» Шекспира или «Критика чистого разума» Канта есть результат комбинирования в рукописи отдельных букв в определенном порядке. Это, конечно, совершенно очевидно, но столь же очевидно, что это комбинирование не случайно, есть не механический набор первых попавшихся букв, а определено единством художественного замысла или научной системы автора, единством, в отношении которого многообразие букв и слов является лишь средством. То же надо сказать и об общественном явлении. Действия и стремления отдельных людей в их взаимодействии суть, конечно, ближайшая его причина. Но если бы оно было последней причиной, т.-е. если научное объяснение исчерпывалось указанием на них, то непонятно, почему их взаимодействие приводит к тому, а не к другому результату и даже почему оно приводит к какому-либо общему результату (общественному явлению, строю, порядку etc.) вообще. Загигическое столкновение разрозненных единичных сил должно по общему правилу приводить лишь к чистому хаосу, — что мы и имеем, напр., в случаях паники или драки в толпе. Если же в происхождении общественного явления дело обстоит не так, то это объяснимо лишь тем, что механизм столкновения и взаимодействия людей подчинен каким-то общим силам, которые через его посредство дают и определенный общий результат. Но это значит, что генетический приоритет единичного над общим не доказан и что, наоборот, как бы далеко мы ни вели свое объяснение, общественное явление имеет своей причиной опять-таки какое-либо общественное же явление. Правда, в каждом отдельном объяснении остается еще возможность мыслить единство обществен-

ного явления, как результат сложения ряда отдельных общих же сил (ср. § 16). И нельзя отрицать, что в отдельных случаях такое объяснение вполне правомерно и разумно, т.-е. что в общественной жизни есть сторона или часть, которая складывается именно таким путем. Так, напр., можно—до известной степени—объяснить данное политическое событие из комбинации отдельных (общих) политических сил (напр., деятельности партий и т. п.) или образование хозяйственной «конъюнктуры» (как указывает уже само слово) из столкновения хозяйственных стремлений определенных групп и т. п. Однако в таких объяснениях мы всегда будем иметь некоторый необъяснимый остаток, в лице первичного единства общества, на фоне или на почве которого происходит это сочетание частных сил.

Чтоб понять это, надо сначала обратиться к проблеме происхождения общества, как такового. В противоположность индивидуалистическим доктринам о происхождении общества из соглашения между людьми или вообще из какого-либо схождения или слияния отдельных людей, уже Аристотель в своей «Политике» говорил, что человек есть по природе «животное общественное» (*Zῶον πολιτικόν*), что человек так же немислим вне общества, как рука или нога вне организма, и что существо, способное жить вне общества, было бы уже не человеком, а либо низким животным, либо божеством. Чем далее развивается научное обществоведение, тем более подтверждения находит себе этот взгляд Аристотеля. Приведем некоторые главнейшие данные и соображения, решающие в этом вопросе. 1) История древнейшего человечества, как и этнография племен, признаваемых наиболее варварскими и дикими, нигде не наталкивается на абсолютно изолированных людей. При всей неясности еще характера древнейшего общественного строя можно с уверенностью утверждать, что человек всегда жил и живет в каком-то обществе, так что вопрос о первом возникновении общества отпадает сам собой, как беспредметный. Древнейшие формы общности, как бы мало ни было точно выяснена их природа, ближе совпадает с началом семьи, родовой или кровной связи, чем современное или новое территориально-

политическое общество. Это указывает, до известной степени, (подробности здесь излишни) на биологические корни общества. Индивидуалистический взгляд на общество забывает о том простом факте, что единственный человек уже чисто биологически есть продукт полового общения, т.-е. предполагает хотя бы зачаток семьи. А так как, сверх того, человек по биологическим своим свойствам не может вырасти без материнского ухода, связанного с личным общением, то уже чисто биологически человек вне элементарного общения не мыслим. 2) Человек является человеком, именно особым типом животного, в силу определенных черт, из которых некоторые так же предполагают общение: так, если отличительным признаком человека считать речь (без которой психическая невозможна и разум, т.-е. образование понятий), то речь может возникнуть только в процессе общения, именно как орудие передачи мыслей и чувств; точно также отличительное свойство человека, в силу которого он есть животное, изготовляющее орудия (*tool-making animal* — определение Франклина), предполагает зачатки экономического сотрудничества, т.-е. общения. 3) То, что мы называем «бытом», «правами» и т. п. и что существенно определяет всякую, даже самую примитивную человеческую жизнь, есть по существу общественное явление и никогда не может быть объяснено из комбинации каких-либо индивидуальных явлений. Этот по существу общественный характер всей человеческой культуры был ярко подчеркнут и обстоятельно развит школой «этнической психологии» (*Volkerpsychologie* — главные представители немецкий психолог Lazarus и языковед Steinfhal), требовавшей систематического изучения психологии коллективной жизни народов (языка, обычаев, верований).

Т. обр. факты свидетельствуют о том, что общество есть первичное некое, а не производное или сложившееся единство. Отсюда следует, что те явления общественной, которые, как указано выше, складываются из комбинации отдельных сил, зародившись раньше этой первичной, так сказать, атмосферой коренного общественного единства, и что мы не можем неходить при их объяснении из внеобщественных начал, ибо таковые вообще невозможны. Но для полного мето-

логического уяснения этого вывода нам надо еще выяснить чисто логически до конца смысл и возможность понятия общества, как коренного или первичного единства.

18.

То же. Продолжение. С. Раздельность и единство сознания в общественном бытии. Об условиях „социальной психологии“.

Идея первичного единства общества, генетически обоснованная в предыдущем параграфе, вызывает обычно к себе недоверие в силу связанных с ней, для философии неподготовленного сознания, логических трудностей. Хотя, как мы выше показали, общественная наука на практике нигде или почти нигде не исходит из отдельных индивидов, а всегда опирается на понятие общих сил и явлений, однако до философского анализа продолжает казаться очевидным, что об обществе, как подлинном единстве, можно говорить только в метафорическом и производном смысле, если не хотеть впасть в ложный мистицизм: ибо все общественные явления сводятся к явлениям человеческой жизни, а человек есть всегда отдельное существо, и, следовательно, общество дано реально, только как совокупность раздельных индивидов.

В параграфе о психологизме мы показали, что фактически никакое общественное явление не укладывается в рамки единичного индивидуального сознания. Теперь мы должны закончить наш анализ, показав, как возможно такое надъиндивидуальное единство общества.

Безусловная раздельность человеческих индивидов дана наглядно в обособленности и раздельности их телесного бытия (хотя и здесь эта раздельность прерывается в факте полового общения, где из слияния двух особей возникает новое существо, но это мы можем оставить в стороне). Но общество есть, как нам уже приходилось указывать, явление духовного, нематериального порядка. Как же обстоит дело с духовной или душевной стороной человеческой жизни?

Каждый человек есть несомненно также и особый душевный организм, имеет свое особое сознание или особую душу. Однако здесь раздельность имеет совсем иной смысл и иной

объем, чем в материальном мире. Только если мы будем исходить из наивного и туманного представления, что индивидуальная «душа» или сознание сидят где-то внутри тела, заключенные в телесную оболочку, раздельность тел будет равнозначна раздельности сознаний. Но это наивное представление в корне ложно. «Душа» или сознание, будучи не материальны, тем самым и непространственны. О сознании нельзя сказать, ни где оно находится, ни какой объем пространства оно занимает. Правда, сознание как-то приурочено к единичному телу и тем самым, косвенно, через него, к определенному месту пространства: так, органические ощущения локализованы в разных частях нашего тела, а зависимость восприятий от телесных органов чувств определяет собою пространственные пределы восприятий: так как тело наше находится всегда в каком-то определенном месте, то мы можем видеть в каждый момент только определенный пространственный отрезок мира, находящийся перед нашими глазами, услышать только звуки, которые по пространственной близости могут дойти до нашего уха, и т. п. Однако, уже в самом факте восприятия мы видим, что сознание в каком-то отношении находится вне тела, ибо иначе мы не воспринимали бы внешней нашему телу действительности (наивную теорию знания, изображающую восприятие, как отражение внутри мозга внешней действительности, нет надобности здесь опровергать — она запутывает теорию знания в безвыходные противоречия и в настоящее время окончательно опровергнута). Тот же факт восприятия лучше всего показывает факт некоторой слитности многих сознаний: когда многие лица воспринимают один отрезок действительности, один единый предмет сразу находится во многих сознаниях, т. е. сознания в этой своей части сливаются воедино.

Тот же факт мы имеем в лице всякого общения вообще, образующего основу общественной жизни человека. Как, в силу слитности сознания в внешних восприятиях, все люди существуют в одном общем для всех внешнем мире, так и в силу общения между сознаниями есть единство мыслей, чувств, стремлений между многими людьми. Надличностная индивидуальность общественного явления, о которой мы го-

верили в § 13, т.-е. факт, что одно и то же общественное явление существует сразу для многих участников, не укладываясь всецело в одно единичное сознание, есть полная аналогия к над'индивидуальности содержания внешнего восприятия. Очевидно, и здесь индивидуальные сознания, будучи, с одной стороны, множеством раздельных сознаний, имея, с другой стороны, часть или область, в которой они сливаются в единство. В отношении дружбы, любви в сущности, в любом, даже самом поверхностном и даже враждебном, антагонистическом отношении—два сознания, конечно, не сливаются целиком в одно, но и не пребывают в абсолютной раздельности, а частично сливаются в единство, имеют сторону, в которой они реально совпадают. Как это возможно?

Поскольку мы будем исходить из абсолютной раздельности индивидуальных сознаний, самый факт общения будет для нас необъясним. Попытка объяснения, предлагаемая здесь, и заключающаяся в том, что замкнутое единичное сознание, на основании внешних телесных симптомов (звуков речи, мимики, жестов), пользуясь аналогией с известным ему по собственному опыту отношением между этими телесными симптомами и соответствующими им душевными явлениями, догадывается о содержании чужого «я»—эта попытка объяснения и фактически ложна, и логически несостоятельна. Она ложна, ибо непредвзятое наблюдение показывает, что восприятие чужой душевной жизни совпадает непосредственно, а не есть умозаключение по аналогии. Она фактически противоречива, ибо никакое умозаключение не может открыть нам реальность, само понятие которой для нас невозможно. Если мне было бы дано только мое сознание, то понятия «сознание» и «мое сознание» были бы для меня равнозначны, и само понятие «чужого сознания» было бы чем-то в роде «четырех белизны» или «четырёхугольного цветка»; и потому никакое умозаключение по аналогии не могло бы меня довести до него. Когда чуждая речь или мимика возбуждала бы во мне сознание каких-либо чувств, мыслей и т. п., я считал бы их моими, как все вообще переживания, и никогда не дошел бы до идеи чужого сознания. «Чужое сознание» либо дано мне непосредственно и

первичным образом, либо вообще не может быть доступно.

Здесь мы подходим к окончательному разъяснению первичного единства общества. Общенье не есть вторичный факт, который, так сказать, прибавляется к индивидуальному обособленному сознанию и дополняет его; общенье есть, напротив, первичное свойство, конститутивная черта всякого сознания. Точнее говоря, как общность, так и раздельность сознаний соотносительны друг другу, и суть производные дифференциации первичного единства сознания вообще. Первое, что мне дано, есть не «мое сознание», а сознание вообще, хаотическое единство духовного бытия без всяких разграничений. В сознании новорожденного ребенка без точных отграничений слиты воедино и впечатления внешнего мира, и внутренние состояния, и впечатления чужого я (напр., матери). Из этого хаотического состояния выделяется, с одной стороны, общая противоположность между «я» и «не-я», между «моим» и «внешним мне», и, с другой стороны, специальная противоположность между «я» и «ты», т.-е. между «моим сознанием» и «не-моим, чужим сознанием»; «я» относительно «ты» или «они», и немислимо иначе, как в связи с ними. Общенье сознательное есть уже вторичный факт связи раздвинувшихся частей, соотношения между членами системы, возможного в силу первичного единства целого: когда целое дифференцируется на множественность отдельных частей, единство его начинает выражаться в связи или общении между частями.

Индивид в подлинном и самом глубоком смысле слова произведен от общества, как целого. Существует недифференцированное единство сознания,—единство, из которого черпается вообще многообразие индивидуальных сознаний, которое сохраняется в факте необходимой связи сознания, и в общем духовном фонде общественного бытия и которое в его первичном виде мы имеем во всех случаях стихийного слияния многих сознаний в одном чувстве, настроении, порыве (в фактах психологии толпы или общественного мнения). Общество никогда не создается и не составляется людьми (всякое производное образование общества есть лишь ответ-

вление нового общества от старого—напр., основание колоний из недр метрополии, или создание частных обществ в лоно основного общества); оно сразу есть, как первичный факт единства духовного бытия человечества, единства, вне которого было бы немыслимо самое бытие индивидуальной личности.

