


И.И.НОВГОРОДЦЕВ



П.И. НОВГОРОДЦЕВ
ОБ
ОБЩЕСТВЕННОМ
ИДЕАЛЕ

МОСКВА 
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРЕССА»
1991

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

СЕРИИ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. С. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров, А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотрошилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Э. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

*Составление, подготовка текста,
вступительная статья*

А. В. СОВОЛЕВА

На фронтисписе: П. И. Новгородцев

ПРИМЕЧАНИЯ

В. САПОВА, Н. ПЛОТНИКОВА

И 0301000000 — Без объявл. Без объявл. — 91. Подписное
080(02) — 91

ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ НОВГОРОДЦЕВ

Глава московской школы философии права, теоретик неолиберализма, первый марксолог в России, организатор и редактор сборника статей «Проблемы идеализма» (М. 1902), ставшего манифестом нового идеалистического движения в русской философии, талантливый педагог и администратор, видный общественный деятель Павел Иванович Новгородцев родился 28 февраля 1866 г. в г. Бахмут (ныне г. Артемовск Луганской обл., УССР). Отец его, харьковский 2-й гильдии купец Иван Тимофеевич Новгородцев, ко времени поступления Павла Ивановича в Московский университет умер, но семья, видимо, не бедствовала, имея богатых родственников (известно, что восприемником при крещении Павла, как и его младшего брата Александра, был «таганрогский 1-й гильдии купец Павел Филиппов, сын Пёрышкин») ¹. Окончив с золотой медалью Екатеринославскую гимназию, П. И. Новгородцев в 1884 г. зачисляется на первый курс естественного отделения физико-математического факультета Московского университета, но, проучившись месяц, подает прошение о переводе его на юридический факультет. В 1888 г. он закончил университетский курс обучения со степенью кандидата и был оставлен на кафедре истории философии права для подготовки к профессорскому званию. В период с 1890 по 1899 гг. он более четырех лет проводит в заграничных командировках, где подготавливает две диссертации, которые успешно защищает — 29 марта 1897 г. на степень магистра («Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба»), а 22 сентября 1902 г. — на степень доктора государственного права («Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»).

В 1896 г. П. И. Новгородцев становится приват-доцентом, с 1 февраля 1903 г. экстраординарным, а с 12 ноября 1904 г. ординарным профессором Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права, но 27 апреля 1906 г. увольняется «согласно прошению» из-за инцидента с Выборгским воззванием.

В 1907—1911 гг. он продолжил чтение лекций в Московском университете на правах приват-доцента, но основным местом его работы становится Московский коммерческий институт, где в 1906 г.

¹ ЦГИАМ, Ф. 418, к. 298, е. х. 481, л. 4.

он избирается директором¹. В этом институте, но получившем уже наименование Института народного хозяйства им. Карла Маркса, он был переизбран на новый срок профессором 2 мая 1919 г., хотя летом 1918-го окончательно покинул Москву под угрозой ареста и расстрела. В 1920 году он недолгое время преподавал в Симферопольском университете, а эмигрировав, основал при содействии чешского правительства Русский юридический факультет в Праге, который в качестве декана возглавлял со дня его открытия 18 мая 1922 г. и вплоть до своей кончины 23 апреля 1924 года.

Являясь сторонником построения правового государства в России, П. И. Новгородцев участвовал в работе «Союза Освобождения», был одним из основателей конституционно-демократической партии и членом ее центрального комитета, но после Февральской революции не вошел в состав Временного правительства, видя в его действиях отсутствие государственной воли и считая, что оно неспособно предотвратить грядущую катастрофу. О настроениях П. И. Новгородцева в этот период его ученик И. А. Ильин вспоминал: «В эти тягостные, постыдные месяцы семнадцатого года он был весь — зоркость, тревога, отвращение. Он один из первых понял обреченность этого безволия, этой сентиментальности, этого сочетания интернационального авантюризма с исторической мечтательностью <...> Он понимал всю радикальность необходимых средств <...>»². После Октябрьской революции он участвовал в белом движении, являясь членом Совета государственного объединения России. В эмиграции Павел Иванович много сил отдал общественной деятельности по консолидации научных и культурных сил русского рассеяния и обеспечению возможности продолжить образование русской молодежи, был основателем в феврале 1922 года и первым председателем Религиозно-философского общества им. Владимира Соловьева в Праге, членом Братства св. Софии и других научных и культурных организаций. Такова внешняя канва жизни и деятельности этого выдающегося деятеля русской культуры. Но, разумеется, главным содержанием его жизни являлось философское творчество.

П. И. Новгородцев, пишет о раннем периоде его творчества известный историк русской культуры Г. В. Флоровский, «начинал свою литературно-философскую деятельность в эпоху видимого господства позитивизма. Это было время, когда, по резкому выраже-

¹ См. Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975, с. 298.

² Ильин И. А. Памяти П. И. Новгородцева: // Русская мысль. Берлин, 1924, №№ IX—XII, с. 273.

нию Дайси, «лучше было быть заподозренным в мелком воровстве, чем в недостатке историзма». И с этим духом времени Новгородцев прежде всего вступил в борьбу¹. Он понял, что в основе историзма лежит деперсонализация человека, в силу чего прошлое постоянно переписывается с точки зрения последнего победившего принципа и при этом задача сводится к тому, чтобы предсказать победителя и «отдаться» ему, духовно отождествиться с ним, встать на сторону «передового», отрекаясь от прошлого как «отсталого». В своем акцентировании этой проблемы Новгородцев противостоял не только позитивизму и историзму, но и основному руслу русской философии начала XX века, а именно метафизике всеединства, имевшей в себе при всех возможных оговорках антиперсоналистический заряд.

Еще в 1902 г., в речи, произнесенной перед защитой докторской диссертации, Новгородцев говорил: «Если бы я теперь захотел точнее определить тот главный интерес, который определил направление моего последнего труда, то я должен сказать, что он заключается в исследовании вопроса о самостоятельном значении нравственного начала <...>. Он представляет собой разрыв с традициями исключительного историзма и социологизма и переход к системе нравственного идеализма. <...> То, что мы вносим, то, что мы предлагаем <...>, это вечные основы морального сознания и прежде всего — принцип личности и ее безусловного значения <...>»². Личность оказывается для Новгородцева онтологическим центром, пучком световых лучей, с помощью которых только и можно высветить проблемы бытия и познания.

П. И. Новгородцев неизменно привлекал своих слушателей не только эрудицией, дисциплиной мысли, но прежде всего своей личностью, устремленной к вечному источнику истины, добра и красоты. П. И. Новгородцев, пишет Ильин, всегда «говорил о главном; не о фактах, не о средствах, отвлеченно, но о живом; он говорил о целях жизни и, прежде всего, о праве ученого исследовать и обосновывать эти цели. Вокруг него, его трудов, докладов и лекций шла полемика, идейная борьба <...>. Слагалось идейное брождение, закладывались основы духовного понимания жизни, общественности и политики. <...> Он обладал исключительным чутьем к теме. Интуитивно улавливая, как бы подслушивая внутренним слухом, где

¹ Флоровский Г. В. Памяти П. И. Новгородцева. // Россия и славянство. Париж, 27 апреля 1929 г. См. также: Флоровский Г. В. Письмо к Ю. Иваску от 24 февраля 1972 г. // Вестник РСХД. Париж, 1979. № 130, с. 52.

² Новгородцев П. И. О задачах современной философии и права. СПб., 1902, с. 2, 7, 8.

и как бьется сердце предмета, он отыскивал то умопостигаемое место, в котором завязан главный узел проблем <...>¹.

Вокруг Новгородцева со временем сложилась оригинальная школа русских философов права. Непосредственными его учениками являлись И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, В. А. Савальский, А. С. Ящёнко; многие его идеи плодотворно разрабатывались, в частности С. Л. Франком, С. И. Гессеном и другими. Русский юридический факультет в Праге, детище ума и сердца Новгородцева, также выпустил ряд крупных ученых, среди которых прежде всего следует выделить В. В. Леонтовича, автора обстоятельного труда по истории либерализма в России², и Г. М. Каткова. Но особенно хотелось бы отметить в этом ряду Г. В. Флоровского, с благодарностью упомянувшего его имя в предисловии к своему фундаментальному труду «Пути русского богословия»: «Одно имя я должен здесь назвать, дорогое для меня имя покойного П. И. Новгородцева, образ верности, никогда не умирающий в памяти моего сердца. Ему я обязан больше, чем сколько можно выразить словом»³.

Последнее кажется, на первый взгляд, странным, если учесть, что Новгородцев почти до последних дней своей жизни не высказывался по религиозным и тем более богословским вопросам.

Однако, как справедливо замечает Флоровский, «все обаяние и красота образа П. И. Новгородцева в том и заключались, что в равной мере он видел и хотел видеть и горнее и долнее,— возводил каждый житейский вопрос до высоты нравственно-философской проблемы и, обратно, развертывал метафизические идеи в систему практических постулатов и прикладных знаний. Так окрыленность духа животворила житейское действие»⁴.

Именно Новгородцеву могли бы принадлежать следующие слова одного из героев романа Б. Пастернака «Доктор Живаго».

«До сих пор считалось,—говорит Пастернак устами философа Николая Николаевича Веденяпина,—что самое важное в Евангелии — нравственные изречения и правила, заключенные в заповедях, <...> а для меня самое главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности. В основе этого лежит мысль, что общение между смертными бессмертно и что жизнь символична, потому что она значительна».

¹ Ильин И. А. Памяти П. И. Новгородцева, с. 270—271.

² См.: Леонтович В. В. История либерализма в России. 1762—1914. Париж, 1980.

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. VI.

⁴ Флоровский Г. В. Памяти П. И. Новгородцева.

Г. В. Флоровский сумел увидеть, что «светом повседневности» Новгородцев поясняет евангельскую истину, никогда не пытаясь вывести из этой истины каких-либо социально-политических «правил». Практически все работы Новгородцева имеют целью показать, что «истина», из которой якобы можно вывести какие-то «правила» для политической повседневности, заведомо является ложной. Идеал не воплощается в социальной материи, и социальная инженерия не требует квазирелигиозного энтузиазма. Имеют касательство к идеалу, а значит, к бессмертию, лишь личностные отношения. И за всеми событиями и учениями нужно уметь видеть свет личности.

Главной книгой Новгородцева, которую один из русских эмигрантов назвал «книгой-спутницей»¹, явилась публикуемая здесь работа «Об общественном идеале». (Она должна была составить первый том трилогии, в которой изложению собственной положительной теории автора отводилось место лишь в третьем томе.) Главное содержание этого труда составил критический анализ эволюции марксизма как философско-правового учения. «Здесь мы имеем,— дает оценку этому труду С. Гессен,— лучшее и наиболее исчерпывающее изложение марксизма в мировой литературе вопроса»².

Если Н. Бердяев, С. Булгаков и позднее Ф. Степун, говоря о марксизме, отмечали прежде всего его нравственную порочность, то Новгородцев делает акцент на его научной несостоятельности. Вслед за П. Струве Новгородцев вскрывает явное противоречие между присутствующими в марксовой теории общества элементами научности и его революционной программой. Научный анализ, проведенный Марксом, с точки зрения Новгородцева, не играет решающей роли в его системе, он лишь придает ей респектабельный облик и психологическую убедительность. Новгородцев приходит к выводу о явной зависимости синтеза Маркса «от субъективной веры в близость и неотвратимость революции».

Как только перспектива захвата власти отдалялась, марксизм начинал разваливаться на течения, прикрывавшиеся цитатами из разных работ Маркса. «Неудивительно,— пишет П. Новгородцев,— если впоследствии самые противоположные течения марксизма ссылаются на своего родоначальника: это объясняется тем, что при наличии в его системе противоречивых оснований эти основания уже у него самого приходили к обособлению и столкновению»³. Непременным условием веры в научную обоснованность марксизма является

¹ Аничков Е. В. На грани. // Православие и культура. Берлин, 1923, с. 146.

² Sergius. Обзор русской философской литературы за время революции (1917—1921). // Новая русская книга. Берлин, 1923, № 3—4, с. 6.

³ См. настоящее изд., с. 256.

ослепление возможностью победы. Если победа революции не столь очевидна, тогда должны использоваться другие способы привлечения к марксизму. Еще С. Булгаков отмечал, что для разрешения всех вопросов Маркс рекомендует одно универсальное средство — «<...> оглушить себя гамом и шумом улицы, и там, в этом гаме, в заботах дня найдешь исход всем сомнениям. ...Приглашение вывалиться в «гущу жизни», которое в последнее время стало последним словом уличной философии и рецептом для разрешения всех философских вопросов и сомнений, и у Маркса играет роль *ultima ratio*¹ философии <...>»².

Заменяв способ логического обоснования психологическим, Маркс, по мнению Новгородцева, из разнородных элементов создал ту гремучую смесь, которую Новгородцев считает единственным подлинным социализмом, характеризуя его как абсолютный коллективизм, рационалистический утопизм и экономический материализм.

Новгородцев показывает несовместимость идеи марксистского социализма с реальным функционированием общества. Никакие интеллектуальные аргументы на марксистов подействовать не могут, и только, осуществившись на практике, марксистский социализм погибнет окончательно, отвергнутый выздоравливающим обществом. Еще до победы Октябрьской революции, в первом издании своего труда «Об общественном идеале», Новгородцев писал: «...Мы должны с не оставляющей сомнения резкостью подчеркнуть, что *историческое осуществление социалистических начал явится вместе с тем и полным крушением марксизма*»³. Он не предполагал только, во что обойдется интеллектуальная неменьяемость марксизма и необходимость прибегнуть к «историческому» аргументу.

Победа Октября означала для П. И. Новгородцева национальную катастрофу. Он предвидел неизбежный ход событий и еще в августе 1917 г. призвал к установлению военной диктатуры, чтобы «покончить с большевистской революцией»⁴. 12 октября в речи, произнесенной на 2-м Московском совещании общественных деятелей, он призывал «собрать все, что может объединиться на началах высших, чем интересы классов и групп»⁵. После большевистского переворота он стал активным деятелем «правого центра» кадетской партии, перешедшей на нелегальное положение. 18 мая 1918 года он

¹ Последний довод (лат.).

² Булгаков С. Н. Два града. Т. 1, М., 1911, с. 77—78.

³ Настоящее издание, с. 515.

⁴ См.: Думнова Н. Кадетская партия в период первой мировой войны и Февральской революции. М., 1988, с. 195.

⁵ Новое время, 1917, 13 окт.

был предупрежден, что на его арест выписан ордер. Его ждал расстрел. А между тем на следующий день он должен был выступать оппонентом в Московском университете на защите диссертации своего ученика И. А. Ильина. «19 мая в 10 ч. утра,— вспоминает И. А. Ильин,— я уже знал, что всю ночь у него шел обыск, что дома его не нашли, что семья его заключена в его квартире, что ученые рукописи его во власти коммунистов, что у него оставлена засада. В два часа дня факультет был в сборе; царила тревога и неизвестность; диспут не мог состояться при одном оппоненте (князь Е. Н. Трубецкой). В два с половиной приехал Павел Иванович, бодрый, уравновешенный. Все знали, в какой он опасности и что он должен переживать. Он начал свои возражения около трех часов; до шести длились наши реплики. В семь диспут был закончен. Его самообладание, его духовная сила — были изумительны.

Тревожно простился я с ним, уходящим; я знал уже, что такое подвал на Лубянке.

— Поберегите себя, Павел Иванович! Они будут искать Вас...

— Помните ли Вы,— сказал он,— слова Сократа, что с человеком, исполняющим свой долг, не может случиться зла ни в жизни, ни по смерти?»¹.

Летом 1918 г. он участвовал в подготовленном нелегально в Москве знаменитом сборнике «Из глубины» статьей «О путях и задачах русской интеллигенции», где показал, что большевистская революция означает победу утопического сознания. «Утопия,— писал он,— представляет собою мечту о всецелом устройении, а вместе с тем и упрощении жизни. Предполагается, что можно найти одно слово, одно средство, одно начало, имеющее некоторый всеобщий и всеисцеляющий смысл»². Идеальные источники утопического сознания, по его мнению, лежат за пределами русской действительности³. Но ведь европейские корни имеет не только утопическое, но и противоположное ему, христианское сознание. Почему же совершается такой странный отбор идей? Этот вопрос особенно занимал Новгородцева в эмигрантский период его жизни. В Праге в Русском институте он прочел цикл лекций на тему «Кризис западничества»⁴. Именно интерес к этой теме сблизил его с евразийцами и особенно с Г. В. Флоровским. Лишь по отдельным высказываниям Новгородцева и по статьям Флоровского того периода, затрагивавшим эту тему, мы можем попытаться реконструировать ход мысли философа.

Западничество есть идеологическая установка, которая побуждает замечать в Европе лишь плоды цивилизации, а не стоящие за ни-

¹ Ильин И. А. Памяти П. И. Новгородцева, с. 274.

² Из глубины. Париж, 1967, с. 266.

³ См. там же, с. 257.

⁴ ЦГАОР, Ф. 5776, к. 2, е. х. 110, п. 1.

ми творческие процессы. Западническая установка побуждает учиться не творчеству, а подражанию. Это ведет к атрофии творческого начала.

В статье «Демократия на распутьи» Новгородцев показал, что демократия не есть панацея от всех бед. Напротив, она есть показатель того, что беды уже преодолены, что в обществе упрочены религиозно-нравственные основы, позволяющие раскрыть благотельные, а не разрушительные стороны демократии. «Если демократия,— пишет Новгородцев,— открывает широкий простор свободной игре сил, проявляющихся в обществе, то необходимо, чтобы эти силы подчиняли себя некоторому высшему обязывающему их началу. Свобода, отрицающая начала общей связи и солидарности всех членов общения, приходит к самоуничтожению и к разрушению основ государственной жизни»¹.

Опыт русских революций заставил Новгородцева пересмотреть свой взгляд и на значение наследия славянофилов и Достоевского в их отношении к философии права. Считая их ранее правовыми нигилистами, теперь он находит, что самые глубокие основы и условия построения правового государства затрагивались именно в их трудах. Не этническое или хозяйственное единение является основой государственного единства, а национальная культура, национальные святыни, идеалы истины, добра и красоты. Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. «Вот почему,— пишет Новгородцев,— мы ставим теперь на место автономной морали теонормую мораль и на место демократии, народовластия,— агнократию, власть святынь. Не всеисцеляющие формы спасут нас, а благодатное просветление душ»². Правовое государство высшей своей целью ставит защиту человеческой свободы, но признать это в качестве высшей цели государства люди могут, только глубоко осознав отношение свободы к высшим ценностям жизни, осознав свободу как проводник благодатных сил. Именно христианское понимание свободы составляет глубочайшую основу идеи правового государства.

Эта книга выходит в 1991 году, в год 125-летия со дня рождения нашего выдающегося соотечественника, который дорог нам не только как замечательный мыслитель, но и как образец благородства и верности высшим началам жизни.

А. В. Соболев

¹ Новгородцев П. И. Демократия на распутьи. См. с. 548 наст. изд.

² Новгородцев П. И. Восстановление святынь. См. с. 579 наст. изд.

ОБ
ОБЩЕСТВЕННОМ
ИДЕАЛЕ

Выпуск I

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

Прошло два года, с тех пор как я подготовил к печати второе издание этой книги. За это время я получил возможность ознакомиться с новой литературой по вопросам общественной философии. С другой стороны, соответственно развивающемуся ходу событий, полному глубокого интереса и значения, я вновь мог проверить те заключения, к которым пришел ранее. В результате я еще более укрепился в своих основных положениях и приобрел новые данные для своих выводов. Столь часто высказываемые за последнее время мысли о кризисе современной культуры как нельзя лучше подтверждают те положения, которые более десяти лет назад я высказал в своем исследовании о кризисе современного правосознания и которые лежат и в основе настоящего труда. Новые споры и расколы среди социалистов, более чем когда-либо разделяющие их на резко обособленные и враждующие группы, служат самым очевидным обнаружением того глубокого внутреннего распада, который переживает марксизм и причины которого я мог указать и в 1917 году, в первом издании этого исследования.

Главнейшие дополнения, внесенные мною в настоящее издание, имеют целью отметить некоторые новые книги и события, заслуживающие внимания с точки зрения общего плана моей работы. По-прежнему, лишь в границах необходимого я касался тех новых явлений, которые еще не вылились в законченные формы. Центр тяжести моего исследования, как и ранее, лежит в изучении первоисточников и основ.

Другого рода дополнения, сделанные мною, направлены к тому, чтобы яснее выразить некоторые из моих основных положений. Такой характер имеют в особенности те вставки, при помощи которых я старался более подробно выяснить основные положения политической теории Маркса и Энгельса. Когда в первом издании своего труда я сделал опыт дать характеристику этой сто-

роны их учений, я не мог найти в литературе ни одного специального сочинения по этому предмету. За последние два года такие сочинения выходят одно за другим. Тема очевидно становится модной. Появились даже и некоторые укоренившиеся недоразумения, без проверки переходящие от одного автора к другому. Ввиду важности вопроса об отношении социализма к государству я снова внимательно пересмотрел этот вопрос и сделал в соответствующем отделе значительные вставки, почти удвоившие первоначальный текст.

Некоторые дополнения сделаны мною в виде ответа на критические замечания, высказанные против моей книги.

Каких-либо изменений «по существу» я не встретил необходимости вносить и в это издание.

Берлин,

5/18 февраля 1921 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Я не успел закончить подготовку к печати второго выпуска настоящего труда, как выяснилась необходимость в переиздании первого, вышедшего в свет в октябре прошлого года. Столь быстрое распространение обширного научного исследования, не имеющего непосредственного отношения к переживаемым событиям, свидетельствует, как кажется, о том, что русская читающая публика утомилась от мимолетных поучений партийной литературы и ищет для себя пищи в объективных научных исследованиях, имеющих более общее значение.

Но если так, то я мог бы почерпнуть в этом лишнее подтверждение правильности того пути, которому я следовал в своем сочинении и который является единственно приемлемым для научной работы. По существу моей задачи мне приходится касаться таких вопросов, которые затрагивают глубокие жизненные интересы. Утопии социализма и анархизма, которые я изучаю в своем труде, обещают перевернуть мир и создать безусловное совершенство жизни. Своими притязаниями они представляются величайшей угрозой для одних и высшим откровением для других. В вопросах этого рода многие хотели бы большей решительности заключений, под которой одни понимают резкость осуждений, а другие преувеличенность похвал. Научная задача, стоявшая предо мною, требовала определенности иного рода: я должен был выяснить, каковы научные и философские основания тех обетований, которые несут с собою социализм и анархизм, и какой ход логического развития представляется для них неизбежным. В результате я пришел к заключению, что не только нет у них силы совершить переворот в мире, но нет и возможности закончить собственные свои построения без глубоких внутренних противоречий. Своими обещаниями они могут достигать широкого распространения и приобретать огромное влияние на массы; но в сложном испытании жизни они должны обнаружить

свою недостаточность. С точки зрения философской критики о них можно сказать словами Штирнера, что они строят свое дело «ни на чем». И та жизненная правда, которую каждое из этих учений, несомненно, в себе заключает, не может осуществиться иначе, как при том условии, если, ограничив свои безмерные притязания, они войдут в связь с глубочайшими условиями исторического развития. Таков вывод, который я последовательно развиваю в своем исследовании и который получает свое заключительное обоснование в его последней части. Во втором выпуске моего труда разъясняется и та связь социалистических учений с анархизмом, которая при известных условиях является для них столь же роковой, сколько и неизбежной. В настоящем выпуске она только намечается.

Я не встретил необходимости вносить в это издание какие-либо существенные изменения сравнительно с первым. Небольшие дополнения, которые я сделал, не имеют иной цели, кроме уяснения мыслей, содержащихся и в первоначальном тексте.

10 июня 1918 г.

По условиям времени выход в свет настоящего издания был задержан на продолжительный срок, так как к печатанию его можно было приступить только в конце года.

Киев,

22 декабря 1918 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Исследование «Об общественном идеале» стоит в теснейшей связи с другим ранее вышедшим моим трудом «Кризис современного правосознания». То и другое исследования исходят из общей мысли изобразить кризис политических и общественных идей, совершающийся в наше время. После того как ранее я изложил крушение веры в совершенное правовое государство, в настоящей работе я поставил целью показать, что то же крушение старых верований проявляется и в отношении к неизведанным еще укладам новой жизни, о которых говорят социализм и анархизм. Общее значение происходящего кризиса я выразил в формуле крушения идеи земного рая, в соответствии с чем и общим выходом из этого кризиса я признал неизбежную замену конечного совершенства началом бесконечного совершенствования. Такая замена, снимая печать абсолютизма с временных исторических идеалов, в то же время обращает мысль к подлинным законам и задачам исторического развития. Только в свете этого вывода получают настоящее свое оправдание и исторические пути правового государства: оно не пришло и не могло принести с собой совершенства жизни и полного удовлетворения, но оно открыло и еще более того должно открыть в дальнейшем своем развитии простор для проявления всех жизненных возможностей, всех закономерных притязаний, всех прогрессивных стремлений. Крушение веры в *совершенное* правовое государство есть только крушение утопии, с отпадением которой остается, однако, в полной силе настоящее историческое призвание правового государства в его практических стремлениях и реальных достижениях. Но точно так же и крушение утопий социализма и анархизма несколько не колеблет тех жизненных начал, которые, бесспорно, заключаются в этих учениях и которые каждое беспристрастное исследование должно в них признать. При этом, как оба эти учения представляют величайшее пре-

достережение для правового государства и не иначе могут быть им преодолены, как путем усвоения их жизненной правды, так и каждое из них является для другого предзнаменованием и пророчеством. В особенности социализм, с таким непоколебимым самоутверждением выступающий на историческом поприще, не должен забывать, что он не один из революционных факторов истории. С закономерной неизбежностью в древности, как и в новое время, за социализмом следует анархизм. Наряду с идеей централизации и обобществления жизни с неслышанной силой заявляется идея свободы и самобытности личности, и тщетно было бы думать, что одна из этих идей может овладеть до конца сознанием человечества. В борьбе с самочинным утверждением личности нетрудно преодолеть резкие проявления своеволия и буйства, прихотливые измышления неуравновешенной мысли и пылкие мечтания утопической фантазии, но нельзя подавить тот дух свободы, который составляет зиждательное начало истории. Естественное многообразие и конкретная сложность жизни не могут быть заменены никакими упрощениями отвлеченной мысли. Жизнь выше теории, к этому в конце концов должен прийти и социализм в лице новейших его представителей. К этому должна прийти и всякая социально-политическая система, стремящаяся стать учением жизни.

Русская революция необычайно подняла интерес к социализму и анархизму. Особенно социалистические учения приобрели в наше время не только теоретическое, но и глубокое практическое значение, ввиду возможного их влияния на ход государственной жизни. При таких условиях естественно, что начала социализма нередко берутся в их русском отражении и обсуждаются с точки зрения временных успехов и неудач, случайных побед и поражений. Я не отрицаю значения такой публицистической критики, но в своем исследовании я не имел ее в виду. Я стремился стоять на почве науки и потому исходил из объективного анализа первоисточников, стараясь при помощи обращения к фактам и документам осветить судьбу изучаемых направлений в их основных диалектических моментах. Притом же все существенное содержание моего труда определилось еще до начала великой мировой войны, задолго до 1917 года. Последующие события ни в чем не поколебали моих заключений; напротив, они дали для них новую и обильную пищу. Я не счи-

тал, однако, возможным вводить этот еще не оформившийся материал в рамки объективного научного исследования, и там, где по ходу изложения я должен был его касаться, я делал это лишь в границах необходимого.

Внешние условия подготовки к печати и самого печатания этой книги задержали выход ее в свет и заставили меня разбить ее на два выпуска. Второй выпуск, посвященный исследованию кризиса анархизма и общему заключению о крушении утопий, готовится мною к печати.

Сравнительно с текстом, напечатанным в журнале «Вопросы философии и психологии», где это сочинение помещалось отдельными частями, в настоящее издание внесены некоторые исправления и дополнения.

*Марфин Брод под Москвою,
16 июля 1917 г.*

Введение

I

Кризис правосознания есть одно из тех явлений современной эпохи, которые становятся тем более очевидными, чем более останавливаешь на них свое внимание. С первого взгляда и при поверхностном наблюдении политическая жизнь и в наше время как будто бы продолжает свое обычное течение; как будто бы и здесь, как везде, по-прежнему совершается старый круговорот надежд, стремлений и начинаний. Но если всмотреться внимательнее во всю совокупность проявлений современного правосознания, тотчас же бросается в глаза факт несомненного кризиса политических и правовых начал.

В другом исследовании я сделал опыт представить общую картину этого кризиса. Я показал, как в самых главных и краеугольных понятиях политики и права совершился некоторый сдвиг, некоторый уклон от старых основ. Я отметил целый ряд проявлений этого знаменательного, глубокого и в известной мере тягостного перелома. Вместе с тем я высказал мысль, что этот перелом не означает отречения от прогрессивных стремлений и возврата к прошлому, а напротив, открывает новую ступень в развитии нравственного сознания. Противоречия общественной жизни ощущаются тем резче и болезненнее, что им предшествовала эпоха особенно настойчивой работы общественного созидания. Однако это чувство общей неудовлетворенности таит в себе и надежду на новую жизнь.

Но в чем же заключаются основания для этой надежды? Где искать причины переживаемого кризиса и в чем видеть выход из него? Самый близкий и естественный ответ на эти вопросы, по-видимому, заключается в том, чтобы объяснить затруднения нашей эпохи недостатками современного строя. Быть может, противоречия и антагонизмы современных обществ представляют

явление временное и случайное? Если современное государство не сумело их преодолеть, быть может, это окажется достижимым для иных, более совершенных форм жизни? Не в настоящем, так в будущем взойдет заря нового дня! Так думают часто; но, всматриваясь ближе и внимательнее, увы, приходится и в пылких мечтах о будущем счастье открыть дух нашего времени: дети критического века, современные утописты соединяют со своими надеждами яд сомнений, и какое бы из современных утопических построений мы ни взяли,— будет ли это социализм, анархизм, синдикализм или что иное,— мы увидим, что в каждом из них повторяются резкие противоречия, идут серьезные споры. Те, кто хочет наделить человечество гармонией и счастьем, сами ожесточенно спорят о путях спасения. И это не случайные споры, не временные противоречия, которые завтра могут смениться согласием и единством. Нет, при более внимательном разборе мы найдем в этих разногласиях те же основные противоположности, которые присущи человеческой душе и которые она всюду вносит с собою: и в свою настоящую жизнь, и в свои мечты о жизни будущей. От многого человеку можно уйти,— от старой неправды, от деспотического гнета, от сурового порабощения; но нельзя ему уйти от самого себя, от того разлада и тех противоречий, которые составляют существо его духа.

Однако, самая возможность обещаний будущей гармонии побуждает поставить вопрос о выходе из переживаемого кризиса на более широкую почву. Если говорят, что противоречия общественной жизни зависят исключительно от недостатков современного строя, то, очевидно, следует глубже вникнуть в существо этих противоречий. Необходимо рассмотреть, не стоят ли они в связи с некоторыми более коренными условиями общения, неразрывно сочетающимися с каждой его формой и вытекающими из самой его природы. Надо понять сущность современных исканий в свете общих основ идеального сознания.