Отсюда между прочим, уясняются подлинные методологические условия т. наз. «социальной психологии». Социальная—или, как ее еще иначе зовут, по почину Габриэля Тарда, —«интерментальная» психология есть психология общения между людьми и, тем самым, психология общественных процессов. Исследования такого рода начались с изучения т. наз. «массовой» психологии или «психологии толпы», именно явлений стихийного заражения чувством в толпе (Ломброзо, Сигеле, Михайловский). Начиная с Г. Тарда, они были—по крайней мере в принципе—распространены на все виды общения, т.-е. на все явления общественной жизни. Несомненно, все явления общения имеют свою психологическую сторону и могут быть плодотворно изучаемы с этой стороны. Обычная психологическая наука совершенно игнорировала эту область и лишь в художественной литературе мы встречаем психологические исследования, напр., любви, дружбы, вражды, соперничества, экономической борьбы, борьбы за власть, психологию власти и подчинения. Тут открывается обширное поле научного исследования, которое доселе либо совсем еще не обработано, либо страдает от подчинения психологистическому индивидуализму (ср. § 13). По существу исследования социальной психологии совсем не обязаны стоять на «психологистической» точке зрения, а, напротив, не только совместимы с иной позицией, но и должны подчиняться иным методологическим требованиям. А именно, эти исследования 1) никогда не должны забывать, что всякое общение есть не внешнее соприкосновение и взаимодействие двух или многих обособленных сознаний, а именно процессы взаимодействия на почве первичного единства или первичного слияния сознаний; в силу этого эти процессы, хотя отчасти как всякие вообще психические процессы—

совершаются в индивидуальных сознаниях, но вместе с тем имеют надъиндивидуальную сторону, т. е. обнаруживают единство, сразу данное многим или для многих, и лишь в силу этого единства они вообще мыслимы, как социально-психические явления (ср. § 13) 2) никогда также не должны упускать из виду, что психологические и даже социально-психологические процессы образуют лишь одну, субъективную, сторону общественных явлений, ибо всякое отношение между людьми имеет также свою чисто объективную или вещную сторону, не сводимую ни к каким-либо душевным явлениям (о чем подробнее ниже). Поэтому социальная психология не образует особой самостоятельной науки, а есть лишь особый метод, или соучаствует, как частное исследование, в целостном исследовании общественного явления. Социально-психологические исследования фактически входят в состав, напр., исторического познания, политической экономии, т. наз. «социологического изучения права» (о чем ниже) и т. д. Особенно широко поле применения социально-психологических исследований в области изучения семейно-брачной жизни, в политике, в исследовании религиозно-церковной жизни и т. д.

19.

То же. Окончание. D. Методологические итоги.

Мы должны теперь подвести итоги нашего подробного анализа проблемы реальности общества, как единства, и сделать соответствующие методологические итоги. При этом мы должны объективно расценить элементы правды, содержащиеся в обоих борющихся направлениях — индивидуализме (атомизме) и универсализме (органическом воззрении).

Мы видели, что индивидуализм опирается обычно на «здравый смысл», не допускающий реальности единства общества. Несовершенство этого основания мы достаточно изобличили и из практики всякой общественной науки, и из теоретического анализа понятия общества (ср. также критику атомизма в § 13). Но индивидуализм опирается часто и на другое, более солидное и чисто методологическое основание

Часто указывают, что научное познание есть всегда анализ и т. е. разложение целого на части и производное сложение его из частей; таким образом, сама логическая форма научного знания требует атомизма, именно выведения целого из его частей; тогда как универсализм, подчеркивая неразложимое единство общества, преграждает пути научного анализа и заменяет его туманным, логически недифференцированным представлением единства, при котором науке нечего вообще делать. Универсализм в обществоведении в этом отношении образует полную аналогию с соответствующими течениями, напр., в психологии (где единство душевной жизни противопоставляется атомистическому ее раздроблению на множественность элементов), в биологии (где витализм борется против механического мировоззрения) и даже в общей натурфилософии (где романтическое учение о единстве природы как живого организма, борется или прежнее боюлось против экспериментального анализа явлений природы). Везде органическое мировоззрение, учение об изначальном и первичном единстве, ведет к бесплодным туманностям общих фраз и препятствует реальной работе логического анализа и опытного изучения соотношения частных явлений.

Нельзя признать, что универсализм иногда подает повод к такой практике, и что в ней есть по существу доля истины, которая должна быть учтена. Универсализм иногда, как мы уже видели, излагается в непроявленной мистической форме, действительно несовместимой с логическим анализом. Вообще говоря, где единство общества (как и единство других областей общества: душевной жизни, органической жизни и т. п.; на что мы можем оставить в стороне) борется в таком смысле, что для него чужд подчиненную ему множественность и становится несовместимым с тем, где оно изображается, как абсолютное и совершенное единство, универсализм становится ложным и методологически бесплодным. Так напр. романтический романтизм в обществоведении утверждает, что люди только мнимым образом творят общественную жизнь, которая на самом деле творится лишь волей Провидения, или «духом народа» или объективным разумом, то науке преграждены все пути логического анализа. В аналогичную ошибку впадает инертнофирменный универсализм, который мы встречаем

напр., в некоторых органических теориях, а также в некоторых социалистических доктринах. Когда напр., общественное производство или распределение изображается так, как будто общество, как единый хозяйствующий субъект, что-то производит, где-то складывает произведенное и потом распределяет созданное между своими членами, или когда какие-либо общественные силы персонифицируются, как единое «существо», то мы имеем здесь бессознательный мистицизм, искажающий действительность и субстанциализирующий чисто логическое единство общественного бытия. Для плодотворности универсализма нужно в практике обществоведения всегда помнить следующее.

1. Единство общества есть не отвлеченное единство, противоположное множественности, а единство системы, т.е. конкретное единство единства и множественности. Общество обладает первичным единством или есть первичное единство, но не в том смысле, что в нем нет никакой множественности элементов, а в том смысле, что реальной множественности противостоит етоль же реальное единство, на почве которого развивается множественность и которое его, так сказать, насквозь пронизывает. Этот универсализм не приемлет логическому анализу, т.е. расчленению, которое ведет к отчуждённому уяснению множественности и определению соотношений между частями. Но, тогда как для атомизма части суть нечто первичное, универсализм показывает их зависимость от целого или — что то же — друг от друга и немыслимость их вне взаимной связи, т.е. вне в составе целого. Следовательно, логический анализ имеет не значение отыскания первичных частей в их обособленном бытии и определения результатов их производного сложения, а значение именно анализа, т.е. расчленения объективного целого и усмотрения частей и их соотношений на фоне целого.

Иначе говоря, логическое обособление частей никогда не может быть безграничным: оно всегда есть отвлеченное обособление, учитывающее и неразложимую соотносительную связь. Даже атомизм в буквальном смысле, т.е. физическое учение, мыслящее мир, как производное целое, слагающееся из столкновения обособленных частиц, предполагает неразложимое единство пространства, как необходимую арену этого

столкновения, и обязан отдавать себе отчет в этой своей универсалистической предпосылке.

3. Из этого следует, что универсализм, логически правильно проверенный, единство общественного бытия усматривает не в субстанциальном единстве, а в единстве связи или отношения. Прежде всего методологическая ценность универсализма лежит не в понимании общества, как единого существа, а в его понимании, как единства системы (что мы уже видели). И здесь, опасно и ложно смешивать это реальное и первичное единство системы (единство, как некое единство связи) с воображаемым и чуждым абсолютным единством солидарности, слитности, гармонии и т. п. Единство общества фактически совместимо с анархией, с хаотическим столкновением частей, с множеством дисгармоний и неупорядоченностей (конечно, в известных пределах, за которыми прекращается само бытие общества), вообще с стихийностью и неорганизованностью его процессов. Более того; можно сказать, что существо общества в его конкретной реальности отчасти прямо предполагает стихийную неорганизованность его жизни, т. е. что полная рациональная организованность, т. е. абсолютная и сознательная слитность его частей противоречит самому существованию общества именно, как первичного явления. Это органичность хотя и предполагает организацию, но не то, что организованность: она предполагает именно первичное, никем сознательно не установленное, а именно как раз стихийное единство неорганизованных сил.

С другой стороны, нужно и здесь иметь в виду, что это единство стихийно слагающейся или действующей системы не производное, чисто абстрактное единство — что-то в роде прямого отражения единства научной мысли, а обосновано, и притом первичным образом, в самой реальности. Более того, такое единство системы т. е. единство единства и множественности, логически предполагает абсолютное единство целого, на почве которого развивается само отношение между единством и множеством, т. е. сама система. В этом смысле мы в праве и обязаны утверждать, что единство общества, как системы частей, основано на подлинном органическом его единстве, как целого или как единого су-

щества. И именно в силу этого часто бывает методологически так плодотворна органическая теория общества — уподобление внутреннего сродства между обществом и организмом, как аналогичными типами живого, бесконного единства многообразных процессов (ср. § 12.). Платонистическая тенденция усмотрения реальности общего, как подлинного и бесконного единства, которая и в осторожном или неуверенном изложении ее несет с собою опасность романтической метафизики, уводящей от трезвого научного знания, здесь, как и в других областях, при логически точном ее понимании, напротив, ослепотворяет научную мысль, придает ей широту горизонта и противодействует тому духовному обмельчанию и оседлению, к которому ведет чистый эмпиризм, направленный на одно лишь единичное и часто заставляющий нас «из-за деревьев не видеть леса».

20.

Идеальное и реальное в общественном явлении.

В критике психологизма мы видели, что общественное явление есть нечто иное, чем явление психическое. С другой стороны в критике натурализма и органической теории общества мы убедились, что общество во всяком случае не есть факт телесного бытия, что оно имеет по существу духовный характер. Следовательно, общество есть явление духовное, но не индивидуально-психическое. Как это обстоятельство и в чем, в этом отношении, заключается методологический существенный своеобразные области общественного бытия?

Мы уже упоминали, что современная теория знает и усматривает объективное бытие не только в конкретно-реальных явлениях (материальных и психических), но и в идеальных содержаниях (каковыми являются напр., числа и логические отношения). Мы имеем право поэтому поставить вопрос, принадлежит ли и область общественного бытия к сфере идеальности — тем более, что мы из осязки этического идеализма знаем наперед явление, которое усматривает существование общественных отношений и явление идеи, ценности, и идеала и признали в этом познании долю истины. Мы усматривали, однако, вместе с тем и его односторонность. И вот, так это

вообще, что область общественного бытия не совпадает с чисто идеальным бытием. А именно, идеальное бытие безусловно вневременно и внепространственно: числа, логические отношения, геометрические формы и т. п. (не существуют здесь или там, теперь или прежде, они — везде и нигде, всегда и никогда в отдельности; будучи объективным бытием, они лежат за пределами конкретной, пространственно-временной реальности). Общество же есть в известном смысле вполне реальный факт; общественная жизнь протекает во времени и приурочена к пространству (в лице напр., территории государства, места исторического события и т. п.). Если мы, поэтому, должны искать объяснения непсихического характера общества в какой-то «идеальности» общественного бытия, то эту идеальность мы не вправе отождествлять с чистым бытием идеи, как таковым, и вообще мы не вправе исходить из какого-либо понятия идеальности, заимствованного из какой-либо иной области, а должны уяснить этот момент через посредство непредвзятого феноменологического анализа общественного бытия.

И здесь мы должны прежде всего в общей форме констатировать, что всякое общественное явление, наряду с той — своей стороной, в силу которой оно есть реальный факт бытия, состояние или процесс, имеет сторону, в силу которой оно имеет «смысл», что-то «означает», выражает какую-то идею, при чем этот «смысл» или эта «идея» образует конститутивный признак, вне которого оно невозможно. Так, напр., явление дружбы двух людей, помимо реальных чувств этих двух людей, или их взаимных действий, содержит в себе еще «идею» дружбы, выражает какое-то объективное отношение, которое до известной степени независимо от реальных чувств и даже властвует над ними, ибо налагает на своих участников обязательства. Точно также, напр., семья есть не только факт совместного жительства и сотрудничества родителей и детей, но нечто большее, — она опирается на «идею» или «идеаль» семьи, в силу которых семья как таковая идеальнее создается и обогатывается, когда ее члены семьи разнятся в разные стороны, и в силу которых принадлежность к семье налагает на ее членов определенные обязанности. Еще раз надо отметить этот момент и здесь в явлениях государства, что

ственности, армии, любого «учреждения», закона и т. п. Вообще если выше, в критике психологизма (§ 13) мы видели, 1) что общественное явление обладает своеобразной непрерывностью, т.-е. идеально длится и в моменты отсутствия соответствующих чувств, мыслей etc; 2) что оно независимо от соответствующих чувств, стремлений и настроений, что видно из факта борьбы человеческих стремлений против определенного «строя», «порядка», «учреждения», — то оба эти момента находят свое объяснение в некоторой идеальности общественного явления, в том, что оно как-то идеально есть или имеет силу даже в тех случаях, где нет никаких реальных явлений или процессов, которые были бы его конкретными носителями.

Приемотримся теперь несколько точнее к характеру или смыслу этой своеобразной идеальности общественного бытия.

1. Эта «идея» не должна быть в свою очередь смешиваема с какими-либо реальными субъективно-психическими явлениями «мыслей», «убеждений» и т. п. Она по существу объективна и надъиндивидуальна. Она действует на людей независимо от их личных стремлений и мыслей. Государство, как действующая идея, есть объективный факт, даже если мы ненавидим его, по личным ли интересам или по убеждениям (в качестве анархистов) или даже когда мы о нем вообще не думаем и не замечаем его наличности (ср. выше). При этом в тех, так сказать, зачаточных общественных явлениях, которые мы называем «личными отношениями», для существования «отношения» необходимо признание его реальности его участниками (но отнюдь не всегда признание его желательности, ценности и пр., — брак, неудачный и тягостный для супругов, остается браком до тех пор, пока он не расторгнут); для общественного же отношения в специфическом смысле слова, напр., для явления «государства», «нормы права» и т. п. достаточно, чтобы хотя бы часть (и даже хотя бы очень незначительная часть) его участников признавала его существование или силу — тогда все остальные участники уже поневоле и без всякого особого признания подчиняются ему, как реальной силе.

2. Точнее «идея» или «смысл», который присущ всякому общественному явлению, имеет характер идеала, т.-е. об-

разца, как цели стремлений или действий, но не в субъективном смысле верования, или мечты о лучшем, а в объективном смысле образцовой идеи или идеального содержания мысли, действующего на волю людей в форме признания обязанности его осуществлять. Эта образцовая идея образует существо права, в самом широком общем смысле слова, и в этом смысле всякому общественному явлению присущ правовой элемент; в силу которого фактическое взаимодействие людей преобразуется в (отчасти независимое, как мы видели, от реальных процессов), отношение между людьми или в «институт» (также в широком смысле слова) т.-е. в связь, в которой фактическое психическое взаимодействие чувств, стремлений и поступков мыслится подчиненным некоторым правилам, налагающим на участников обязанности, а также и дающим им права, которые суть лишь отражения соответствующих обязанностей.