Но когда, приступая к этому исследованию, мы стараемся дать себе отчет в современных исканиях, мы слышим прежде всего нестройный хор голосов, слышим звуки неясные и противоречивые, и кажется, что из всего этого шумного хора всего явственнее доносятся следующие слова: «Мы покинули берег и сели на корабль. Мы

сломали за собою мост и более того: мы сокрушили и самый берег. Теперь, корабль, берегись! Возле тебя — океан. Правда, он бушует не всегда; порою он покоится, как шелк и золото, как прекрасная мечта. Но придет час, когда ты узнаешь, что он бесконечен и что нет ничего страшнее бесконечности». Это — слова Ницше, это — чувства нового, современного человека, одного из тех, которые болью сердца почувствовали приближение новой эпохи и в ярких образах возвестили о ней другим.

И действительно, когда мы берем современные искания в их совокупности, мы чувствуем, что в них оставлена твердая земля и не видно берега, к которому можно было бы пристать. Какая-то небывалая безграничность, переходящая порою в отсутствие перспектив, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежной запутанностью — вот что прежде всего чувствуется здесь. Это именно плавание по безбрежному морю, в котором как будто негде пристать, негде бросить якоря.

Правда, и в этой области слышатся иногда успокоительные голоса. Если верить им, ничего не случилось, все обстоит по-старому. Ортодоксия и догматизм и в общественной философии дают себя знать. Но более, чем где-либо чувствуется здесь, что впереди открываются новые горизонты. Старые построения не удовлетворяют нас более; мы ищем и ждем новых решений и слов.

Но что же произошло? В чем изменила социальная философия свои взгляды? Откуда эта бесконечность перспектив? Откуда удивительная сложность общественных проблем?

Чтобы сразу назвать ту причину, которую я считаю самой главной и основной, я скажу, что перед нами совершается крушение одной очень старой веры, — *веры в возможность земного рая*. В этой идее прежняя общественная философия видела свой высший предел, на этом она утверждала силу своих предсказаний и твердость надежд. И вот, теперь эта идея отнимается у нее: отнимается ясная цель исканий, теряется из вида близкий, доступный берег.

В дальнейшем я постараюсь ближе разъяснить великое значение происшедшей перемены. Но прежде я хочу показать, что идея земного рая была действительно общей и распространенной в философии предшествующей нам эпохи и что она являлась для этой философии и последней ее мечтою, и высшей опорой.

Общественная философия, которую я имею в виду, сложилась в конце XVIII и в XIX столетиях. Это — философия, которая опирается, с одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а с другой — на Конта, Спенсера и Маркса. Все это признанные и руководящие вожди своего времени, имевшие огромное и редкое влияние на умы. Представители весьма различных и частью противоположных направлений, — все они сходились, однако, в общем ожидании грядущего земного рая. Они были убеждены:

1) *что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования,*

2) *и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории.*

Каждый из великих мыслителей по-своему выражал ту истину, которая должна спасти людей, но все думали одинаково, что такая истина есть и что они знают ее.

Руссо нигде не говорил определенно, что для человечества наступают лучшие времена, и, однако, он был одним из тех, которые всего более способствовали утверждению этой веры. Горячий энтузиазм проповедника и пророка внушал мысль о том, что в пламенных произведениях Руссо содержится новое евангелие, новая благая весть, которая должна спасти людей от старых цепей неправды и рабства. Как сделать прежние отношения законными? «Я думаю, что могу решить этот вопрос» (*Je crois pouvoir résoudre cette question*)¹. Этим смелым заявлением открывается та книга, которая по преимуществу давала современникам веру в счастливо найденную истину новой политики. Теория народовластия была ярким и вместе с тем простым и ясным выражением этой веры².

По существу своих воззрений Кант мог остаться в стороне от оптимизма своей эпохи. Этика категорического императива сурово отклоняла вопросы о будущем счастье людей. «Долг ради долга!» — этот девиз ее предписывал безусловное подчинение, не давая никаких обещаний. «Долг! высокое и великое имя, ты, который не заключаешь в себе ничего, что льстило бы нашему чувству, но требуешь повиновения...» Так говорил Кант

¹ Du contrat social, L. I, ch. I.

² См. «Кризис современного правосознания». Гл. I, § I.

в своей этике, и так заключал он свое «Учение о праве». Но дух времени коснулся и его. В политике он воспринял от Руссо веру в народовластие, а «признаки и предвестья наших дней» убеждали его в том, что «человечеству можно предсказать достижение правомерного устройства и вместе с тем невозможность совершенного уклонения в будущем от нравственного прогресса». Пример французской революции, которая в глазах Канта являлась раскрытием правовой идеи, убеждал его в том, что в человеке есть нравственные задатки, предвещающие ему неизменный нравственный прогресс¹. С другой стороны, ему казалось, что и природа, постепенно укрепляющая среди людей взаимное согласие и общие связи, «хочет, чтобы право получило в конце концов верховную власть»². Так приходил Кант к заключению, что «вечный мир — не пустая идея, но задача, которая, будучи постепенно разрешаема, все ближе и ближе подходит к своей цели, так как сроки, в которые достигаются одинаковые успехи, надо надеяться, будут становиться все более и более краткими»³. Соответственно с этим, и во внутренних отношениях государств он устанавливает идеал абсолютно-правового состояния, в котором за каждым *окончательно* будут укреплены его права⁴.

То, что у Канта виднеется лишь вдали, в качестве надежной пристани для идущего вперед человечества, у Гегеля получает образ уже близкого и достижимого блаженства. Трудными и тернистыми путями движется история: дух должен пройти ряд предварительных ступеней, он должен вынести тяжелую внутреннюю борьбу, суровую работу над собою⁵. В государстве, которое по Гегелю является высшей организацией человеческих сил, для достижения цели необходима продолжительная работа разума, борьба с частными интересами и страстями⁶. Но эта борьба, — думает философ, — уже закончилась; примирение достигнуто, государство стало «образом и действительностью разума»⁷. «Наш мир» и «наши дни» —

¹ Kant, Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt, §§ 6 и 7.

² Kant, Zum ewigen Frieden. Zweiter Abschnitt, I Zusatz.

³ Ibid., in fine.

⁴ Kant., Rechtslehre, § 52.

⁵ Hegel, Philosophie der Geschichte. III Aufl. Berlin, 1848, SS. 68—69.

⁶ Ibid., S. 31.

⁷ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 360.

это «последняя стадия истории»¹. Человечество переживает теперь свой старческий возраст; но это не старость природы, обозначающая слабость, а старость духа, являющаяся его совершенной зрелостью². Философской формулой этой зрелости духа является у Гегеля примирение божественного и человеческого, абсолютного и субъективного; а практическим носителем этой совершенной гармонии служит современное конституционное государство, принцип которого «имеет эту чрезвычайную силу и глубину, что он позволяет началу субъективности развиться до самостоятельной крайности, но вместе с тем приводит его к субстанциональному единству и сохраняет в нем это единство»³.

В иных выражениях и на других основаниях, но с той же безусловной определенностью предсказывал и Конт грядущее блаженство человечества. Оспаривая выводы некоторых «благородных и даже выдающихся, но не обладающих истинным познанием и плохо подготовленных умов», «приходивших в философское отчаяние относительно социального будущего», знаменитый основатель позитивизма высказывает «утешительное убеждение», что *«избранная часть человеческого рода... уже приближается к непосредственному наступлению общественного порядка, наиболее приспособленного к ее природе»*⁴. Наступление этого порядка Конт связывал, как известно, с распространением положительной философии: «ее можно считать единственную прочную основу общественной реорганизации, которая должна прекратить состояние кризиса, столь долго длящегося среди самых цивилизованных наций». «Великий политический и моральный кризис современных обществ зависит в последнем счете от умственной анархии... Самое тяжкое бедствие наше заключается в глубоком разногласии, существующем в настоящее время между всеми умами по отношению ко всем основным правилам, устойчивость которых является первым условием истинного общественного порядка»⁵. «Как только будет достигнуто объединение умов посредством общности принципов, из него с необходи-

¹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 530.

² Ibid., S. 134.

³ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 260.

⁴ Comte, Cours de philosophie positive. T. IV. Paris, 1839, pp. 172—173.

⁵ O. c., T. I. Paris, 1830, pp. 48—49.

мостью без всяких тяжких потрясений вытекут соответствующие учреждения, так как одним этим фактом будет устранено самое главное проявление беспорядка»¹.

Спасительное слово Конта не то, что у Руссо, Канта и Гегеля; тайну грядущего обновления он видит не в утверждении совершенных форм права, а в подчинении всех бесспорным истинам науки. Но в конце концов и у него это господство разума закрепляется утверждением некоторой совершенной организации с особой духовной властью во главе и с иерархией классов. Образ средневекового католицизма представляется Конту руководящим в деле организации человечества. Соединив всех узлами нового устройства, для которого наука даст бесспорные и непререкаемые основания, возможно будет осуществить «длящуюся гармонию», обеспечив в равной мере «условия прогресса и порядка»². Сначала Западная Европа, затем вся белая раса и, наконец, все человечество, когда оно будет соответствующим образом подготовлено, испытают на себе благоденствия нового строя. Положительное направление создаст умственную гармонию, которая до сих пор была невозможна, и вызовет интеллектуальное и нравственное общение, более полное, более распространенное и более устойчивое, чем какое бы то ни было религиозное общение³.

Спенсер, казалось бы, более других должен был остаться далеким от этой веры в устойчивую гармонию будущего блаженства. Его эволюционная теория подсказывала, по-видимому, иные выводы и прорицания. И однако же, подобно другим вождям своего века, он всецело разделяет его основное верование. Обращаясь к мыслям Спенсера о грядущих судьбах человечества, мы видим, что он стоит на почве социального оптимизма. И в его воззрениях прогресс человечества может достигнуть такой высоты, «на которой он будет вполне отвечать всем требованиям»⁴. Конт говорил о заключительном состоянии (*l'état final*)⁵, Спенсер в том же самом смысле говорит о наивысшем состоянии (*the highest sta-*

¹ О. с., Т. I. Paris, 1830, p. 49.

² О. с., Т. VI. Paris, 1842, pp. 539—540.

³ Ibid., p. 872.

⁴ Spencer, *The Principles of Ethics*. London and Edinburg, 1892. Vol. I. Appendix, p. 303.

⁵ Comte, о. с., Т. VI, p. 872.

le¹). Он рисует его как неизбежное в будущем равновесие эгоизма и альтруизма, когда «не прекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразует человеческую природу, что удовольствия, связанные с благожелательными чувствами, будут сами собой служить предметом стремлений, и притом в самом полном размере, выгодном для всех и каждого»². Кажущееся постоянным противоречие между эгоизмом и альтруизмом исчезнет. Совершенное с субъективной точки зрения, со стороны внутренних побуждений, это будущее примирение будет столь же полным и объективно в своих внешних результатах. «Как ни кажется отдаленным такое состояние, однако каждый из факторов, долженствующих создать это состояние, может быть прослежен уже и теперь в своем действии у высших характеров. То, что является теперь у них случайным и слабым, в дальнейшем развитии, как это можно ожидать, сделается привычным и прочным, и то, что теперь отличает исключительно выдающихся людей, в конце концов станет свойственным всем»³.

Перед нами снова картина безусловной и прочной гармонии, которая обещается человечеству хотя и в отдаленном будущем, но зато тем вернее, что она вытекает из самой природы, из ее неизменной закономерной необходимости. Не усилия людей, а сама жизнь своим естественным и неотвратимым течением подготовит человечеству его будущее счастье.

Такой же характер неизбежного результата естественного развития имеет идея будущей гармонии у Маркса. Эволюционист, подобно Спенсеру, Маркс разделил с ним ту же участь — в своем конечном выводе вступить в противоречие с собственными посылками и увенчать теорию диалектического развития утопией земного рая. Известно классическое место в конце первого тома «Капитала», где говорится о приближающейся «экспроприации экспроприаторов». «Эта экспроприация совершается в силу действия имманентных законов самого капиталистического производства посредством централизации капиталов. Один капиталист избивает многих. Рука об руку с централизацией или экспроприацией многих капи-

¹ Spencer, o. c., Vol. I. § 96, p. 251.

² Ibid., § 95, p. 250.

³ Ibid., § 97, pp. 255—256.

талистов немногими все в больших и больших размерах развиваются кооперативная форма процесса труда, сознательное техническое приложение науки, планомерная эксплуатация земли, превращение орудий труда в такие, которые могут быть прилагаемы только сообща... Вместе с постоянным уменьшением числа капиталистов-магнатов, которые узурпируют и монополизуют все выгоды этого преобразовательного процесса, увеличивается масса нищеты, угнетения, рабства, вырождения, эксплуатации, но, с другой стороны, увеличивается также и сопротивление постоянно возрастающего рабочего класса, вышколенного, объединенного и организованного механизмом самого капиталистического способа производства. Монополия капитала превращается в путы для дальнейшего развития того способа производства, который развился вместе с нею и под ее господством. Централизация средств производства и обобществление труда достигают такой точки, на которой они становятся несовместимыми со своей капиталистической оболочкой. Она разрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторы экспроприируются»¹.

В другом месте своего труда Маркс говорит о том будущем строе, который сменит современные отношения, как о грядущем «царстве свободы». По его словам, это царство наступает только там, «где прекращается работа, обусловленная нуждою и внешней целесообразностью; оно находится, таким образом, по ту сторону собственно материального производства. Как дикарь должен бороться с природой, чтобы удовлетворить свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, так должен делать это и человек цивилизованный во всех общественных формах и при всех возможных способах производства... Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что обобществленный человек и объединенные производители рационально направляют этот свой обмен веществ с природой, подчиняя его своему общему контролю, вместо того, чтобы управляться им, как слепой силой, — в том, что они совершают этот обмен с наименьшей затратой сил и на условиях, наиболее достойных и наиболее соответствующих их человеческой природе. Однако это все же остается царст-

¹ Marx, Das Kapital. Bd. I. V Aufl. Hamburg, 1903, S. 728. Привожу это место по русскому переводу под редакцией П. Струве. Изд. 3-е. СПб., 1907, стр. 551.

вом необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческой силы, которое служит для себя самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на том царстве необходимости, как на своем базисе»¹.

Развивая и продолжая мысли Маркса о великой катастрофе, которая откроет людям светлое будущее, Энгельс называл ее «прыжком человечества из царства необходимости в царство свободы». «Лишь с этих пор люди будут с полным сознанием сами творить свою историю, лишь с этих пор приведенные ими в движение общественные причины будут все в большей степени производить также и желаемые действия»². «Когда общество получает власть над всеми средствами производства, в целях планомерного общественного пользования ими, оно уничтожает существовавшую до того рабскую зависимость людей от их собственных средств производства. Общество, само собою разумеется, не может освободиться иначе, как путем освобождения каждого отдельного человека. Таким образом, старый способ производства должен быть ниспровергнут до основания, и именно должно исчезнуть старое разделение труда. На его место должна стать такая организация производства, при которой ни один человек не может свалить на других своего участия в производительной деятельности..., а эта деятельность из средства порабощения становится средством освобождения людей, давая каждому возможность развивать и проявлять во всех направлениях все свои способности, как телесные, так и духовные. Из бремени она делается удовольствием»³.

В этой новой организации личность совпадает с обществом; так совершается окончательное освобождение человека. «Совокупность окружающих человека жизненных условий, до сих пор господствовавших над ним, подпадает теперь под господство и контроль человека, который только с этих пор впервые становится сознатель-

¹ Das Kapital. Bd. III, II Th., S. 355. Hamburg, 1894.

² Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart, 1894, S. 306. Это место перепечатано и в брошюре Энгельса: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (V Aufl. Berlin, 1907, S. 51), дающей извлечения из книги против Дюринга.

³ Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 317.

ным, действительным господином природы, потому что он становится господином своих собственных, общественных сил... Собственное обобществление человека, которое до сих пор было как бы октроировано ему природой и историей, становится теперь его собственным свободным делом»¹. Эту идею полного обобществления человека, сопровождающегося его полным освобождением, еще решительнее выражает сам Маркс: «лишь когда человек свои forces propres познал и организовал, как силы общественные, и потому уже не отделяет общественных сил от себя в виде политической силы—лишь тогда совершится человеческая эмансипация»². Выражая эту же идею в экономических терминах, Маркс утверждает, что будущая «экспроприация немногих узурпаторов народными массами», превратив капиталистическую собственность в общественную, вместе с тем восстановит «не частную, но индивидуальную собственность, на основе всех приобретений капиталистической эры, на основе кооперации и общественного владения землей и всеми средствами производства, произведенными самим же трудом»³.

Мы привели здесь взгляды писателей, влияние которых на свою эпоху не может подлежать спору. В этом отношении трудно поставить еще кого-либо наряду с ними. Но нельзя не признать в высшей степени характерным, что все они сходились в ожидании заключительной стадии человеческой истории, которая будет вместе с тем полным торжеством и блаженством человека. *Absolut-rechtlicher Zustand, das letzte Stadium der Geschichte, l'état final, the highest state, das Reich der Freiheit*,— все эти и подобные выражения ярко выражают общую мысль всех этих воззрений. Но если Руссо и Конт, Гегель и Спенсер, Кант и Маркс, при всем различии их миросозерцаний, сходились в этом общем положении, не значит ли это, что они повторяли в данном случае общераспространенную веру своей эпохи. Как до Коперника все люди, материалисты и идеалисты, скептики и догматики, одинаково верили, что земля есть центр,

¹ Ibid., S. 305.

² Из статьи «Zur Judenfrage», в сборнике «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Fr. Engels und Ferdinand Lassalle», herausgegeben von Fr. Mehring. Stuttgart, 1902. S. 424.

³ Das Kapital. Bd. I. SS. 728—729. Русск. пер., стр. 551.

около которого вращается вселенная, и что земным горизонтом ограничивается весь мир, так в недавнюю еще пору все разделяли сходную с этим веру в ограниченность исторического горизонта человечества. И как в старой астрономии весь мир кончался легко обозримыми очертаниями небесного свода, так в старой социальной философии история завершалась ясным образом земного рая. Смотря по темпераменту и по воззрениям мыслителя, этот образ ожидаемого блаженства то относился в даль будущего, то становился совсем близким и доступным. Но у всех он был на виду, как ясный и доступный предел человеческих странствий.

Говоря здесь об эпохе, которую я считаю с конца XVIII столетия, я не хочу утверждать, что и ранее, в предшествующие века, не была распространена вера в земной рай. Мечта о золотом веке, относимом или к отдаленному прошлому или к ожидаемому будущему, есть одно из самых старых человеческих убеждений и вместе с тем одно из самых старых человеческих утешений. Но в указанную эпоху эта старая идея получила особенно яркий расцвет. Она неразрывно, органически сочеталась со всеми стремлениями и надеждами нового человека, закрепила собою его мирозерцание, обусловила энтузиазм его созидания в сфере общественной. Подкрепленная блестящими успехами человеческого гения в области научной и практической, она отразила на себе первую радость человека, познавшего силу своего разума, поверившего в его безграничное могущество. Из смутного и неясного чаяния, из легендарного сказания, из апокалиптического пророчества она выросла до степени философской теории, опирающейся на доводы разума, основанной на сложных умозрениях и доказательствах. И как новое слово философии и науки, она получила тем большую действительную силу. Напрасны были голоса скептиков и пессимистов, предрекавших человечеству иные судьбы: господствующим и руководящим было учение о грядущем земном рае как счастливом пределе и благодатном исходе человеческой истории.

Сравнивая общественные настроения конца XIX века с горячими верованиями и упованиями предшествующей эпохи, не раз отмечали резкий перелом, происшедший за последнее время. Одной из особенностей нашего времени, отличающей его от недавнего прошлого, Лекки считал «отсутствие какого-либо политического идеала,

способного возбуждать сильный энтузиазм»¹, и это утверждение может быть подкреплено целым рядом сходных наблюдений и фактов. Но не сразу можно обнаружить, что основной причиной происшедшей перемены является крушение идеи земного рая. Между тем, несомненно, что именно эта идея была тем вдохновляющим началом, которое составляло главную силу пережитых ранее движений. На чем, в самом деле, было основано то пламенное преклонение, те безграничные надежды, с которыми повсюду встречено было наступление демократической эры в конце XVIII века? Откуда та неотразимая привлекательность, которую имели для соседних стран политические движения Франции 30-го и 48-го годов? Ответ на это может быть только один: те поколения, которые связывали с политическими переменами такие безграничные надежды, верили в близкое наступление царства правды, равенства и свободы; они уже видели себя вступающими в обетованную землю общественного идеала. Как далеко ушло наше время от этих ожиданий, можно судить по грустному заявлению современного юриста (Дайси), что опыт истекшего столетия обнаружил невозможность «для добросовестного мыслителя думать, что в мире воображаемом или действительном можно открыть какую-либо совершенную конституцию, способную служить образцом для исправления недостатков существующих государственных форм»². В политике нельзя достигнуть совершенства, нельзя избавиться от затруднений. На место старых несовершенств вырастают новые; в будущем, как и в прошлом, предстоят те же искания и усилия. Не видно впереди ясного горизонта: перед нашим взором открывается лишь безбрежный океан.

То основное поучение, которое вынесено из разочарований XIX столетия, в действительности разлагается на целый ряд частных опытов и поучений. Обнаружившиеся недостатки парламентаризма, всеобщего избирательного права, референдума, выяснившаяся беспредельность социальных реформ и задач социального воспитания,— все это постепенно разрушало веру в безусловную силу различных политических средств, выдвигавшихся

¹ W. E. H. Lecky, *Democracy and Liberty*. New edition. London, 1899, p. 43.

² A. V. Dicey в статье «The Referendum» (в журнале «The Contemporary Review». London, 1890. V. 57, p. 500).

последовательно практикой и наукой¹. Но пока оставалась надежда, что в конце концов все же найдется какое-нибудь новое средство, всеисцеляющее и могущественное, все эти частные неудачи могли казаться временными и случайными. Если не парламентаризм, так референдум, если не социальные реформы сами по себе, так в связи с социальным воспитанием, но какое-нибудь средство, наверно, окажется действительным. Захватывая шире и глубже народную жизнь, тем или иным способом все же можно будет выйти на безошибочный и правильный путь. Значительность и глубина пережитых в XIX веке испытаний заключается, однако, в том, что здесь потерпели крушение не столько отдельные политические средства, сколько те конечные цели, которые связывались с ними. И парламентаризм, и референдум, и социальные реформы, и социальное воспитание с точки зрения условной и практической оправдали себя. Но опыт их применения показал, что каждое из этих средств имеет значение лишь относительное, что в действительности оно сочетается с неизбежными затруднениями и недостатками. Потерпели крушение не временные политические средства, а утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства. Нет такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни.

1) *Надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средства осуществления земного рая.*

2) *Надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории.*

Так можно выразить основные положения современной мысли. Опыты XIX столетия подорвали веру в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собою райское царство правды и добра. Как средства относительные и условные, политические приобретения XIX столетия вышли из этого горнила испытаний оправданными и укрепленными. Но, быть мо-

¹ Изображение всех этих последовательных разочарований я дал в своем труде, упомянутом выше: «Кризис современного правосознания».

жет, именно потому, что здесь происходило испытание учреждений, которые представлялись верхом мудрости, от которых ждали результатов чрезвычайных и окончательных, разочарование было столь сильным и глубоким. Непреодолимые затруднения и препятствия, на которые натолкнулось политическое творчество, как будто бы открыли перед людьми зияющую бездну, и в эту бездну рухнула идея земного рая.

2

Русская литература сохранила замечательные следы первых разочарований в том направлении, в котором мы дошли теперь до конца, до крайнего предела. Еще накануне XIX столетия, когда радостные надежды XVIII века, казалось, погибали в дыму и пламени революционных бурь, русским историком (Карамзиным) были написаны следующие, «выстраданные строки, огненные и полные слез»¹: «Конец нашего века почитали мы концом главнейших бедствий человечества и думали, что в нем последует соединение теории с практикой, умозрения с деятельностью; что люди, уверясь нравственным образом в изящности законов чистого разума, начнут исполнять их во всей точности и под сению мира, в крове тишины и спокойствия наслаждаться истинными благами жизни.

...Где теперь сия утешительная система?.. Она разрушилась в своем основании!..

XVIII век кончается, и несчастный филантроп меряет двумя шагами могилу свою, чтобы лечь в нее с обманутым, растерзанным сердцем своим и закрыть глаза навеки.

Кто мог думать, ожидать, предчувствовать?.. Мы надеялись скоро увидеть человечество на горней степени величия, в венце славы, в лучезарном сиянии... Но вместо сего восхитительного явления видим... фурий с грозными пламенниками!

Ужели род человеческий доходил в наше время до крайней степени возможного просвещения и должен действием какого-нибудь чудного и тайного закона ниспадать с сей высоты, чтобы снова погрузиться в варварство

¹ Эта характеристика принадлежит Герцену.

и снова мало-помалу выходить из оно́го, подобно Сизифову камню, который, будучи взнесен на верх горы, собственной своею тяжестью скатывается вниз и опять рукою вечного труженика на гору возносится.— Горестная мысль! Печальный образ!

Теперь мне кажется, будто самые летописи доказывают *вероятность* сего мнения. Нам едва известны имена древних азиатских народов и царств, но по некоторым историческим отрывкам, до нас дошедшим, можно думать, что сии народы были не варвары... Царства разрушались, народы исчезали, из праха их, подобно как из праха фениксова, рождались новые племена,— рождались в сумраке, в мерцании, младенчествовали, учились и славились. Может быть, Эоны погрузились в вечность, и несколько раз сиял день в умах людей и несколько раз ночь темнила души, прежде нежели воссиял Египет, с которого начинается полная история...

Египетское просвещение соединяется с греческим... Римляне учились в сей великой школе и были достойны своих учителей. Что ж последовало за сею блестящей эпохой человечества? Варварство многих веков, варварство ума и нравов...

Медленно редела, медленно прояснялась сия густая тьма. Наконец, солнце наук воссияло, и философия изумила нас быстрыми своими успехами. Добрые, легковверные человеколюбцы заключали от успехов к успехам; исчисляли, измеряли путь ума; напрягали взор свой — видели близкую цель совершенства, и в радостном упоении восклицали: *берег*. Но вдруг небо дымится, и судьба человечества скрывается в грозных туманах! — О, потопство! Какая участь ожидает тебя?»

Нарисовав эту печальную картину, отказавшись от мечтаний «о близком счастье людей», «о их совершенстве, о царстве истины и добродетели», автор приходит к следующему заключению о существе человеческой истории: «Вечное движение в одном кругу; вечное повторение, вечная смена дня с ночью и ночи с днем; вечное смешение истин с заблуждениями и добродетелей с пороками; капля радостных и море горестных слез»...¹

¹ Значительная часть этих замечательных рассуждений Карамзиня, взятых из его философского послания «Мелодор к Филалегу» (Сочинения, М., 1814. Изд. II, т. XII, стр. 117—132), приводится у Герцена: «С того берега». Вступление.

Сам Карамзин сделал попытку ослабить силу этих положений¹, но последним утешением, которое он нашел, было то, что «нам не век жить в сем мире». Человеку предстоит и другая жизнь:

«Там, там, за синим океаном,
Вдали, в мерцании багряном,

там венец бессмертия и радости ожидает земных тружеников».

После того как были написаны приведенные выше проникновенные строки, мыслители XIX столетия не раз снова восклицали в радостном упоении: берег. Нужны были более продолжительные опыты и более глубокие размышления для того, чтобы яркие впечатления русского историка превратились в твердые философские положения.

Однородные впечатления, но еще с большей яркостью и с большей художественной силой были выражены в середине XIX века другим русским писателем — Герценом. С верой в себя и в жизнь приехал он на Запад, чтобы видеть здесь торжество разума. Эту веру он назвал потом «опрометчивой самонадеянностью», «надменным доверием к жизни». Новые грозы пронесли над Европой, и с ними явились новые и тяжкие разочарования. «Теперь я уже и не жду ничего; ничто, после виденного и испытанного мною, не удивит меня особенно и не обрадует глубоко; удивление и радость обузданы воспоминаниями былого, страхом будущего»². «Утратив веру в слова и знамена, в канонизированное человечество и единую спасающую церковь западной цивилизации»³, Герцен решил, что Европа погибает, «идет ко дну», что выхода для нее нет⁴, что «все в Европе стремится с необычайной быстротой к коренному перевороту или к коренной гибели; нет точки, на которую можно было бы опереться; всё горит, как в огне — предания и теории, религия и наука, новое и старое»⁵. Как средневековые

¹ См. там же ответное послание «Филалет к Мелодору», стр. 133—150. Оба эти послания первоначально были напечатаны в 1795 году в сборнике «Аглая», составленном по преимуществу из статей самого Карамзина.

² Сочинения А. И. Герцена. Женевское издание. 1875—1879, т. VIII, стр. 229.

³ Ibid., т. VIII, стр. 248.

⁴ Ibid., т. IV, стр. 125 и т. VIII, стр. 361.

⁵ Ibid., т. IV, стр. 336.

мыслители, которые, разочаровавшись в скором осуществлении царства Божия на земле, миру, идущему своими путями, предрекали скорую гибель, так Герцен на той же почве обманутых иллюзий приходил к мысли о конце Европы и европейской цивилизации. В разрушении старых иллюзий он видит задачу своего времени. «Наше историческое призвание, наше деяние в том и состоит, что мы нашим разочарованием, нашим страданием доходим до смирения и покорности перед истиной и избавляем от этих скорбей следующие поколения¹».

Какая же истина открылась этому блестящему мыслителю-поэту, когда, как сам он выражается, с «громким воплем» он вырвал из сердца сокровище старой веры? Его разочарование и страдания прежде всего отрешили его от веры в «земные утопии»: «Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим»². Эта вера в грядущий земной рай, к которому идет история, кажется теперь Герцену просто смешною. «Ни природа, ни история *никуда не идут* и поэтому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т. е. если ничто не мешает. Они слагают *au fur et à mesure* бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частных... «Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется *его* стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти»³. «Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и *cours de théâtre*. История импровизируется, редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает»⁴.

Это отсутствие predetermined программы и заранее данного плана по мысли Герцена открывает челове-

¹ Ibid., т. VIII, стр. 360—361.

² Ibid., т. V, стр. 125.

³ Ibid., т. IX, стр. 324.

⁴ Ibid., т. V, стр. 32—33.

ку тем больший простор в его творчестве, в его значении «рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой»; а вместе с тем оно заставляет более ценить настоящее, понимать, что «цель для каждого поколения оно само», что «природа не только никогда не делает поколений средствами для достижения будущего, но она вовсе о будущем не заботится»...¹. «Неподвижная стоячесть противна духу жизни,— она ничего личного, индивидуального не готовит впрок, она всякий раз вся изливается в настоящую минуту и, наделяя людей способностью наслаждения, насколько можно, не боится ни жизни, ни наслаждения, не отвечает за их продолжение. В этом непрерывном движении всего живого, в этих повсюдных переменах природа обновляется, живет, ими она вечно молода. Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по-своему... Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему, но людям этого мало, им хочется, чтобы и будущее было их»².