3. В силу этого идеальный момент общественного явления может быть определен, как объективная живая идея. Это есть объективная идея, потому что это — не чья либо индивидуальная субъективная мысль, а объективное идеальное содержание мысли, независимое (подобно другим идеальным содержаниям) в своем бытии или значимости от факта его мышления тем или иным отдельным субъектом. Это есть объективная идея, следовательно, также в смысле ее надличностности, т.-е. бытия или значимости сразу для многих субъектов. И это есть живая идея, потому что ее бытие состоит в ее действительности, в воздействии ее, как силы, на человеческую волю. То, что мы называем обязанностью, есть не что иное, как сознание действия на человеческую волю надличностной идеи, требующей от нас своего осуществления. Этим моментом идеальность общественного явления отграничивается от сферы чистой, отрешенной от реальности идеальности логического бытия. Так как общественное явление есть живая идея, бытие которой состоит в ее реальном действии на волю, то где этого действия нет, там нет и самой идеи, как объективного бытия. Нравственный идеал, до которого мы додумываемся чисто отвлеченно или в который мы лично веруем, или воображаемое право, которое мы можем придумать, не существуют ре-

ально. Реально есть та идея, которая действует на волю. Поэтому здесь в отличие от чистой идеальности отвлеченных содержаний (чисел, логических отношений, ср. выше) идеальность сочетается с конкретной реальностью; и там, где такая идея вообще никем не сознается, как действующая сила, она и не существует. Но вместе с тем, однако, эта живая идея не приурочена к тому или иному отдельному сознанию, т.-е. есть не только для того, кто ее сознает: в силу своей объективной идеальности, она имеет смысл, независимый от процесса ее сознания, а в силу своей надъиндивидуальности каждая такая идея существует сразу для всех участников общества, причем те, кто сами либо вообще не сознают ее, либо не признают ее обязательности, вынуждены подчиняться ей в силу того, что ею фактически руководятся другие участники в своих реальных действиях и требованиях.

Теперь нам надлежит выяснить общие логические условия, в силу которых возможно такое загадочное на первый взгляд начало, как живая объективная идея, и затем сделать из ее выяснения соответствующие методологические выводы для обществоведения.

21.

То же. Продолжение. Разъяснение понятия живой идеи. Сверхвременное единство общественного бытия.

Два момента преимущественно могут поразить философов неподготовленную мысль в изложенном выше понятии живой объективной идеи, и внушить недоверие к нему: это, во-первых, объективность или надъиндивидуальность идеи, — то, что она не есть просто чья либо мысль, или чье либо субъективное верование, и, во-вторых, сочетание в ней признаков идеальности и реальности — тот факт, что, будучи идеальным содержанием, это есть вместе с тем реальная сила. Мы должны здесь дополнительно разъяснить и обосновать эти моменты.

1. Объяснение первого момента — надъиндивидуальности или объективности идеи — отчасти совпадает с разъяснением объективности предметных содержаний сознания вообще, от-

части связано с обоснованным выше единством сознания в общественной жизни. Выше в § 18 мы провели аналогию между единством общественного сознания и единством объективного предмета во множестве воспринимающих его сознаний. Здесь мы можем убедиться, что связь этих двух единств еще гораздо теснее. Во всяком общении не только вообще происходит единение множества сознаний, совпадение их в некоторой их части или отрезке, но при этом мы имеем еще соотношение, по существу вполне совпадающее с единством содержания восприятий во многих сознаниях. Ибо это единение и здесь есть не только часто психологический факт частичного слияния нескольких индивидуальных душевных жизней, но вместе с тем слияние их в силу единства их объективно-предметного содержания. Отсюда вытекает идея отношения, о которой мы говорили выше, имеет объективность и надиндивидуальность всякого вообще объективного содержания. Подобно тому, как положения математики или свойства геометрических фигур суть объективные содержания, которые имеют силу совершенно независимо от того, воспринимает ли их кто-нибудь или нет, и сохраняют единство своего содержания, будучи познаваемы множеством индивидов,—подобно этому идеальное отношение имеет единый объективный смысл, совершенно независимый от множества усматривающих его сознаний. Мы имеем здесь положительное обоснование изложенной выше критике психологизма. Общественное явление не есть субъективный психологический факт не только в том смысле, что оно выходит за пределы единичного сознания, и есть сразу для многих, но и в том смысле, что оно вообще есть не душевное явление, а (по крайней мере с одной своей стороны) объективное содержание. Подобно числам, геометрическим фигурам, или идеальным логическим понятиям, общественное отношение есть трансцендентное душевной жизни бытие, которое только усматривается или улавливается в психическом процессе соответствующего опыта или познания; поэтому обществоведение, подобно математике или логике, не есть ни часть психологии, ни производная от психологии наука, а есть совершенно самостоятельная область знания, имеющая своим предметом особую область бытия.

2. Это сближение признаков общественной жизни с признаками объективно-идеального бытия встречается, однако, одно ограничение, которые мы уже изложили в предыдущем параграфе, и которое теперь мы должны точнее обосновать. Тогда как чисто идеальные содержания, в роде чисел и геометрических фигур, не суть вместе с тем реальные явления или силы, действующие на конкретную жизнь, общественное явление есть одновременно и идеальное содержание и реальная сила, действующая на душевную жизнь или в душевной жизни людей. Оно не чисто идеально, а сочетает идеальность с конкретной реальностью; оно идеал-реально. Конечное свое философское объяснение это сочетание противоположных признаков находит в общем логическом учении идеал-реализма, именно, в учении, согласно которому идеальное и реальное суть вообще и везде не самостоятельные и отделенные области бытия, а лишь зависимые и соотносительные стороны конкретного сверхвременного единства бытия, — единства, в силу которого все единичное и временное, т.-е. всякая конкретная реальность, имеет свою идеально-вневременную сторону, и, наоборот, все идеально-вневременное необходимо связано с временной реальностью. Не углубляясь здесь в подробное обоснование этого общего философско-логического учения (оно развито в книге автора: «Предварительные замечания», в частности в 3-ей ее части), иллюстрируем здесь его лишь одним примером. То, что мы называем «законами природы», суть, с одной стороны, чисто идеальные вневременные соотношения, выразимые в математических соотношениях чисел, и, с другой стороны, реальные связи процессов, управляющие временным ходом событий, или реальные силы, действующие в конкретных явлениях природы. Это единство, постигаемое лишь, как отвлеченная философская истина, в области общего бытия, — в сфере общественного бытия прямо бросается в глаза и может не замечаться лишь в силу предвзятых и ложных понятий. Вне рассуждений всякий понимает, что общественное явление или отношение, с одной стороны, есть нечто идеальное, т.-е. имеет некоторый объективный смысл, одинаковый для всех его участников, и не сводимый ни к чувственной реальности материального мира, ни к субъективно-индивидуальной ре-

альности душевной жизни, и, с другой стороны, конкретно живет в чувствах, стремлениях, верованиях и действиях живых людей, в нем соучаствующих.

Точнее это единство выражается в следующих, уже отмеченных нами чертах:

а) Общественное отношение, будучи идеей, вместе с тем есть реальная сила, действующая на волю людей. Она есть идея-сила (*idée-force*, термин французского социолога Фулье). Существо ее состоит в том, что она есть идея, как действительный или творческий образец, т. е. идея, выступающая с требованием своего осуществления; с психологической стороны она обращена не только к познавательной мысли, но и к воле людей или—точнее к психическому единству мыслящей (идейной) воли или действительной мысли.

б) Эта идея, будучи по своему бытию надъиндивидуально-объективной, вместе с тем должна быть укоренена в чьей-либо субъективно-индивидуальной мыслящей воле—чем она и отличается от чистой идеальности логических и математических содержания. Ибо если никто не признает силы или значимости общественной идеи, то она и перестает существовать, что и есть обычный способ отмирания отживших общественных отношений. Несмотря на эту укорененность, такая идея сохраняет, как мы видели, свою надъиндивидуальную объективность, ибо воспринимается, как нечто имеющее силу в самом себе и выступающее в полной независимости от ее признания или сознания тем или иным отдельным субъектом. Поэтому она отличается от субъективных—индивидуальных или коллективных—чувств, мыслей, верований, ее поддерживающих или с ней борющихся. Так, общественное мнение или общественные стремления суть нечто совсем иное, чем общественный строй. Первое—чисто субъективно, второй имеет объективное бытие. Это видно из самого факта их взаимодействия—как из сотрудничества, так и из борьбы между ними.

На второй идеал-реальности общественного явления мы знаем, что оно, с одной стороны, конкретно протекает во времени, т. е. возникает, длится и уничтожается, и существует в пространстве (поскольку человеческая воля, а следовательно, и сочетание человеческих действий, всегда

пространственные признаки человеческого тела, развертыва-
 ясь необходимо в определенных пространственно-временных
 условиях); с этой своей стороны оно подчинено всем катего-
 риям конкретно-реальных процессов, — причинности, законо-
 мерности и т. п. Но отсюда же следует, что общественное
 явление по своему идеальному смыслу сверхвременно и сверх-
 пространственно. Сверхпространственность его мы усмотрели
 уже в § 12, где видели, что напр., человек остается поддан-
 ным своего государства, пространственно от него оторван-
 ный, или что единая государственная власть может распро-
 страняться на пространственно обособленные области (зако-
 нальные колонии).

Порядке большее принципиальное значение имеет сверх-
 временность общественного бытия, которое мы отметили
 уже затрагивая в указании на его непрерывность и вообще
 на его независимость от временного бытия его личностных
 носителей (§ 13 и 20). Теперь мы должны несколько по-
 подробнее остановиться на этой в высшей степени важной
 и часто упускаемой из виду черте общественных явлений.

Прежде всего, во избежание недоразумений, определим
 точнее само понятие сверхвременности. Сверхвремен-
 ность не то же самое, что невременность или вневремен-
 ность. Вневременно то, что мыслится вообще отрешенным от
 времени, т. е. что не допускает временных признаков: та-
 ково чисто идеальное бытие абстрактных содержаний ма-
 тематики и логики, которые не существуют конкретно и к
 которым поэтому неприменим признак временности. Сверх-
 временно, напротив, конкретное бытие, которое хотя и соуча-
 ствует во времени, но не так, что подчинено ему, а так, что
 его объемлет и над ним возвышается, т. е. что имеет сверх-
 временное единство, охватывающее все временное многооб-
 разие (ср. выше о признаках идеал-реального). Так, ре-
 лигиозное сознание мыслит сверхвременным Бога, именно,
 как единство, объемлющее сразу прошлое, настоящее и
 будущее: сверхвременно и бытие, взятое в целом, как
 показывает логический его анализ; частичную сверхвре-
 менность обнаруживает и наше сознание, ибо, протекая
 во времени, оно, в лице памяти и знания, возвышается над
 временем и обзирает его, как единство. Такова же сверх-
 временность общественного бытия.

Общественное бытие, влечение живой идеи или объективной духовности, никогда не бывает сосредоточено всецело в переходящем мире настоящего; прошлое участвует в нем не так, как в мертвой природе, где оно только оставляет по себе следы в настоящем, само уходя в бездну небытия; будущее есть в нем также не нечто еще не существующее, а лишь имеющее наступить. Напротив, во всяком временном разрезе общественного бытия прошлое и будущее реально присутствуют и соучаствуют в единстве с настоящим. А именно, управляющая общественным бытием объективная система идей, взятая отвлеченно, как чистая идеальность, вообще вне времени: нормы или заповеди общезнания, — хотя реально возникают и проходят во времени — по своему смыслу своему так же независимы от времени, как истины математики или логики. Но так как конкретно они суть вместе с тем живые реальные силы, то они придают общественному бытию сверхвременный характер: в каждый момент оно подчинено силам, которые действуют сразу на прошлое, настоящее и будущее. Нормы общезнания — все, равно, моральные, юридические в узком смысле или бытовые, — придают поэтому общественному бытию характерную непрерывность или независимость от времени (ср. выше § 13 и 20). Государство, нация, семья, к которым мы принадлежим, в пределах своего существования, по своему смыслу своему не приурочены к данному моменту, а суть единства, объемлющие всю длительность времени, нормы, которым мы подчиняемся, имеют силу также независимо от данного момента. Следовательно, во всякий данный момент общественное бытие пронизано силами не только идущими из прошлого и переходящими в будущее (что имеет место во всяком бытии), но по своему смыслу сразу объемлющими прошлое, настоящее и будущее. Еще более сверхвременность общественного бытия обнаруживается из рассмотрения ее природы, просто как духовной жизни. Общественное явление, будучи объективным и надъиндивидуальным, вместе с тем, как мы видели, имеет сторону, в силу которой его бытие совпадает с его укорененностью в сознании; поэтому оно раздвигает сверхвременность всякого вообще сознания. Общественное бытие предполагает всегда действующее в каждый

момент обличия прошлого — память и мысль о будущем: в единстве того и другого состоит непрерывность общественного сознания, как носителя общественной жизни. С другой стороны, в качестве объективной идеи, это единство обращено жизнью данного поколения — оно объемлет мысль поколения. Память об историческом прошлом и предвидение исторического будущего или забота о нем суть духовные силы, действующие всегда в общественном бытии и придающие ему характерную сверхвременность. Даже в эпохи самых крупных переделов (революций) традиции прошлого не исчезают совершенно; если отвергаются некоторые правовые идеи или отмирают некоторые господствовавшие идеи, то по крайней мере бытовые формы жизни, язык и т. п. сохраняют все же свою силу; напротив мыслимо разве только при насильственных завоеваниях, сразу разрушающих все старые условия, — но тогда мы именно говорим об исчезновении, гибели общества, нации и пр.