Еще более странным кажется теперь Герцену загадывать о будущем всего человечества. «Кто в мире осмелится сказать, что есть какое-нибудь устройство, которое удовлетворило бы одинаковым образом ирокезов и ирландцев, арабов и мадьяр, кафров и славян»³. «Человечество» кажется ему только «препротивным словом», которое не выражает ничего определенного. Так картина заключительной гармонии и общего единства постепенно бледнеет и исчезает. Впечатлительный и чуткий к жизненным противоречиям и несовершенствам, ранее чем сам он или другие закрепили эти впечатления в прочные обобщения, Герцен понял, что «во всех сферах жизни мы наталкиваемся на неразрешимые антиномии, на эти асимптозы, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми движется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого»⁴.

Эти свои взгляды Герцен распространил и на ту свою веру, от которой он ждал «новых заповедей» для мира. Горячий сторонник социализма, он верил в социальную

¹ Ibid., т. V, стр. 37.

² Ibid., т. V, стр. 33—34.

³ Ibid., т. IX, стр. 332.

⁴ Ibid., т. IX, стр. 298.

республику, где «нравственность становится... естественной формой человеческой воли, физиологическим единством между человеческим желанием и наружным миром, обществом», где «все люди братья, имеющие общее дело и одинаковое участие»¹.

Однако, верный в своем разочаровании, Герцен не хочет ставить точку и на этой ступени истории. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией... Вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi* истории, *perpetuum mobile* маятника»².

Так и самую веру в социализм Герцен растворяет в вечном потоке истории. Его мысль о неразрешимых антиномиях, о крайних гранях, между которыми движется жизнь, преодолевает старую веру в «земные утопии». В результате остается надежда на вечное обновление истории, которое не сулит, однако, ни гармонического примирения противоположностей, ни прочного удовлетворения. В философском совете Герцена жить для настоящего, верить в полноту и законченность своего времени и своего поколения видны черты жизнерадостного эпикуреизма. Связать свои взгляды с более глубоким миросозерцанием ему не удалось. Но во всяком случае, отвергнув иллюзии социального оптимизма, он значительно опередил свое время, которое как раз начинало выдвигать на место политических утопий социальные, облекая и их ореолом единospасающих истин.

3

И в самом деле, развитие европейской мысли в XIX столетии шло таким образом, что едва успел померкнуть идеал *политический*, как на смену ему тотчас же выдвинулся *социальный* идеал: если политические реформы не принесли ожидаемого блаженства, то его надо ждать от более радикального общественного переворота. Пе-

¹ Ibid., т. IV, стр. 340—341.

² Ibid., т. V, стр. 131.

рейдя к социализму,— как говорят одни,— или к анархизму,— как думают другие,— человечество обретет то, чего так долго и так тщательно искало. Политические идеалы не спасли человечества, но зато его спасут новые, еще неизведанные формы, новые и бесконечно более справедливые уклады жизни. И снова пылкие мечты и горячие надежды, опирающиеся на ту же идею о грядущем земном рае.

Тысячи причин объясняют нам, почему современные народы увлекаются мыслью об этих новых, неведомых формах быта. Но если надо объяснить религиозный характер этого увлечения, тот пламень чистой веры, который обычно соединяется с ним, то идеальной причиной, покрывающей все другие, является убеждение в грядущем торжестве среди людей безусловной правды. Душам, «взыскующим града», дается надежда, что этот град, это царство блаженного совершенства может быть осуществлено здесь, на земле. Не высший и сверхземной, а среди людей осуществленный и на земле для них доступный, так рисуется тут этот град правды и добра.

Надо ли пояснять, насколько это обещание отвечает конкретным мечтам обычного сознания? Для труждающихся и обремененных, для бедных тружеников земли нужны впереди светлые перспективы, и эти перспективы даются в образе ожидаемого совершенства жизни. Усталые путники на жизненном пути, люди ищут отдохнуть и забыться в сладких мечтах о счастье, пережить хотя бы в воображении это блаженное состояние, где нет более ни борьбы, ни тревог, ни тяжкого изнурительного труда. И несомненно, что именно эти обещания и надежды обуславливают главную притягательную силу социалистических и анархических идеалов.

В самом деле, отнимите у этих идеалов их веру в будущую гармонию жизни, и вы отнимете у них самую душу, самую основную их предпосылку. Все их священное и религиозное значение, вся сила их быть новой религией для человечества тотчас исчезнет, как только вы допустите, что они не могут установить гармонии общественных отношений, не могут дать обещанного рая. Отнимите у них эту веру, и останется политика очередных дел и социальных реформ, политика Клемансо и Бриана, Асквита и Ллойд-Джорджа. А что они имеют в виду, это хорошо выразил самый крупный из них, когда он

сказал о желании «внести *немного более справедливости* в этот мир»¹.

Для меня представляется бесспорным, что общественная философия XIX века утверждалась на идее земного рая, но столь же бесспорным кажется мне и другое положение, что теперь эта идея постепенно теряет свою силу. И надо ли этому удивляться? Ведь по существу она стоит в противоречии со всеми данными и моральной философии, и научной теории.

Прежде всего несомненно, что идея достигнутого земного совершенства никак не может быть согласована с основными представлениями моральной философии. Как это блестяще было показано еще великими представителями немецкого идеализма, в особенности Фихте и Шеллингом, в самом понятии нравственного стремления заключается начало бесконечности, и представить себе идеал достигнутым и конечным значило бы отрицать бесконечную силу нравственного стремления и абсолютный смысл идеала, не вмещающийся в относительные формы.

С другой стороны, столь же несомненно, что идея устойчивого райского блаженства, которого люди здесь на земле должны достигнуть, коренным образом противоречит эволюционному мировоззрению наших дней. По мере того, как принцип эволюции, принцип неустанного и непрекращающегося развития и движения все глубже проникает в общее сознание, становится невозможным поддерживать старую веру в неизменный общественный идеал. Не странно ли в самом деле предполагать, что непрерывно до сих пор совершавшееся движение остановится вдруг у врат земного рая, который почему-то выпадет на долю одного из следующих за нами поколений? Не странно ли думать, что прекратится и стихнет борьба сил и страстей, замолкнут ненависть и вражда, чтобы уступить место вечному миру? Такие мечты и надежды были понятны у тех, кто считал возможным раз и навсегда осуществить абсолютную правду жизни; но они совсем не идут к эволюционной философии наших дней.

Но есть и другие, еще более глубокие основания, которые отнимают у нас старую веру в земной рай. Сделаем еще один шаг, чтобы уяснить внутренний смысл этой веры, и тогда мы поймем, почему мы действительно должны сломать этот мост и сокрушить этот берег.

¹ Clémenceau, *La mêlée sociale*, Paris, 1908, p. 325.

Когда мы анализируем утопию земного рая, мы видим, что она отправлялась от мысли дать человеку безусловное и полное удовлетворение. Не одно материальное счастье имеется тут в виду, а полная гармония жизни, безусловное равновесие сил как материальных, так и духовных. От идеальной общественной организации здесь ожидают не только умиротворения людей, но также и устройства их духовной жизни, спасения их от самопротиворечий и внутреннего разлада, от соблазнов и грехов мира. В этом смысле каждый общественный идеал, скрыто или открыто опирающийся на идею земного рая, в сущности воспроизводит идею средневековой теократии о спасении людей через общество верных, силою своей веры или своих заслуг удостоившихся высшей благодати. Мы с ясностью видим это и у Руссо в его проекте гражданской религии, и у Гегеля в идее божественного государства, и у Конта в плане спасения человечества истинами позитивизма, и у Маркса в его принципе абсолютной человеческой эмансипации.

Так общественная проблема совпадает здесь в сущности с религиозной,— с проблемой спасения людей от слабости и ограниченности их личных сил. Совершенному обществу приписывается значение высшей нравственной основы, которая дает человеку и полноту бытия, и смысл существования. Общественное начало получает абсолютный характер. Преданность обществу заменяет религиозное стремление, обетование земного рая ставится на место религиозных чаяний. Вся задача сводится к тому, чтобы найти форму устройства, при которой человек чувствовал бы себя в полной гармонии с общественной средой, в безусловном и благодатном слиянии с ней.

Но самая постановка этой задачи предполагает, что между личностью и обществом может установиться полная гармония, что между ними возможно безусловное совпадение и единство. Эта идея о гармонии личности со средой и была неразлучной спутницей утопий земного рая, и здесь-то искания наших дней резко обрывают старую традицию. Из бурь и тревог XIX века личность вышла с новым взглядом на свое призвание и свое существо. XVIII век дал ей декларацию неотчуждаемых прав, а XIX нечто большее,— сознание незаменимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла из этого века с чувством своей неудовлетворенной тоски, с жадной жаждой высшего идеала, с мыслью о своем про-

тиворечии с обществом. Да, это надо признать: не гармонию, а антиномию личного и общественного начал раскрывают нам искания наших дней. С разных сторон и в различных выражениях выдвигается положение, что между личностью и обществом нет и не может быть полного совпадения, а есть, напротив, известное несоответствие, которого нет возможности сгладить или устранить. И потому какие бы совершенные формы ни придумали будущие поколения, не найдут они средства вполне удовлетворить личность, а тем более спасти ее от сознания своего несовершенства. И понятно, что личность перестает верить в абсолютное значение политики, в спасительное действие общественных форм. Она начинает сознавать, что эти формы могут дать только часть того, что ей надо, и как бы ни ослепляли они ее легкостью и удобствами жизни, совершенством и величием учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренний голод души, взыскующей града, они не в состоянии.

Выражая этот вывод еще и другими словами, мы сказали бы, что личность, душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, и потому спасения и удовлетворения человек должен искать не только в обществе, но прежде всего в себе, в своих собственных силах и средствах. А что же общественный идеал? Не потускнел ли он, не померк при свете новых откровений индивидуализма? Нет ли тут отказа от всяких действий и надежд в мире общественном? Нет ли здесь проповеди личного самоудовлетворения?

Я думаю, на это мы можем ответить самым определенным и категорическим отрицанием. Ведь даже и те, кто странным образом противопоставляет задачи духовной жизни внешним формам общежития¹, не исключают общественного созидания. Еще менее могут забывать его те, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внешние формы общежития в известном смысле составляют часть нашей духовной жизни, ее символ и результат. Они возникают в той атмосфере социально-психологических переживаний, в образовании которой мы сами неизменно и постоянно участвуем, и которая в свою очередь неизменно и постоянно действует на нас. Движение наших дней, ка-

¹ Такова философия известного сборника «Вехи», выраженная в предисловии к этому сборнику г. Гершензонем.

жется мне, приводит не к забвению политики ради морали, а только к требованию их необходимого разграничения. Оно говорит о том, что нельзя человеку во всем полагаться на других и скрывать свою усталость или свою ответственность за несовершенство общественных форм. Но оно говорит также и о том, что если человек не может найти полного удовлетворения в общественных учреждениях, то он не мог бы получить его и без них: они не составляют для него абсолютной цели, но они являются, однако, *необходимым и незаменимым средством* для того, чтобы идти вперед по пути нравственного прогресса.

Воздадите кесарево кесарю, а Божие Богу,— этот вечный завет остается в силе и для наших дней. Это — признание самостоятельности как дел душевных, так и дел политических; каждая область имеет свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значение для человека. Но в той, как и в другой области исходным пунктом и конечной опорой является человек и его нравственное призвание. *Не вера в земной рай*, который оказывается по существу недостижимым, а *вера в человеческое действие и нравственное долженствование* — вот что становится здесь перед нами. *Не обетованная земля, а непреклонная личность*, такова наша последняя опора. Личность, непреклонная в своем нравственном стремлении, почерпающая свою силу из веры в абсолютный идеал добра и неизменно сохраняющая эту веру при всех поворотах истории, — вот что берется здесь за основу для общественного созидания.

Я знаю — это может показаться безбрежным по своей неопределенности, и вот почему я говорю: здесь сломан старый мост, сокрушен старый берег, впереди — горизонт бесконечности. К этому нас приучит новая философия, как новая астрономия приучила человека жить среди бесконечных миров, в необъятном пространстве вселенной.

В самом деле, все движение новейшей мысли приводит к тому, чтобы и в общественной философии был разорван, наконец, узкий кругозор, ведущий свое начало от хилиастических мечтаний средневековья. Эта область мысли в XIX веке оставалась на уровне Птолемеевой астрономии, для которой весь мир казался вращающимся вокруг земли, сосредоточенным около интересов и помыслов живущего на ней человека, ограниченным ясными

линиями его горизонта. Величайшие мыслители истекшего столетия повторяли хилиастические идеи в наивной форме идеалов прогресса, осуществляемых человеческой волей. Теперь эти иллюзии представляются плодом отжившей свое время эпохи, и в наши дни отрицание их можно опереть не на одни впечатления пережитых событий, но также и на твердые данные науки.

Я сказал, что все движение новейшей мысли приводит общественную философию к новым перспективам. И действительно, в области моральных исканий самые лучшие и горячие стремления отданы были в новое время на то, чтобы развенчать эвдемонизм, который концом всех стремлений и личных, и общественных ставит стремление к счастью,— стремление, глубоко присущее человеческой природе, всем понятное и доступное, но обманчивое, как мираж, если сделать из него цель жизни и основу морали. Эвдемонистическая мораль основана на том, чтобы указать для моральных исканий цель ясную и конкретную, чтобы обозначить моральный горизонт ясными и определенными чертами, взятыми из доступного мира человеческих желаний. Конечно, с точки зрения практики жизни единственно правильно ставить себе цели конкретные и доступные; но каждое практическое действие лишь тогда приобретает и настоящую жизненную энергию, и моральную цену, когда оно одушевлено нравственным стремлением, обращенным далеко вперед, к вечному идеалу добра. Лишь в этом случае многочисленные препятствия и затруднения, которые сопровождают каждый практический шаг, не ослабляют энергии духа. Лишь в этом случае возможно приобрести такие устойчивые нравственные должностности, которые были бы безусловно обязательны для человека и освящали бы для него нравственный путь при всяких условиях, все равно, живет ли он в эпоху блестящего расцвета общественных форм или во время их печального упадка. Всегда смотреть вперед, не смущаться хаосом и сумятицей времени и не смущаться тем, что каждый достигнутый шаг готовит новые и более сложные задачи,— вот истинная задача морального настроения. Для эвдемонизма такое настроение невозможно; привлекательные планы конкретного счастья каждый раз кончаются тем, что создают новые задачи, и если в прочном достижении счастья полагают руководящую цель морали, личной или общественной, то надо сказать, что эта цель обманлива и не-

прочна. Однако нельзя не видеть, что она в высшей степени соответствует привычному воззрению человека, сжившегося со своим конечным миром, привыкшего видеть себя центром мира, ограниченного в своих пределах и задачах. Это мировоззрение человека, живущего жизнью замкнутой, патриархальной, столь типически выраженное в средние века. Но первая мысль, которая поражает человека, пробудившегося от средневековой замкнутости горизонтов, есть мысль о беспредельности вселенной, о бесконечности миров. Эта мысль производит целый переворот понятий, дает необыкновенное углубление и расширение всему миропониманию. И подобно тому, как постепенно человек свыкается с тем, что видимый им физический горизонт есть не более как иллюзия, что за этим мнимым пределом простирается бесконечность, так должен свыкнуться он и с тем, что такой же иллюзией является и мыслимый им моральный горизонт и что за этим кажущимся пределом исканий лежит бесконечность усилий и действий. Как отжит был геоцентризм, который долгое время казался столь необходимым для человека, с которым он так сроднился, как отжит был средневековый патриархальный хилиазм, так будет отжит и тот новейший, еще более узкий хилиазм, который является господствующим в общественной философии XIX века. Я называю этот хилиазм более узким, потому что он отрывается от религиозного корня и становится учением о земном человеческом благополучии самодовлеющем и безначальном. Моральная философия должна усвоить то же понятие бесконечности, которое стало основным фундаментом общего миропонимания. Кант, Фихте, Ницше указали в этом отношении путь, по которому следует идти. Не останавливаться ни на чем данном, но вечно стремиться вперед, вечно искать, бороться с собою и с внешними препятствиями — вот что значит исполнять нравственный долг, вот в чем задача морального прогресса. Это путь постоянных исканий и стремлений. Бодрой веры, живой энергии, неустанной работы требует он, и притом работы и энергии во что бы то ни стало, как бы ни складывались внешние обстоятельства и окружающая жизнь. Но где же здесь конечная цель, где пристань, где твердый берег? В земных человеческих делах их нет и не может быть. В области исторического и относительного сила не в достижении вечных и неизменных результатов, а в неустанном стремлении к осуществле-

нию вечного идеала, в неизменном проявлении нравственной энергии, в постоянном «ощущении живой связи нашей с миром горним и высшим». Главное — не переставать верить, хотеть и стремиться.

Nur rastlos betätigt sich der Mann.

Так приходим мы к выводу, что нравственный идеал требует постоянного действия. Не земной рай, как *вечная награда за употребленные ранее усилия*, а неустанный труд, как *долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели*, — вот что, с этой точки зрения, должно быть задачей общественного прогресса. Не пассивное состояние, раз и навсегда осуществленное в силу некоторых счастливых условий и предшествующих заслуг, а активное проявление энергии, творческий процесс никогда не прекращающихся усилий — вот образ идеального общения. И если в старых построениях общественная организация имела силу спасать личность, в этом новом воззрении, напротив, общество держится личностью, ее подвигом и трудом. Свободная личность — вот основание для построения общественного идеала, по личности, не отрешенная от связи с другими, а носящая в себе сознание общего закона и подчиняющая себя высшему идеалу. Это начало кажется слишком старым и хорошо известным. Да, оно действительно и старо и хорошо известно, как все моральные аксиомы; но вместе с тем оно вечно ново, в переживаниях новых поколений, в новых приложениях, которые с ним связываются.

Заключая настоящий ряд мыслей, я хочу теперь же отметить в общих и предварительных чертах некоторые существенные различия в старом и новом понимании принципа личности.

4

Когда в наше время ставят в основу общественной философии принцип личности, его понимают как начало идеальное и безусловное, которое не может и не должно быть связываемо с какой-либо определенной формой общественного устройства. В силу своей беспредельности принцип личности предполагает целый ряд таких форм, постепенно раскрывающихся в истории. Он не дает какой-либо конкретной программы, на которой можно

было бы успокоиться, а только намечает путь, по которому следует идти и на котором не видно конца и предела.

В противоположность этому, старые индивидуалисты связывали окончательное торжество личного начала с утверждением некоторой совершенной формы общественного быта. Разделяя веру в ожидаемую гармонию жизни, они были убеждены, что можно найти такую форму, которая способна и объединить всех узами гармонического единства и дать полное удовлетворение личности. Лучшим примером такого понимания общественного идеала может служить теория народного суверенитета, в свое время стоявшая в центре всех политических верований и надежд.

По существу, идея народовластия была только *временной формой для выражения безусловного принципа личности*. И сам Руссо, более чем кто-либо научивший людей верить в эту идею, исходил из требований свободы и равенства *лиц*. По условиям той эпохи, когда очередной и главной задачей являлась борьба против абсолютизма и олигархии привилегированных, путь к осуществлению начал равенства и свободы лежал, конечно, через торжество принципа народовластия. Противопоставить старым притязаниям власть народа и права большинства, это значило уничтожить несправедливое господство привилегий и неравенств, создать для всех одинаковую свободу. По меткому выражению Прэнса, начало большинства призвано было в эту эпоху сыграть великую историческую роль, — «противостать захватам олигархии привилегированных, быть естественной плотью против их насилий». Так именно понимали это начало и практические деятели, например, Мирабо. Принцип народовластия являлся лозунгом общего освобождения и уравнивания, и в этом соответствии с абсолютным началом личности он получал свое оправдание. По историческим же условиям, как практическое начало общественного прогресса, он имел для своего времени и первостепенное значение. Но теория народовластия пошла гораздо далее этого: провозглашенный ею принцип она возвела на степень безусловной ценности; между требованиями лиц и началом народного суверенитета она поставила знак равенства. *Перемещение власти от немногих ко всем было признано разрешением социального вопроса и полным удовлетворением личности*. Такое воз-

ведение относительного исторического принципа до значения абсолютного общественного идеала имело чрезвычайно важные последствия. Когда в принципе народовластия усмотрели разрешительное слово, долженствующее спасти мир, его поставили во главу угла и из него стали выводить все остальное. Надо осуществить в обществе подлинную и справедливую народную волю, и все цели общественной жизни будут достигнуты. Равенство и свобода, общее согласие и мир станут естественными следствиями той незыблемой гармонии, которая воцарится под сенью абсолютного народовластия. К достижению этой гармонии путем осуществления истинной народной воли и следует направить все усилия. Личность должна всецело подчиниться этому высшему началу, смирить перед ним и свою мысль, и свою совесть. Опыт жизни обнаружил, однако, тщету этих надежд. Все попытки найти чистую и безошибочную волю народа оказались не достигающими цели: ни представительство, ни парламентаризм, ни референдум, никакие системы выборов и голосований не могли разрешить этой задачи. С другой стороны, оказалась ложной и мысль о всеобщей гармонии общественных сил, достигаемой на пути осуществления социального идеала. Не только с требованиями общества, но и между собою притязания личности могут вступать в противоречие: народный суверенитет не совпадает с принципом личности, равенство может приходиться в столкновение со свободой. В связи с этим и самая вера в народовластие как в абсолютное начало, которому должно быть подчинено все остальное, потерпела крушение. В эпоху Руссо перемещение власти от олигархии привилегированных в руки народа могло казаться не только первым, но и единственным условием свободы. Однако власть всегда остается властью, и никакое перемещение или переустройство ее не решает еще проблемы общественного идеала. Неудивительно, если в наше время, и именно там, где демократические принципы вошли в жизнь, выдвигаются новые требования. Чрезвычайно характерно, что самый выдающийся представитель величайшей демократии наших дней, Рузвельт, меркою для оценки правильного устройства полагает признание прав не большинства, а меньшинства. «Лучшим свидетельством истинной любви к свободе,— говорит он,— является в каждой стране то положение, в какое ставятся в ней

группы, находящиеся в меньшинстве»¹. В этой новой формуле, совершенно не приходившей в голову последователям Руссо, скрывается тот же старый и основной мотив всякого общественного прогресса. Рузвельт выражает этот мотив следующим образом: «Каждый человек должен иметь одинаковую с другими возможность проявить свою сущность»². В эпоху Руссо для этого надо было прежде всего утвердить права большинства и власть народа; в эпоху Рузвельта это оказывается уже недостаточным: надо отстоять права меньшинства против возможной тирании большинства. По существу, тогда, как и теперь, требовалось провести в жизнь принцип равенства и свободы лиц; но средства для этого были различные, и каждое из этих средств имело значение в свое время. Когда современный критик Руссо, французский ученый Дюги утверждает, что «принцип народного суверенитета не только не доказан и недоказуем, но также и бесполезен»³, он выражает положение совершенно неверное и с логической, и с исторической точек зрения. Принцип народного суверенитета вполне доказуем, если его не считать исходным и основным, а выводить из свободы лиц: во имя всеобщей свободы он требует перемещения власти от немногих ко всем. Он может казаться бесполезным там, где он уже осуществлен, где он стал естественным условием жизни; но он не был бесполезен в XVIII веке, когда во имя его совершались великие реформы. Дюги прав лишь в своем утверждении, что народный суверенитет, как выражение власти коллективного лица народа в его целом, не обосновывает правомочий отдельных лиц на участие в управлении. Безусловного значения этот принцип не имеет: он сам должен быть выведен из других более основных начал⁴.

Взятая нами для примера теория народовластия является лишь частным случаем неправильного понимания принципа личности. Все здесь является характерным для старой общественной философии: вера в возможность общественной гармонии, искание всемогущих средств со-

¹ Roosevelt, *African and European Addresses*. New York and London, 1910. См. *Citizenship in Republic* (an address at the Sorbonne), p. 61.

² *Ibid.*, p. 59.

³ Duguit, *Droit constitutionnel*. Paris, 1907, p. 34.

⁴ См. об этом «Кризис современного правосознания», Гл. I, § XIII.

циального переустройства, сочетание беспредельного начала личности с определенными формами жизни и возведение относительных форм на степень безусловных ценностей. Разрушение этих основ прежней философии составляет кризис современного правосознания. Но обнаруживая тщету прежних построений и надежд, этот кризис вместе с тем приводит к новым и чрезвычайно важным заключениям.

Если прогресс общественной жизни не осуществляет начал идеальной гармонии, то не следует ли заключить, что измерять с помощью этих начал прогрессивные улучшения совершенно неправильно. С этой точки зрения новые общественные формы могут быть подвергнуты самой жестокой критике, как вовсе не удовлетворяющие той цели, для которой они предполагались созданными. Однако, не удовлетворяя этой цели, они осуществляли другую цель, которая тем более становится ясной, чем более изучаешь основное направление общественного прогресса: никакими способами и средствами нельзя найти гармонической общей воли, как и вообще нельзя осуществить полную гармонию общественных сил; но можно и должно стремиться к свободному влиянию все большего и большего числа лиц на ход общественной жизни. Мысль о непогрешимом единстве общей воли должна быть оставлена, как вовсе неосуществимая. Она должна уступить место *идеалу свободного образования и выражения отдельных волей*, взаимодействие которых служит лучшей порукой их стремления к истине. Центр тяжести переносится таким образом с общественной гармонии на личную свободу. В свете этого начала находят свое объяснение и те политические лозунги и реформы, которые постепенно выдвигались жизнью в новейшее время. Представительство, парламентаризм, всеобщее избирательное право, референдум, социальные реформы, общественное воспитание — все эти основные принципы политики XIX века имеют своей целью или привлечь к общественной жизни новые и новые группы лиц, или создать для этих групп условия, содействующие развитию личности. Не иное значение имеют и те идеи внепарламентской инициативы, децентрализации управления, профессионального федерализма, в которых некоторые из новых представителей государственного права, как Иеллинек, Дюги, Бенуа, видят залог дальнейшего политического развития. Наконец, в этом же освещении мо-

гут быть поняты и ценные элементы таких построений, как социализм и анархизм. Как мы покажем далее, и в этих направлениях за их утопическими схемами можно обнаружить ту же руководящую идею развития личности. Вообще идеальную цель общественного прогресса можно было бы определить так, что она заключается в стремлении к свободному объединению лиц на почве признания за ними их естественных прав¹. Таким образом не только достигается большая полнота общения, но вместе с тем обеспечивается и та возможная степень гармонии, которая и действительно осуществима, и безусловно необходима для правильного общественного развития. Обращать же отношение между личной свободой и общественной гармонией и подчинять первую второй, добиваясь немедленного и безусловного единства общей воли,— это значит не только ставить пред обществом недостижимую цель, но и причинять ущерб общественному прогрессу в самом его первоисточнике. Так, неизбежным представляется заключение, что исходным началом при построении общественного идеала должна быть признана свобода бесконечного развития, а не гармония законченного совершенства.

Ясное сознание этого положения со всеми его практическими последствиями должно явиться и выходом из кризиса современного правосознания. Мы говорим здесь не о таком выходе, чтобы снова были установлены какие-либо примирительные итоги, гармонические схемы, утопические перспективы. Речь идет лишь о том, чтобы указана была некоторая новая точка зрения, способная служить опорой и для теоретических построений, и для практических верований². Старая общественная фило-

¹ Дальнейшее развитие и обоснование этого принципа см. ниже: Гл. I, § IV.

² Один из моих критиков, И. В. Гессен, понял задачу, которую я себе ставлю, так, что я делаю попытку «смягчить непримиримые крайности, ослабить их резкости и найти среднюю линию» (И. В. Гессен, Искания общественного идеала. Петроград, 1918, стр. 34—35). Мой почтенный критик выводит свое заключение из моих утверждений, что, несмотря на неразрешимую антиномию личности и общества, известное примирение их, однако, и возможно, и необходимо и что в наши дни это примирение осуществляется между прочим и при помощи известного сочетания либерализма с социализмом. Это дает повод И. В. Гессену утверждать, что предлагаемая мною точка зрения «едва ли может теперь претендовать на эпитет новой; она уже стара, испытана на практике, давшей самые печальные результаты» (Ibid., стр. 54). Если бы существо моего взгляда заключалось

софия искала своих опор в различных исторических категориях, которым она придавала абсолютное значение. Совершенное государство, истинная церковь, богоизбранный народ, прогрессивный экономический класс и тому подобные исторические явления представлялись краеугольными основами грядущего идеального общения. Все такие утопические представления должны быть отвергнуты, и на место их должен стать идеал бесконечного развития личности, не связанного никакими определенными формами и совершающего свой путь чрез все эти формы. «Дух дышит, где хочет», и нет границ, которые могли бы стеснять его проявление. На этой основе должно быть построено современное естественное право,

и том, что известное примирение личности и общества, и в частности либерализма и социализма, возможно и необходимо, тут действительно не было бы ничего нового. Ведь вся история права есть не что иное, как история попыток примирения личности и общества; сочетание же либерализма с социализмом есть также довольно старая теперь практика социального законодательства, без которого современное государство немислимо и которого результаты далеко не так печальны. Центр тяжести моей точки зрения заключается не в том, что известные сочетания и примирения в этой области возможны — утверждать это значило бы только ссылаться на историческую действительность и на бесспорные факты современности, — а в том, что никакие сочетания и примирения не могут создать прочного равновесия и устранить антиномию личного и общественного начал. Вот почему я и отрицаю такой выход, который установил бы «примирительные итоги, гармонические схемы, утопические перспективы», и утверждаю, что «надо приучить свой взор смотреть в бесконечность». И. В. Гессен полагает, что попытки примирения, которые «тщатся найти какую-то равнодействующую», не только бесплодны, но и вредны; они затушевывают противоречия и еще более усугубляют кризис (*ibid.*, стр. 54—55, 63). Этот упрек относится, однако, не к моей точке зрения и вообще не к какой-либо теории, а ко всей истории права, ко всему ходу человеческой жизни. Тут действительно кризисы нередко не только не ослабляются, но усугубляются. Как сделать, чтобы этого не было? Ответ на это имеют утописты, которые верят в возможность достигнуть прочной и безусловной гармонии жизни. Но И. В. Гессен не утопист; в истории он видит «гнетущее, утомительное, безнадежное качание маятника», «беспрерывную и бесплодную смену» направлений (стр. 12). Он категорически отвергает предположение, что «амплитуда качания маятника уменьшается, что противоречия смягчаются» (стр. 55). При такой глубоко пессимистической оценке человеческой истории много ли значит столь слабое утешение, что если бы не было попыток примирения, противоречия индивидуализма и коллективизма чередовались бы более правильно и безболезненно. Но это слабое утешение не приводит ли моего уважаемого критика в неожиданное для него соседство с противниками теорий социального мира и проповедниками классовой борьбы?

как учение об идеале общественного развития. Возрождение этой старой доктрины, о котором так много говорили в последнее время, лишь тогда может оказаться успешным, если она отрешится от прежних схем и станет на почву новых моральных стремлений. С другой стороны, на этой же почве должно быть утверждено и новое творческое сознание идущего вперед человечества. Разочарование, которое так часто отмечается в качестве самой характерной черты современного общественного настроения, объясняется именно тем, что для прогресса были поставлены цели частью недостижимые, частью недостаточные, а между тем в них хотели видеть последний предел исканий. Опыт жизни показал, что по мере развития цели усложнились и что впереди лежит бесконечный путь.

Упадок политического интереса, равнодушие к политике обуславливаются тем, что общее сознание не приспособилось еще к новым, более трудным и более сложным перспективам, которые раскрываются пред современной мыслью. Привыкший к старым иллюзиям, к ожиданию близкого конца странствий, современный человек чувствует себя как бы потерянным в открывающихся перед ним безбрежных перспективах. Надо отжить эти иллюзии, надо приучить свой взор смотреть в бесконечность и понять, что общественный идеал *только в бесконечном развитии находит свое выражение.*

Это воззрение накладывает на человека большую ответственность, требует большого мужества и терпения, требует веры в долг неустанного труда. Тут открывается новая ступень нравственного развития, ставящая и обществу более высокие и сложные задачи.

Когда сознание этих задач проникнет в жизнь и станет деятельным мотивом общественного прогресса, оно выведет политическую мысль из современного кризиса и вдохновит ее на новые и светлые мечты. Понять во всей силе и глубине эти истины, что задачи личности шире перспектив общественного прогресса и что для нее нет надежд на грядущий земной рай,— это и значит выйти на новый путь. На этом пути мы не услышим заманчивых обещаний, но не узнаем и горьких разочарований. Это путь неустанного труда и бесконечного стремления — вперед, всегда вперед, к высшей цели.

Глава I

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В СВЕТЕ БЕСКОНЕЧНОСТИ

I. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Абсолютный идеал как исходное понятие общественной философии. Идея абсолютного преобразования действительности как представление религиозно-эсхатологическое.— Понятие абсолютного идеала как задачи сверхисторической.— Смысл идеи бесконечного прогресса.— Нравственное оправдание отдельных ступеней прогресса.— Отрицание последней абсолютной эпохи истории.— Определение идеала как требования бесконечного совершенствования.— Эсхатологическое, социологическое и философское определения общественного идеала.

I

Когда вопрос об общественном идеале ставится в качестве философской проблемы, решение, которое при этом ожидается, должно иметь не частное и временное, а общее и безусловное знание. Речь идет в таком случае не о тех изменчивых исторических идеалах, которые различаются от времени и места, от национальных особенностей и партийных разделений, а о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни. Говоря короче, тут ставится вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один.

В этом отношении все философские построения общественного идеала — а в том числе и утопии земного рая — стояли на совершенно правильной почве: в их исканиях безусловной правды жизни проявлялось именно то стремление к абсолютному идеалу, вне которого не может быть философского решения проблемы. Метафизики и позитивисты, представители абсолютного идеализма и сторонники экономического материализма сходились в этом отношении на общей практической тенден-

ции, подтверждая таким образом первенство нравственной потребности над различием теоретических взглядов.

Но если и прежние утопические построения исходили в этом смысле от правильного практического стремления, то в их теоретических предпосылках заключались некоторые коренные ошибки, создавшие для них роковые и непреодолимые затруднения. Выяснить эти ошибки и затруднения представляется тем более существенным, что таким образом мы сразу можем определить отправную точку для понимания поставленной проблемы.

Стремясь к отысканию абсолютного идеала, утопии земного рая полагали, что он может быть не только безусловной целью прогресса, но также и практической действительностью. Рисуя светлые образы идеальной гармонии, они хотели видеть их воплощенными в жизни; они верили в то, что обетованная земля всеобщего блаженства должна стать достоянием человечества. Но возвещая эти будущие счастливые времена, утопические построения всегда оставляли неясной одну существенную сторону вопроса: всегда, как настоящая пропасть, открывался в них один глубочайший пробел, которого не могла перешагнуть и самая пылкая фантазия утопизма. От несовершенных общественных форм предполагается перейти к безусловной гармонии нового мира. От неизменно проявлявшихся в истории противоречий надо возвыситься к незыблемому согласию и единству. Как разрешить эту задачу? Где найти средства совершить эту величайшую из реформ? Как утвердить на прочных и непоколебимых основаниях абсолютную правду?

Все это вопросы, от удачного разрешения которых всецело зависит судьба связанных с ними построений. А между тем, продумывая эти вопросы до их логического конца, нельзя не прийти к заключению, что в самом существе их содержится одно важное предположение, вне которого они теряют свой смысл и которое, однако, выносит их за пределы философских решений.

В самом деле, ожидаемый переход к абсолютной гармонии будущего блаженства имеет в виду не временное и частичное улучшение существующих условий, а коренное и всецелое их преобразование, после которого возврат назад становится уже невыносимым. Это не те исторически знакомые нам успехи прогресса, которые каждый раз предполагают необходимость новых усилий. Нет, это — *последняя и окончательная ступень совер-*

шества, далее которой идти некуда. Здесь разумеется состояние абсолютной гармонии, приобретенное ранее совершенными заслугами, продолжающееся в результате этих заслуг и не требующее далее никакого прогресса. Тут нет более ни страданий, ни вражды; нет борьбы и злобы, одним словом, нет ничего земного, условного, относительного. Все сменяется абсолютной законченностью неизменного совершенства. Представить себе, что и над этими горизонтами праведной земли все еще носят тени прошлого, что какие-то драмы и конфликты омрачают существование новых небожителей,— это значило бы стать в противоречие с самой идеей заключительного состояния истории.

...in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.

Но очевидно, что мысль о таком последнем состоянии резко расходится со всеми нашими представлениями об историческом прогрессе. Такое состояние не столько завершает, сколько *прерывает* историю, прерывает трудный и сложный процесс культуры с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы. Все это сменяется прочным, невозмутимым, абсолютным блаженством. Поистине, царство культуры уступает тут место царству благодати.

Но если так, то единственный последовательный взгляд на это будущее состояние есть тот, который переносит мысль о нем за пределы истории, в область эсхатологии. Здесь в этом учении о «последних вещах» место философского анализа занимает верующее сознание. Оно одно может найти слова и образы, соответствующие идее райского блаженства; оно одно решительно и твердо может раскрыть смысл этой идеи, который в других случаях прикрывается неясностью философских выражений. Вдумываясь в понятие *абсолютно осуществленного* идеала, мы должны сказать, что оно становится ясным лишь тогда, когда сочетается с верой в чудо всеобщего преображения. Поскольку речь идет о целостном осуществлении идеала, очевидно имеется в виду выход из естественных условий в сверхъестественные, когда действительно откроются «новое небо и новая земля». Как образно рисует этот чудесный момент один из молодых наших писателей: «старый мир, вызрев и до конца прой-

дя страдальческий путь свой, с торжественной осанной сорвется с своей эмпирической оси, и на руках ангелов будет вознесен к престолу Всевышнего»¹.

Вот язык религиозного сознания, которое верит в чудеса и тайны и открыто говорит о них. Но замечательно, что такой же язык усваивают и те, которые веру в небесное блаженство заменяют идеей земного рая. Далекие от религиозных представлений, они, однако, платят им дань всякий раз, когда пытаются перейти к понятию абсолютно осуществленного идеала, к мысли о райском состоянии людей. И у них является то же представление о чудесном преобразении, о катастрофическом перерыве всех земных отношений.

Когда в XVIII веке последователи Руссо мечтали о наступлении нового царства правды и добра, они возвещали о «чудесах республики», где все примет новый образ, все просияет новым светом. Когда в XIX столетии Энгельс и Маркс говорили о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», они незаметно для себя повторяли ту же мысль о переходе в другой мир, где все отношения станут иными, где начнется иная, преобразенная жизнь. Все равно, говорят ли нам о граде вышнем и потустороннем или о здешнем земном рае, переход к абсолютному совершенству мыслится как результат преобразования и чуда, и притом чуда не частичного и временного, а всецелого и всеобщего. Тут имеется в виду коренной переворот, окончательное и абсолютное перерождение. С этой стороны невозможно усмотреть различие между эсхатологическими учениями о будущем царстве благодати и социологическими представлениями о земном рае. При всем огромном разногласии в понимании абсолютного блаженства, переход к нему там и здесь одинаково рисуется в качестве перерыва прежней необходимости, в виде прыжка в иной мир, лежащий за пределами обычных отношений. Но то, что в одном случае исповедуется ясно и открыто, в качестве догмата подлинной веры, в другом — утверждается прикровенно и туманно, как будто бы в виде результата научных заключений. На самом деле, научные заключения тут ни при чем, и ожидание будущего «царства свободы» является такой же верой, только неясной для самой себя и затем-

¹ В. Эри в статье «Идея катастрофического прогресса» (см. сборник статей автора «Борьба за Логос». М., 1911, стр. 260).

исной пробелами философского мирозерцания. Наука не знает прыжков и перерывов в причинном ряде явлений. Она говорит, что лучшее будущее наступает медленно и постепенно, осуществляется частично и неполно. Она утверждает, что даже и так называемые революции не представляют собою катастрофических перерывов действительности, а являются лишь завершением медленно подготовлявшихся процессов, в которых старое не преобразуется, а только преобразуется, в которых настоящее и будущее неизбежно сочетается с прошлым. И несомненно, что те идеальные построения, которые предвещают полное отрешение от прошлого, которые пророчат о прыжках в новый мир, оставляют почву науки и переходят в область религиозных представлений о преобразении действительности.

Это тяготение самых противоположных учений к идее преобразования, в результате которого создается светлое царство будущего, является естественным результатом того сознания, что *всецелое осуществление идеала возможно лишь за пределами конечных явлений*. Если взять самое общее понятие об идеале, согласно которому он представляется как «совершенство жизни», как «согласие в полноте определений»¹, то ясно, что в своем чистом и безусловном выражении по отношению к миру относительных явлений он представляет задачу сверхисторическую. Вместить абсолютное совершенство в относительные формы, осуществить здесь на земле вечное царство незыблемой правды, — это было бы чудом, непонятным для обычного сознания.

Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Но если такой вывод неизбежно вытекает из самого понятия безусловного идеала, то это вынуждает нас уже на первых порах установить одно бесспорное положение. Признавая необходимым понятие абсолютного идеала в качестве исходного и руководящего начала общественной философии, мы вместе с тем должны признать, что мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно. Необходимо иметь перед собой такой идеал для того, чтобы в свете его созерцать прогресс общественных форм, чтобы

¹ В. Чичерин. Философия права. М., 1900, стр. 211.

иметь критерий для различения вечных святых от временных идолов и кумиров, чтобы знать направление, в котором следует идти. Необходимо иметь уверенность, что этот идеал есть не отвлеченная норма, предносящаяся человеческому уму, а живая сила, обладающая высшей реальностью, что человеческие дела могут приобщаться этой высшей правде и проникаться ею. Но надо помнить, что всецелое осуществление абсолютного идеала в мире человеческих отношений есть выход из обычных условий, есть чудо всеобщего преобразования и, как таковое, лежит и вне человеческой мощи, и вне философского предвидения. В качестве чуда и тайны оно не может составлять предмета общественной философии: оно доступно лишь верующему сознанию.

Таким образом, если общественная философия не может утратить мысли о безусловном идеале как о необходимой перспективе для своих построений, то, с другой стороны, она не может ни заполнить этот идеал конкретным содержанием, ни изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений. Попытки этого рода или сразу переносят ее за черту причинных связей и относительных положений в ту область, где «мир отрывается от своей эмпирической оси»¹, или же приводят к столько же ложным, сколько и вредным отождествлениям относительного с абсолютным, к тщетным мечтам закрепить текучие явления печатью вечной гармонии.

Вот почему в содержание общественной философии вовсе не могут войти ни построения абсолютно гармонических «последних» состояний, ни представления о переходе к этим сверхприродным формам жизни. Общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общи-

¹ Опыт такого изображения царства духа и любви дал недавно С. Н. Булгаков в своем еще не напечатанном диалоге «Трое», являющемся как бы продолжением и заключением его диалога «На пиру богов», вышедшего в Киеве в 1918 году. Но как раз это изображение свидетельствует, что мысль переходит здесь из области общественной философии в область религиозных обетований. В идее изображенного им православного царства С. Н. Булгаков имеет в виду «подготовление Царствия Божия на земле, начало того тысячелетнего царства святых, которое обетовано Апокалипсисом... Это преобразование власти, власть святых, иерократия явится вместе с тем и растворением государственности в церкви». Очевидно, это не обычный порядок человеческих отношений, а порядок просветленный и преображенный, особым действием Божией благодати освобожденный от естественных границ человеческого делания.

ми и отвлеченными чертами. В этом могут признать ее неполноту и границу; но прежде всего она сама должна с ясностью представить себе эту границу, чтобы не впасть в недоразумения и ошибки.

И вот почему *в пределах своего предвидения* она должна отвергнуть мысль о *конце прогресса, о завершении человеческих стремлений в условиях относительных явлений*. Она должна признать, что историческая жизнь человечества всегда останется областью неизменного стремления и беспокойства, областью исканий и неудовлетворенности. Так раскрывается нам подлинный смысл того положения, что только в свете беспредельности познаются истинные пути общественного прогресса.

Прогресс относительных форм мы должны признать бесконечным не в том смысле, что *исторически* он никогда не кончится, а в том смысле, что *логически* ему нельзя поставить никакой границы. Под бесконечностью мы разумеем здесь *не непрерывность развития, а безмерность задания*. Расстояние между относительным и абсолютным нельзя измерить сроками и временами; оно может быть выражено только как бесконечность. Историческое развитие может прерваться сейчас или через сотни веков; логически это не будет ближе или далее к тому пределу, который лежит в бесконечности. В этом смысле и религиозное представление о «жизни будущего века» не может иначе, как бесконечностью определить расстояние между жизнью будущей и жизнью настоящей: никакими пределами и сроками измерить этого расстояния нельзя. Эта мысль о бесконечности прогресса или — точнее говоря — об *отсутствии логического конца у временного прогресса относительных форм* есть только иное выражение того же взгляда, что абсолютное осуществление идеала в относительных формах невозможно. Вот что означают эти выражения, что общественный прогресс — это плавание по безбрежному морю, что для этой земли — не преображенной, не новой, не иной — нет будущего рая, нет пристани и счастливого конца.

Выводы эти имеют чисто отрицательный характер, и если остановиться только на них, они могут быть истолкованы как учение о дурной или отрицательной бесконечности, которое отнимает у общественного прогресса вме-

сте с его логическим концом и всякую положительную основу. Если сказать, что прогресс относительных форм не имеет конца, не значит ли это, что он не имеет и цели? Не уподобляются ли тогда усилия культуры, поднимающиеся и опускающиеся волны человеческой истории — узорам на песке, зигзагам случая, превратным колебаниям счастья? Заключение этого рода неизбежны, если созерцать бесконечный процесс в нем самом, вне связи его с абсолютным идеалом. Они неизбежны и тогда, если понимать абсолютный идеал не как живую силу, осуществляющуюся в истории, а как логическую отвлеченность, лишенную реальной мощи. В таком случае бесконечный исторический ряд действительно представляется только вечной сменой конечных явлений, только не имеющим конца потоком событий; тогда исторический процесс по существу остается вне сопричастия с положительной бесконечностью, в смысле законченной и вечной полноты абсолютного совершенства¹. Сколько бы ни вглядывались мы вперед, сколько бы ни старались мысленно проникнуть в бесконечную даль будущего, в исторической цепи времен мы не найдем торжественного и радостного исхода, оправдывающего предшествующую драму человечества, глубину его надежд, остроту исканий. У этой перспективы бесконечности лишь тогда отнимается ее безнадежный и безысходный характер, когда мы ставим ударение на другом члене формулы: прогресс относительных явлений бесконечен, но в каждой ступени этого относительного прогресса осуществляется Абсолютное. Мы можем мыслить этот прогресс в непрерывном и беспредельном протяжении, можем мыслить его исторически прерывающимся в известный момент. Тот и другой исход одинаково приемлемы для нравственного сознания, поскольку в каждый отдельный момент, как и во всю беспредельность моментов, прогресс соприкасается с Абсолютным, поскольку весь путь от начала до конца, во всех своих пунктах не теряется в темноте, не обрывается в бездну, а освещается солнцем абсолютного идеала, поскольку абсолютный идеал является высшей и вечной реальностью, неизменно стоящей пред людьми.

¹ Вспомним здесь определение Гегеля: «Der Progress ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe Abwechslung dieses Endlichen und Unendlichen», Wissenschaft der Logik, I Theil.

Для нравственного сознания вопрос ставится не о том, уготована ли для человечества на земле в близком или отдаленном будущем обитель блаженства, а в том, имеет ли добро обязательное значение в жизни или нет. Важно то, чтобы творчество человека, его мысли, его дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание пред лицом Абсолютного. Тогда нельзя уже говорить о «рушении светлых миров в безнадежную бездну хаоса», тогда действительно «каждый исторический миг полон, замкнут по-своему», тогда «каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь»... Тогда общественный прогресс перестает быть «растрепанной импровизацией истории», в которой то здесь, то там загораются яркие огни, чтобы затем погаснуть навсегда во мраке ночи: в стремлении к Абсолютному он получает объединяющую цель. Тогда история представляется уже не одним стремлением к все удаляющейся перспективе, а осуществлением вечного закона жизни. И как бы ни казались разорванными и случайными отдельные звенья исторического развития, все они связаны некоторым общим и высшим смыслом.

Этот смысл истории образуется не фактической связью отдельных народов и эпох, не совместной работой их для будущего, а трансцендентным единством абсолютного идеала и одинаковым стремлением всех к этому идеалу. История не представляет собой стройного ряда, ведущего человечество по прямой линии к заключительному торжеству разума. История есть сложная совокупность отдельных усилий и действий, то прерывающихся, то снова сочетающихся, то параллельных, то преемственных и во всяком случае эмпирически не связанных в единую цепь. Если связь истории идеальная, а не фактическая, то для признания единства исторического процесса нет необходимости утверждать, что в развитии человечества каждая предшествующая эпоха имеет цену только по отношению к последующей, а вся совокупность истории — только по отношению к ее счастливому концу. Для того воззрения, которое видит в абсолютном идеале живую и реальную силу, естественно полагать, что эта сила не только проявится когда-то, а проявлялась всегда и везде. Поэтому «каждый исторический миг полон, замкнут по-своему», каждый период имеет свою ценность и свое завершение.

Из всего этого вытекает, что абсолютное идеальное состояние не может быть отыскиваемо в ряду относитель-

ных ступеней морального прогресса: оно не может быть одной из тех ступеней, хотя бы и самой высшей и последней. Оно находится *не в этом ряду, а над ним*; и если путь к нему лежит чрез постепенное восхождение, то всецелое его осуществление может быть достигнуто только чрез преобразование, чрез катастрофический перерыв, чрез тайну всеобщего перерождения. Это очень хорошо понимают религиозные учения о прогрессе и смутно чувствуют учения позитивные.

Но именно этим поставлением абсолютного идеала *над всем рядом конечных ступеней* увеличивается нравственная ценность *каждой из них*. Когда абсолютное идеальное состояние является для человечества той будущей ступенью, которая выпадет на долю одному из грядущих поколений, для которого все предшествующие поколения должны страдать и работать, весь смысл истории, весь цвет прогресса, вся радость жизни достаются одной исторической эпохе, одному этому будущему, в котором вся предшествующая бесконечная цепь поколений участвует только страданиями и мечтами. И как бы ни была эта эпоха продолжительна, хотя бы она мыслилась и тысячетным, хилиастическим царством, она не может явиться искуплением предшествующих трудов и страданий. Эти труды и страдания и сами в себе должны иметь свое искупление и свой смысл. Как очень хорошо замечает писавший по этому поводу русский автор, «перспектива плохой бесконечности прогресса, отрицая все самоценное в жизни, роковым образом ведет к обоготворению впереди какой-то земной точки. К чудовищному земному богу, вырастающему на груде человеческих трупов, на развалинах вечных ценностей, ведет тот дух, который отрицает абсолютное значение личности и связь ее с абсолютным источником бытия, который плохую бесконечность будущего предпочитает хорошей бесконечности вечности»¹.

¹ Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907, стр. 77. Автор высказывает этот взгляд, разбирая социалистическое учение о земном рае. Однако в известном смысле и сам он повторяет ту же ошибку, в которой упрекает социализм, когда утверждает, что «исторический процесс завершится появлением теократии, тысячетного царства Христова на земле»; и что «в этом будет его добрый, праведный, осмысленный результат» (ibid., стр. 232). Философских оснований своей хилиастической веры Н. А. Бердяев не приводит. Простым недоразумением следует признать, когда хилиазм защищается, как свойственная людям вера

Не в связи с *будущим*, а в связи с *вечным* получает значение и оправдание каждая отдельная эпоха, каждое отдельное поколение. Лучшее будущее является не основанием нравственного долга, а только его желательным результатом. Надежда на этот результат может усиливать энергию действия, но не может считаться неизбежным условием его нравственного смысла. В области моральных явлений с особенной осязательностью чувствуются те незримые, но могущественные связи, которые соединяют человека с высшей реальностью идеального миропорядка. Действовать по идеальным мотивам вне всякой зависимости от возможных внешних результатов составляет сущность и глубину нравственной воли человека. Творить во имя нравственных связей, помимо всяких соображений о непосредственной пользе, — вот что даст человеку высшее удовлетворение. В нем живет вера, что нравственное действие, хотя бы и не приносящее видимой пользы, имеет значение и силу в каком-то другом порядке отношений, для каких-то иных реальных целей. В свете этого высшего идеального порядка блекнут яркие очертания будущего: в настоящем, в его связи с идеальным и вечным полагается центр тяжести. Не то абсолютное идеальное состояние, которое когда-то *будет*, а те абсолютные идеальные начала, которые *всегда* есть и *всегда* были, освещают путь истории. Солнце абсолютного идеала уже и теперь восходит, и всегда прежде вос-

в предельность исторического горизонта (С. Н. Булгаков, Два града. М., 1911. Т. II, стр. 121). Такая вера признается «оптической иллюзией» (стр. 122), и в то же время на этой иллюзии предполагается возможным ориентироваться в истории (стр. 75—78). Предельность географического горизонта есть также неизбежная иллюзия, но научная мысль разрушила эту иллюзию, и когда перестали ориентироваться на ней, тогда Колумб открыл Америку, и люди начали совершать кругосветные путешествия. Точно так же должна быть разрушена и иллюзия предельности исторического горизонта. Признав ее предрассудком и самообманом, мы уже никак не можем отстанавить ее в качестве философской идеи. Философия говорит, напротив, что эта идея ложна и что исторический горизонт беспределен, что не мешает, однако, утверждать достижимость временных исторических целей. Достижимость таких целей столь же мало противоречит идее беспредельности исторического горизонта, сколь мало мысль о беспредельности географического горизонта исключает возможность достижения лежащих по пути островов и стран. — С другой стороны, осуществление хилиастических верований по самому смыслу их является не завершением исторического процесса, а перерывом в этом процессе: сила человеческого делания сменяется здесь даром Божьей благодати.

ходило в каждом чистом сердце, в каждом идеальном сознании. Давно умершие народы, о которых свидетельствуют лишь истлевшие могилы, исчезнувшие с лица земли цивилизации, после которых остались лишь развалины и обломки, — все они в свое время и по-своему приобщались к абсолютному идеалу: в подвигах веры и любви, в великих деяниях нравственной солидарности, в высоких порывах творчества они проявляли тот же абсолютный и вечный нравственный дух, который проходит чрез всю бесконечность истории. И когда они возвышались до сознания нравственных начал, так же, как и мы, они верили, что правда вечна и что сила ее простирается за пределы человеческой жизни¹. Все прошлое, как и настоящее, как и будущее одинаково питаются из этого вечного источника, и одинаково ценны как однородные ступени восхождения к нему. И ни одна из этих ступеней ни даже самая высшая и последняя, не может воплотить этот идеал в абсолютной полноте, а все только стремятся и тяготеют к нему как моменты относительного восхождения и совершенства. Никогда не было и не будет такого общественного состояния, по отношению к которому предшествующие состояния были бы только средствами. Все они носили в себе и свою цель, и свое оправдание. Лишь при этом взгляде получают значение и смысл бесследно погибшие цивилизации древних народов, благородные, но безрезультатные подвиги отдельных лиц, вдохновенные усилия и жертвы предшествующих поколений. Все это имеет значение как долг вечной связи с Абсолютным, как гимн, как молитва, как фимиам, возносящийся к небу. Все это важно и нужно не для каких-то будущих народов и времен, а для конкретной связи настоящего с вечным.

Таким образом, общественная философия должна вывести свои основные определения не в соответствии с временной гармонией будущего идеального строя, который осуществится в конце истории, а в соответствии с той вечной гармонией абсолютного идеала, которая одинаково возвышается и над концом истории, и над ее началом, и одинаково осуществляется на всем ее протяжении. Но из этого очевидно, что в центре построений об-

¹ За 4000 лет до нашего времени мы находим необычайно интересное и ясное выражение этой веры в литературных памятниках Древнего Египта, лишь сравнительно недавно извлеченных из глубины забвения. См. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. London, 1912, особ. p. 224.

иственной философии должна быть поставлена *не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра*, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения, для каждого лица в конце истории, как и в ее начале. Мысль о будущей гармонии общества оказывается иллюзорной и лишенной реального значения, но вечный идеал добра обязывает признать в истории иную подлинную реальность, — живую человеческую личность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования. Не гармония будущего человечества, для которого прошлые и настоящие поколения служат лишь подмостками и лесами, а безусловное нравственное значение лиц в каждом данном общественном сочетании и в каждую данную эпоху — вот что является идеальным началом общественности. Известная гармония, известное примирение противоречивых интересов необходимы в общественной жизни. По самой своей идее общежитие предполагает сочетание частных сил в общем стремлении, и в этом смысле представление об общественной гармонии органически входит в самое понятие общения. Но не это представление должно служить безусловной целью и нравственным критерием прогресса, и не с этой точки зрения должно измеряться все остальное. Если справедливо, что каждая человеческая личность имеет безусловное нравственное значение, то целью и критерием прогресса и должно считаться понятие личности. Первенство общественного единства над понятием личности означало бы превращение личности и средство и орудие для будущего блаженства каких-то высших существ, по отношению к которым люди настоящего являлись бы низшим видом, не имеющим равной нравственной ценности¹. В противоположность этому, следует признать, что в силу безусловного своего значения личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, *как образ и путь осуществления абсолютного идеала*. Никогда не должна быть она рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена лишь в той мере, в какой способствует этой цели.

¹ Ср. интересные замечания С. Н. Булгакова. Два града, т. II, стр. 233.

3

Изложенные здесь воззрения, утверждая сверхисторическую природу абсолютного идеала, дают возможность установить, в каком смысле этот идеал является руководящим для исторического прогресса. В относительных условиях действительности абсолютный идеал никогда не может стать обладанием и блаженством. Полагать такую цель историческому созиданию — значит сбиваться на ложный путь. На этом пути чужды людям призраки и миражи земного рая: кажется возможным путеводную звезду, вечно находящуюся над нами, свести на землю, сделать ее, бесконечно удаленную и недостижимую, достоянием каких-то будущих счастливых, какой-то одной блаженной эпохи.

В противоположность этому, мы должны сказать, что для исторической жизни человечества абсолютный идеал всегда останется вечным требованием и призывом. Не блаженство и успокоение дает он людям в их историческом труде, а вечное стремление и беспокойство. Осуществляясь в эмпирических условиях лишь отчасти, лишь относительно, самым осуществлением своим он порождает в человеке стремление, которое, воплощаясь в жизни, в свою очередь, становится пред новым неудовлетворенным стремлением. Так создается ряд усилий и действий, уходящих в бесконечность. Как жажда безусловного, как искание абсолютного проявляется это неустанное стремление в нравственном развитии человечества, и в этом заключается привлекательная сила нравственного мира, раскрывающая человеку мысль о его бесконечном призвании. Но в этом бесконечном и неутолимом стремлении заключается также и трагизм нравственного сознания: в нем всегда остается раздвоенность между безусловным идеалом и временным осуществлением. Как глубокомысленно выражал это положение Кант: «Моральное состояние человека, в котором он всегда должен находиться, есть *добродетель*, т. е. моральное настроение в *борьбе*, а не *святость* в виде мнимого обладания полной *чистотой* настроений воли». Размышление о нравственном законе, наряду с созерцанием звездного неба, наполняло душу Канта, «все возрастающим удивлением и благоговением»; а исследование существа нравственности в ее отношении к конкретному миру человеческих действий раскрывало ему вечный разлад духа с самим собой.

Так и с этой точки зрения нравственная область представляется областью вечного стремления, в котором нет остановки и предела. Остановка означала бы здесь лишь усталость духа, сломленного препятствиями; достижение предела было бы наступлением святости вечно покоящегося совершенства. Только в слиянии с Абсолютным личность может достигнуть безусловного покоя и конца своих стремлений. Но, как было разъяснено выше, мысль о таком слиянии с Абсолютным история прерывается. Далее начинается эсхатология, учение о «последних вещах»: В эсхатологических представлениях бесконечный процесс развития не кончается, а именно *прерывается*: не человеческая мощь достигает тут естественного своего предела; а чудо высшей благодати совершает акт всеобщего перерождения. Таким образом, основным определенным идеала в его отношении к миру эмпирической действительности является понятие о нем как о *требовании вечного совершенствования*. Понятый в этом смысле, идеал нравственного развития может показаться отвлеченным и бессодержательным. Стремиться к вечно удаляющейся и никогда вполне не достижимой цели не значит ли гоняться за призраками и тенями? Но таково свойство идеала, что, будучи беспредельным и бесконечным, он остается тем не менее реальным и практическим в качестве движущего мотива человеческой жизни. И не одно стремление к вечно удаляющейся цели представляет собою нравственное действие, но и *осуществление* нравственного закона. Как принцип безусловного долженствования, этот закон всегда предполагает в действительности элемент неосуществленного и подлежащего осуществлению. Никакое осуществление и никакая действительность не могут вместить полноту абсолютных определений. И тем не менее все существующее стремится к абсолютному подобно тому, как растение тянется к солнцу. В философских системах идеализма это стремление не раз изображалось как томление и тоска по безусловному совершенству, указывающие на причастность человека к высшему идеальному миру. А непосредственное сознание издавна выражало те же понятия под именем неизменного стремления людей к идеалу и постоянного несовпадения идеала с действительностью.