В силу сверхвременности общественного бытия мы имеем единство нации, государства, общественного строя, или единство напр., династии в монархическом строе или рода в родовых формах быта — вообще общественное единство, объемлющее не только всех индивидов, ныне живущих, но и ряд сменяющихся поколений. (Здесь, таким образом, мы встречаем более глубокое понимание единства общественного бытия, дополняющее соображения, развитые в § 16—19). Это сверхвременное единство рода, нации, класса, государства, сословия, в известном смысле и всего человечества, поскольку оно имеет единую традицию развития, есть не субъективная «идеализация», но создание нашей мысли, а объективный реальный факт духовной жизни, обнаруживающий свою действительную силу во всем ходе общественной жизни и поэтому необходимо подлежащий учету во всяком непредвзятом обществоведении.

22.

То же. Формальное методологические выводы. Телеология и причинность в обществоведении.

Из указанного нами двойственного, идеал-реального фактора общественного бытия, вытекает ряд существующих

методологических выводов. Прежде всего подтверждаются и в результате обосновываются те отрицательные методологические выводы, к которым мы пришли в первой части, именно, в критике натурализма, психологизма и этического идеализма. Натуралистический подход в обществоведении ложен потому, что не считается с идеальной стороной общественного явления, пытается рассматривать его только как реальный, генетически-каузально объясняемый процесс и поэтому неадекватен сложной природе общественного явления. Обратная односторонность присуща этическому идеализму, который рассматривает общественную жизнь только с ее идейно-смысловой стороны, игнорируя ее реальный живой характер и потому заменяя каузальное познание оценочнотелеологическим. Наконец, психологизм обнаруживает свою ложность в подмене объективно-типичноиндивидуальной идеальной природы общественного явления субъективно-психологической его характеристикой. Легко также использовать полученные нами выводы для углубления и лучшего понимания критики рационализма (ср. § 9).

Новые и положительные методологические выводы, к которым мы приходим в результате логического анализа, представляемого в последних двух параграфах, заключаются преимущественно в следующем:

1. Прежде всего, в виду двойственного характера общественного явления, намечается возможность двойственного его изучения — именно с его идеальной и с его реальной стороны. Этим мы приобретаем основание для классификации общественных наук. Отлагая до позднейшего места рассмотрение обоснования системы общественных наук, наметим здесь лишь классификационный материал для нее. Общественные науки, смотря по тому, изучают ли они чисто идеальную сторону общественного явления, т. е. содержание или смысл регулирующей его нормативной идеи, или его реальную сторону, т. е. саму общественную жизнь, как совокупность реальных процессов или событий, разделяются на две группы: на идеологические и реальные общественные науки.

2. Философологически можно было бы также сказать: философическое обществоведение дано в лице правоведа и в самом широком смысле слова, именно в форме изучения

норм, порядков, принципов или вообще форм отношений между людьми. Эти формы представлены не только в законодательных нормах, нормах обычного права и прецедентах судебной практики, которыми преимущественно ограничивалась доселе юриспруденция, но и в т. наз. «условных нормах» (Konventionalnornen) или обычаях, в фактически слагающихся порядках и формах хозяйственного, семейного, церковного и всякого иного бытия и в нравственных идеях, поскольку они реально действуют в общественной жизни. (Такое общее понимание права является в основу правоведения в т. наз. социологическом направлении в праве — ср. § 8).

б) Реальное обществоведение представлено как в исторических науках, изучающих описательно реальные процессы общественной жизни, так и в обобщающих теоретических общественных науках, изучающих общие закономерности реальной общественной жизни. Из последних особенно развилась и приобрела прочные формы теоретически политическая экономия, и находится в стадии образования теоретическая политика, т. е. наука о закономерностях государственно-политической жизни общества.

2. С другой стороны, из рассмотренной нами природы общественных явлений вытекают выводы о соотношении между телеологическим и каузальным рассмотрением общественных явлений. В виду определяемости общественных явлений идеями, т. е. телеологически действующей волей людей, чисто каузальная точка зрения имеет лишь ограниченное применение в обществоведении.

а) Прежде всего, там, где она применима, нужно видеть в виду, что она применяется не в форме механической связи процессов, а в форме констатированной закономерной связи процессов духа о видах явлений, так что общая форма закономерной связи: «когда бывает явление А, ему всегда сопутствует явление В», имеет здесь своим содержанием связь между определенными стремлениями, действиями людей или формами их отношений. Сама причинная связь есть здесь связь между телеологически определенными явлениями — общественное отношение, которое мы встречаем, впрочем, и в объяснении закономерностей регенеративных процессов (табл.

зи между поврежденными организма и его возмущающим фактором) и во множестве других случаев—чем исключается здесь чисто механическое объяснение, для которого причина есть механическая сила, производящая следствие.

б) Чисто каузальное рассмотрение, в форме установления общих закономерностей, применимо к обществоведению лишь в случаях слепого или стихийного взаимодействия явлений, т. е. там, где следствие никак не предусмотрено и не задумано планомерно к осуществлению, а возникает детерминированно (ср. § 9) из скрещения рационально необъединенных стремлений. В этих случаях (которые, правда, представляют наибольший интерес для теоретического обществоведения и познание которых практически наиболее плодотворно) мы имеем характерную следую или роковую необходимость, когда, независимо ни от чьей сознательной воли, роковым образом один комплекс явлений влечет за собой другой определенной комплекс. В тех же случаях, когда мы имеем дело с общественным явлением, сознательно осуществляемым чьей либо разумной волей (индивидуальной или коллективной) — будет ли то норма права, вводимая законодателем, хозяйственные действия, определенные закономерно волей хозяйствующего субъекта и т. п. — для каузального объяснения в смысле установления общей закономерности не остается места. Ибо 1) хотя телеологическая связь сама остается каузальной (так как отношение между стремлением и его целью есть тем самым отношение между причиной и ее следствием), но так как следствие здесь заранее предусмотрено и присутствует в мысли, как цель, то особого отвлеченного установления связи между ними не требуется — она самоочевидна и дана в непосредственном переживании. Точнее говоря, мы имеем здесь не отвлеченное усмотрение закономерной связи, а живое постижение осмысленного и достигнутого единства между стремлением и его результатом (ср. ниже § 26). 2) Каузальное рассмотрение было бы осмысленно здесь, поскольку сами стремления людей слепо обусловлены некоторыми общественными причинами, т. е. играют роль передаточных инстанций между их причинами и их следствиями (их целями). Эту точку зрения и проводить в универсальной форме натурализм в обществоведении (ср. § 10—11). Так,

напр., экономический материализм считает все, и даже определенные, стремления людей производными от стихийных стремлений, автоматически определенных условиями производства, и потому имеет возможность настаивать на универсальной применимости каузального объяснения. Однако а) такого рода объяснения в большинстве случаев суть натяжки, ибо фактически нельзя ни без остатка свести идеино обусловленные стремления, к чисто стихийным, ни вывести их без остатка из общественных же причин. Стремление, обусловленное идеей или идеалом, мы вынуждены методом научности рассматривать, как свободное, т.е. вытекающее из целенаправленной активности личности—все равно, признаем ли мы свободу метафизически, или придаем ей только относительное значение; и даже в тех случаях, где мы можем отыскать фактические причины стремлений, они не сводимы целиком к общественным условиям, так что здесь чисто каузальное объяснение в лучшем случае возможно не в пределах обществоведения, а лишь в обще-космическом масштабе (ср. § 104). б) Универсальное закономерно-каузальное постижение общественных явлений практически сталкивается с их свободной осмысленностью и не оставляет места для последней, в силу чего оно практически невозможно и теоретически ложно (ср. § 105).

И действительно, в практике обществоведения мы видим, что если оставить в стороне описательно каузальное (свое-где также ограниченное) объяснение исторических фактов—идеиническое обществоведение, построенное почти целиком на принципе каузальной закономерности, встречаемое почти только в лице политической экономии, и притом политической экономии капиталистически-товарного хозяйства, построенной на принципе слепого скрещивания независимо действующих хозяйственных сил. Аналогичная дисциплина мыслима и фактически зародилась в отвлеченной области идеинодействительных политических сил—теоретической политикой, хотя здесь констатирование внешней закономерной связи уже значительно ограничено началом живого идеинодействительной внутренне-духовной связи личностей (ср. выше). В большинстве других общественных наук мы видим сочетание теологических и каузальных принципов

объяснения. Принципиально такое сочетание в разных порядках присутствует во всяком обществоведении. Дополнительные соображения см. ниже в § 26.

23.

Проблема «факторов» исторической жизни и единство общественного бытия.

Нематериальное нами единство общественного бытия в лице коллективной живой души может быть использовано также при оценке одного методологического вопроса, который много и горячо обсуждался преимущественно в методологии истории. Это вопрос о «факторах» или действующих силах исторической жизни или исторического развития. Рационалистическое обществоведение и направление, обозначенное нами, как «теория прогресса» (§ 3), обыкновенно исходят из представления, что определяющей силой исторических событий служит развитие идей или умственное развитие. Такова точка зрения, напр., Тюрго, Кондорсе, Ф. Конта. Эта мысль была систематизирована и популяризирована в знаменитом вступлении к «Истории цивилизации в Англии» Воля. Это упрощенно-идеологическое понимание, с общим крушением рационализма, сменилось другой формой выведения исторического развития из влияния идей. Гениальный французский историк, Фюстель де Куланж в своей замечательной книге «Физия древнего мира» (*La cité antique, или русский мир*) пытался показать, что первобытное греко-римское общество во всем своем строении определено культом и ритуалом. Это возникновение античной государственности обусловлено ослаблением культа предков и заменой его государственной религией. На этом примере обосновывается общая методологическая теория, согласно которой определяющей силой исторической жизни есть религия, и основа исторических событий обусловлена эволюцией религиозных идей и верований. В противоположность этим идеологическим представлениям возникло общее представление о зависимости исторических процессов от стихийных инстинктивных сил и стремлений — представление, на-

шедшее свое крайнее выражение в т. наз. экономическом материализме, согласно которому все общественная жизнь — политическая, правовая, семейная, духовная и пр. — производна (как говорит это воззрение, есть надстройкой) от экономических, хозяйственных отношений, последние же производны от технических условий производства. В этой же группе ученых относится теория зависимости исторической жизни от географических условий (напр., Хоррих, Ильт и Мелникова о роли великих рек в истории). Учения такого типа оказали могущественное влияние на новейшую историографию (ср., напр., «Русскую историю Ключевского или «Историю германского народа» Шампирехга). Но в своей крайней и резкой форме они по большей части остаются лишь догматами веры своих авторов и их партийных приверженцев.

Переход от рационалистического воззрения к учению стихийных коренных сил общественного развития означает эссенциально большой шаг вперед в развитии общественно-научной мысли, о чем мы уже неоднократно говорили (ср. § 9 и §§ 14 и 15). Здесь, однако, нам надлежит методологически оценить эту долю истины, заключенную в таких отдельных теориях — что отчасти и недоступно философской методологии, а дается лишь углубленному, ориентированному на конкретный материал историческому знанию, а лишь общие предположения самого учения о «факторах» исторической жизни вообще, и выявить те общие условия, которым оно должно удовлетворять.

Учение это исходит вообще из представления (по большей части несознательного) об обособленности и раздельном бытии и действии разных сторон или областей общественной жизни. Какая бы сила или область общественной жизни ни возлагалась при этом, как главенствующая и определяющая, всегда представляется, что эта сила или область бытия мыслима независимо от остальных, и именно поэтому может полагаться, как их причина. В этом предположении (основное заблуждение) всех теорий этого рода. Те стороны или стороны, на которые обычно подразделяется общественное бытие: хозяйственная жизнь, политическая, правовая, семейная, умственная, религиозная и т. п. не суть отре-

ненные, обособленные друг от друга самостоятельные сферы, которые могли бы существовать одна независимо от другой и лишь соприкасаться путем того или иного причинного воздействия. Они суть, напротив, лишь абстрактно выделяемые стороны (или моменты) внутренне-неизотной духовной жизни, образующей существо общественного бытия. Так, экономическая жизнь есть всегда деятельность в известных правовых формах, так что экономический строй или «порядок», именно, в качестве «порядка», есть со ipso (тем самым) уже правовой строй или порядок, и немислим вне последнего. Пекание причинных соотношений между экономическим строем и правом (до крайней мере имманентным правом) методологически столь же бессмысленно, сколь было бы бессмысленно пекать причинных отношений между, напр., правой и левой стороной, или между тремя измерениями пространства. Рудольф Штаммлер в своей книге «Хозяйство и право» хорошо показал (несмотря на ряд иных заблуждений в духе этического идеализма — ср. § 6, присутщих этой книге), что право есть неотъемлемое, а имманентная форма экономической жизни. Но то же изображение принципиально применимо и ко всем другим формам общественной жизни. Прежде всего здесь, что право есть общая имманентная форма всех общественных отношений, именно, в качестве живой идеи. Существоющей самое существо общественного бытия (ср. § 21—22) так что и семейная жизнь, и политическая, и религиозная (в качестве общественно-религиозной, т. е. церковной) есть со ipso соответствующая правовая жизнь. Что касается внутренней жизни человека — умственной, религиозной, нравственной — то и она, как показывает современная психология — существо целостно, а не раздроблено на ряд независимых отделов, как бы ящиков, так что и здесь, напр., интеллектуальные процессы включают в себя нравственно-волевые и эмоциональные, и наоборот; и спрашивать что здесь является первичным и что производным, методологически недопустимо. Остается поставить лишь общий вопрос: чему принадлежат определяющие этикетные, идеально-духовным ли силам (идеям и с. п. и т. п.) или конкретным нуждам, потребностям и интересам обществен-

той жизни. И здесь, как указано, современная историография все более уясняет преобладающее влияние сил общественного, органически-стихийного порядка. Однако и такая постановка вопроса, в сущности, туманна и полна недоразумений и логических недоговоренностей. Когда ее заостряют в формулу: «определяют ли идеи общественное бытие, или, напротив, общественное бытие или жизнь определяет идеи», то, несмотря на всю заманчивость того или иного решения этого вопроса, трудно отдать себе отчет в противоречивости самой постановки вопроса. Мы видели, что общественное бытие само есть живая действительная идея, которая хотя и отличается от идеи в субъективном смысле слова (верования или убеждения), но имеет свои корни в живом сознании. Поэтому субстрат общественного бытия состоит из единства Идеи и Жизни, содержания мысли и содержания практической воли, и генетически вытекает из такого же единства субъективного сознания (единства живой мысли или мыслищего переживания), как и в свою очередь соиздается таким субъективным сознанием или его производят. Словом, бытие и сознание, реальность и идеальность суть соотносительные связанные моменты общественной жизни, ее субъективная и объективная сторона, и нельзя говорить о первенстве той или другой. Духовная жизнь творится общественным бытием и постепенно в свою очередь творится целостной духовной жизнью человечества, или, точнее, то и другое творится совместно минимально общественно-духовного бытия человека.

Никоим образом не приобретает вопрос, когда мы спрашиваем, руководимы ли общественной идеей идеалы и верования, или стихийные страсти и инстинкты. На это надо отвечать так, в духе предвзвешенных соображений, ответить, что материальные идеи или умовенно созданные идеалы вообще не имеют никакой силы; силой обладают только идеалы, возросшие истинными волевыми устремлениями, силой волевыми — идеал-стремления. Что же касается чисто словесных идеалов и страстей, то — когда они начинают преобладать, тогда слово «идеализм» не употребляется, а слово «идеализм» или «идеализм» — они могут оказать иногда довольно сильное

ное, но всегда лишь разрушительное, анархическое влияние, и никогда не творит никакого общественного порядка. Семья основана не половым инстинктом, который стремится всегда разрушить, а слитой с ним нравственной идеей, голод или экономическая зависть не создают экономического строя, который—каков бы он ни был—опирается на правовую идею, на признание прав и обязанностей,—а разве только разрушает хозяйственный строй, переставший удовлетворять общественным нуждам и идеалам. Вообще же говоря, то и другие известные идеи без связи с волевыми устремлениями, и волевые устремления, не проникнутые идеей, суть абстракции, и возможны только преобладания той или иной стороны. Вообще целостность конкретного общественно-духовного бытия человечества, его всеединство, устраивает обычную постановку вопроса о «факторах» истории, и мы имеем здесь иную сторону универсализма в обществоведении, в ином смысле обоснованного нами выше (§ 16 19).

24.

Множественность общественных наук и проблема единой обобщающей социальной науки. А. Формы разделения труда в обществоведении.

Та же целостность общественной жизни, с точки зрения которой мы оценили постановку вопроса о «факторах» истории, влечет к еще более существенному методологическому вопросу: в какой мере и в какой форме возможно вообще разумное и плодотворное разделение труда между отдельными общественными науками, и в какой форме возможна, с другой стороны, обобщающая социальная наука? Остановимся сперва на первой части вопроса.

Что такое-то вообще разделение обществоведения на ряд отдельных общественных наук и возможно, и необходимо—это столь твердо доказано самим фактом длительного и плодотворного развития ряда специальных общественных наук, что было бы неуместной претензией сомневаться в его законности, и ненужным педантизмом—разъяснять эту законность. Мы ставим лишь вопросы о том, 1) в какой мере и 2) в какой форме закономерно или наиболее выгодно такое разделение труда в обществоведении?

Принимая во внимание усиленных нами соображений известно, что не может идти речи о полной обособленности или раздельности этих наук, ибо это предполагало бы обратную — выше обособленность отдельных областей общественной жизни. Если, напр., хозяйственная жизнь или государство предполагают право, а право, нормируя какие то реальные общественные процессы, в свою очередь их предполагает, то ясно, что, напр., политическая экономия и политизм (учение о государстве) связаны с юриспруденцией, а последняя в свою очередь сопрягается с ними. И точно так же история уметственных и духовных движений связана с историей общественных отношений, как и последняя с первой. Вообще говоря, науки обособляются здесь (как, впрочем, и в науку) не в силу реальной обособленности своих объектов, а в силу того, что производительность научного труда повышается (или даже он впервые становится возможным, в виду необозримого богатства фактов общественной жизни в целом), когда абстрагирующее внимание сосредоточивается на одной стороне или как бы на одном измерении или оттенке явления, либо сознательно игнорируя остальные, либо обращая на них внимание лишь постольку, поскольку это нужно для лучшего понимания одной обратной стороны.

Эта возможность двух форм сосредоточения внимания на одной стороне явлений волагает возможность двух форм разделения труда, которые и являются часто предметом методологических разногласий (хотя обычно, спорный пункт формулируется ложным образом совершенно иначе, о чем подробнее ниже). А именно: разработка специальной общественной науки возможна: 1) в форме чисто абстрактного анализа содержания данной стороны в ее умственно-достигнутом отрешении от других, сопрягающихся или связанных с нею сторон общественной жизни, 2) в форме конкретного познания данной стороны, при чем она изучается во всей ее полноте, т.-е. данная сторона лишь выдвигается на первый план или ставится в центр внимания, но она познается именно так, как она реально есть, т.-е. в неразрывной связи с остальными моментами, в ней соучаствующими.

Всему, в сущности, сводится пресловутый спор о значении «дедуктивного» и «индуктивного» методов в общественедении. В той форме, в какой он обычно ведется, он лишен серьезного методологического значения. Белли, напр., Карл Менцлер и сторонники классической политической экономии доказывают необходимость «дедуктивного» метода в политической экономии, а сторонники исторической политической экономии (Кинсе, Шмоллер) — необходимость индуктивного метода, т. е. обобщений, выведенных из опыта, если Дж. Ст. Милль приходит в 6 книге своей логики («Логика наук о духе») к выводу о предпочтительности дедуктивного метода над индуктивным в общественедении или если аналогичная форма спора возникает в праведении, — то на это надо просто сказать, что, с одной стороны, всякое общественедение есть опытное знание и опирается на обобщения, достигнутые через единичные наблюдения, и что, с другой стороны, в нем, как и во всех других науках, обобщение достигается не через обычную «индукцию» в традиционном смысле индуктивной логики (через суммирование единичных наблюдений в частных обобщениях, и последних — во все более широких обобщениях), а через общие гипотезы, из которых дедуктивно делаются выводы, проверяемые затем на фактах. Вообще говоря, спор этот по своему лишен серьезного значения, что с точки зрения научной логики «индукция» и «дедукция» совсем не суть различные методы исследования, а скорее «научная индукция» (в смысле методов эмпирического или опытного знания, методов, замеченных Бэконом и Миллем) есть сложный комплекс умозаключений, в состав которого входит и индукция (в обычном смысле слова), и дедукция.

Но спор этот есть в действительности, как указано выше, спор об абстрактном или конкретном построении специальных общественных наук. В этом именно заключается противоположность между классической (и австрийской) школой, с одной стороны, и исторической школой — с другой, в политической экономии, или аналогичная противоположность между абстрактным и конкретным праведением, и т. п., и смысл этой противоположности указан нами выше. Так, напр., «абстрактная» политическая экономия исхо-

лит из понятия чисто экономического отношения. Как оно складывается из мотивов хозяйственного расчета (или мотивов идеального экономического существа), стремительность только продать дороже и купить дешевле; и игнорирует сложную конкретную юридическую, бытовую, моральную и пр. стороны экономической жизни, тогда как описательная или историческая школа хочет достигать обобщений через наблюдение всей конкретной сложности хозяйственной жизни. Точно также абстрактное правоведение берет право, как систему чистых норм, отвлекаясь от полноты конкретных жизненных интересов, которые соучаствуют в правовой жизни, тогда как конкретное «историческое» или «социологическое» правоведение изучает право, как реальное правовые отношения в их связи со всем реальным содержанием интересов и потребностей, их заполняющих.

Спор этот не может быть решен односторонне, в смысле признания исключительной правомерности одного направления и безусловного отвержения другого. Можно говорить, разве только о предпочтительности в смысле большего научного значения и большей сферы применимости того или другого метода. И в этом смысле надо признать, что поскольку конкретное направление не выдает в крайности чистого историзма, отрицающего всякое обобщение в общественном ведении (критику его см. выше в § 6)—преимущественно priority применимости и значительности выводов остаются свободю за ним, ибо, в силу живой слитности общественных явлений, всякая область их имеет не только внешнюю связь с иными областями, которую легко могло бы игнорировать абстрагирующее знание, но и неотделимое внутреннее единство с ними, в силу чего неучтенные их либо вообще невозможно, либо ведет к чисто-гипотетическим абстрактным построениям, приобретающим конкретное значение лишь через многие дополнения. Первое (т.-е. невозможность неучтения сопутствующих широчных моментов) скрывается в том, что даже самые абстрактные схемы политической экономии предполагают некоторые самые общие юридические отношения (напр., в построениях классической политической экономии—право частной собственности, свободу договоров, и обеспечение того и другого от правонарушений), для

что даже чисто абстрактная догма права вносит в свою классификацию моменты жизненного содержания норм (деления права на публичное и частное, или частного—на имущественное и семейное и т. п.). Второе, т.-е. чисто гипотетический характер выводов, налагает на это направление обязательство помнить, как далеки его схемы от реальной полноты жизни и применять их к истолкованию конкретной действительности только с соответствующими дополнениями и ограничениями. По сравнению с этой ограниченной возможностью и ограниченным значением построенная специальной общественной наукой по принципу чистого изолирования абстрактной стороны общественной жизни, метод специальных наук, построенных на простом сосредоточении внимания на одной стороне жизни с учетом всех остальных, в ней соучаствующих или ей сопутствующих, имеет гораздо большее реальное значение. Прежде всего ясно само собой, что все исторические специальные науки—история права, история хозяйственного быта и т. п.—т.-е. конкретные описания развития и состояний определенной стороны жизни—принадлежат к этому типу специального обществоведения. А затем, и теоретические науки, построенные по этому типу специализации, обладают гораздо большей полнотой и жизненной значительностью выводов.

Этим признанием, однако, не исключается вообще правомерность абстрактного построения специальных общественных наук, подобно тому, как опытная физика не может отрицать правомерность, напр., абстрактной механики. Им только определяются условия и пределы значимости выводов абстрактного знания. А именно 1) абстрактное направление не должно думать, что оно способно взять изучаемую им сторону жизни в абсолютно-чистом или отрешенном виде, ибо, как мы видели, она включает в себя и сопутствующие моменты, отвлечение от которых логически невозможно, так как вне их немыслима логически с ними связанная сторона, образующая предмет данного изучения 2) оно должно придавать своим выводам лишь значение формулирования общих тенденций, действующих при прочих равных условиях или только при определенных данных условиях и существенно ограничиваемых или изменяемых воз-

действием иных сторон общественной жизни. В этом втором отношении можно определить, при каких условиях абстрактный метод целесообразен, и при каких — нет. А именно, всюду, где действующие общественные силы складываются по образцу математических или механических отношений, так что равнодействующая их может быть более или менее точно определена, и вмешательство неучтенных факторов не изменяет качественно целостного комплекса явлений, а вносит в него лишь количественные изменения и усложнения, абстрактный метод может быть применен; в обратном случае, когда сопутствующие неучтенные условия могут по образцу химических соединений качественно и принципиально изменить общий результат, применение его становится нецелесообразным. Определить, в каких именно науках или частях наук то и другое имеет место, есть задача специального знания и логического такта исследователя, и такое определение не может быть дано в общей форме.

В частности, бесспорно правомерен абстрактный метод в праве, как познании содержания или смысла системы идей, лежащих в основе общественных отношений. Здесь он состоит в абстрактной фиксации системы права, выраженной в точных нормах, и имеет существенное и всеми признанное значение для юридической практики, хотя подвержен указанным ограничениям абстрактного направления и должен быть дополняемым социологическим изучением права, как реальных бытовых отношений.

25.

Толков. Обобщающе. В. Проблема единой обобщающей науки в обществоведении.

С виду выясненной нами целостности общественной жизни и возможности лишь относительного разделения труда в общественных науках, при чем каждая наука неизбежно в той или иной форме и мере должна считаться с данными других наук, приобретает особенную остроту вопрос, не достижимо ли вообще адекватное обществоведение только в единой обобщающей науке, в едином целостном обществоведении. На этот вопрос, как известно, решительным утверждением от-

вечает направлением мыслей, обосновывающее идею такой науки в лице социологии. С другой стороны, мы видели, что фактически социологии, несмотря на почти столетнее свое существование, не приобрела прочных основ и не стала настоящей, методологически обоснованной наукой (§ 2); и практика серьезного обществоведения сознательно или бессознательно, руководимая научным чутьем, чуждается этого направления и относится к нему недоверчиво или отрицательно. Выше, в указанном параграфе, мы рассмотрели социологию, как попытку замещения методологии общественных наук, и показали несостоятельность ее в этом отношении. Теперь мы должны рассмотреть в общей форме вопрос об условиях возможности единого обобщающего обществоведения.

Вопрос обостряется еще и тем, что при фактической неосуществленности теоретического обобщающего знания в обществоведении и преобладании отрицательного к нему отношения, в описательной части обществоведения такое единство знания принципиально признается и фактически в значительной мере осуществлено. Дело в том, что все частные исторические науки—история права, история хозяйства, история церкви, история политическая и т. д.—по общему правилу рассматривают себя, как чисто относительно выделенные и отнюдь не независимые части одной единой общей истории, которая в научном развитии даже предшествует им и сохраняется доселе в научной практике, едва ли кем принципиально отрицаемая. Почему то, что так просто и естественно дается в описательном обществоведении, остается неосуществленным и кажется невозможным в обществоведении теоретическом?