Оставаясь на почве чисто философского анализа, далее этого определения идеала как вечного требования идти нельзя. В применении к задачам общественной жизни

ни можно полнее раскрыть содержание этого требования, что и предстоит нам сделать впереди; но и в этом своем выражении абсолютный идеал не может утратить характер требования и призыва, не может стать символом обладания и достижения. Поскольку общественная философия имеет целью определить норму для исторического осуществления, она не вправе переходить за грань относительных явлений и форм. Она не должна превращаться в религиозную эсхатологию, в учение о последних вещах, которые мыслятся в результате перерыва истории. Тот идеал абсолютного блаженства, которого жаждет религиозное сознание и которое представляется как слияние относительного с абсолютным, как увековечение человека в Боге, имеет в виду жизнь потустороннюю, порядок сверхприродный. Предварение этого порядка в земных отношениях также нельзя представить иначе, как дар высшей благодати, восполняющей тщету человеческих усилий. Являясь завершением чаяний религиозного сознания, все эти созерцания выходят за пределы философии. Попытки рассматривать сверхприродный порядок как норму для человеческой жизни приводят к отрицанию относительного ради абсолютного, к пренебрежению исторической работы человечества. Для религиозного сознания, опьяненного созерцанием абсолютного блаженства, тускнеет все земное, все условное, все временное, становится «душно под темными сводами настоящего». Такое настроение логически должно приводить к отрицанию всей земной человеческой истории и культуры, к отрицанию самой проблемы общественного идеала как нормы для относительных условий жизни. Но случается и так, что на этом пути стремления к сверхприродному и божественному приходят к обоготворению исторического и относительного: такова судьба средневекового христианства, классически предвозвещенная блаженным Августином. Отречение от истории во имя абсолютного совершенства приводит здесь лишь к тому, что историческое возводится в абсолютное: исторически сложившаяся и в исторических условиях существующая церковь объявляется осуществленным божественным порядком, царством Божиим на земле. В этом проявляется своего рода уступка относительному и условному, а вместе с тем и потребность действия на земле, жажда влияния на мир. Так объясняется то парадоксальное с виду положение, что отречение от мира приводит средневековую церковь

и власти над миром, а власть над миром завершается परिбощением церкви миру, его интересам, помыслам и страстям.

Вместо такого вынужденного компромисса абсолютного с относительным общественная философия требует свободного сочетания их в понятии исторического прогресса. Но это возможно лишь при таком воззрении, когда абсолютное не уничтожает относительного, когда это последнее рассматривается как необходимая ступень к абсолютному, имеющая самостоятельное значение. Лишь тогда «темные своды настоящего» не тяготят душу, стремящуюся к идеалу, а вызывают в ней потребность творчества и борьбы.

Но если общественная философия не может порвать связи с миром относительных явлений и не может признать осуществимым для этого мира обладание абсолютным совершенством, то еще менее для нее возможно утратить связь относительного с абсолютным и отвергнуть ту идею вечного стремления к безусловному, которая составляет самую сущность нравственного прогресса. Она не может перейти в позитивную социологию, в учение о временных условиях, на которые разлагается историческое развитие. В позитивной социологии общественный идеал может мыслиться только как временный компромисс враждебных сил, как относительное порождение меняющихся условий. Такое воззрение логически приводит к полному релятивизму, который делает невозможным и самое понятие идеальной нормы. На почве релятивизма идеальные представления множатся и дробятся, теряют общую основу и обязательное значение. Идеал, в котором теоретически разрывается связь с абсолютным и вечным, неизбежно ищет для себя опоры в условном и временном, стремится приобрести значение в качестве нормы данной действительности и текущего момента. Но если при этом он все же остается идеалом, т. е. нормой общей и обязательной, это значит, что незаметно и молчаливо он приводится в связь с абсолютной целью. Как что было не раз с ясностью обнаружено, «релятивизм есть теория, в которую еще никто серьезно не верил, да и не может верить,—простая *fable convenue*»¹. Для того, кто захотел бы последовательно провести точку зре-

¹ См., напр., Windelband, *Präjudien*. Freiburg und Tübingen, 1884, S. 43. Рус. пер. С. Франка, стр. 35—36.

ния относительного, надо прийти к старому положению софистов, что каждый прав по-своему, и притом в каждый новый момент иначе, чем в предыдущий. Мысль вынуждается тут искать указаний в мимолетных впечатлениях действительности; но таким образом она теряется в быстротекущей смене событий и утрачивает организующее и творческое значение. Неудивительно, если позитивные теории в поисках за руководящими принципами приходят к тому, чтобы в самом относительном найти абсолютное. Классическим примером таких построений может служить социология Конта, объявляющая человечество предметом поклонения, а позитивную стадию его развития — заключительным пределом истории. Отречение от абсолютного мстит тут за себя: самый релятивизм насыщается стремлением к абсолютному, и незаметно дает себя знать та исконная и неискоренимая жажда безусловного, которой живет человеческий дух.

Не эсхатологические созерцания и не социологические представления могут служить основой для выведения общественного идеала. Мысль о вечном блаженстве сверхприродного мира так же недостаточна в качестве фундамента общественной философии, как и мысль о временном компромиссе текущих условий жизни. Земля и небо должны быть связаны, а не разъединены. Забыть одно для другого значило бы лишить общественный идеал одного из необходимых элементов, сделать его или бесплотным, или бескрылым. Общественный идеал должен отрываться от идеи осуществления абсолютного в относительном и с мыслью об этом осуществлении — всегда частичном и неполном и потому постепенном и уходящем в бесконечность — связать все свои выводы и требования.

II. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ТЕХ ЖЕ ВЫВОДОВ ДАНЫМИ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Идея непрерывной изменчивости. — Нравственные перспективы эволюции. — Эволюционизм Спенсера. — Биологическая теория трансформизма; дарвинизм и его пределы. — Социологические теории эволюции. — Философская идея творческой эволюции; Бергсон и Вильям Штерн.

I

Те выводы, которые получены нами путем анализа предпосылок моральной философии, могут быть подтвер-

ждены и с другой стороны — при помощи данных современной эволюционной теории. Смысл этой теории можно толковать весьма различно: здесь возможно величайшее разнообразие оттенков. Если в современной философской литературе взять таких представителей эволюционной идеи, как Бергсон и Ле Дантек, то их воззрения можно представить как взаимно отрицающие друг друга противоположности. Не меньшие различия встретят нас и в биологических учениях. И тем не менее во всем этом разнообразии взглядов нетрудно усмотреть одну господствующую тенденцию, которая и составляет основу эволюционизма: это — мысль об изменчивости всего существующего. Один из самых блестящих представителей эволюционной теории, Томас Гексли, выражает эту мысль в следующих красивых словах: «Чем более вникаем мы в природу вещей, тем очевиднее становится, что то, что мы зовем покоем, только скрытое движение и кажущийся мир — только немая, но напряженная борьба. Везде в каждый момент космос представляет равновесие борющихся сил; картину битвы, в которой все сражающиеся вадают в свой черед. Что верно о части, верно о целом. Изучение природы все более и более приводит к заключению, что «весь небесный хор светил и вся краса земли» — только переходные формы, осколки мировой субстанции, несущейся по эволюционному пути... Таким образом, главным атрибутом космоса является его непостоянство, неустойчивость. Он принимает для нас образ не сущности, пребывающей всегда постоянной, а вечно меняющего свой вид процесса, в котором ничто не сохраняется, кроме потока энергии и всепроникающего разумного порядка»¹.

Эта философия, для выражения которой Гексли пользуется мыслями и образами Гераклита, очевидно, устраивает мысль о заключительных блаженных эпохах. Беспредельное развитие, бесконечная череда перемен — вот что ожидает человечество впереди. Остановить этот ход эволюции выше человеческой власти. Таково именно заключение Гексли. «Теория эволюции, — говорит он, — не поощряет надежды на окончательное наступление какого-нибудь *millenium*'а. Если в течение миллионов лет на на-

¹ Thomas Huxley, *Evolution and Ethics and other Essays*. London, 1906, pp. 49—50. Русск. перев. К. А. Тимирязева в его сборнике статей «Настущие задачи естествознания». III изд. М. 1908, стр. 87.

шем земном шаре совершался восходящий путь, то когда-нибудь его вершина будет достигнута и наступит нисходящее движение. Самое смелое воображение едва ли осмелится предположить, что человек своею властью остановит течение «великого года»¹. Гексли не видит «предела для того воздействия, которое разум и воля соединенными усилиями и под руководством знания могут оказать на изменение внешних условий существования». Но вместе с тем он убежден, что наша этическая природа должна будет считаться с могучим и упорным противником — с прирожденной нам космической природой — «до тех пор, пока свет будет стоять»².

Вот истинные заключения эволюционизма, вполне совпадающие с данными моральной философии. С эволюционной теорией можно соединять моральный постулат бесконечного стремления к идеалу, но с ней никак нельзя согласить идею земного рая. Бесконечный поток перемен неудержимо несется вперед; ожидать утешения от того, что этот поток остановится когда-то и приведет всех в тихую пристань, это никак не уместается в рамки эволюционных воззрений. И если есть для эволюционизма какая-нибудь возможность найти твердую опору среди этого вечного течения, то не иначе, как допустив нравственный смысл и всей эволюции, и ее отдельных моментов. Если Гексли, столь убедительно доказывающий, что этическая эволюция не вытекает из космической, призывает, однако, человека следовать голосу долга, то очевидно, он допускает, что есть какое-то высшее понятие эволюции, чем то, о котором учит биология. «Мы должны лелеять то добро, которое выпадает нам на долю, и мужественно сносить зло в себе и вокруг нас с твердым намерением положить ему предел». «Быть может, пучина нас поглотит, а может быть, волна нас вынесет к счастливым берегам... но пока не настал конец, не ушло время для благородного, высокого труда»³.

It may be that the gulfs will wash us down,
It may be we shall touch the Happy Isles,
...but something ere the end,
Some work of noble note may be done,

¹ Ibid., p. 85; русск. перев., стр. 115—116.

² Ibid., p. 85; русск. перев., стр. 116.

³ Ibid., p. 86; русск. перев., стр. 117.

— так выражает Гексли свою мысль прекрасным английским стихом. Это поистине мужественное настроение, всецело проникнутое сознанием высоты нравственного долга. Но если это сознание нельзя укрепить на идее космической стихийной борьбы, для него должны быть указаны какие-нибудь иные опоры. То же следует сказать обо всяком взгляде, стремящемся связать с теорией мировой эволюции твердость нравственной веры. Если вера эта имеет смысл и значение, то не иначе, как в связи с общим мировым законом добра, незримо господствующим над видимой борьбою, над столкновением слепых сил. Непонятым и противоречивым представляется воззрение, которое ищет оправдания жизни в силе и красоте проявленного нравственного чувства и вместе с тем допускает хаос уничтожения как общую судьбу мира. Изображая будущее нашей планеты как неизбежный результат эволюции, которая от вершины должна склониться к падению, Клемансо говорит: «Пусть даже человек навсегда погрузится в мрак земли, пусть всякое ощущение, всякая мысль, всякое сознание погаснут навсегда... Пусть в бесконечном пространстве все угасшие светила, неподвижные в своем тупом равновесии не будут ждать ничего более даже от случая, пусть весь мир достигнет своей мертвой точки, одного, по крайней мере, нельзя будет уничтожить,— это того, что мы жили, страдали, хотели и любили»...¹. Но спрашивается, что значит этот факт наших прошлых страданий и чувств среди равнодушия мертвой природы, среди тупого равновесия угасших светил? Если это был не более как миг, мелькнувший случайно среди косности всеобщего увядания, что значит он при всей его мимолетной красоте! Нет, если этот миг имел какое-нибудь значение, если его, как говорит Клемансо, действительно нельзя будет уничтожить, то только потому, что он стоял в связи с вечностью, что он был выражением вечной связи человека с абсолютным законом добра. Для того, кто отбрасывает эту связь мировой эволюции с абсолютными началами жизни, кто видит в ней только бесконечную цепь изменений, только всеобщую борьбу — *la lutte universelle*, как выражается Ле Дантек, нет смысла и в нравственных стремлениях, и в человеческой жизни вообще. Все изменится, все умрет, все исчезнет, и в этом потоке общего исчезновения чело-

¹ Clémenceau, *La mêlée sociale*. Paris, 1908, pp. XXXVIII—XXXIX.

век разделит общую судьбу бесследного забвения «Что остается от миллиардов людей, от миллиардов животных, которые жили ранее? Большею частью ничего; от одних — минеральное воспоминание, какое-нибудь ископаемое, которое не будет вечным; от других — след в человеческой памяти, который будет становиться все слабее и слабее и исчезнет, самое позднее, с последним человеком. Очевидная тщета наших усилий есть серьезная опора для той теории, которую я поддерживаю. *Mortemur, postea postquam*; и когда мы будем мертвы, все придет к такому состоянию, как будто бы мы никогда и не жили». Так пишет Ле Дантек¹, популярный представитель так называемой «биологической религии». Но из этой «религии» вывод только один: жизнь человеческая не имеет нравственной цели. Тургенев давно уже выразил этот вывод в грустном раздумье Базарова над тем, стоит ли ему трудиться для других, если из него «лопух расти будет».

Но все равно, переходит ли эволюционная теория в «биологическую религию» или она сочетается с моральной философией, в ее пределах нет места для утопий конечного блаженства, для представлений о периодах гармонического совершенства. На всем существующем она открывает печать изменчивости, подвижности, стремления и под видимым равновесием покоящихся сил обнаруживает непрекращающуюся борьбу стихий. Вот почему мы имеем все основания утверждать, что распространение эволюционных взглядов должно покончить с гармоническими схемами старой общественной философии. Однако это положение, как ни представляется оно убедительным само по себе, не может быть принято без дальнейших разъяснений. Среди мыслителей, склонявшихся к утопии земного рая, мы находим между прочим и Спенсера, одного из провозвестников и основателей эволюционной теории. Как могло случиться, что философ, признавший закон эволюции основой мировой жизни, тем не менее пришел к мысли о полном примирении как естественном конце человеческой истории? Если Спенсер, столь неразрывно связавший свое имя с утверждением эволюционной идеи, мог остаться верным духу старых утопий, очевидно, отрицание их не представляется неизбежным для эволюциониста. Одно это обстоятельство должно за-

¹ Le Dantec, *Science et conscience. Philosophie du XX-e siècle*. Paris, 1903, p. 57.

ставить нас войти в более подробное рассмотрение основ эволюционной теории. Но это рассмотрение всего удобнее начать с разбора упомянутых сейчас взглядов Спенсера. Посмотрим, как согласует он свой этический идеал с данными эволюционизма.

В основе этического учения Спенсера лежит та самая идея приспособления, которую он считает существенным признаком органической эволюции. Предсказывая в будущем прекращение социального антагонизма и гармоническое слияние отдельных лиц с обществом, он исходит из мысли, что эволюция создает приспособление внутренних отношений к внешним. Согласно с этим, и в области морали происходит постепенное приспособление человека к общественной среде. «Сообразно законам эволюции вообще и законам организации в частности, происходил и происходит прогресс в приспособлении человечества к социальному состоянию, причем человечество изменяется в направлении к такому идеальному согласию». «Предельным человеком является такой человек, у которого этот процесс дошел до такой ступени, что создалось соответствие между всеми способностями его природы и всеми требованиями его жизни в обществе»¹. Спенсер выводит возможность абсолютной этики, регулирующей «поведение человека вполне приспособленного в обществе вполне развившемся»². Последним словом его этической системы является утверждение, что прогресс нравственности может достигнуть такой высоты, «на котором он будет вполне отвечать всем требованиям»³.

На этом утешительном выводе о грядущем золотом веке Спенсер обрывает в своей этике предсказания о будущем человеческих обществ. Так создается оптимистическая картина грядущего общественного блаженства. Но все ли здесь сказано? Читатель, знакомый со всей совокупностью учений Спенсера об эволюции, вспомнит, что утопический оптимизм его этики вовсе не согласуется с общими утверждениями его философии. В самом деле, определяя общие основания мирового процесса, Спенсер наряду с эволюцией признает диссолюцию. Высказывая и в своем основном философском труде мысль о конечном совершенстве человеческих обществ⁴, Спенсер

¹ Spencer, *The Principles of Ethics*. Vol. I, § 104, p. 275.

² *Ibid.*, p. 275.

³ *Ibid.*, Appendix, p. 303.

⁴ Spencer, *First Principles*, § 176, p. 513. London, 1870.

вместе с тем утверждает, что прочного совершенства в мире быть не может, что рано или поздно каждый агрегат, а в том числе и общественное соединение, подвергается разложению. Это — общий закон, которому подчинено все сущее¹. Для состояний гармонии тут нет места. Но если так, то очевидно, что между общефилософским и этическим учениями Спенсера существует противоречие². Обратившись к его «Принципам этики», мы легко поймем и причину этого противоречия. Дело в том, что Спенсер опирается здесь на совершенно абстрактный анализ идеи приспособления, который и дает ему в результате благополучный итог. Исходя из наблюдений, что в обществе люди приспособляются к совместной жизни, и предполагая, что процесс этого приспособления идет все далее и далее, Спенсер чисто математическим путем приходит к возможности приспособления окончательного и всецелого. Но против этого математического построения следует заметить, что оно представляет собой чисто отвлеченную возможность, оторванную от действительных условий общественной эволюции. Спенсер не ставит самого важного и коренного вопроса: нет ли в понятии личности таких начал и стремлений, которые не могут быть удовлетворены никакой высотой общественного развития? В существе отношений личности к обществу он видит соответствие и гармонию и естественно, что в результате получает то, что предполагалось в условиях. Нет ничего удивительного, что близкий к традициям старой общественной философии, он остается в этом отношении всецело на ее почве.

Мы отметили основное противоречие, в которое впал Спенсер, когда пришел к идее конечной общественной гармонии: философское понятие вечного движения, в котором эволюция сменяется диссолюцией, совершенно исключает этический принцип абсолютного приспособления. Но эволюционная теория имеет и другую сторону, которая также не может быть упущена из виду при обсуждении путей общественного прогресса. Я имею здесь в виду учение о естественных факторах эволюции, которое получило столь блестящее освещение под влиянием

¹ Ibid., Ch. XXIII: Dissolution, p. 518.

² На это противоречие указано и в русской литературе проф. Хвостовым в его курсе по теории исторического процесса. М., 1910, стр. 229.

великих открытий Дарвина и при бесспорном содействии Спенсера. Вводя в свою этическую систему понятие приспособления, Спенсер сам затронул эту сторону вопроса, но он сделал это в высшей степени недостаточно. Учение о факторах эволюции подтверждает, что понятию приспособления принадлежит первостепенное значение; но вместе с тем оно связывает процесс приспособления с такими условиями, которые отнимают всякую почву у идей общественной гармонии и абсолютного равновесия. Мы должны разъяснить и эту сторону дела, но для этого необходимо выйти из круга идей Спенсера и поставить вопрос более общего характера: что дает для социальной философии биологическое учение о факторах эволюции. Поскольку общие условия биологической эволюции распространяются и на жизнь человеческих обществ, они имеют бесспорное значение для учения об общественном идеале. Не отсюда, конечно, идеальные начала черпают свою силу, но здесь получает известное разъяснение способ их осуществления.

2

Понятие эволюции утвердилось в различных областях знания под влиянием шумных успехов биологии, связанных с распространением дарвинизма: отсюда именно перешло и в общественные науки свойственное дарвинизму отождествление эволюционной теории с учением трансформизма, с мыслью о превращении форм, об образовании видов. По существу тут никак нельзя поставить знак равенства: как учение о постепенном развитии всего сущего, эволюционизм шире трансформизма и включает в себя более широкий круг идей¹. В самой биологии перенесение центра тяжести на образование видов есть результат целесообразного ограничения научного интереса пределами, доступными для конкретного анализа. В этом смысле и с полным основанием находили слишком притязательной терминологию Дарвина; указывали на то, что его теория была только объяснением *видовых приспособлений*, а не происхождения видов, как он сам ее назвал в заглавии своего сочинения: «The origin of the

¹ Интересный опыт выяснения полного состава эволюционной теории дает William Stern в сочинении *Person und Sache*. I B. Leipzig, 1906. XIII Kap.: Selbstentfaltung.

species»¹. Но как бы то ни было, доктрина трансформизма, обоснованная Дарвиным, имела огромное значение и для утверждения самого существа эволюционной точки зрения. Ответив убедительным разъяснением на вопрос: *quo modo*², т. е. каким образом совершалась эволюция, Дарвин вместе с тем заставил всех верить в действительное значение эволюции, в ее неизбежность и власть над всем живущим. Подобно тому как Гегель в науках о духе утвердил основную идею своей диалектики, что нет резких границ между явлениями, что мир есть живое единство, которого нельзя рассекать на обособленные и замкнутые понятия, так Дарвин сделал то же в науках о природе. Вследствие этого мысль была направлена на явления изменчивости, на признаки переходов и превращений, а обратившись к этим явлениям и признакам, человеческий ум впервые постиг во всей полноте бесконечную дифференцирующую мощь природы, ее творческую расточительность в создании новых изменений, ее необычайную плодovitость в порождении новых возможностей. Для дарвинизма эти факты бесконечной производительности, изменчивости, индивидуализации являются тем исходным наблюдением, которое дает ему возможность применить и оправдать идею естественного отбора. Если эта идея, составляющая центральный пункт всей теории Дарвина, действительно имеет значение при объяснении видовых изменений, то только потому, что она предполагает безграничную множественность индивидуальных рождений: только на фоне этой плодovitости природы, при посредстве борьбы за существование естественный отбор обнаруживает свою критическую силу, устраняя одних и давая перевес другим, поражая гибелью все несовершенное и неприспособленное и доставляя торжество всякой новой способности, всякому новому совершенству. Но здесь-то и следует подчеркнуть упомянутое выше ограничение дарвинизма доступными для научного анализа пределами. Обращая внимание исследователей на факты безграничной производительности и бесконечной дифференциации, теория естественного отбора принимает эти факты, как данные; она не объясня-

¹ Plate, *Selectionsprinzip und Probleme der Artbildung*. III Aufl. Leipzig, 1908, S. 34.

² Это указание принадлежит Фрэнсису Дарвину. См. статью Тимряева «Первый юбилей Дарвинизма» в сборнике: «Памяти Дарвина». Издание «Научного слова». М., 1910, стр. 42.

ет этого дифференцирующего творчества природы. Как *появляются* новые изменения, новые способности и совершенства, этого она не рассматривает: она показывает только, каким образом естественный отбор *сохраняет и закрепляет новые признаки, если только они появятся*. Прозмерность рождений и множественность видов обуславливают борьбу за существование, в которой сохраняются и переживают более приспособленные. Наследственность передает приспособления потомству. Так действием естественного отбора утверждаются новые виды. Отсюда очевидно, что теория Дарвина объясняет не появление видоизменений, (которые могут быть и вредными, и полезными), а только переживание приспособлений т. е. новых полезных признаков¹. Очевидно также, что подобное сохранение более совершенных качеств эта теория связывает с дрящимся действием естественного отбора: без этого получилось бы ничем не ограниченное распространение непостоянных и случайных видоизменений, полезных, как и вредных, а вместе с тем уменьшилась бы сила наследственной передачи полезных приспособлений². Таким образом, если появление новых качеств остается для биологии загадочным, то с другой стороны, и сохранение их ставится ею в связь с такими данными, которые лишь отчасти могут подлежать регулированию и воздействию — при помощи искусственного и сознательного отбора. Этот вывод, весьма существенный для наших дальнейших заключений, еще более подчеркивается следующим важным обстоятельством. Процесс приспособления, о котором говорят дарвинисты, всегда находится в соотношении с окружающими условиями. По счастливому выражению Вейсмана, «жизненные условия представляют некоторым образом форму, по которой естественный отбор постоянно, вновь и вновь отлиывает данный вид»³. Но это еще более уясняет те затруднения, которые встречает перед собой стремление к сознательному совершенствованию. Гексли уже давно разъяснил, что «в космосе то, что мы называем наиболее

¹ См. Plate, о. с., SS. 29—35; S. 457.— У Plate приводятся все соответствующие места из Дарвина (S. 30—31).

² Plate, о. с., SS. 264—271.— Wallace, Darwinism. London, 1889, p. 148. Русский перевод М. А. Мензбира. М., 1912. Изд. 2-е, стр. 164.

³ Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie. II Aufl. I Bd. Jena, 1904, S. 45. Русск. перев. под ред. В. Н. Львова. М., 1905, стр. 68.

приспособленным «fittest»), зависит от условий... Если бы на нашем полушарии снова понизилась температура, то переживание наиболее приспособленного вызвало бы в растительном мире процветание все более и более жалких форм, так что в конце концов одержали бы верх какие-нибудь лишайники, диатомовые и те водоросли, которые сообщают красный цвет снегу»¹ Гексли не говорит, что станется при этих условиях с человеком; но естественно продолжить его мысль допущением, что среди лишайников и снеговых водорослей в полярной стуже оледенелой земли ему придется значительно переделать свой быт, для того чтобы в жестокой борьбе с природой отстоять условия достойного существования.

Теперь мы имеем все данные для ответа на вопрос, насколько этическая утопия Спенсера, а вместе с тем и все прочие утопии этого рода, рисующие впереди неизбежный мир гармонической общественности, согласуется с эволюционным учением о естественных факторах жизни. Вопрос, который в данном случае должен быть поставлен, можно выразить следующим образом: при каких условиях, вытекающих из законов биологической эволюции, могло бы сохраниться мирное совершенство согласованного общения? Но стоит поставить этот вопрос, чтобы сразу усмотреть, что подобная задача предполагает такую власть человека над естественными условиями жизни, которую нельзя назвать иначе, как всемогуществом разума и прозрения. Ведь здесь требуется такое планомерное и неукоснительное регулирование количества и качества рождений, при котором нет места случаю и уклонению; требуется сознательное закрепление передаваемых по наследству свойств; требуется, наконец, удержание на известном уровне внешних условий существования. Если предполагают, что общественный прогресс может достигнуть такой ступени, когда не будет более столкновений и борьбы, когда приспособление человека к условиям общественной жизни станет абсолютным, то против этого следует сказать, что такое предположение противоречит всем нашим представлениям об условиях естественной эволюции. Устранить совершенно борьбу и утвердить абсолютное равновесие — это значит приостановить ход эволюции и актом всемогущего разума совершить перерыв в естественном течении природы. С точ-

¹ Huxley, *Evolution and Ethics*. p. 80. Русск. перев., стр. 112.

ки зрения естественных условий нельзя представить себе общества вполне уравновешенного и примиренного: такое общество тотчас бы подверглось постепенному ослаблению ранее приобретенных качеств. Эволюция предполагает постоянное дифференцирование и обособление, а вместе с тем и постоянное соревнование и соперничество. Когда дифференцирование и соревнование прекращаются, начинается так называемая регрессивная эволюция, т. е. постепенное вырождение. Жизнь всегда колеблется между прогрессивной и регрессивной эволюцией, но она не знает состояний гармоний и остановки. То, что кажется с виду состоянием гармоническим, на самом деле таит в недрах своих начало новых процессов в ту или другую сторону, вперед или назад, к новой жизни или к вырождению. Для постоянного и абсолютного равновесия тут нет места¹.

Но то, что говорит нам в данном случае биология, вполне подтверждается и анализом данных, представляемых социологией. Поскольку социологические учения опираются на биологическую теорию эволюции, относительно их можно повторить то же замечание, которое мы сделали выше по поводу постановки эволюционной проблемы в дарвинизме: и здесь выдвигается на первый план учение о факторах эволюции, о приспособлении, о переходе одних форм в другие, что, однако, вовсе не исчерпывает всего круга эволюционных идей. Но если некоторые историки-социологи предполагают, что понятие перехода форм под влиянием приспособления общества к своеобразной среде объясняет все в социальной эволюции², то

¹ В английской литературе аналогичные выводы, основанные на данных биологии, сделаны Киддом (Kidd, *Social Evolution*. London, 1894. Ch. II, pp. 36—38; ch. III, pp. 64—65; ch. VII, pp. 189—192; ch. X, pp. 288—295) и Пирсоном (Pearson, *The Grammar of Science*. London, 1900. Ch. I, § 9). Оба названные писателя опираются на известную теорию Вейсмана о непередаваемости приобретенных свойств. Но те же результаты можно получить и независимо от спорной теории Вейсмана, если обратить внимание на основные условия естественного отбора.— О регрессивной эволюции см. специальное исследование Demoor, Massart et Vandervelde, *L'évolution régressive en biologie et en sociologie*. Paris, 1897. Явления регрессивной эволюции были указаны Роменсом еще в 1874 г. в журнале «Nature», vol. IX (см. ссылки у Вейсмана в его брошюре «Die Allmacht der Naturzüchtung». Jena, 1893, S. 55).

² См., например, Hartmann, *Über historische Entwicklung*. Gotha, 1905. § I, S. 5; ср. § 2: *Entwicklung* (русск. пер., § I, стр. 7 и § 2); Виппер, *Очерки теории исторического познания*. М., 1911, стр. 160—163.

здесь совершается ошибка, в которой главные теоретики биологического трансформизма не повинны. Дарвин, Уоллес, Вейсман, все одинаково дают основания заключить, что приспособление, по их взглядам, объясняет только сохранение уже появившихся приспособлений, а не их первоначальное возникновение. За видимым действием естественного отбора молчаливо допускается действие более первоначальных творческих сил¹. Несравненно большая сложность общественных явлений весьма затрудняет анализ: здесь не так легко усмотреть естественные границы теории приспособления. Отсюда и создается иногда иллюзия, будто бы приспособление все обуславливает и объясняет в ходе исторического развития. «Массы идут, гибнут, еще надвигаются, еще погибают, меняют направление, наконец открывают линию наименьшего сопротивления, проходят в колонизацию, акклиматизируются в занятой стране и т. д. При этом всякий раз происходит громадная потеря человеческой энергии, в результате которой, наконец, и получается приспособление небольшого процента всех устремившихся... Как в жизни природы не только не видно прицела, систематической подготовки, сбережения, экономии сил, но, напротив, развертывается какое-то невероятное мотовство, роскошество, нервическая поспешность, разбрасывание, преувеличение, так же и в человеческих отношениях»² — так рисуется картина общественной эволюции теоретиком новой школы. Иногда в этом освещении представляют развитие величайших явлений человеческого духа — религии, нравственности, искусства, науки. Все это изображается как продукт приспособлений к внешним условиям. Нравственность, например, выводится из последовательных наслоений самого процесса развития, в начале которого ее вовсе не существовало. Но такое понимание эволюции придает внешним факторам развития поистине чудодейственную силу: из ничего под влиянием внешней обстановки и путем бесконечных опытов в неиз-

¹ Особенно ясно чувствуется необходимость такого допущения у тех биологов, которые пытаются глубже проникнуть в основные процессы эволюции. См., напр., у Вейсмана в его *Vorträge über Deszendenztheorie*, где самые главные выводы о зародышевой плазме основаны на догадках о первичных силах, о биофорах, о «конstellациях» и т. д. (SS. 315, 329, 340; русск. пер., стр. 468, 469, 505). Вейсман склоняется даже к тому, чтобы признать зерно истины у виталиста Рейнке (S. 329; русск. пер., стр. 469).

² Виппер, назв. соч., стр. 162.