Это кажется странным и противосестественным, но имеет свои разумные основания. Это признание, конечно, не должно быть истолковано в смысле принятия отвергнутого уже нами притязания историзма, будто обществоведение возможно вообще только в форме конкретного исторического знания и не допускает обобщений (ср. § 6—7). Нет, историческое описание в обществоведении играет ту же роль, как и в других науках—роль собирания материала для общего теоретического знания. Но дело в том, что в теоретических

науках единство знания определяется не одной лишь фактической слитностью или целостностью его материала, а требует также единства принципов объяснения, единства высших формальных понятий, объединяющих данный материал. Но именно в обществоведении это единство оказывается невозможным, поскольку речь идет о положительном обществоведении, обращенном непосредственно на обобщения конкретного материала жизни. Мы видели, напр., двойственность общественного явления, в силу которой оно совмещает в себе признаки реального процесса с признаками сверхвременной идеи, и вытекающую отсюда двойственность идеологического (или формально-феноменологического) и реального обществоведения. Мы видели также, что обществоведение никогда не может вместиться без остатка в научное познание каузальных закономерностей общественной жизни, а сочетает в себе категории или точки зрения каузального и телеологического объяснения; и притом в разных частях общественной жизни, смотря по преобладанию гетерогенных связей или соотношений разумной внутренней связи (ср. § 22), преобладает то тог, то иной метод. Именно поэтому объединение всех общественных наук в одну единую теорию общества неизбежно связано с насильственным упрощением сложной категориальной ткани общественного бытия и ведет к искажению—смотря по избранной общей точке зрения—то той, то иной его стороны, или к незаконной гегемонии над всем общественным знанием одной, неизбежно односторонней его части,—как это мы видим на примере натуралистической социологии или учения о «законах развития», или этического идеализма. Так обстоит дело, впрочем, не в одном лишь обществоведении. Если, напр., собокупаемость биологических знаний (анатомия, физиология, эмбриология, палеонтология,—зоология, ботаника), сравнительно легко укладываются в общую биологическую теорию, то, с другой стороны, науки о неорганической природе, несмотря на тесное свое сотрудничество, остаются необъединенными в какой-либо общей науке.

Из этого, однако, не следует, что объединение научного знания в обществоведении вообще невозможно. Мир общественного бытия представляет какое-то несомненное единство,

которому должно соответствовать и единство научного знания. Но так как это единство, как мы видели, не основано на единстве категории или точки зрения, а (сочетается) с многообразием основных понятий и целей разных общественных наук, то оно недостижимо путем простого слияния этих наук в единое положительное знание, а требует отыскания единства в самом многообразии категорий, общих понятий и задач разных наук. А это значит, что оно требует логического анализа этих понятий и разработки системы категорий обществоведения. Иначе говоря, единство, невозможное в плоскости положительной научной практики обществоведения, достижимо и необходимо в более глубокой сфере философского обоснования обществоведения. Обобщающей социальной наукой может быть не «социология», как единое положительное обществоведение, а лишь социальная философия — философская теория общественного бытия. Тот же самый анализ логических принципов обществоведения, который обосновывает методологию общественных наук (§ 1), выраженный в общей системе, дает нам обобщающую философскую теорию общественной жизни. Факты обществоведения подтверждают этот вывод: все наиболее ценное, плодотворное и влиятельное в области общего осмысления социальной жизни не создано положительным обществоведением, а заключено в философских размышлениях об обществе.

26.

Основная форма знания в обществоведении.

Единство системы категорий в обществоведении, о котором мы говорили выше и которое требуется единством предмета обществоведения, в конечном счете предполагает, что, несмотря на все многообразие методов и принципов различных специальных общественных наук, все они имеют что-то общее, какое-то общее основное начало, которое определено общим свойством самого общественного бытия, признаком, отличающим его от других областей бытия.

Этим признаком служит, неоднократно разъясненной выше (§ 13, §§ 20—22) момент индивидуальной

объективной духовности или живой объективной идеи. Обществоведение имеет дело, с одной стороны, с объективным миром, который окружает человека, как извне данная ему среда или объективные условия его существования; с другой стороны, эта среда не материальна, а духовно-идеальна; ее существо есть духовность или идея, проявляющаяся в живой смене исторических событий и процессов. Этому своеобразию предмета соответствует своеобразие основной формы знания в обществоведении, которая сохраняет свое единство при всем многообразии методов и целей отдельных общественных наук.

Эту основную форму знания можно определить, как живое знание. Общее обоснование идеи живого знания представлено автором в его книге «Предмет знания» в гл. XII. Под именем живого знания мы разумеем форму знания, в которой знание достигается не в форме одной лишь направленности субъекта на чуждый ему и лишь извне предстоящий объект и осмысления объекта через посредство отвлеченных понятий, не в форме чисто умственного созерцания, а в форме такого созерцания, которое связано с живым погружением субъекта в объект и с сочувственным переживанием объекта. Живое знание, очевидно, возможно лишь при внутреннем средстве объекта с субъектом и в меру этого средства. Так, оно возможно в философии, поскольку философское созерцание бытия в целом вызывает живой отклик в философствующем духе и переживается, как нечто родственное ему. Но оно необходимо и образует основную форму знания в науках о человеческом духе—в психологии, гуманитарных знаниях (науках об искусстве, религии, языке и пр.) и в общественных науках. В психологии оно сводится к живому психологическому опыту, т.-е. душевному переживанию, связанному с его постижением—все равно, дан ли такой опыт в самонаблюдении или в сочувственном переживании чужой душевной жизни. Но тогда как в психологии это живое знание направлено на субъективно-душевную жизнь, в (гуманитарных и) общественных науках оно направлено на объективно (сверхиндивидуально) духовную жизнь. В гуманитарных науках в узком смысле слова (которые мы отличаем от общественных наук, о чем см. ниже § 28), т.-е. в науках

о результатах объективного творчества человеческого духа (науках об искусстве, религии, языке) живое знание направлено на духовные образования или продукты, выделяющиеся из сферы человеческой жизни и приобретающие характер самодовляющего бытия. В обществоведении же это живое знание направлено на самую человеческую жизнь, именно в ее надиндивидуально-объективной форме общественного бытия.

Присмотримся к характеру этого живого знания в обществоведении. Мы уже видели, что познать общественное явление значит прежде всего уловить объективную идею, лежащую в его основе, понять его смысл, так что нельзя просто чувственным взором усмотреть общественное явление, как какой-то извне данный факт, а можно познать его только через умственное усмотрение его идеального содержания. Но так как эта идея есть идея живая, т. е. существо заключается в ее действии на человеческую жизнь, в ее значении идеального мотива действий, то понять ее можно, только сочувственно пережив ее. Это не значит, что это понимание требует субъективной веры в идею и субъективной симпатии к ней; понять значит здесь просто усмотреть через переживание, «вчувствоваться» в идею или «прочувствовать» ее. Изучаем ли мы историю, или политическую экономию, или право—во всех общественных науках мы просто не имеем бы перед собой объекта, не понимаем бы, о чем идет речь, если бы не могли поставить себя на место изучаемых нами участников общения и через внутренний опыт уловить живое содержание общественной жизни—существо стремлений и мотивов, смысл отношений и т. д. Именно в этом отношении обществоведение принципиально отличается от естествознания, чем и обусловлена ложность натурализма в обществоведении (ср. § 10—11), ибо естествознание изучает принципиально чуждый и чуждый человеческому духу мир материальной природы, обществоведение же есть самосознание человеческого духа; поэтому в основе первого лежит объективно-интеллектуальное созерцание, в основе второго—живое созерцание в форме самоуглубления. (Это различие, впрочем, не исключает здесь, как и в других случаях, возможности постепенных пере-

дов и промежуточных ступеней между разнородными областями. Так, с одной стороны, общественная жизнь имеет материальную основу в лице внешней среды и биологических условий жизни, почему и возможно естественно-научное обществоведение или введение в него—география, антропология, биологические факторы в теории населения; и с другой стороны, высшие проблемы наук об органической природе, в виду телеологически-духовного существа формирующих сил организма, допускают сближение с проблемами обществоведения, (ср. § 12) и в принципе не исключают возможности живого знания (которое развивал, напр., Гете в своих замечательных эстетических интуициях или «вчувствованиях» в мир органической жизни).

Понятие «живого знания», как основной формы знания в обществоведении, должно быть—во избежание недоразумения—совершенно свободно от всякого привкуса субъективизма в смысле замены объективного знания субъективно-произвольными оценками его или чувствами по поводу его. В этом живом постижении не объект должен приспособляться к симпатиям, психологическим и духовным свойствам и задаткам исследователя; там, где это имеет место, мы имеем и с к а ж е н и е знания,—в области обществоведения, впрочем, фактически неизбежно широко распространенное. Напротив, исследователь, отрешаясь от всех своих личных, односторонних субъективных вкусов, симпатий, привычек чувства, должен стремиться расширить мир своего идеального переживания настолько, чтобы он охватил и воспринял живую духовную природу изучаемого общественного явления или вопроса в ее подлинной, объективной сущности и во всей ее полноте. Абсолютная полнота есть здесь, конечно, недостижимый идеал, но тем не менее есть конечная цель исследователя. Но в этом отношении здесь дело обстоит не иначе, чем во всех иных формах и областях знания, где абсолютная и всеобъемлющая объективность есть и недостижимый идеал, и руководящий принцип исследователя.

Из уяснения этой основной формы знания в обществоведении вытекает более углубленное понимание ограниченности каузального рассмотрения в общественных науках (ср. § 22). При живом познании явлений и их связей путем

их внутреннего пороживания нам открывается их внутренняя духовная связь, аналогичная внутренней связности явлений нашей душевной жизни, — отношение живого телеологического порядка, которое не может быть подведено под категорию внешней причинной связи, а должно быть осмысленно именно в его своеобразной духовности, в свободной телеологической необходимости. По сравнению с этим основным методом, вытекающим из основной формы знания в обществоведении, познание внешне-каузальных закономерностей, возможное в отношении гетерогенных явлений (§ 22), производно и опирается само на это первичное познание. Вместе с тем внешне-каузальные связи, для своего окончательного объяснения, нуждаются в сведении их к этой внутренней связи общественных явлений, ибо то, что представляется роковой внешней необходимостью для индивида, с точки зрения целого может быть внутренне-мотивированной связью.

27.

Проблема научного определения общественного идеала.

Прежде чем перейти к завершающим методологическим соображениям, именно к систематике общественных наук, мы должны рассмотреть еще один частный, но в высшей степени важный методологический вопрос. В обществоведении, кроме исследования того, что есть, имеется всегда и область рассуждений о том, что должно быть, т.е. об общественном идеале. Мы рассматривали даже (в § 8) направление этического идеализма, которое кладет в основу всего обществоведения эту практическую область общественной мысли. Спрашивается, что это есть за область знания, и при каких условиях она может претендовать на объективное научное значение?

Прежде всего отметим, в отношении этой проблемы, отличие обществоведения от естественных наук. Естественные науки также имеют своего прикладную или практическую часть, содержат учения о том, к чему надлежит стремиться. Но там эти учения служат лишь техническими указаниями; они учат наиболее целесообразному использованию средств, или

наиболее верному пути при достижении заранее принятой цели, но никогда не служат они определению самой цели. Инженер не доказывает надобность того или иного производства; врач не рассуждает, должен ли человек стремиться к здоровью. Предполагая цели либо самоочевидными, либо во всяком случае уже принятыми, они указывают лишь, при каких условиях эти цели легче всего осуществимы. Прикладные учения естествознания ничего не предписывают: они дают советы. Их правила или нормы суть, по выражению одного исследователя, технические, а не этические нормы (Коркупов). Кант называет такие нормы, в противоположность категорическим императивам этики, гипотетическими императивами (условными предписаниями); все они имеют такую форму: «если хочешь достигнуть такой-то цели, то пользуйся такими-то средствами». Логическая природа их проста. Установив теоретическую причинную связь между явлениями А и В, или такую же связь между С и отсутствием В, исследователь, в силу тождества отношения между причиной и следствием и отношения между средством и целью, легко имеет соответствующую телеологическую связь: «чтобы достигнуть явления В, должно осуществить явление А и избегать присутствия С». Практическое знание о должном есть здесь не новое знание, а лишь обращенная к практике формулировка теоретического знания.

Общественные науки имеют также подобную прикладную часть. Так, напр., экономист, зная, что чрезмерный выпуск бумажных денег повышает дороговизну, причем повышение жалованья не поспевает за повышением цен товаров, может советовать избегать этого выпуска, как меры нездоровой, приводящей народное хозяйство в расстройство и обходящееся народу дороже, чем самые тяжелые налоги; или, зная, напр., что производительность труда зависит от заинтересованности в труде самого рабочего, он может советовать ту или иную форму вознаграждения труда, как наиболее содействующую росту производительности труда. Политик, зная, напр., что представительное правление прочно лишь при свободе печати и обеспеченности прав личности, может советовать, для обеспечения представительного строя, укреплять указанные его условия, и т. д. Все это будут такими же

техническими указаниями или поучениями, уже предполагающими и желательность определенных целей и имеющими силу при условии такой желательности.

Совсем иное дело—определение самого общественного идеала, установление того, что должно, к чему надлежит стремиться, как к конечной цели общественной жизни. Никакое эмпирическое знание причинных связей и закономерностей не может вести к этому определению идеала, ибо суждение о ценности или об идеале совершенно независимо от эмпирического знания действительности. Никакое скопление посылок фактически-теоретического характера, суждений типа: «А существует» или «А связано с В», не может обосновывать, в качестве своего вывода, совершенно инородного им суждения «надлежит осуществлять цель А», или суждения «состояние А ценно, хорошо, а состояние В лишено ценности, дурно, есть зло». Каким же образом возможно здесь обоснование общественного идеала?

Практически такие общественные идеалы обычно совсем не обосновываются логически или объективно, а, так сказать, просто декретируются. Каждая партия, каждое мировоззрение, каждая эпоха или поколение выдвигает свои ценности и идеалы, просто провозглашает их высшей целью человеческой жизни или общественного развития. Для одних такой целью является свобода, для других—общественная солидарность, для одних—развитие личности, для других укрепление общественного единства, для одних—равенство всех, для других—строгая иерархия, и т. д. Объективное размышление и непредвзятая оценка обычно с самого начала предвидит односторонность большинства таких идеалов, т. е. сознает, что ценность их обусловлена их сочетанием с другими, часто противоположными идеалами, и что в чистом виде они либо вообще неосуществимы, либо суть не добро, а зло.

Если оставить в стороне такие партийные и чисто эмоционально-мотивированные идеалы и искать объективного определения идеала, то прежде всего мы встретимся с этикой, как специальным учением о добре и зло, или об идеале вообще. По господствующему представлению, в лице этики мы имеем самодовлеющую и прочную дисциплину,

специально исследующую содержание моральных стремлений и дающую их объективную расценку. Учение об общественном идеале при этом будет лишь приложением к общественной жизни общего этического учения об идеале. Так обычно и строится наукообразное учение об общественном идеале. Мы имели, однако, случай указывать, что этика, как самодовлеющая наука, есть совершенно мнимое знание, не имеющая никаких объективных критериев для определения идеала (§ 8). С другой стороны, даже оставляя в стороне это сомнение, мы не получаем таким путем никакого специфически общественного учения об идеале, т.-е. не имеем здесь активного участия обществоведения, как особой отрасли знания, в построении общественного идеала; идеал заимствуется общественной мыслью извне, из абстрактно-философского учения этики, и лишь прилагается к общественным условиям с помощью прикладных истин теоретического обществоведения (см. выше), показывающих, при каких условиях в общественном быте осуществим этический идеал.

Не возможно ли, однако, учение об общественном идеале, как подлинная область или отрасль обществоведения? Мы думаем, что оно возможно, и что его возможность вытекает именно из разъясненного нами выше специфического своеобразия общественного бытия. В общественном бытии обычно признаваемая (см. выше) непроходимая категориальная пропасть между тем, что есть, и тем, что должно быть, заполняется своеобразной его природой, как свободной, телеологически осуществляемой, духовной жизни. Общественное бытие есть бытие волевых идей или идейных стремлений. То, что есть, имеет само свою основу в том, что должно быть; то, что должно быть, не висит в воздухе, как только отвлеченный идеал—оно есть сила, сама себя осуществляющая. В лице идейно мотивированной человеческой воли мы имеем как бы промежуточное царство, объединяющее область фактов с областью идеалов. С этой точки зрения нормально т.-е. телеологически правильно осуществленное общество есть именно осуществление того, что должно быть в общественной жизни. Специфически общественный идеал есть

не извне навязанное обществоведению требование переделывать общество по определенному, отвлеченно задуманному плану, вести его к определенной—посторонней самому обществушему бытию, как таковому, цели; он есть лишь выражение самого неизменного внутреннего существа общества, как такового. Понять устройство общества, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью, его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал есть здесь одна и та же задача.

Специфически общественно-научное определение общественного идеала может быть уподоблено специфически-медицинскому или биологическому учению о здоровье или нормальном развитии организма. Уяснив внутреннюю сущность организма, его нормальное устройство и функционирование, вытекающее из единства его имманентных телеологических сил, как бы из замысла природы, его создавшей, биолог указывает вместе с тем идеальное устройство данного организма и противопоставляет его болезненным отклонениям от нормального пути, обусловленным вмешательством внешних эмпирических сил или внутренним ослаблением или расстройством регулирующей жизненной силы. Точно так же обществовед может уяснить—при всем различии исторически-определенных типов общества—нормальное, вытекающее из имманентных телеологических задач общественное бытие, соотношение его функций, обуславливающее внутреннее равновесие его сил и беспрепятственное их развитие, противопоставляя это нормальное строение многочисленным патологическим отклонениям от него и призывая общественную волю к мероприятиям, противодействующим этим отклонениям. Такое учение об общественном идеале отчасти напоминает старинное учение об «естественном» праве или «естественном состоянии»; оно отличается от него, однако, своим органическим, конкретнo-историческим, антирационалистическим характером, чем устраняется все ложное в этом старом учении. Ясно также, что задача такого определения общественного идеала выходит за пределы всех частных общественных учений, и может быть делом лишь социальной философии, как философии-углубленного усмотрения единства общественного бытия (ср. § 25).

Система общественных наук.

Мы можем завершить теперь весь предшествующий обзор основных методологических проблем обществоведения попыткой построения системы или классификации общественных наук. При обосновании ее мы будем, без особых повторений, прямо исходить из идей, изложенных нами выше (ср. особенно § 22), дополняя их новыми соображениями лишь там, где в этом будет особая необходимость.

Классификация общественных наук, как и классификация наук вообще, не может быть основана на одном только принципе деления; она необходимо требует скрещенния или комбинации нескольких принципов деления.

Общественные науки суть науки об общественных отношениях или об отношениях между людьми. Этим определением мы прежде всего исключаем из их состава ряд т. наз. гуманитарных наук, именно языковедение, науку о литературе и искусстве вообще, науку о религии. Все эти науки изучают духовное творчество человека и его объективные результаты; то и другое осуществляется в общественной среде, отчасти обусловлено ею и в свою очередь влияет на нее. Поэтому науки эти соприкасаются с общественными, и мы часто имеем научные труды, промежуточные между областью обществоведения и областью гуманитарных знаний в указанном смысле слова, напр., историю литературы в связи с общественным развитием, или историю религии в связи с общественно-религиозными движениями и т. п. Но то или иное соприкосновение имеется вообще между всеми научными областями, что не исключает возможности их разделения на группы. (Ближе всего гуманитарные науки в указанном смысле стоят к историческим наукам об обществе, благодаря чему часто—напр., в университетском преподавании—объединяются с ними в разряд наук «историко-филологических»).

Мы делим общественные науки по следующим трем признакам:

1) по их логической задаче—на науки конкретно-описательные (исторические) и науки теоретические.

2) по основным, изучаемым ими, общим моментам общественного бытия—идеальной форме отношений и реальным процессам жизни—на науки феноменологические (правоведение) и науки реальные (ср. § 22),

3) по частным областям, на которые может быть разложено общественное бытие, общественные науки разделяются на ряд специальных наук.

Все эти частные общественные науки объединяются—в своих логических основах—теоретической социальной философией (ср. § 25), и в своем конкретном завершении—практической социальной философией, как учением об общественном идеале.

Эти общие указания требуют следующих разъяснений: что касается общего содержания нашей классификации, то она напоминает отчасти классификацию наук вообще у Вундта, который делит науки на феноменологические (описательные), генетические (изучающие происхождение явлений) и систематические (или теоретические); однако, сходство это сопровождается существенными отличиями. А именно: «феноменологическими» мы называем не «описательные» науки (которые мы, по соображениям, тотчас ниже указываемым, сближаем с «генетическими» в одну группу), а науки, изучающие формы строения общества, или формы общественных отношений, или—что то же—объективные идеи, нормирующие общественную жизнь; феноменологические науки конкретно совпадают для нас с правоведением в широком смысле слова. Тем самым они не противостоят наукам систематическим (или теоретическим); напротив, то и другое суть члены двух разных, перекрывающихся делений. По соображениям, развитым выше (§ 24), они даже более легко допускают абстрактно-теоретическое их трактование.

Что касается отдельных принципов деления, то п. 2 достаточно разъяснен в § 22. В отношении пункта 1 (мы указываем, во-первых, на допускаемое нами расширение обычных задач исторического знания. По нашему убежде-

нию, история занята отнюдь не одним лишь познанием генезиса, происхождения, развития или смены общественных явлений, но и всяким вообще конкретным описанием общественных состояний. Историческая литература фактически полна описаний длительных общественных состояний—эпох или периодов; и конкретное описание современности методологически ничем не отличается от описаний прошлого и потому принадлежит к той же области знания. Вообще описание процесса изменений и описание длительно-устойчивых явлений настолько тесно связаны между собой, что не могут быть отделены одно от другого.

Во-вторых, это деление не должно пониматься в абсолютном смысле, т.-е. доводиться до крайностей историзма и его философской формулировки в абсолютной противоположности «идиографических» и «помогетических» наук (ср. § 6 и 7). Описательно-исторические и теоретические науки находятся в теснейшем взаимодействии, немислимы друг без друга и допускают постепенные переходы, смотря по преобладанию моментов конкретного описания единичного или обобщенного познания общих условий.

В отношении пункта 3 мы считаем излишней точную классификацию частных наук; разделение здесь обусловлено методологическими особенностями частного материала и не может быть вполне логически мотивировано. Укажем лишь (в дополнение к сказанному в § 22), что не все принципиально мыслимые и логически требуемые здесь науки уже осуществлены. Так, в области теоретических реальных наук мы имеем лишь одну, действительно осуществленную науку, в лице теории политической экономии; намечается развитие теоретической политики (теории государственной жизни)—в трудах некоторых немецких государствоведов и в замысле замечательных работ английского историка-политика Сили (ср. § 30), и остаются пока чистыми desiderata такие науки, как теория семьи, теории религиозно-церковного общения и т. п. Отчасти исследования этих областей сосредоточены в работах, которые часто объединяются под названием «социальной психологии» (ср. § 18).

В отношении заключительного замечания об объединяю-

ицем обществоведения, отметим дополнительно, что практическая социальная философия обычно сближается — исправомерно — с правоведением (т. е. с феноменологическим обществоведением, но нашей терминологии) и сосредоточена в литературе, носящей название «философия права», «политических учений» и т. п.

Накопец, остается еще указать, что по условиям, разъясненным выше (§ 24 и 25), отдельные группы наук большей или меньшей мере допускают объединение в пределах одной группы знания. Так, возможно, наряду с частными историями, общая история, и, наряду с изучением отдельных юридических наук, общая «теория права», но невозможна (ср. § 25) объединяющая теоретическая реальная наука об общественной жизни.

Система общественных наук, после всех изложенных указаний, представляется в следующей схеме классификации: (см. таблицу на стр. 114).

29.

Обществоведение в общей системе научного мировоззрения.

Наш обзор методологических проблем обществоведения закончен. Нам остается лишь подвести его последний итог через рассмотрение места обществоведения в общей системе научного знания вообще и значения обществоведения для общего мировоззрения.

В лице натурализма (§ 10—11) мы рассмотрели и отвергли попытку отрицать вообще самостоятельное значение обществоведения, как методологически-своеобразной отрасли знания, и превратить исследование общественных явлений в частный отдел естествознания. Мы видели, что предмет обществоведения — общественное явление — отличается некоторым коренным своеобразием от предмета естествознания и что он поэтому не только требует применения некоторых иных категорий, чем естествознание, или иного применения категорий, общих ему с естествознанием (напр., причинности и закономерности), но и предполагает совершенно особую форму знания (§ 26). В силу этого, всякая попытка обратить обществоведение до конца в отдел естествознания приводит

Философия общественной жизни

(социальная философия).

| | | | |
|--|--|--|---|
| Теоретические науки об обществе. | | Описательные (исторические) науки об обществе. | |
| Феноменологические науки (правоведение). | Общая теория права. | История права. | О И С Т О Р И Я П Р А В А |
| | <p>Частное право.</p> <p>Публичное право.</p> <p>семейное, имуществ. и т. п.</p> <p>госуд., междуна-родн., процессуальное право etc.</p> | <p>Отделы истории права (история правовых форм семьи, имуществ. отношений, государства, церкви etc).</p> | |
| Реальные науки. | <p>Политическая экономия, политика (теория государственной жизни), теория семьи, теория религиозно-церковного общения и т. д.</p> | <p>История хозяйственного быта.</p> <p>Политическая история.</p> <p>История семейно-брачных отношений.</p> <p>История религиозно-церковной жизни и т. д.</p> | И С Т О Р И Я П Р А В А |

Практическая социальная философия или учение об общественном идеале.

только к тому, что истинный объект—само общественное явление в том, что образует его конститутивные признаки— ускользает от нас и остается просто неуловленным и непознанным.

Этим признано, что обществоведение занимает свое особое, своеобразное место в системе научного знания и законно именно, как своеобразное знание, отличное от знаний, напр., естественно-научных и математических. Но спрашивается теперь, что это за место? Образует ли обществоведение какое-то исключение, так сказать, из нормального или господствующего типа научного знания, т. е. — что тоже — есть ли мир общественного бытия какое-то «государство в государстве», какая-то исключительная и автономная область, чуждая остальной сфере космической жизни, или он внутренне связан с ней так, что особенности его и тем самым категории обществоведения имеют и общепонтологическое значение и даже определяют наше общепонтологическое мировоззрение?

Научная гегемония естествознания за последние 2—3 века приучила нас придавать онтологическое значение только категориям именно естествознания, а механическое мировоззрение хотело бы даже категории естествознания вообще свести к еще более элементарным категориям наук о неорганической природе, в конце-концов, к простым понятиям механики. В истории человеческой научной мысли так бывало, однако, далеко не всегда. При первом возникновении научной мысли понятия общественного бытия содействовали образованию общих философских понятий и, можно сказать, впервые создали основные категории науки. Так, понятие «закона природы» было создано, как это ясно всякому, кто вдумается в его буквальный смысл, через перенесение признака нормативной упорядоченности общественной жизни на область природы. Понятие мира, как единого и стройного целого, было достигнуто путем перенесения понятия «космоса» (что значит первоначально — «лад», порядок, государственное устройство и т. п.) общественной жизни на жизнь природы. Вообще научное естествознание возникает в силу того, что идеи порядка и закономерности, знакомые в области общественной жизни, переносятся на мир природы, который до этого мыслился, как царство хаоса, произвола и случайности.