известном направлении слагается прекрасный человеческий мир, создаются великие произведения духа, совершаются замечательные открытия и озарения. Но не значит ли это принимать развитие всего из ничего? Ведь самое понятие эволюции становится для нас непонятным, если не допустить существования «субстрата, уже заключающего в себе хотя бы в потенции элементы того, что впоследствии разовьется»¹. Биологи, которым в теории приспособления принадлежит руководящее значение, поступают гораздо скромнее: они открыто заявляют, что отбор и приспособление происходят на фоне изменений, независимо от них появляющихся. Внешние факторы рассматриваются тут как неизменные спутники эволюции, а не как ее единственные творцы. Подобную оговорку необходимо сделать и в отношении к ходячим схемам социологии. «Человек идет долго ощупью, пробует и прикидывает, соображает пути, по которым направлялись к нему продукты или приезжали какие-нибудь опасные или нужные люди, вставляет фантастические мысли о солнечном пути или о местонахождении на земле истинной веры и составляет маршрут»² — так изображается историческое развитие в свете идеи приспособления. Но не следует упускать из вида, что в результате этих прикидываний и соображений, этих «фантастических мыслей» о солнечном пути и об истинной вере создаются могущественные системы культуры, и создаются не из абсолютной пустоты, а из стремлений к свету, к прогрессу, к идеалу. Человек идет ощупью, но не без цели; он пробует и прикидывает, соображает пути, но делает это не без оснований и не без руководящего плана. По мере развития планы и цели осложняются и растут, но с начала и до конца они связаны преемственной традицией. Приспособление к данной среде вынуждается не только давлением внешних условий, но и внутренними стремлениями человека. Желание во что бы то ни стало выбросить эти внутренние стремления, побороть до конца телеологию и все объяснить из внешних и случайных приспособлений делает в конце концов самую эволюцию непонятной. Ведь идея эволюции, развития неизбежно сочетается с представлением об известном субстрате развития, обус-

¹ Слова Б. А. Кистяковского в статье «Категория необходимости и справедливости». Журн. «Жизнь», 1900 г., июнь, стр. 42.

² Виппер, назв. соч., стр. 162.

ловливающем целость и непрерывность развивающегося ряда. Развивается нечто, а не ничто, и именно это дает возможность в отдельных моментах развития проследить непрерывную нить. Но непрерывность, целостность и единство эволюционирующего ряда относятся не только к единству субстрата, а также и к общности направления, тенденции, цели. Переход от одной стадии к другой, смена моментов, превращение форм обычно отмечаются уже одним изменением внешних признаков явления; но в общественной жизни, там, где объекты изучения слагаются из групп явлений, открыть стадии эволюции в этом сложном сочетании фактов нельзя без освещения их какими-либо общими тенденциями и целями, обнаруживающими причастность данных фактов к известной группе¹.

Здесь мы можем наконец сделать и последний шаг в нашем разъяснении понятия эволюции. При ближайшем анализе оказывается, что представления и биологов, и социологов об эволюционном процессе нуждаются в существенном восполнении. Мы признали это за естественное ограничение научного исследования, когда биологи выдвигают в эволюции на первый план явления трансформизма и ставят их в связь по преимуществу с приспособлением и отбором. Это именно те явления, которые всего скорее поддаются внешнему наблюдению. Но самая сущность заключений биологического трансформизма, как мы видели, показывает, что он объясняет лишь внешнюю сторону эволюции: он отвечает на вопрос, каким образом сохраняются появившиеся полезные изменения, и на этом останавливается. Однако очевидно, что это несколько не решает и даже не затрагивает вопроса о том, как и в силу каких причин совершается самый процесс изменений. Выражаясь терминами одного из новейших философов-эволюционистов, тут объясняется только одна сторона жизненного процесса, — самосохранение, но оставляется в тени другая сторона, не менее важная — саморазвитие. Приспособление обнаруживает нам скорее пассивную функцию жизни, но наряду с этим должна быть выдвинута и функция активная. Анализ

¹ Ср.: Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. III Aufl. Leipzig, 1907, SS. 160—162.— Sigwart, Logik. II Aufl. Freiburg, 1893. Bd. II, SS. 651—654.— Лаппо-Данилевский, Методология истории. Вып. I. СПб., 1910, стр. 128—134, 280—282.

жизненных явлений обнаруживает в них не только стремление к самосохранению, как ответ на воздействия, идущие извне, но и стремление к самоутверждению, как ответ на импульсы, идущие изнутри. Самое приспособление к внешним условиям, которое мы наблюдаем в природе в тысяче различных и изумительных проявлений, невольно наводит на мысль о необычайной творческой силе, присущей живым существам, вдохновляющей их на борьбу с внешними условиями, на отыскание новых путей, на искусный обход опасностей и препятствий. Тут сказывается не только пассивное подчинение внешним обстоятельствам, но и активное сопротивление им. Дух творческий и преобразующий носится над всей природой и воплощается в ней на всех ступенях, от низших до высших. Это именно и заставляет новейших философов-эволюционистов говорить о «творческой эволюции», о «первичном жизненном стремлении». Почти одновременно Бергсон во Франции и Штерн в Германии в сочинениях, сразу обративших на себя внимание, признали необходимым расширить то понятие эволюции, которое сложилось у биологов и социологов под влиянием дарвинизма, введя в него момент активности и творчества. Как очень хорошо формулирует эту точку зрения Штерн, «приспособление может определять конкретное образование известной формы в бесконечности отдельных случаев, но не в том смысле, чтобы оно делало излишним самобытное стремление к развитию, а в том, что оно обуславливает известное направление этого первоначального стремления»¹. Наряду с отбором и приспособлением как условиями самосохранения видов, надо признать творческую силу к саморазвитию, к проявлению внутренней мощи и полноты бытия². И совершенно в том же духе звучит заключение Бергсона: «Мы нисколько не оспариваем того, что необходимым условием эволюции является приспособление к среде. Слишком очевидно, что вид исчезает, если он не соотнобразится с условиями существования, которые ему даны. Но одно дело признавать, что внешние обстоятельства суть силы, с которыми эволюция должна считаться, и другое дело утверждать, что они являются направляющими силами эволюции. Это последнее положение есть

¹ William Stern, *Person und Sache*. I Bd. S. 317. Leipzig, 1906.

² *Ibid.*, S. 320—326.

точка зрения механизма. Оно безусловно исключает гипотезу первоначального стремления, я хочу сказать, внутреннего роста, который выводит жизнь через формы более и более сложные к судьбам более и более высоким». «Истина заключается в том, что приспособление объясняет уклонения эволюционного движения, но не общие его направления, и еще менее того оно объясняет самое движение»¹. Весьма простое соображение поясняет эту мысль. Для этого достаточно обратить внимание на факт совместного существования в одних и тех же областях высших форм наряду с низшими. Один этот факт существования низших видов в течение многих веков, после того как появились высшие, и при тех же самых условиях, показывает, что эти условия вполне допускали существование низших форм. Если же творчество природы на этом не остановилось, а пошло далее, то очевидно не потому, что это требовалось внешними условиями, а потому, что это вызывалось внутренними силами эволюционного движения.

Особенно существенным в новых системах эволюционизма является то, что принцип движения, развития, изменения выдвигается здесь на первый план и получает настоящее признание и объяснение. Таким образом, эволюционная идея впервые достигает своего истинного завершения. Никто из эволюционистов лучше Бергсона не выразил этого понятия эволюции в сжатой и яркой формуле; творческая эволюция, *évolution créatrice*. Эволюция понимается здесь не как простое перераспределение первичных элементов, как это имеет место у Спенсера в его учении о дифференциации, сопровождаемой интеграцией; под эволюционным развитием Бергсон и Штерн понимают подлинное творчество, создание новых форм и новых явлений. Вместе с тем развитие, изменение, творчество признаются изначальным и имманентным проявлением мира. «Это признание,— по верному замечанию С. Л. Франка,— придает основополагающий онтологический характер категории изменения или созидания нового и тем порывает с одной из самых упорных и типичных тенденций господствующего научного мировоззрения,

¹ Bergson, *Evolution créatrice*. Paris, 1911. Huitième édition, p. 111.— Соответствующую точку зрения в социологии выражает Палант: "Очерк социологии". Перевод под ред. А. С. Яшенко. М., 1910, стр. 62—64.

именно с попыткой вывести все изменяющееся из неизменного»¹.

Так современная эволюционная теория подкрепляет те данные, которые раскрывает моральная философия. Если, исходя из основ нравственного сознания и анализируя понятие нравственного идеала, мы установили формулу бесконечного нравственного стремления, то к этому же результату нас приводит и эволюционизм, опирающийся на изучение жизненных процессов. Система творческой эволюции, рассматривающая изменчивость как основной признак бытия, принципиально исключает мысль о неизменном и заключительном пределе развития. Видимые остановки и перерывы творчества являются не более, как переходными моментами. Некоторые социологи, как, например, Зиммель и Палант, приходят к заключению, что борьба есть необходимая принадлежность социального развития, а мир не цель и не сущность общежития, а только один из его моментов². Этот вывод, сделанный на основании наблюдений над ходом общественного развития, находит свое обоснование и подтверждение в философии эволюционизма. Биологические данные, социологические наблюдения и философские заключения одинаково приводят к одному и тому же результату. Но подобное совпадение выводов обуславливается тем, что в новую философию властно вошла категория эволюции, которой не было в старых построениях. Если общественная философия столь долго опиралась на идею заключительной гармонии, то между прочим и потому, что философская мысль долго находилась в плену у математических и физических воззрений. Распространение идей биологического трансформизма несомненно способствовало освобождению философии от старых схем и вызвало построения новейшего эволюционизма. В области общественной философии должна быть осуществлена соответствующая реформа.

¹ С. Л. Франк, «Личность и вещь», в сборнике «Философия и жизнь», СПб., 1910, стр. 210. В этой статье, представляющей изложение взглядов Вильяма Штерна, можно найти мастерскую характеристику нового эволюционизма.

² Simmel, Soziologie, Leipzig, 1908, SS. 610—613 (очерк VIII: Die Selbsterhaltung der Gruppe) и SS. 306—307 (очерк IV: Der Streit). — Палант, «Очерк социологии». Стр. 76—77, 147—148. У Кинда (Social Evolution, Ch. II, pp. 36—38) тот же социологический вывод делается на основании данных биологии.

III. АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Необходимость сочетания абсолютного и относительного в понятии общественного прогресса.— Моральный радикализм и моральный консерватизм, совпадение их в неправильной оценке относительных ступеней прогресса.— Ложный абсолютизм и законный релятивизм.

Установив сверхисторическую природу абсолютного идеала, мы разъяснили значение этого определения в том смысле, что в отношении к миру условной действительности абсолютный идеал всегда остается требованием: никогда это требование не может быть полностью осуществлено, и потому его осуществление может быть выражено только формулой бесконечного развития. На всех путях и ступенях этого развития проявляется стремление к абсолютному; но каждый раз это стремление заканчивается лишь относительным приближением к идеалу. Таков закон исторического прогресса, что путь к абсолютному лежит чрез относительные ступени возвышения, чрез частичные проявления нравственного начала. Но именно отсюда вытекает оправдание этих относительных ступеней и частичных проявлений добра. Как очень хорошо разъясняет Влад. Соловьев, в самом существе безусловного нравственного закона как заповеди или требования, «заключается уже признание относительно элемента в нравственной области. Ибо ясно, что требование совершенства может обращаться только к несовершенному; обязывая его становиться подобным высшему существу, эта заповедь предполагает низшие состояния и относительные степени возвышения»¹.

Необходимость таких низших состояний и относительных степеней, с полной ясностью вытекающая из логических определений, становится все более очевидной из конкретного рассмотрения общественного прогресса. Нравственному началу ставится тут задача особенно трудная: не только возродить отдельного человека, но также смирить и сладить непокорные стихии общественной жизни, буйные страсти масс, неискоренимые противоречия и раздоры, проявляющиеся в общежитии. Свет и тьма, любовь и вражда, обязанности и страсти еще более борются тут, чем в отдельном человеческом сердце.

¹ Влад. Соловьев, «Оправдание добра». Полн. собр. соч., т. VII, стр. 374.

Все это обуславливает в высшей степени трудный и медленный процесс восхождения к идеалу.

Нельзя в достаточной мере настаивать на важности тех философских положений, которые вытекают из основного определения абсолютного идеала. Все зависит здесь от того, чтобы правильно понимать сочетание абсолютного и относительного в общественном прогрессе. Как смешение, так и полное разделение их теоретически ошибочны и практически опасны. Только безусловный идеал может служить последней целью для каждой относительной ступени; брать эти ступени отдельно от общего идеала, обособлять и замыкать их в себе значило бы принимать временные и преходящие требования, может быть, ошибочные и ложные, за окончательные и безусловные. Лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание. Но с другой стороны, именно в виду этой связи с абсолютным каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность как одно из звеньев возвышения к идеалу. Требовать от этих относительных форм безусловного совершенства значит исказить природу и абсолютного, и относительного и смешивать их между собою.

Мысль о том, что нравственный прогресс есть только восхождение от более несовершенного к менее несовершенному и все же бесконечно далекому от совершенства, есть элементарная философская истина. И однако, с каким величайшим трудом усваивается эта истина на практике! Обычное сознание склонно питать очарования и надежды, которым нет места в эмпирической действительности. Несмотря на все опыты истории, снова и снова преисполняется оно верой в возможность найти безусловно совершенные формы, способные принести с собою полное возрождение. И неизменно смевается круг радостных ожиданий и скорбных разочарований, в котором полоса отчаяния и равнодушия нередко уносит с собою все приобретения момента светлых верований и надежд. Этому чередованию обманчивых настроений философия противопоставляет твердую истину нравственного сознания о бесконечном пути восхождения к идеалу.

Забвение этой истины порождает, однако, на практике не одни обманчивые настроения, но и ложные убеждения, препятствующие прогрессу. Вера в возможность осуществления безусловного совершенства побуждает одних резко разрывать с прошлым и требовать немедлен-

ного перехода к новым формам, а других цепко держаться за прошлое и не допускать его перемены на том основании, что предлагаемые новые формы не дадут безусловного совершенства. Оба эти противоположные направления — морального радикализма и морального консерватизма — вырастают из одного корня; оба они основаны на том ложном предположении, будто бы в каком-либо относительном строе может воплотиться абсолютная нравственная идея. В действительности между абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых ступеней ее воплощения всегда будет бесконечное расстояние; но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к исканию высшего и усовершенствованию данного.

Оба указанные направления — радикальное и консервативное, — как это ясно из их определения, при всем своем различии могут сходиться в осуждении относительных и переходных ступеней прогресса: одно — для того, чтобы сразу возвыситься к совершенному будущему; другое — для того, чтобы сохранить неизменным настоящее. Но если первое направление нередко свидетельствует о высоком энтузиазме, второе является большей частью лишь обнаружением нравственного безразличия. И вот почему особенного осуждения заслуживает это скептическое отрицание высших стадий развития, исходящее из желания удержаться на низших стадиях, как более испытанных и привычных. Для этих низших стадий высшие должны были бы служить целью стремлений; между тем скептический консерватизм подмечает в них только недостатки, которые в соединении с их неизведанностью и новизною будто бы лишают их всякого значения. В данном случае мы имеем дело с очевидным софизмом: скептические практики жизни вместо того, чтобы критиковать свою собственную действительность в целях ее усовершенствования, критикуют неизбежные несовершенства чужой и высшей действительности для того, чтобы, отвергнув ее для себя, удержаться на данной стадии, по существу еще более далекой от идеала. Этот вид консерватизма должен быть безусловно осужден с точки зрения нравственного идеала. Скептическое отрицание прогрессивных стремлений под тем предлогом, что они все равно не устранят всех бедствий, есть следствие того эвдемонистического направления, кото-

ное спокойствие общественной жизни ставит выше нравственного прогресса и мирный сон предпочитает деятельной тревоге духа. Но с точки зрения нравственного идеала не может быть колебаний между привычной и даже устойчивой неподвижностью жизни и прогрессивным, хотя бы и беспокойным исканием новых начал. Нравственный закон указывает только один путь к своему осуществлению. — путь вечного искания и стремления. А исторические примеры наглядным образом подтверждают преимущество «беспокойных» исканий над неподвижным покоем. Древнегреческий мир оставил в поучение всем грядущим народам вечные образы Спарты и Афин, которые классически выражают противоположность охранительной косности и смелого реформаторства. Спарта, которая и в позднейшие века являлась образцом постоянства и о которой только и сохранилась слава неприступной твердыни против всех усилий времени, и Афины, которые, согласно древнему выражению, «и сами не знали покоя и другим не давали оставаться спокойными» и которые оставили бесценные образцы во всех областях человеческого творчества, — таковы эти вечные примеры неподвижного консерватизма и живой предприимчивости. В новое время почти до конца XIX века столь же типическим являлось противоположение между подвижным Западом, вечно ищущим и стремящимся, и косным Востоком, который «спит, покой ценя».

Определенные здесь в общих чертах направления морального радикализма и морального консерватизма имеют целый ряд различных выражений и оттенков. Для выяснения существа указанных направлений необходимо остановиться на некоторых конкретных явлениях.

Примеры нравственного радикализма нередки. Они сплошь и рядом встречаются у мыслителей, горячо верящих во всемогущество своих идей и возводящих эти идеи на степень безусловных ценностей. Превосходными образцами такой веры в безусловную силу известных относительных начал являются политические теории XVIII века, на которых хотели основать убеждение в абсолютных преимуществах правового государства. Такова теория народовластия, в которой вслед за Руссо думали найти полное разрешение проблемы справедливого государственного устройства. Такова и теория разделения властей, в которой также видели тайну политического искусства, своего рода философский камень, с помощью

которого дурные формы превращаются в хорошие. В настоящее время эти начала получили значение временных политических принципов, которые считаются в высшей степени важными, но вовсе не безусловными. Независимо от различных начал, с которыми попеременно связывался идеал правового государства, и самый этот идеал в целом, ранее считавшийся абсолютным пределом общественного прогресса, теперь низведен до степени относительного блага моральной культуры. XIX век был особенно богат опытами этого рода, которые, по-видимому, должны были бы отучить от того, чтобы временным построениям придавать безусловную ценность. Если на наших глазах та же ошибка повторяется в отношении к социализму, анархизму и другим идеальным начертаниям предполагаемого совершенства, то после всех поучений истории и разъяснений философии это еще менее может быть оправдано теоретически.

Вера в безусловное значение известных построений, приводящая к моральному радикализму, большей частью сочетается с резким осуждением и существующих форм, и других идеалов. Но соприкосновение с жизнью заставляет нередко смягчать эти суровые приговоры, мириться с действительными условиями, входить в компромисс с требованиями времени. Тогда радикализм совлекает с себя печать непогрешимой догмы, отыскивает пути для практического осуществления своих целей и неизбежно входит в область относительного. Это именно и случилось с доктриной народного суверенитета и правового государства и на наших глазах происходит с социализмом¹.

Но бывает и так, что радикальные моралисты остаются в области утопий и отвлечений и судят обо всем с абсолютной точки зрения. В таком случае относительные блага моральной культуры теряют в их глазах всякую цену. Настаивая на полном осуществлении абсолютных начал, как единственно способных исцелить до конца все бедствия жизни, они отрицают все остальное, как несоответствующее абсолютной норме. Но исповедовать такой абсолютизм не значит ли осуждать себя на бездействие, на бегство от действительной сложности жизни?

¹ Процесс такого преобразования доктрины народовластия и правового государства яв изображил в своем исследовании «Кризис современного правосознания». О соответствующей эволюции социализма см. в настоящем труде, глава II.

Едва ли не лучшими примерами такого отвлеченного морализма являются учения Карлейля и Толстого. В их отношении к политике, к ее лозунгам и путям много общего, и это общее создается их моральным радикализмом. Они отвергают относительные формы культурного развития, отрицают необходимые стадии, чрез которые протекает история, отрицают прогрессивные стремления передовых общественных групп. Как бы ослепленные светом высшего совершенства, они не хотят видеть тех относительных преимуществ, которые дают оправдание и парламентаризму, и всей прогрессивной политике вообще. «Все до конца, до последних выводов, как бы они ни были чужды или неприятны нам. Все или ничего»¹, — говорит Толстой. Но именно этот моральный максимализм заставляет и его, и Карлейля отрицать мир относительных ценностей и частичных успехов общественной жизни. А это отрицание невольно сближает их с направлением нравственного консерватизма. Хорошо известно, как Толстой своим осуждением политических реформ и освободительного движения в конце 1904 года вызвал ликование в консервативном лагере. Точно так же и Карлейль с своим отрицанием относительных улучшений не раз оказывался заодно с английскими консерваторами².

Так моральный радикализм соприкасается с противоположным ему направлением морального консерватизма и одинаково с ним создает препятствия к общественному прогрессу. Нельзя не вспомнить здесь простых истин и убедительных слов, сказанных Рузвельтом во время приезда его в Сорбонне: «Непрактический мечтатель является скорее злейшим врагом, чем предшественником и руководителем реформатора-реалиста, который, спотыкаясь и ошибаясь, но в известной степени и в практической форме осуществляет надежды и желания стремящихся к лучшему будущему. Горе тому отвлеченному фразеологу, горе тому идеалисту, который вместо того, чтобы подготовить почву для человека действия, обращается против него, когда он выступает, и мешает ему в его деле»³.

¹ Письмо Славянскому съезду в Софии. Полное собр. соч. Изд. 12-е, М., 1911, т. XX, стр. 475.

² См. Булгаков, О социальном морализме (Т. Карлейль). Сбор. статей «Два града». М., 1911, т. I, стр. 106.

³ Roosevelt, African and European Addresses. New York and London, 1910. См.: Citizenship in a Republic (an address at the Sorbonne.), p. 54.

Моральный консерватизм также имеет различные виды и оттенки, начиная от простейших проявлений инстинкта самосохранения и кончая самыми возвышенными мечтами о незыблемой твердости предполагаемого общественного совершенства. Консерватизм первого рода в своей более низменной форме относится скорее к явлениям зоологическим, чем к моральным. Однако консервативное направление этим далеко не исчерпывается: и тут возможны известные ступени подъема, поскольку от побуждений своекорыстных и эгоистических совершается переход к мотивам общественным и идеальным. В этом последнем случае консерватизм получает характер охраны достигнутого равновесия и вызывается боязнью опасных перемен. Но при теоретическом своем формулировании он всегда сочетается с неумением ценить относительные блага культуры. Боязнь новизны сопровождается здесь уверенностью, что привычное и налаженное лучше необычного и неизведанного. Тут в сущности предполагается, что к новым формам следовало бы переходить лишь *при условии их абсолютного совершенства и что всякие относительные улучшения не имеют цены*. Практически это воззрение тем более бесплодно и безжизненно, что оно проникнуто беспросветным скептицизмом. В XVIII веке эту точку зрения хорошо выразил немецкий юрист Густав Гуго. Утверждая, что всякие формы неизбежно сопряжены с какими-нибудь недостатками, он находил, что каждому народу лучше оставаться с тем, к чему он привык. Это было самое простое и элементарное выражение консерватизма, оправдывающее всё существующее одним фактом его существования и сводящееся к философии вольтеровского Панглоса: «tout est bien puisque tous est». В XIX веке, в связи с широким распространением новых форм правового государства, этот консерватизм нередко выражался в торжестве и злорадстве по поводу «банкротства парламентаризма». Как будто бы парламентаризм должен был принести с собою райское блаженство! Но независимо от этого поверхностного и недальновидного взгляда, в котором гораздо больше недоразумений, чем философского понимания, консерватизм облекается иногда и в более глубокую форму принципиального неверия в людей и в жизнь, в способность человечества к прогрессу. Замечательными образцами этого углубленного консерватизма являются реакционные теории начала XIX столетия, среди которых уче-

нию Жозефа де Местра по всей справедливости принадлежит первое место.

Жозеф де Местр не верит ни в какие прогрессивные общественные формы, не верит в прогрессивные усилия людей. Он отрицает всякий сознательный рост общественной морали. «Люди уважают и повинуются активно в глубине сердца только тому, что сокровенно, таким именно *темным и могучим силам*, как нравы, обычаи, предрассудки, господствующие идеи, которые держат нас в своей власти, увлекая нас и господствуя над нами без нашего ведома и согласия. Они неоспоримы и властны, ибо темны и загадочны». Но в господстве этих темных и загадочных сил, как и во всем ходе природы, Жозеф де Местр видел не проявление благодетельных для человека процессов, а, напротив, господство зла и вражды. «Где во всей природе можно встретить применение либерального и гуманного закона справедливости, — я этого не знаю. В общей экономии природы одни существа неизбежно живут и питаются другими. Основное усилие всякой жизни — то, что высшие и более сильные организмы поглощают низшие и слабые»¹. Роковой закон злобы и вражды, закон взаимного истребления царит над людьми. И это не случайность, которая может быть исправлена каким-либо лучшим устройством жизни, а высшая необходимость. Люди наказуются за вину, первородного греха, которому все причастны. Вечная казнь есть поэтому великий закон среди живых существ. Вся земля, напоенная кровью, есть великий жертвенник, на котором все живое приносится в жертву². Так осуществляется высший порядок мироправления, требующий очистительных жертв. При подобном взгляде на ход человеческой истории нет места для светлых надежд на будущее, для творческих стремлений. Самое понятие исторического прогресса и морального творчества отрицается. Человеку остается склониться пред неисповедимыми путями мирового закона и стараться только о том, чтобы не захлебнуться в этом море крови и вражды. Единственная задача тех, кто стоит наверху, обуздывать суро-

Joseph de Maistre, *Eclaircissement sur le Sacrifice*. См. изложение доктрины де Местра в статье г. М-ева, «Русский вестник», 1889, май — июнь. Этой статьей пользовался Влад. Соловьев в статье своей о славянофильстве для сопоставления доктрин де Местра с консерватизмом Ив. Аксакова и Каткова (Полн. собр. соч., т. V).

² Joseph de Maistre, *Soirées de St. Pétersbourg*.

выми мерами проявление общей злобы, карать и пресекать пагубное своеволие людей, неумолимой силою власти спасать корабль, постоянно готовый пойти ко дну¹.

Подобный пессимистический консерватизм приобретает иногда характер своеобразной эстетической романтики. Замечательнейший пример такого направления консервативной мысли мы находим у нашего русского писателя К. Леонтьева. И здесь мы видим то же неверие в прогресс и в будущее; и здесь встречается нас то же убеждение в господстве темных, загадочных и непреодолимых сил. Но Леонтьев эстетически предпочитал тот широкий и грозный размах этих сил, который отличает старое время, средние века. Романтической страстью эстета он влечется к тем бурным эпохам, когда личность закалялась и зрела на жестоких конфликтах с деспотизмом и произволом, на опасных приключениях неустроенной жизни. И, напротив, его отталкивает тот другой вид порабощения, который в смягченных формах скрывает свою подлинную сущность: это гнетущее влияние пошлости и посредственности, которое опутывает и губит личность. Он мечтает о счастливой старине, о давно прошедших веках, и для тех народов, которые сохраняют еще связь с прошлым, он знает один совет — задержать, подморозить жизнь. «Надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она не гнила».

Нельзя не отметить, что тревога за будущее проникает иногда и в настроение более крупных и даже возвышенных мыслителей, которые мечтают в таком случае об изобретении могущественных консервативных средств. Иногда мыслители, живущие в тишине своих созерцаний и со страхом взирающие на быстрый ход истории, на движение своего народа к какому-то сложному, загадочному и неведомому будущему, со страхом ожидают разложения и смерти. Иногда и действительно впереди предстоит разложение и смерть данной общественной формы, и мысль невольно изощряется в планах спасения. Нелегко примириться с перспективою, что и тому целому, к которому мы принадлежим, может грозить опасность распада или конца. Хочется задержать быстрое течение

¹ В русской литературе много сходных черт представляет консерватизм Победоносцева, вытекающий также из глубокого пессимизма и неверия в человека. См. блестящую характеристику его у Бердяева: «Нигилизм на религиозной почве» в сборнике статей «Кризис русской интеллигенции».

жизни, роковой ее уклон, хочется придумать некоторые прочные и устойчивые формы, которые могли бы спасти все общество от губительного развития и смертельных опасностей. В несравненной классической форме мы находим выражение этого настроения у Платона. Это особый мечтательный и утопический консерватизм, который хочет создать неизменную и совершенную форму жизни, предохраняющую людей от всяких опасностей и исключаящую мысль о каких бы то ни было переменах. Но надежда создать подобную форму тщетна: нет в человеческой власти таких средств, которые могли бы приостановить неизбежный процесс развития; а если бы такие средства и нашлись, их следовало бы отвергнуть с нравственной точки зрения. Ибо никак нельзя доказать, чтобы для общества и даже для всего человечества нравственный вопрос решался иначе, чем для отдельной человеческой личности. А для отдельной личности он решается так, что достойное и нравственно-ценное существование должно быть предпочтено продолжительному и спокойному существованию. Для нравственного идеализма иного решения быть не может. Жизнь с этой точки зрения принадлежит человеку не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойным образом, чтобы выполнить свое нравственное призвание. Если бы отдельному человеку, как и целому народу, предстояло сохранить жизнь или независимость ценою постыдных преступлений или хотя бы отречения от своих жизненных задач, это могло бы продлить физическое существование, но означало бы моральную смерть. Точно также представлялось бы неприемлемым и сохранение общества путем отказа от дальнейшего развития и совершенствования.

Мы указали, что моральный радикализм совпадает иногда с моральным консерватизмом. Как ни кажется это удивительным с первого взгляда, вследствие полной противоположности их исходных оснований, однако это легко объясняется общностью обоих этих направлений общественной философии в одном основном пункте. Оба они верят в возможность всецелого осуществления абсолютного идеала в области относительных явлений. Идея неустанного развития и вечного стремления, вытекающая из самого понятия абсолютного идеала в его приложении к миру действительности, остается чуждой обоим этим воззрениям. Конечно, в то время как одно из них верит в земной рай, другое ищет лишь спасения от земного ада.

Но оба они создают фикцию неподвижного совершенства как идеал общественного прогресса, и оба отрицают идею развития, а вместе с тем и идею свободы. Между тем нравственный идеализм ставит эти идеи во главу угла. Вместо понятия раз и навсегда осуществленного идеала он выдвигает идею его постепенного и бесконечного осуществления. Мечту о незыблемом совершенстве жизни он заменяет представлением о неизменном ее совершенствовании, причем и самое это представление он берет не как пророчество или предвидение, а как требование нравственной идеи. Общественный прогресс рассматривается здесь не как закон исторического развития, а как нравственная задача.