В дальнейшем развитии научной мысли в античном мире и в средние века понятия обществоведения сохраняют во многих отношениях основополагающее философское значение. Платон разъясняет основные проблемы психологии и этики путем уподобления сторон душевной жизни классам общества с их отдельными функциями. Стоическое мирозерцание, основанное на гераклитовском пантеизме, мыслит мир, как «государство богов и людей». Представление о Боге, как «царе» или «монархе» и вообще «социоморфическое» (пользуясь удачным термином французского мыслителя Гюйо) обоснование философского мировоззрения характерно для всего средневекового мировоззрения, как и вообще, быть может, для всякого религиозного мировоззрения. В какой мере такой строй мысли и мировоззрения сохраняет объективное значение для современной научной мысли?

Если принять во внимание, что высшие, более тонкие и сложные категории общественного бытия ни в коем случае не могут быть признаны просто «иллюзией», а имеют объективную реальность (ср. § 13), то поставленный нами вопрос сведется к общелогическому вопросу: что должно быть из чего выводимо—сложное из простого и элементарного, или элементы из сложного целого, в состав которого они входят? Эволюционно-механическое мировоззрение мечтало всюду вывести высшее из низшего, сложное из простого, целое не выводимо из своих частей, ничто сложное не есть ни о природе целого и его частей, изложенные нами ранее (в § 16), мы должны в противовес этому, сказать: ни какое целое не выводимо из своих частей, ничто сложное не есть простой итог сложения простого. Напротив, до подлинного понимания частей или «простого» мы доходим лишь путем разложения целого или сложного, так что понятия «простого» и «части» или «элемента» образуются путем абстрагирования от некоторых сторон реальности, путем упрощения реальности, т.-е. оставления в стороне, вне поля внимания, той конкретной полноты и сложности, в составе которых реально только и мыслимо все простое и элементарное. Современная теория знания и онтология в силу этих логических соображений признает несостоятельность эволюционно-механического или атомистического мировоззрения и заменяет его ми-

ровоззрением «органическим», имеющим свои корни в платоновском объективном идеализме и в производном от него неоплатонизме, для которого все лучшее и беднейшее есть последний осадок или остаток первичной полноты и целостности бытия (теория «эмалации»). Это дает нам право в общей форме утверждать, что общественное бытие не есть какое-то исключение, какое-то «государство в государстве» космической жизни, а что, напротив, основные достижения и точки зрения обществоведения могут и должны иметь определяющее значение для общепhilософского мирозерцания.

Поясним это пока лишь на одном конкретном примере. При разборе органической теории общества (§ 12) мы, признав относительную ее правомерность, вместе с тем подчеркнули, что отмечаемое ею отношение может и должно быть обращено, т. е. что большую пользу мы извлечем не из уподобления общества организму, а из обратного уподобления организма обществу, так что не столько обществоведение выигрывает от биологического обоснования, сколько биология — по признанию выдающихся биологов — от использования понятий обществоведения. Так, проблема единства целого и множественности частей, или проблема истинного смысла и возможности телеологических связей много выигрывает в ясности и опознанности через привлечение понятий обществоведения к познанию явлений органической жизни. Если принять далее во внимание, что — по тем же соображениям — начинает меняться и господствующее отношение между органическим и неорганическим естествознанием, так что механистическая попытка объяснения организмов из законов неорганического мира начинает отчасти уже заменяться обратными попытками, напр., объяснения проблем минералогии и кристаллографии через органически-формативные силы, то мы сможем предугадать онтологическое значение обществоведения.

Но не идя даже так далеко и всецело допуская реальность лучших и более элементарных областей бытия во всем их своеобразии, мы должны все же из чисто логических соображений признать, что духовно-идеальный мир общественного бытия, будучи, по меньшей мере, такой же объективной реальностью, как и мир материальной природы, входит по

меньшей мере на равных правах в общую картину мира, и что поэтому понятия обществоведения соучаствуют в построении общего философского мировоззрения. Если принять вместе с тем во внимание, что цель философского мировоззрения не ограничивается задачей теоретического ориентирования человека в бытии, а требует еще общего осмысления человеческой жизни, то мы должны будем признать, что для подлинно-целостного философского мировоззрения высшие философские понятия обществоведения, как и последние общие достижения общественных наук имеют неустрашимое и существенное значение. Настоящее, достигающее своих практических и теоретических целей, общее научное образование немыслимо без основательного знакомства с проблемами и выводами общественных наук.

30.

Главнейшая литература (преимущественно на русском языке).

Систематической и цельной методологии общественных наук, стоящей на уровне современного знания, вообще не существует ни в русской, ни в иностранной литературе. Посвященные этой теме отделы в общих руководствах по логике, напр., в «Системе логики» Дж. Ст. Милля и в курсах логики Зигвара и Вундта отчасти устарели, отчасти захватывают лишь весьма узкий круг методологических проблем. Краткий и односторонний очерк методологии «Социологии и социальных наук» дан в статье Дюркгейма в сборнике французских авторов «Метод в науках» (есть русск. перев.). Мы можем здесь указать лишь на монографии по отдельным областям и проблемам методологии общественных наук.

Счастливей всего дело обстоит с методологией истории. Здесь изучающий найдет и на русском языке много работ, частью весьма ценных. Укажем на некоторые из них. Много основных вопросов методологии истории затронуты в многочисленных работах Кареева—более старых «Основных вопросах философии истории» и «Социологии» и в более новых—«Теория исторического знания» и «Историология» (теория исторического процесса); из последних первая дает преиму-

щественно техническую, вторая — философскую методологию истории. Известные учебники Бернгейма и Ланглюа и Сеньобоса преимущественно также трактуют вопросы технической методологии. По философской методологии заслуживают внимания: 1) Эд. Мейер. Теоретические и методологические вопросы истории. 2) Хвостов. Теория исторического процесса. 3) Випнер. Очерки теории исторического знания и 4) его же «Общественные учения и исторические теории 18 и 19 века. 5) Замечательная, лучшая по глубине, продуманности и оригинальности небольшая книжка Л. Карсавина. «Введение в историю» (теория истории) в серии «Введение в науку» (1920). (Там же подробная литература предмета). По теории истории Риккерт — работы Риккерта «Философия истории», «Науки о культуре и науки о природе» и более трудная и обширная, к тому же очень плохо переведенная на русский язык, книга «Границы естественно-научного образования понятий». Лучшая критика теории Риккерта в книге Д. Петрушевского «Очерки по истории средневекового общества и государства», вступление: «Задачи и методы науки всеобщей истории» и в его же брошюре «К вопросу о логическом стиле исторической науки». Обстоятельный обзор всех направлений методологии истории в 2-томной «Методологии истории» академика Лаппо-Данилевского.

О сравнительно-историческом методе (§ 5) Муромцев. Сравнительно-исторический метод в праве.

О натурализме и этическом идеализме в их взаимной борьбе (§§ 8—10) см. Слекторский. Учения социальной физики, 3 тома. М. Гартман. Об историческом развитии (обоснование чистого натурализма) Штаммльбер. Хозяйство и право (обоснование идеализма). Н. Алексеев. Науки общественные и естественные. Ч. I. Механическая теория общества. — Специально об историческом материализме: Бельтов (Плеханов) «К вопросу о развитии материалистического взгляда на историю». Масарик «Философские и социологические основания марксизма» (с подробной литературой). Вольфман. Исторический материализм. Делевский. Исторический материализм в его логической аргументации. Критика его в

упомянутой книге Штаммлера и в социологических работах русской «субъективной школы» — Кареева и Михайловского (в ряде статей, которые можно найти в сборниках статей пазв. авторов, напр., Кареев. Старые и новые этюды об экономич. материализме). Работы тех же авторов дают представление об этическом идеализме в формулировке русской социологической школы. Литература о социологии (§ 2 и 25) необозрима. Сюда относятся труды Ог. Копта, Спенсера, Гиддингса, Уорда, Ковалевского, Тарда, Дюркгейма и др. Лучший обзор в книге Барта «Философия истории, как социология». — Философия истории 18-ого века изложена в труде Г. Шпета «Логика истории» ч. I.

Органическая теория общества. Обоснование ее в «Социологии» Спенсера и в сжатой книжке Р. Вормеа «Общественный организм». Критика, на русском языке, гл. обр. в социологических статьях Михайловского.

Психологизм в обществоведении (§ 13). Общего изложения и критики нет. Психологизм в праве — блестящая попытка обоснования в трудах Петражицкого, из которых главный — «Теория права и нравственности» в 2-х томах. Критика психологизма в правоведении — в книге Б. Кистяковского. Социальные науки и право, глава «Реальность объективного права». Вся книга вообще содержит много ценного гл. обр. по методологии правоведения. О психологическом направлении в полит. экономии достаточные для начинающего сведения можно получить из учебников политической экономии Железнова и Туган-Барановского и из аналогичных учебников истории экономических учений, при изложении и критике т. наз. «австрийской школы теории ценности».

Проблема индивидуализма и универсализма хорошо отмечена в вступительном очерке истории социологических идей книги Эспинаса «Социальная жизнь животных». Более подробную историю вопроса, с индивидуалистической точки зрения, дает книга Анри Мишеля «Идея государства». Универсализм защищает Дюркгейм в книгах «Правило социологического метода» и «Разделение общественного труда»; психологистический индивидуализм — Тард в многочисленных работах «Законы подражания», «Социальная логика», «Социальные этюды» и др.

Во второй, систематической части нашего очерка мы не можем указать почти никакой литературы, в добавление к уже указанной. К взглядам автора ближе всего стоят взгляды немецкого философа Дильтейа, который обосновывает идею живого знания в своих трудах «Einführung in die Geisteswissenschaften» и некоторых позднейших. Заслуживают внимания работы Зиммеля «Soziologie» и «Probleme der Geschichtsphilosophie» (есть плохой русский перевод «Проблемы философии истории»). Из русской литературы автор ближе всего стоит к взглядам, выраженным в упомянутой выше книжке Карсавица «Введение в историю». Ранние работы самого автора — статьи «Проблема власти» и «О сущности социологии» (в сборнике статей «Философия и жизнь» 1910) основаны на психологическом направлении и потому в своей основной тенденции ныне не разделяются более автором. Глубокие и тонкие соображения по методологии не только политической экономии, но и обществоведения вообще в книге Струве «Хозяйство и цена, ч. I. — Интересные мысли как по вопросу об отношении между единичным и общим так и по вопросу об отношении между социальным детерминизмом и свободой, в книге А. А. Чупрова, Очерки по теории статистики. Замечательное методологическое обоснование, на обширном материале истории, теоретической мысли о государстве дано в книге Сиди «Введение в науку о государстве» (имеет вскоре выйитый русский перевод). Но других упомянутых нами в этой части проблем можно дать определенные литературные указания лишь 1) в связи с проблемой абстрактной и конкретной специализации в обществоведении (§ 24). Вопрос этот, в формальной области об абстрактно-дедуктивном и конкретно-индуктивном методе обществоведения, остро дебатировался напр. в политической экономии (см., напр., Карл Менгер. О методологии политической экономии (кроме того, в этой книге и особый приложенный, специально посвященный автономии индивидуализма) в обществоведении, защищаемый автором) Коппе. Задачи и метод политической экономии, 2) в связи с проблемой телеологии в прикладности, кроме приведенной уже литературы на этическому направлению, см. Геринг. Цель и право.

СОДЕРЖАНИЕ.

Стр.

| | |
|---|----|
| Предисловие | 3 |
| - Вступление. | |
| § 1. Задачи методологии общественных наук. Методология техническая и философская | 5 |
| § 2. Методологии общественных наук и социология | 7 |
| I. Критика некоторых господствующих методологических построений. | |
| § 3—4. Обществоведение и история. А. Традиционная „философия истории“ и теория прогресса | 11 |
| § 5. В. Учение о законах развития и сравнительно-исторический метод | 17 |
| § 6. С. Историзм | 20 |
| § 7. То же. Окончание. Теория Риккерта | 24 |
| § 8. Этический идеализм в обществоведении | 27 |
| § 9. Рационализм в обществоведении | 30 |
| § 10—11. Нагурализм в обществоведении | 33 |
| § 12. Органическая теория общества | 40 |
| § 13. Психологизм в обществоведении | 46 |
| § 14. Индивидуализм и универсализм в обществоведении | 49 |
| § 15. Итоги критики. Исторический очерк эволюции социально-философских идей, начиная с XVIII века | 53 |
| II. Систематический обзор основных проблем методологии общественных наук. | |
| § 16. Проблема реальности общества. Единство общества и множественность его элементов. А. Логические основы проблемы | 57 |
| § 17. В. Вопрос о генетической первичности общества или индивида | 64 |
| § 18. С. Реальность и единство сознания в общественной жизни. Об условиях „социальной психологии“ | 65 |
| § 19. Д. Методологические итоги | 70 |
| § 20. Идеальное и реальное в общественном явлении. | 71 |
| § 21. То же. Продолжение. Разъяснение понятия „живой идеи“. Сверхвременное единство общественного бытия | 78 |
| § 22. То же. Окончание. Методологические итоги. Телеология и причинность в обществоведении | 84 |

1. Введение. Цель и задачи исследования.
 2. Обзор литературы по теме исследования.
 3. Методология исследования. Описание методов и инструментов.
 4. Результаты исследования. Анализ полученных данных.
 5. Обсуждение результатов. Сравнение с предыдущими исследованиями.
 6. Заключение. Основные выводы и рекомендации.
 7. Список литературы.