С неясным представлением о природе абсолютного идеала оба рассматриваемые направления — и моральный радикализм, и моральный консерватизм — соединяют непонимание ценности относительных благ. Сознательно или бессознательно, оба направления попадают в узы ложного абсолютизма, и хотя принципиально они нередко отрицают абсолютные начала, обращая всю страсть своей проповеди к миру относительных явлений, практически они всецело проникаются духом незаконной абсолютизации и непогрешимого догматизма. Этому ложному абсолютизму, пытающемуся найти и осуществить неподвижные формы в области развивающихся отношений, следует противопоставить тот законный практический релятивизм, который неизбежно связывается с выбором путей и средств к осуществлению абсолютного идеала. Здесь мы еще раз должны подчеркнуть, насколько важно правильное сочетание понятий абсолютного и относительного в идее прогрессивного развития. И особенно следует настаивать на том, что абсолютизм высшей цели вполне уживается с релятивизмом практических средств. Когда от определения безусловной цели мы переходим к вопросу о ее осуществлении, здесь необходимо изучение конкретных условий и наличных отношений. Общественный идеал нельзя осуществлять в одинаковых формах среди зрелых народов с высокой культурой и у диких племен, едва выступающих на путь гражданства. Историческая действительность представляет величайшее разнообразие положений, применительно к которым должны различаться и пути практической политики. Здесь на помощь нравственной философии должна прийти совокупность всех тех наук, которые изучают

причинные соотношения общественной жизни: и политическая экономия, и юриспруденция, и история должны быть приняты во внимание и привлечены к разрешению сложного вопроса об общественном прогрессе. Без знания действительных отношений — такова старая политическая истина — самые лучшие стремления останутся бесплодными. Более того: настойчивость в целях без надлежащего выбора средств может дать обратные результаты и натворить бедствий там, где ожидаются улучшения и благодеяния. Все это элементарные практические наблюдения, которые не требуют разъяснений. Но что весьма необходимо выяснить и что так часто забывается на практике, это — недопустимость самой мысли о непогрешимых, безусловных и всеисцеляющих средствах. Пред бесконечным величием идеала относительные средства, меняющиеся от эпохи к эпохе, должны быть низведены до степени условных приемов, технических опытов, пробных путей. Носиться тут с непогрешимыми рецептами, с единоспасающими программами это и есть то, что мы называем ложным абсолютизмом. В области приемов и средств людям открыт известный выбор и простор; здесь может быть и так, что несколько путей ведут к той же цели, одни медленнее, другие скорее, одни хуже, другие лучше. Релятивизм в выборе средств оказывается с этой точки зрения сугубо оправданным.

Однако не следует забывать, что те науки, из коих извлекается познание практических путей, в данном случае имеют чисто служебное значение: они должны являться арсеналом средств для тех целей, которые указываются моральной философией. Первенство принадлежит нравственному долженствованию: причинные соотношения берутся в соответствии с этим высшим и руководящим принципом. Только при этом условии и оправдывается практический релятивизм: свободный выбор средств должен совершаться в границах, которые полагаются безусловной целью. Из познания и уразумения этой цели и следует исходить в практическом построении. Строить систему нравственных определений в обратном порядке, начинать от условий и причин и затем уже переходить к принципам и целям, — как на этом, между прочим, настаивал позитивизм, — значит ставить вопрос на совершенно ложную почву: тут есть опасность полного извращения нравственной проблемы. Вместо того, чтобы получить широкую и принципиальную постановку, она

рискует погрязнуть в узкой сфере данного опыта и в мелких соображениях практической жизни. Такой безысходный релятивизм отнимает всякую почву у нравственных стремлений. «Относительность должна иметь степени: мы не можем представлять мир, распростертый как бы на плоскости перед нами, мир, лишенный перспективы и углубления; но что может дать эту перспективу, как не признание абсолютного?»¹. Отрываясь от высшей абсолютной нормы, которая дает руководящий свет для всякой практики, релятивизм может перейти в беспринципный оппортунизм, впасть в порабощение силе сложившихся обстоятельств и совершившихся фактов. От этого плавления по воле встречных ветров спасает человека только свет высшего идеала. И пусть этот идеал сам по себе не дает путей, по которым совершается движение, но он освещает эти пути, он указывает, куда и зачем идти. А без этого высшего знания вся человеческая наука о путях и средствах, как бы ни была она богата могущественными указаниями и чудесными открытиями, лишается нравственного значения.

IV. СОДЕРЖАНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Абсолютный идеал в области общественных явлений. Личность как абсолютная цель общественного прогресса. Выведение общественного идеала из принципа личности. Принцип свободного универсализма. Отношение этого принципа к наиболее распространенным формулам общественного идеала, демократической и социалистической. Проявление абсолютного идеала в историческом прогрессе. Невозможность отождествления абсолютного общественного идеала с конкретными историческими формами. Значение исторических ступеней в стремлении к идеалу. Анализ идеи гармонического общения. Противоположение гармонии и свободы.

I

Первое определение абсолютного идеала, как было установлено выше, заключается в требовании бесконечного совершенствования. Из этого основного определения мы извлекли ряд существенных и руководящих положений, уясняющих не только природу идеальных стремлений, но и характер их связи с миром действительности. Ясно, однако, что на этом определении нельзя ос-

¹ С. А. Котляревский, Об относительном и абсолютном (статья в «Философском сборнике», посвященном Л. М. Лопатину. М., 1911, стр. 100).

типизироваться. Будучи основным и руководящим, оно является вместе с тем отвлеченным и общим, имеющим приложение ко всем областям, в которых проявляется стремление к совершенству. Не только к добру, но и к истине, и к красоте, как к безусловным ценностям, ведет человека бесконечный путь. Но в каждой из этих областей стремление к идеалу получает свое особое выражение, соответственно существу той руководящей цели, которая в них проявляется. Наша задача заключается в том, чтобы определить абсолютный идеал в применении к области общественных явлений, и к этому мы должны теперь перейти.

Способ разрешения этой задачи, очевидно, должен стоять в связи с основным определением абсолютного идеала. Если сущность его, согласно ранее установленному положению, заключается в требовании бесконечного совершенствования, то в применении к общественной жизни это требование должно найти для себя такую цель, которая могла бы воспринять в себя силу бесконечного стремления и явиться образом абсолютного. Но такой целью может быть только живая человеческая личность, которая в своем бесконечном стремлении отражает причастность свою абсолютному закону добра. В области общественных явлений не может быть какой-либо другой высшей нормы, кроме той, которая должна руководить человеком в его личной жизни. Круг обязанностей здесь расширяется, но основная норма остается та же. Как справедливо замечает Влад. Соловьев, «многих нравственных норм, в собственном смысле этого слова, быть не может, как не может быть многих верховных благ или многих нравственностей»¹. Таким образом, и содержание общественного идеала должно быть установлено в связи с основной нравственной нормой, каковою является понятие личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании.

Входя в общественный союз и вступая на путь общественного прогресса, личность не утрачивает своего безусловного значения. Общество не может стать для нее высшей целью, которой она должна быть нравственно подвластна в качестве простого средства. Нетрудно показать, что понятие общества не имеет иного этического

¹ Влад. Соловьев. «Оправдание добра». Полн. собр. соч., т. VII, стр. 279.

значения, кроме того, которое оно получает от принципа личности. Ведь основное содержание этого понятия сводится к тому, что общество есть союз лиц. Вследствие этого значение общества всецело обуславливается качеством составляющих его единиц. Отнимая нравственную ценность у отдельного лица, мы тем самым отнимаем ее у совокупности лиц, и, наоборот, признавая нравственное значение за лицами, мы должны признать его и за союзом лиц, поскольку он утверждается на единстве присущего им идеала. Но общество имеет еще и другое определение: взаимодействие лиц закрепляется в известных нормах совместной жизни, как, например, в учреждениях и нравах, которые получают как бы самостоятельное бытие и независимую от отдельных лиц силу. Однако очевидно, что и в этом своем определении общество зависит от взаимодействия лиц, налагающих печать своей воли и своего сознания на формы общественной жизни. И столь же очевидно, что не в этих формах с их изменчивостью и условностью следует видеть непосредственное отражение абсолютного идеала, а в живых и сознательных лицах, которые в своем бесконечном стремлении к идеалу воздействуют и на изменение внешних форм¹.

Для тех, кто, в противоположность этому, придает первенствующее значение принципу общественному и из него выводит все задачи личности, нет иного выхода, как признать за обществом черты самостоятельной нравственной субстанции или же, по крайней мере, приписать обществу первичный и безусловный характер, независимый от отдельных лиц и господствующий над ними с силой высшей нормы. К этому последнему выводу прибегают и современные позитивные теории, объявляющие принцип солидарности источником всех нравственных обязанностей и общественных норм. На почве позитивизма такой вывод является особенно незаконным, поскольку из факта солидарности извлекается представление об идеале и долге. Но и на всякой иной основе возводить общество до роли первичного и безусловного принципа неправильно: это значит подчинять ему личность в качестве орудия или средства и создавать фикцию общественного организма, имеющего самостоятельное нравственное бытие.

¹ См. превосходные определения Чичерина, «Философия права», М., 1900, стр. 225.

Вся трудность теоретической стороны вопроса о взаимоотношении личности и общества проистекает именно от того, что они берутся в качестве каких-то самодовлеющих и противостоящих друг другу субстанций. Понятно, что и синтез личного и общественного начал является в таком случае чисто механическим: их отношение мыслится по образу внешнего взаимоограничения сталкивающихся сил. Это механическое воззрение должно быть заменено органическим: личность и общество должны быть представлены растущими от одного корня. Таким корнем может быть только живой человеческий дух, который дает жизнь и соединениям людей в союзы.

Но, полагая принцип личности исходным началом общественного идеала, как почерпнем мы отсюда определение путей и задач общественного прогресса? Как выведем мы из этого принципа те обязанности и стремления, которые связывают личность с обществом и общество с личностью? Не является ли понятие личности слишком скудным и недостаточным для установления всей совокупности положительных начал, входящих в представление об общественном идеале?

Все эти вопросы и сомнения не устранимы, если понимать личность как отвлеченное и замкнутое в себе начало, не признающее над собой никаких связей и норм. Для личности в этом смысле общество излишне и ненужно; ни о каком общественном идеале здесь не может быть и речи. Но такой абсолютный индивидуализм, провозглашающий личное сознание началом и концом нравственных стремлений, на самом деле обезличивает и опустошает личность, уединяет ее в безграничности субъективного произвола, лишает всяких опор в окружающем мире¹. Совершенно иные выводы получаются в том случае, если исходить из конкретного рассмотрения личности во всей полноте ее нравственных определений. Тогда в ней обнаруживается стремление к общему и сверхиндивидуальному. Тогда открывается возможность и установить связь отдельных лиц между собою, и вывести основания общественного идеала.

Углубляясь в нравственную природу человека, мы находим в ней такие стремления, которые идут далеко за пределы субъективного сознания. Бесконечность требований, предъявляемых к лицу нравственным законом,

¹ См. об этом более подробно в § V.

указывает на представление о высшем объективном порядке. Как свет, меня освещающий, соединяет меня с отдаленнейшим своим источником — солнцем, и в то же время, освещая все вокруг, делает доступным созерцание окружающего мира, так нравственный закон, мною признаваемый, выводит меня из обособленного существования и роднит с другими. В нравственном законе раскрывается для личности ее идеальная связь с обществом, и потому этот закон не представляет только принадлежности субъективного сознания: это вместе с тем и общая норма, проявляющаяся в виде реальной силы во взаимодействии лиц, в их общем нравственном творчестве.

Значение этого взаимодействия лиц становится еще более очевидным, если мы сделаем и дальнейший шаг в смысле уяснения конкретной полноты личного сознания. Личность не представляет собою лишь отвлеченной родовой сущности однообразно повторяющейся в отдельных индивидах и в качестве общей разумной основы человеческого существа, являющейся единственной связью этих индивидов между собою. Она носит в себе сочетание двух начал — общего и особенного, и оба эти начала влекут ее к сближению с другими. Люди приходят к общению и вследствие сознания своей близости и общности, и вследствие своего индивидуального развития. В этом индивидуальном развитии не следует видеть какого-то отклонения от общего пути разума, от единого нравственного закона. Пред лицом Абсолютного, пред бесконечной полнотой всех возможностей и своеобразий личность освящается в своем индивидуальном призвании и вместе с тем вводится в связь с другими лицами потребностью высшего синтеза. По глубокомысленному разъяснению Гегеля, основанием для общественной нормы является не абстрактное, а конкретное единство лиц, связывающее собою различия и проходящее через них. Это — не только момент, *одинаковый* у всех отдельных лиц и соединяющий их этим своим единством, но именно общая связь различий. Согласно с этим личность находит в обществе не простое повторение своих жизненных задач, а восполнение своих сил в стремлении к идеалу. Жизнь ее колеблется между двумя полюсами, — стремлением к индивидуальному самоутверждению и тяготением к безусловному и сверхиндивидуальному. Общую для всех цель она может выполнить только по-своему, только в известном своеобразном

ность в единении с другими во имя высшей полноты жизни. Чем яснее мы сознаем, что личность есть незаменимая, неповторяющаяся и своеобразная индивидуальность, тем ярче выступает необходимость конкретного сочетания индивидуальных различий для достижения идеальной цели. Тем очевиднее становится непрерывная цепь понятий, исходящая из принципа личности и ведущая чрез взаимодействие лиц к понятию абсолютного идеала.

Указание на необходимую связь личности с нравственным законом — без чего самая нравственность становится немислимой — представляет великую заслугу Канта. Но на почве кантовской философии невозможно вывести из этого указания всех связанных с ним последствий, и прежде всего нельзя вывести самого понятия общества. Оба основные этические начала — и принцип личности, и идея нравственного закона — у Канта понимаются так, что переход от личного начала к общественному остается неясным. Априоризм Канта, закрывающий для него связь нравственного закона с миром естественных человеческих побуждений, закрывал для него и то целостное представление о личности, в котором она берется во всей совокупности своих индивидуальных особенностей: в понятии личности подчеркивалось общее и отвлеченное начало разума, а момент особенности и своеобразия отбрасывался, как не имеющий морального значения и рациональной санкции. В соответствии с этим и нравственный закон, объединяющий отдельных лиц, понимался не в качестве высшей связи, сочетающий их ввиду их различий и во имя высшего объединения, а в качестве принципа, одинакового у всех различных существ и объединяющего их этим своим единством, с отрицанием тех различий, в которых они между собою несходны. Выведенная Кантом норма общественности — «царство лиц, как целей» — имеет в виду не качественно новое проявление лиц во взаимодействии их многообразных индивидуальностей, а только количественное повторение их однородных притязаний. Но таким образом самое понятие общества уничтожается: мысль не выходит тут из пределов личности в ее отвлеченной общности и самобытной законченности. «Царство лиц, как целей» ничего не говорит о бесконечном проявлении индивидуальных различий, о высшем синтезе, господствующем над ними, о необходимости солидарности их разрозненных стремлений. Это та же личность, взятая в своей внутренней обособ-

ленности и много раз повторенная в своем самодовлеющем и безусловном значении¹. В отличие от этого следует сказать, что связь лиц между собою и с обществом может быть выведена только из конкретного рассмотрения личности в полноте ее определений и в ее стремлении к высшему единству. При этом последнем рассмотрении, нравственный закон понимается уже не только как норма личного поведения, но и как основа общей нравственной жизни, связывающая всех воедино некоторой общей целью — стремлением к абсолютному идеалу. В таком случае *автономный закон личной воли сам собою переходит в нравственную норму общения*, а эта последняя становится основой личной жизни, — тем узлом, в котором сходятся индивидуальные различия. Эти различия примиряются таким образом высшей связью, которая, как сочетание противоположностей, как нравственное их единство, имеет для общения лиц еще более значения, чем сходство их потребностей и целей².

Так уясняется необходимость перехода от личности к обществу и от автономного закона личной воли к общественному идеалу. Понятие общества, которое таким образом устанавливается, носит в себе указание не только на новое количество, не только на простое умножение и повторение отдельных лиц в их абстрактной сущности, но также и на новое качество, на новое конкретное единство, проистекающее из сочетания различных индивидуальностей в высшем синтезе. Но следует еще раз подчеркнуть, что если общество по сравнению с личностью не есть простое количество, а представляет собою новое качество, то оно отнюдь не является новой самостоятельной субстанцией. Создавать такую субстанцию из совокупности общественных взаимодействий столь же ошибочно, как и разлагать эту совокупность на механическую связь атомов, на простую сумму отдельных лиц. Общество реально только в лицах и в отношениях лиц, и хотя в обществе отдельные лица находят новое свое проявление, неведомое им по личному обособленному опыту, и в этом общественном проявлении своем порож-

¹ Совершенно то же надо заметить относительно всех новейших определений этого рода, образцом которых является формула Штаммлера: «*Gemeinschaft frei wollender Menschen*».

² См. мою книгу: «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве», М., 1901, стр. 109—110 и 215 и «Критика современного правосознания», стр. 262—263.

дают новую реальность, но это реальность отношения, а не субстанции. Только этот взгляд помогает выйти из двух крайностей общественной философии, которые нередко вызывали одна другую. От стремления к механической атомизации общества мысль часто переходит к представлению об его органической субстанциональности. На бунт личности против общественных связей, на восстание индивидуального сознания в защиту своего самодержавия обычно отвечают указанием на верховную мощь общества, на его божественное мистическое существо. Но это крайности, которые моральная философия должна отвергнуть. Она не может признать ни разложения общества на отдельные и самобытные атомы, не имеющие связи с целым, ни поглощения лиц в общественной субстанции¹.

¹ Г. Д. Гурвич в своем интересном очерке «Руссо и декларация прав» (Петроград, 1918, стр. 10), отмечая соответствие с задачами современной мысли того направления, в котором я стараюсь соетать начала личности и общественной, находит, что в моем построении дается «явный перевес личному началу» и потому синтез не достигается. Как видно из настоящего исследования, я отвергаю первенство общественного единства над понятием личности, ибо такое первенство означало бы превращение личности в средство и орудие для будущего блаженства каких-то высших существ, по отношению к которым люди настоящего являлись бы низшим видом, не имеющим равной нравственной ценности. Но, как я полагаю, нельзя принять и равенства общественного и личного начал. Как бы высоко ни оценивать значение сочетания лиц в нравственное единство, сколько бы ни утверждать зависимость развития лиц от общественного прогресса, тем не менее центром и целью нравственного мира является человек, живая человеческая душа. И это в особенности следует подчеркивать теперь, когда с разных сторон и совершенно справедливо упрекают современную культуру, что она человека забыла, душу человеческую забыла. Но, говоря о первенстве личного начала, я имею в виду личность не самодовлеющую, а связанную с объективным законом добра, подчиненную абсолютному идеалу. Правильное сочетание личности и общества может быть достигнуто только чрез сведение их к понятию абсолютного идеала как высшего и предельного этического начала. Только на этом пути можно в одно и то же время правильно оценить самостоятельное нравственное значение общества и личности и остаться верным тому методологическому указанию Владимира Соловьева, что в области общественных явлений не следует искать какой-либо другой высшей нормы, кроме той, которая руководит человеком в его личной жизни: «Многих нравственных норм в собственном смысле этого слова быть не может, как не может быть многих верховных благ или многих нравственностей». Стремление искать примирения или размежевания личности и общества вне того третьего и высшего начала, к которому они тяготеют, удерживает мысль в кругу безвыходных недоразумений и противоречий.

Теперь мы можем перейти и к определению содержания общественного идеала. Как уже было разъяснено выше¹, философское разрешение этой проблемы не может иметь в виду указания конкретной программы действий. Речь идет здесь о том, чтобы установить представление о должном направлении общественного прогресса в форме безусловного требования, имеющего значение всегда и везде. А так как, согласно предыдущему, это представление должно быть выведено из понятия личности в ее стремлении к абсолютному идеалу, то этим и определяется исходный пункт для разрешения нашей задачи.

В противоположность старым теориям, которые вводят в содержание общественного идеала различные частные условия и относительные блага, следует сказать, что ничто подобное не должно иметь места. Ни наилучшее устройство власти, ни справедливое распределение богатств, ни всеобщее довольство и счастье, ничто не соответствует безусловному содержанию той нормы, определения которой мы ищем. И власть, и богатство, и счастье, всё это внешние и относительные блага, имеющие значение средств для достижения высших целей. Для того, чтобы в определение идеала не внести подобных относительных ценностей, мы должны ограничить его содержание теми пределами, которые полагаются понятием личности. Но это понятие должно быть взято во всей его полноте, со всеми присущими личности идеальными стремлениями.

Когда мы рассматриваем личность в ее общественном проявлении, мы видим, что она выступает здесь с требованиями свободы и равенства. Философский анализ убеждает нас, что эти требования не представляют собой случайных продуктов какой-либо отдельной эпохи, а вытекают из самой идеи нравственного достоинства лиц. Безусловное значение человека предполагает *свободу* как естественное и необходимое выражение его нравственного существа: без свободы мы не мыслим личности. С другой стороны, так как в каждом человеке мы должны признать эту высшую нравственную сущность, мы требуем в отношении ко всем людям *равенства*. Представить себе общественный прогресс без стремления к осуществлению этих начал — равенства

¹ См. § I.

и свободы — немислимо, и неудивительно, если издавна, со времен греческой философии, в этом полагались основные требования естественного права.

Но из понятия личности вытекают не только ее притязания, но и ее обязанности. Входя в общение с себе подобными, личность не может отрицать их прав иначе, как отрицая свою собственную сущность и свои права. Отсюда рождается обязанность взаимного признания. В принципе общественные обязательства предъявляются личности не каким-либо нравственно-высшим, чем она, существом — обществом или государством, — а ее собственным законом, присущим ей стремлением к идеальной норме. Это стремление, поскольку оно приводит людей к общению между собою, опирается, как мы видели выше, не только на однородные их притязания, но также и на их индивидуальные особенности. Вследствие этого общественные обязательства имеют характер не только взаимоограничения, но и взаимовосполнения отдельных лиц. Идеальный смысл общения не исчерпывается принципами формального права, обеспечивающего каждому свое: еще более того он выражается в требованиях высшего нравственного закона, объединяющего людей духом солидарности и любви и связующего их разрозненные силы в общее культурное стремление. Таким образом, в понятии личности одинаково берут свое начало как притязания ее на равенство и свободу, так и ее обязанность *солидарности и единства* с другими. А так как из этого единства в идее не может быть исключено ни одно лицо, но в каждом и во всех должны быть признаны те же права на равенство и свободу, то отсюда получается определение общественного идеала как *принципа всеобщего объединения на началах равенства и свободы*. Поскольку мы требуем, чтобы личность уважалась *всегда и везде*, обязанность взаимного признания не может быть ограничена никакими пределами и различиями. Никто не должен быть исключен из идеи всеобщего единства. Безусловный принцип личности с необходимостью приводит к идее *всечеловеческой, вселенской солидарности*.

Сводя полученные нами начала к краткой формуле, общественный идеал можно определить как *принцип свободного универсализма*. В этом понятии сразу выражаются и равенство, и свобода лиц, и всеобщность их объединения, поскольку все это сочетается в идее свободной

солидарности всех. Но дело не в той или иной формуле, которая может казаться более или менее удачной, а в характере определения. Взять ли определение Влад. Соловьева: «общество как внутреннее свободное согласие всех» или какое-либо иное выражение тех же начал, смысл всех подобных формул заключается в том, чтобы в установлении идеальных целей общественного прогресса не утратить зависимости общественного принципа от безусловного начала личности и вместе с тем подчеркнуть самостоятельное значение общественных стремлений в полноте личного сознания.

Нетрудно показать, что принцип свободного универсализма представляет тот естественный предел, к которому невольно тяготеет мысль нового времени. Если взять две самых распространенных формулы общественного идеала, получивших такую славу в XVIII и XIX столетиях, — формулы демократическую и социалистическую, то в глубине их можно открыть те же начала равенства и свободы лиц, а необходимое развитие этих начал приводит к идее всеобщей солидарности на началах взаимного признания. Упомянутые формулы нашли свое выражение в двух самых замечательных по силе влияния политических произведениях новейшего времени: «Общественном договоре» Руссо и «Коммунистическом Манифесте» Маркса и Энгельса. Центр тяжести этих произведений полагается в некоторых конкретных условиях общественного переустройства: одно требует перемещения власти от немногих ко всем, другое — перемещения от немногих ко всем средств производства. Но за этими конкретными условиями скрывается настоящая идеальная цель этих построений, и в обоих случаях она является одной и той же: это осуществление свободы и равенства лиц. Формула Руссо, нашедшая свое естественное завершение у Канта, вылилась в идею всемирного гражданского общения; формула Маркса и Энгельса в самом «Коммунистическом Манифесте» получила значение принципа международного единства, утвержденного на идеальном общении лиц, где «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех». У Руссо и Канта, Маркса и Энгельса абсолютная цель общения определяется правильно. Их ошибка заключалась лишь в том, что они считали себя в обладании абсолютным средством к этой цели: в демократической теории таким средством полагается народо-

власти, в социалистической — обобществление средств производства. Но эти средства суть временные исторические начала, вполне уместные и безусловно необходимые при определении конкретных программ в те или иные эпохи, но вовсе не определяющие собою существа абсолютного идеала. К определению этого существа могут служить только начала действительно общие и безусловные, соответствующие идее бесконечного стремления к совершенству.

Проверяя установленное нами содержание общественного идеала, мы должны прийти к заключению, что оно действительно не включает в себе ничего относительного, исторического, конкретного. И в самом деле, понятие объединения на началах равенства и свободы дает только общую формулу для прогрессивных стремлений. Конкретное определение свободы *от чего-либо* и равенства *в чем-либо* здесь не имеется в виду. Эти последние вопросы суть вопросы данной исторической эпохи, получающие свое разрешение в связи с наличными условиями общественной жизни. Но независимо от этих конкретных определений, меняющихся сообразно времени и месту, через все разнообразие их проходит единый общий дух, который создается идеальным зиждущим началом истории, и это есть дух творческой личности с ее основными требованиями равенства и свободы.

Если говорят иногда, что сами эти идеи равенства и свободы представляют плод позднейшего развития и если этим указанием хотят опровергнуть мысль о безусловном значении этих начал, то надо заметить, что здесь повторяется одно из обычных недоразумений позитивного образа мышления. Процесс постепенного выяснения известных истин в человеческом сознании принимается за доказательство изменчивости этих истин по существу. Но таким образом можно было бы отрицать и безусловность научных истин. Математическая истина: дважды два четыре или логический закон тождества были обязательны для человека, прежде чем он сформулировал правила арифметического счета или уяснил основания логического мышления. Как справедливо замечает Б. А. Кистяковский, «определенное нравственное предписание может быть только в известный момент открыто, так или иначе формулировано и затем применяться в различных обществах. Но само значение его совершенно не зависит от того или другого применения.

То, что какие-нибудь ашанти и зулусы, что дети или идиоты ничего не знают об этом, так же мало касается его как нравственного предписания, как то, что о нем не знают животные, или то, что о нем никто еще не мог знать, когда наша Солнечная система являлась хаотической массой атомов»¹.

Применительно к нашему вопросу мы должны сказать, что начала равенства и свободы, как и самое понятие личности, из которого они вытекают, конечно, уясняются человечеству лишь в более поздние периоды его развития. И тем не менее, как бессознательное стремление, как высшее водительство разума, стремление к утверждению личности в ее исконных правах отличает каждый *прогрессивный* шаг, каждое *моральное* усилие человеческой воли. А если историческая действительность прежде, как и теперь, представляет нередко грубое нарушение личных прав и отрицание человеческого достоинства, если в самых положительных законах, как они пишутся людьми власти и силы, постоянно встречаются противоречия с идеальными началами, это лишь подчеркивает идеальный характер руководящих начал прогресса, но несколько не устраняет их безусловного нравственного значения. Понятие абсолютной нравственной нормы, как это хорошо выяснено в моральной философии, означает не всеобщность ее бесспорного признания и не фактическую ее ненарушимость. Это — абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченных принципов. Абсолютизм нравственного закона относится к той безусловной основе всеобщего долженствования, в связи с которой он только и может мыслиться. В мире общественных явлений такой основой нравственного закона служит понятие личности, которое в своей безусловности и представляется неизменным пределом, направляющим нравственный прогресс. Степени приближения к этому пределу весьма различны, но всегда в них проявляется одна и та же тенденция — найти конкретное содержание для безусловного нравственного закона, во временном акте проявить силу бесконечного порыва. В изменяющихся нравственных воззрениях, как бы ни были они разнообразны, всегда возможно обнаружить отражение

¹ См. его превосходную статью «Категории необходимости и справедливости» (Журнал «Жизнь», 1900 г., июнь, стр. 144—145).

чтой бесконечной цели, стремление к этой абсолютной норме.

И в самом деле, первые проблески гражданственности, поскольку мы можем судить о них по дошедшим до нас скудным сведениям, уже запечатлены началом общественности, а прогресс общественности немислим иначе, как при условии объединения и освобождения лиц. Как бы ни был узок круг лиц, на которых распространяется это прогрессивное стремление, тем не менее где-нибудь оно должно проявиться. Пусть даже оно проявляется в равном привлечении лиц на службу общую в виду постоянных грозных опасностей извне, но и такое пользование личностью для общего блага невозможно без воодушевления, без энтузиазма; а эти чувства могут быть возбуждены в личном сознании только при помощи укрепления сознательной связи и солидарности личности со средой, только при посредстве возвышения самой личности. В Древней Греции, как это особенно легко проследить на примере истории Афин, гражданские права расширялись на новые группы населения, по мере привлечения их к воинской службе. А в средние века служебные повинности и налоговые тяготы в пользу государства являлись основанием для привлечения отдельных сословий в курии или парламенты, для надления граждан правами представительства. Но то, что имеет место в более культурные эпохи, проявляется в зачаточных формах и на ранних ступенях развития. *Ubi societas, ibi jus* — где общество, там и право; а право немисливо без элементов равенства и свободы, хотя бы и в самом узком и скромном их проявлении, как немисливо оно и без взаимного признания лиц, без начала солидарности. Но если мы имеем основания утверждать, что в прошлом прогресс человеческих обществ направлялся все более и более широким приложением начал солидарности, равенства и свободы, то относительно будущего возможно предвидеть, что идеал свободного универсализма всегда останется абсолютным пределом стремлений, к которому действительность будет стремиться, никогда его не достигая. Нельзя себе представить, чтобы процесс объединения лиц на почве их уравнивания и освобождения когда-либо закончился, чтобы наступило время, когда нельзя будет сделать в этом отношении ни шага далее. И это не только потому, что требования личности безграничны, но также

и вследствие того, что в существе этих требований заключается известное противоречие. Как я разъяснил в другом своем труде, «последовательно проведенное понятие индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнивания, точно так же, как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству; безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы»¹. Но такое же несоответствие существует между притязаниями лиц и их обязательствами по отношению к обществу. С развитием нравственного сознания возрастает чувство связанности лиц нормами общения и солидарности, но вместе с тем возрастают и индивидуальные притязания; в личности выдвигается момент своеобразия и особенности, а это усложняет отношения между отдельными лицами: задача их примирения становится вследствие этого более сложной и затруднительной².

Все эти соображения дают основание утверждать, что никогда нельзя будет достигнуть безусловного равновесия требований, вытекающих из понятия личности, и осуществить до конца идеал свободной общественности. Освобождение, уравнивание и объединение лиц совершается не в условиях неподвижности и покоя, а среди неустанныго роста жизни, при постоянно увеличивающихся связях, различиях и своеобразиях. Ни одного из этих требований невозможно отвергнуть, не отвергая и той основы, на которой они утверждаются; но столь же невозможно и осуществить их полностью и без ограничений. В этой антиномической природе требований, входящих в содержание общественного идеала, заключается новое объяснение того положения, что осуществление его относится в бесконечность. Но это объяснение, конечно, есть лишь частное выражение того общего взгляда, что в мире относительных явлений полный синтез противоположностей и безусловная гармония противоречий неосуществимы.

2

Мы определили общественный идеал как принцип свободного универсализма и установили, что в качестве

¹ Кризис современного правосознания. М., 1909. Гл. II, §§ IV и V.

² См. об этом подробнее ниже, §§ V и VI.

абсолютного предела этот идеал не может иметь никаких конкретных признаков, взятых из сферы относительных явлений. Вот почему следует признать безусловно неправильным, когда высшую форму нравственного разнтия пытаются связать с каким-либо конкретным историческим явлением, будет ли то церковь, государство, народ или что-либо иное в этом роде. Все это будет лишь незаконной абсолютизацией относительных форм. Когда подобные формы пытаются возвести на высоту абсолютного идеала, их наделяют такими признаками, что становится невозможным найти в них сходство с соответствующими реальными явлениями. Так Гегель, объявляя государство центром нравственных определений, видел в нем «воплощение нравственной идеи на земле». Коген называет государство «царством духов». Но даже в идеальном своем определении, даже очищенное от всяких временных исторических искажений, государство дисциплина и узда внешнего закона. Если бы государство — это прежде всего властвование и подчинение, это дисциплина и узда внешнего закона. Если бы государство утратило эти черты, если бы оно стало внутренним законом, написанным в сердцах, добровольно исполняемым всеми, без органов власти и принуждения, тогда действительно осуществилось бы «царство духов», но только это не было бы уже более государство. Точно так же и церковь, будем ли мы представлять ее подобно Владимиру Соловьеву в образе свободной теократии, наделим ли мы ее другими возвышенными чертами, пока она остается конкретным учреждением, господствующим среди людей, она будет иерархией и дисциплиной, и видеть в ней свободное мистическое общение душ возможно лишь в том случае, когда мы приподнимаем ее над уровнем обычной жизни, на высоту абсолютной идеи. Наконец, нельзя отождествлять общественного идеала и с национальной миссией какого-либо народа. Идея избранничества и высшего предназначения, ставящего данный народ выше всех других, идея преимущественных прав на абсолютное царство духа есть только особая форма абсолютизации исторических явлений, и в этом смысле своем она не может иметь никакого философского оправдания. И та более тонкая форма национализма, которая видит высшую нравственную задачу общества в создании своей системы культуры, не чужда того же основного философского греха. Так, когда

Виндельбанд усматривает высшую нравственную норму в том, чтобы общество «ясно сознало то духовное содержание, которое образует общую стихийную основу душевной жизни всех его членов, и сообразно этой основе организовало свою внешнюю жизнь», когда он утверждает, что «в этой системе культуры содержится единственная нравственная ценность каждого общества», за которую оно должно отдать «последнюю каплю своей крови»¹, очевидно он забывает, что не «своя система культуры», а высшие сверхнародные и абсолютные начала служат руководящей нормой для каждого народа и что только в свете этих начал получает значение и оправдание каждая отдельная система культуры.

Если спросить себя, какой конкретный образ ближе выражает идею всеобщей солидарности лиц, то сейчас же станет ясно, что самый вопрос поставлен неправильно. Ни церковь, ни государство, ни культурное единство народа не суть отвлеченные нравственные нормы: это жизненные исторические явления. Нельзя найти какого-либо исторического образа, адекватного тому абсолютному пределу, который по существу своему имеет сверхисторическое значение. Абсолютный идеал осуществляется только во всей совокупности их: и церковь, и государство, и народное единство, как ранее того семья, род, патриархальный союз — все это конкретные формы, через которые совершается развитие абсолютного идеала. Быть может, в будущем явятся еще какие-либо новые формы, порожденные, с одной стороны, растущей децентрализацией внутри государства, а с другой — крепнущими узами международного единства. Ставить заранее пределы творчеству человеческого духа, ограничивать всю историю борьбой церкви и государства и предсказывать впереди вечный триумф или государственного, или теократического начал — это значит определять общественный идеал под впечатлением исторических событий, оставивших после себя особенно яркие следы. В этом смысле можно сказать, что общественная философия и XVIII, и XIX столетий еще полна воспоминаний о многовековой борьбе церкви и государства, еще носит на себе у одних следы первого торжества государства над церковью, у других — отражение первой скорби об утраченном церковном господстве. Старая тяжба теокра-

¹ Windelband, Präludien. Vom Prinzip der Moral.

тического и светского начал слышится даже и в новейших построениях философии права¹. Стало неизбежной традицией, прочным навыком философской мысли заключать такие построения разрешением вопроса об абсолютном признании государства или церкви. Так философские схемы проникаются духом исторической обстановки, отзвуками исторической борьбы. Прямым результатом этого является превознесение какой-либо одной исторической формы над всеми прочими: то создается обоготворение государства, то выдвигается исключительное значение церкви. Указанный исторический спор имеет, несомненно, и более глубокое значение: он скрывает за собою проблему об отношении внутреннего человека и внешнего, духовной жизни и внешней культуры, нравственно-религиозных верований и государственно-правового порядка. Поскольку и в этой области задача гармонического сочетания противоположностей остается неразрешенной и является вообще неразрешимой, старый вопрос стоит со всей своей силой и для настоящего времени, как будет стоять и для будущих времен; но формы его выражения будут весьма различны в связи с развитием и видоизменением общественных отношений. В частности, говоря о грядущем торжестве церкви, имеют в виду победу царства духа над внешними ограничениями. В церковной организации видят образ, наиболее подходящий для выражения этой идеи. Но не следует забывать, что это лишь исторический символ для выражения более общих и отвлеченных представлений. То же следует сказать и относительно культа национального принципа. С этим культом связывается более глубокое представление о живой личности народа, о его историческом призвании. Но одностороннее сведение общественного прогресса к началу национальному объясняется лишь временными историческими условиями.

Столь же незаконным является этот прием абсолютизации исторических начал и в применении к каким-либо отдельным элементам общественной жизни. Когда, например, единоспасающим идеалом общественного устройства объявляется народовластие, парламентаризм, социализм и т. п., то очевидно, что и в этих случаях времен-

¹ Современную борьбу светского и теократического начал во Франции я изложил в сочинении «Кризис современного правосознания», см. глава II, § VI, особ. стр. 361—364. Совершенно сходные явления можно проследить и в литературе других стран.

ные и конкретные средства осуществления абсолютного идеала, подсказанные теми или другими затруднениями и нуждами общественной жизни, принимаются за существо самого идеала. Каждое из этих средств, отправляясь от известной жизненной потребности, соответствующей общему идеальному стремлению, заключает в себе некоторый ценный элемент. Но каждое из них бесконечно возвеличивается в своем значении, когда его выдают за единственный способ исцеления всех общественных зол. Еще более неправильно, когда пытаются в духе любого из этих начал нарисовать конкретный образ того последнего исторического состояния, к которому придет будто бы все человечество. Это простое недоразумение, от которого нас должны одинаково предостерегать и моральная философия, утверждающая сверхисторическое значение абсолютного идеала, и эволюционное мирозерцание, отрицающее неизменные гармонические состояния.

И здесь перед нами снова раскрываются бесспорные преимущества того взгляда, который связывает общественный идеал с безусловным понятием личности. В отличие от всех временных исторических форм общественной жизни личность, как отражение абсолютного духа, сама есть источник всего этого разнообразия конкретных временных форм. Личность — это бесконечность возможностей, это — безграничность перспектив, и в этом смысле, как мы определили выше, это есть образ и путь осуществления абсолютного идеала.

Но, связывая содержание общественного идеала с таким безграничным началом, лишая его всяких конкретных очертаний и отнимая надежду на конкретное достижение идеального совершенства, не отрываем ли мы нравственный прогресс от твердой почвы, не ставим ли мы его у края бездны? С первого взгляда выводы, полученные нами, могут показаться действительно безотрадными, но на самом деле только они дают правильную перспективу для прогрессивных стремлений.

Для уяснения этого положения необходимо иметь в виду, что в нашем построении отрицаются лишь абсолютные исторические формы, а не конкретные исторические задачи и не объективное значение абсолютного идеала. В творческом чередовании жизненных потребностей стремление к абсолютному каждый раз получает плоть и кровь действительности; но никогда не может

оно вылиться сполна в каком-либо одном усилии, в какой-либо одной форме. Абсолютный идеал есть предел, к которому надо идти историческими путями: к нему нельзя перелететь на крыльях фантазии; но осуществлять конкретные цели, добиваться разрешения самых трудных исторических задач, это значит восходить по ступеням бесконечной лестницы. Каждый новый шаг вперед есть известное удовлетворение, но вместе с тем и повод для нового движения. Не отдых и успокоение, а неустанный труд — такова перспектива нравственного прогресса. Это уже было разъяснено ранее.

Глубочайшее практическое значение этого воззрения заключается в том, что мысль о беспредельности прогресса открывает бесконечный простор для свободных исканий и свободного творчества: каждый конкретный идеал с этой точки зрения признается лишь временным, оставляющим место для критики, для пересмотра, для дальнейших усилий. Осуществление путей абсолютного ищется тут во всей совокупности исторических форм, всему дается должное место и надлежащее значение. Дух терпимости и свободы проникает это воззрение, как, наоборот, дух исключительности и сектантства отличает воззрение противоположное. И в самом деле, когда какое-либо направление мнит себя в обладании абсолютной истиной, когда кажется ему, что для него открылась тайна общественной гармонии, оно проникается уверенностью, что царство правды легко осуществить, что путь к совершенству близок. И вместе с этой уверенностью появляется обыкновенно дух непогрешимости и нетерпимости, отрицание всего, что несогласно с принятой точкой зрения, что отличается от нее. Вместо широты перспектив устанавливается узость взглядов. Вместо свободы творчества рекомендуется принудительное равновесие жизни.

3

Весьма поучительно подвергнуть построения этого рода более подробному анализу. Выполнив этот анализ, мы убедимся, что именно отвлеченное определение идеала как стремления к бесконечной цели ставит перед нами норму, вполне конкретную, в высшей степени практическую и чрезвычайно близкую к самым насущным нашим задачам и нуждам, и что как раз наоборот, мысль

о возможности конкретного определения высшего гармонического совершенства есть не более как утопия, которая при известных условиях может служить скорее препятствием к общественному прогрессу, чем путем к нему. Для того, чтобы убедиться в этом, войдем в более подробное рассмотрение образов гармонической и совершенной жизни, в которых иные мыслители хотели бы видеть содержание абсолютного идеала.

Для тех, кто ставил своей задачей начертание таких образов, представлялось естественным указывать впереди некоторую последнюю цель прогресса и верить в достижение вечного счастья и мира как в завершение человеческих исканий. Есть направления мысли, которые, разделяя эту веру и связывая ее с некоторыми конкретными условиями, тем не менее принципиально отказываются изображать подобные картины будущей гармонической жизни. Таково учение марксизма. Здесь в известной мере удовлетворяется требование широты будущего развития, но вместе с тем становится неясным осуществление конкретного идеала. В противоположность этому, другие мечты о гармонической жизни, которые сочетались с мыслью о совершенно определенном и подлежащем немедленному осуществлению плане, всегда запечатлевались необычайной узостью горизонтов. Мечта о всеобщем объединении человечества, о братстве всех народов не раз вдохновляла возвышенные умы; но когда имели в виду скорейшее осуществление гармонической и совершенной жизни, неизбежно обращались мыслью к более узким союзам, к более доступным для воздействия общественным кругам. Сближение со всеми народами и племенами, иногда чуждыми и далекими нам, иногда неведомыми и неясными в своих идеалах, может представляться лишь очень отдаленной задачей, не выполнимой в условиях отдельной эпохи. Кажется более доступным и даже единственно возможным достигнуть желанной гармонии души в небольших и замкнутых союзах, ставящих своей целью идеал счастливого устройства немногих. И вот те, которые так думают, мечтают о небольших и интимных общинах, о тесных и солидарных братствах, о счастливых колониях и замкнутых государствах, которые строго поддерживают установленную гармонию и, оградив себя от всяких внешних и чуждых влияний, остаются верными своему первоначальному духу.

Как часто останавливаются на подобных планах мыслители, приходящие в отчаяние от общего хода человеческой жизни, от необъятного моря человеческих бедствий, которых нет возможности залечить и утешить. Делают вывод, что если нельзя облагодетельствовать и спасти всех, то следует спасти хоть немногих. Пусть хоть кто-нибудь будет счастлив, пусть хоть где-нибудь расцветают цветы, царит красота и идет прекрасная человеческая жизнь! Это вывод не новый: за много веков до нас он был классически намечен Платоном и после того не раз повторен и в теоретических построениях, и в практических опытах. Сущность этих построений и опытов я мог бы выразить так: предполагается возможность разрешить задачу общественного устройства, создав для этого особую благоприятную обстановку. Не в существующем обществе, как оно есть, не среди его грехов и соблазнов, а уйдя от него и замкнувшись, создав свою особую гармоническую жизнь,— вот как думают осуществить идеал совершенного общения. Большею частью для этой цели предполагается какой-либо лучший край, какой-либо чудесный и отдаленный остров, избирается место, особенно благоприятное за тридевять земель от окружающих несовершенств,— новая земля для новых людей! Как часто, начиная с Платона, мечтали о таких счастливых островах и колониях прекрасных душ, о замкнутых государствах; и не только мечтали, но пытались осуществить эти мечты на практике: стоит лишь вспомнить проект блаженной Икарии, опыты учреждения фаланстер, братства сенсимонистов. Иногда с этим сочетается мысль об опрощении жизни, о бегстве от культуры, о приближении к естественному быту, и тогда возникают проекты и опыты робинзонад, вроде наших земледельческих колоний в духе Толстого.

Осуществление общественного идеала кажется тут легким и простым: вместо того чтобы дожидаться, пока разовьются массы, пока просвещение проникнет всюду, пока изменятся все люди, взять немногих счастливых избранных судьбы и примером их образцовой жизни показать, чего люди могут достигнуть, если они захотят следовать определенному плану жизни.

Нельзя не сказать, что такие планы блаженного существования отвечают некоторой глубокой потребности человеческой природы: человеку хочется хотя бы и мысли и в мечте иметь конкретный образ достигнутого

блаженства и спокойной гармонии душ. Хочется иметь где-нибудь хотя бы уголок счастья, хочется определенной картины будущего, тихой пристани жизненных исканий и странствий. Все эти желания и представления вытекают из глубоко коренящейся в человеческой природе потребности счастья. Жизнь человеческая, по существу, есть трагизм, вечная борьба духа с самим собою, как говорил Гегель; а душе нашей присуща склонность к идиллиям, к моментам спокойствия и остановки в жизненной борьбе. И невольно хочется задержать эти прекрасные моменты отдыха и счастья, сделать их длительным состоянием, общим правилом, постоянным законом жизни, личной и общественной. Но возможно ли это? Коварный и проницательный спутник Фауста не был ли прав, когда предупреждал его подумать, прежде чем сказать преходящему мгновению:

Прекрасно ты! Остановись!

Обсуждая эти идеалы счастливых колоний, невольно приходишь к заключению, что все подобные попытки осуществить острова счастья среди моря человеческих невзгод не более как утопии. Это — утопии уединенного блаженства, неосуществимые на практике и нежелательные в принципе. Роковой недостаток всех таких проектов, если их приводить последовательно и до конца, это — замкнутость, исключительность жизни. Для того, чтобы устроиться хорошо и счастливо не в пример другим, надо отделиться от этих других и замкнуться в себе, надо создать свою особую и самобытную жизнь; иначе и в этот счастливый уголок земли вторгнутся несовершенства мира, людские недостатки, иначе чужие бедствия сольются с этим счастьем и затуманят ясные горизонты счастливой земли. И совершенно последовательно авторы подобных проектов проповедуют полное обособление от прочего мира. Тогда спасение будет достигнуто, а счастье станет прочным. Подобно Платону и Фихте, они создают проекты уединенных колоний и замкнутых государств, разобщенных с прочим миром и пытающихся именно на почве этой замкнутости и разобщенности создать свой счастливый быт.

Но тщетная мечта! Каждый раз, убегая от мира, несут его с собою и в себе. Или же он приходит, навывает на этих немногих счастливцев, чтобы смешать и спутать их планы и предположения. Как часто дела-

лись практические попытки осуществить такие планы; достаточно вспомнить, что одних опытов учреждения фаланстер по плану Фурье и его учеников было около сорока, и каждый раз все подобные начинания кончались одним и тем же: внутренними разногласиями и распадением этих первоначально дружных обществ и братств. Очевидно, уйти на прекрасный остров; создать уединенную колонию прекрасных душ,— это химера, которая самым замыслом своим осуждена на бесплодность. Дело в том, что идеальное общение должно было бы дать выход и надежду всем труждающимся и обремененным, и только на этой основе можно строить общественный идеал.

Мы сослались на практику жизни, которая столько раз безжалостно разрушала самые прекрасные планы счастливого устройства немногих. Но практика жизни сама по себе не доказательство. Часто она идет наперекор нашим нравственным идеалам, и тем не менее мы утверждаем их самобытную силу, вопреки всяким практическим доводам и указаниям. Для того, чтобы обнаружить действительную несостоятельность каких-либо идеальных построений, надо войти в их принципиальное обсуждение, и тогда самый их практический неуспех станет для нас ясным и понятным.

Я думаю, нам удастся уяснить себе полную невозможность утопий гармонической жизни, если мы обратим внимание на то, что проекты этого рода вместе с обещанной ими гармонией несут с собою дух принудительного сектантства и упорного консерватизма. Ставя целью своей осуществить некоторый рассудочно-задуманный и логически-стройный план, эти проекты требуют от человеческой природы более, чем она может дать: они требуют такой стройности, такой согласованности общественной жизни, при которой живая человеческая личность приносится в жертву абстрактному плану.

В самом деле, как ни заманчиво звучит обещание провести гармонию жизни, осуществить хотя бы в малом размере солидарность и дружескую близость людей, мы не должны забывать, что никогда это не может быть достигнуто без ущерба для самого дорогого из общественных благ, каким является свобода. Что иное может означать осуществленная гармония и неизменная солидарность душ, как не тягостное насилие над человеческой свободой? Одно из двух: или гармония, или сво-

бода; или принудительный режим полного согласия, в котором противоречия и различия стерты и уничтожены, в котором неожиданные осложнения первоначального плана заранее преграждены; или свободный путь для широкого проявления всяких новых возможностей и творческих сил, свободная почва для всяких противоречий и конфликтов, на которых зреет и растет человеческая личность. В каких бы ярких красках ни рисовали нам прекрасную гармонию идеального общества, мы твердо знаем одно: *в своем осуществлении гармония эта неизбежно превратится в принудительную задержку личного развития, в вынужденный режим внешнего согласия.* Иначе не может быть там, где исчезает внутреннее единство душ; а оно непременно исчезает, если только отдельные лица развиваются и растут, если они идут самобытными и оригинальными путями, прокладывают новые пути. В этом — жизнь, в этом — закон жизни. В свободном движении, в разнообразии человеческих сил проявляется животворящий дух истории, дух развития и прогресса. И все это хотят заменить принудительной гармонией, вынужденной верностью установленному плану! Герцен очень метко отозвался в свое время о планах фурьеристов: «В широком, светлом фаланстере их тесновато: это устройство одной стороны жизни, другим неловко». Но не то же ли следует сказать о всех союзах подобного рода, все равно, будет ли это небольшая колония в 5040 семейств, как проектировал Платон, или целое замкнутое государство, образ которого пытался начертать Фихте?

Но, быть может, ни один из авторов подобных построений не чувствовал в такой мере, как Платон, всей шаткости того основания, на котором он строил¹. Он не видел другого выхода для разрешения социального вопроса; он думал, что единственная возможность правильной жизни открывается лишь для избранных счастливых, надлежащим образом воспитанных и приспособленных к солидарной жизни в обществе. Но вместе с тем он ясно сознавал, что, как ни удаляй людей от соблазнов мира и от глетворных внешних влияний, все же остаются опасности внутренние, которые постоянно грозят установленной гармонии жизни — изменяющиеся воззрения новых поколений, пылкие стремления молодежи, протече-

¹ Я имею здесь в виду его позднейший диалог «Законы»; см. мои

сты масс и, наконец, неподатливость человеческой природы вообще, которую трудно удержать в строго определенных рамках. Все это — неизбежные помехи для общего согласия и единства. Ввиду этого Платон прибегает к особому средству. Установив для граждан своего проектируемого государства подробнейшие законы, предусмотрев каждый шаг их жизни, он предлагает организовать систему постоянных увещаний и убеждений общества в истине основ того государственного строя, который он хочет осуществить. Он предлагает составить хоры, которые будут петь гражданам на разные лады, что добродетель и счастье неразлучны, что гражданин должен стремиться к общему и не уклоняться от предначертанного пути. Песнопения и славословия добродетели вечно раздаются в этом обществе; даже старики участвуют в этой задаче увещаний, как рассказчики поучительных саг. Все это имеет целью внушить гражданам верность определенному духу, как бы загнипнотизировать их в известном направлении и таким образом подчинить их волю общему объединяющему всех режиму. Мы стараемся представить себе общественный быт, осуществленный по этому плану, и не можем не прийти к заключению, что гармония тут, может быть, и достигнута, но зато жизнь исчезла: она сменилась каким-то заколдованным сном спящего царства, каким-то гипнозом добродетели — безразличием замолкших страстей и угасших стремлений.

Таким результатом, к которому последовательная и прозорливая мысль Платона привела его общественный идеал. Не менее любопытно средство Фихте, который, подобно Платону, не остановился перед тем, чтобы довести исходное начало до логического конца: Средство, надо сказать, ужасное, и я заранее спешу напомнить, что это было не более как временное затмение великого ума. Достаточно известно, что по всему облику своей горячей и страстной натуры знаменитый философ был вместе с тем и одним из величайших проповедников и пророков свободы. Проект, о котором я здесь говорю, был лишь мимолетным увлечением этой вечно кипевшей мысли. Задумав начертать идеал гармонического общества, в котором все элементы должны пребывать в полном и неизменном равновесии, Фихте встречается с вопросом: как устранить опасность нарушений этого равновесия, как

и не колеблясь отвечает на это системой широко организованного и бдительного полицейского надзора.

Каждый должен быть уверен, что малейшее нарушение права будет непременно наказано, и для этого следует учредить зоркий и неусыпный контроль государства над жизнью граждан. Полиция должна знать во всякую минуту дня и ночи, где находится и что делает каждый гражданин. Для облегчения ее задачи все должны иметь с собою свои паспорта, по которым их можно узнать. Главный источник зла в современных обществах, говорит Фихте, заключается в беспорядке и в невозможности установить настоящий порядок; в обществе идеальном, напротив, все должно подчиняться порядку, все должно ходить по струнке. Поэтому здесь нарушение права почти немислимо. Государство устраняет от граждан все неудобства и обеспечивает каждому получение всех жизненных благ, на которые он может иметь право, как человек¹.

Эти выводы теоретической мысли знаменательны и важны. В свете логической последовательности многое становится ясным; разоблачаются обманчивые призраки, раскрываются ложные миражи. Выводы Платона и Фихте лучше всяких практических опытов убеждают нас, что есть только два средства сохранить первоначальную гармонию общественного устройства: или гипнотический сон мысли и чувства, или неусыпный полицейский надзор над свободной жизнью. И нетрудно предвидеть, что на практике придется скорее прибегнуть к внешним средствам полицейского принуждения, чем к трудной системе нравственных увещаний. Убедить всех быть верными данному порядку, убедить их не думать о другом, не искать нового — для этого нужны сверхчеловеческие усилия и способности. Лишь на время, под влиянием порыва и воодушевления, какая-нибудь группа лиц может увлечься планом предлагаемой неизменной формы жизни; но на временном порыве нельзя основать прочного устройства. Прошел первый энтузиазм, наступило охлаждение, и все идет вразброд: это вечная история всех опытов подобного рода.

Fichte, Grundlage des Naturrechts, Zweiter Theil: Angewandtes Naturrecht. § 21. Привожу основные идеи этого параграфа по изложению Чичерина. История политических учений. Часть 3. М., 1874, стр. 434.

Самое страшное для этих опытов и проектов, что они не могут ответить на вопрос: осуществив известное равновесие общественных сил, как быть далее, как идти вперед, как удовлетворить потребности прогресса? Уже ли есть возможность предположить, что все будут двигаться вместе, нога в ногу, не забегая друг перед другом, подобно солдатам в военном строю? Но авторы утопий гармонического блаженства обыкновенно полагают, что они открывают такой прекрасный быт, который может держаться вечно. Передовые по замыслу, эти утопии оказываются в высшей степени консервативными по существу: они утверждаются на неподвижной основе. Вурный и широко разливающийся поток действительной жизни общества они стремятся вдвинуть в узкие берега жизни придуманной и отвлеченной, поставить на пути плотины и преграды, остановить и успокоить то, что по существу предназначено к вечному течению и постоянному беспокойству.

И еще одно внутреннее противоречие мы должны отметить в этих проектах. Если иногда они строятся и на демократической основе, по существу они являются аристократическими: к лучшему жребию призываются здесь лишь немногие; они выделяются, приподнимаются над остальным человечеством; им достается в удел счастливая доля и праведная жизнь, а остальные как хотят. Принцип, на котором создается здесь общение, сам собою приводит к духу аристократического сектантства, внушает лицам, в него входящим, мысль об особом избранничестве, отделяет их от других, образует особый сектантский режим сурового единомыслия, нетерпимость внутри и нетерпимость вовне. Этот дух аристократического сектантства есть новое осуждение подобных планов. Здесь устраняется свободное и широкое отношение к остальному миру, устраняется необходимое взаимодействие с ним. Но всякое обособленное и обособляющееся существование обречено на то, что скоро изживет свой внутренний дух и подвергнется опасности застоя.

Какой же вывод сделаем мы из всего этого? Не тот ли, что всякая попытка построить общественный идеал на почве незыблемой гармонии интересов и сил есть не более как мечта, которая не только не ведет к цели, а напротив, уводит от нее. Это — прямая ошибка расчета, которая, к сожалению, не всегда остается только теоретическим недоразумением, но нередко создает

и практические затруднения. Сколь часто приходится считаться с этим старым предрассудком, будто каждый новый шаг истории, каждая новая форма учреждений и быта лишь тогда были бы желательны, если бы от них можно было ждать всеобщего удовлетворения. В этом предрассудке мы встречаем ту же старую мысль о гармонии, которая будто бы и может, и должна достигаться каждой правильной формой быта. А между тем каждый новый шаг истории, каждый новый успех общественных форм приносит с собою новые затруднения и новые конфликты, и политик оценивает общественный прогресс не с точки зрения незыблемой гармонии, а с точки зрения свободы и возможности дальнейшего развития.

Мы подошли здесь к тому лозунгу, который лежит в основе современного понимания общественного идеала. В самом начале мы заметили, что определяющую цель свою этот идеал относит в бесконечную даль. Посмотрим же теперь, не представляет ли эта отдаленная цель, при ближайшем рассмотрении, самую насущную и практическую нашу потребность. Ставить цель далеко впереди себя, в бесконечной перспективе движения и прогресса, не окажется ли более верным и практическим, чем искать ее вблизи, в непосредственном удовлетворении элементарных чувств и привычных стремлений?

Каждый идеал, который строится в предположении близкой гармонии общественной жизни, обыкновенно отличается большой заботливостью в разъяснении всех подробностей и даже мелочей предполагаемого строя. Для того, чтобы сладить и сплотить воедино разрозненные силы и создать из них прочную и внутреннюю гармонию, очевидно, следует предусмотреть каждую подробность и предупредить каждую опасность. Надо дать картину ясную и наглядную, чтобы убедить сомневающихся, что такая гармония вполне возможна и осуществима.

Совершенно иной характер имеет построение общественного идеала в свете бесконечности. Вместо подробной картины, которая могла бы успокоительно действовать на воображение как ясный образ достигнутого блаженства, мы находим здесь лишь самые скудные и отвлеченные черты. Это чисто абстрактные требования всеобщего объединения на началах равенства и свободы; это отвлеченный принцип личности, взятый в его двояком значении — со стороны притязаний и со стороны обязанностей, — и таким образом возведенный до идеи свободно-

но универсализма¹. Но в том немногом, что дают эти абстрактные идеи, содержится гораздо более, чем в иных конкретных планах и подробнейших разъяснениях. Здесь нет картины законченного счастья, нет осуществленной гармонии душ, но зато даны вечные предуказания, намечающие путь для бесконечных стремлений. Это — идея не только демократический, но и вселенский, идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства.

С первого взгляда этот идеал кажется таким далеким и непосильным для людей, привыкших ко всяким перегородкам и границам, сословным, национальным, государственным. Вместо того, чтобы увлекать нас заманчивой картиной достигнутого и ясного счастья немногих, он скорее отпугивает каким-то безбрежным, ускользающим от взоров и неясным призраком нравственного объединения всех.

Но лишь только мы начинаем обдумывать смысл этого идеала, который показался нам бесплотным призраком, как тотчас же убеждаемся, что эта абстракция полна жизни, что тут открываются просветы в необозримую даль. Есть такие абстракции, которые представляют собою крылатые идеи, вдохновенные мечты, которые по своему содержанию суть задачи огромной, вечной важности и бесконечного значения; только по виду представляются они абстрактными, а на самом деле являются самими конкретными и практическими требованиями жизни.

В самом деле, если мы сравним абстрактные требования бесконечного развития с конкретными образами достигнутого совершенства, мы поймем, почему эти абстракции так устойчивы, так прочны, так жизненны, а те конкретные образы, напротив, так случайны, недолговечны и в сущности, отвлечены. Чем заполняются все подобные конкретные картины будущего? Случайными желаниями и предположениями их авторов, отражением пужд их эпохи. Продолжив одни линии жизни, совершенно изменив другие, присоединив к ним третьи, предполагают создать живую картину будущего. Но такое произвольное начертание грядущей судьбы общества, как бы ни было оно подчас художественно и конкретно,

¹ Мысль о таком понимании общественного идеала с неизбежностью вытекала из философии Канта. Но сам Кант внес в свои определения и некоторые конкретные черты, согласно духу его времени.

в сущности остается совершенно абстрактным и, так сказать, геометрическим. Личная мысль, — самая гениальная, самая просвещенная, — не в силах предугадать конкретных картин будущего. То будущее, которое наступит на смену знакомых нам образов и понятий, создается собирательной мыслью, коллективной работой масс, тем загадочным и сложным творчеством жизни, в котором сознательное перемешивается с бессознательным, должное и желательное с возможным и неизбежным, предвиденное и привычное с совершенно неожиданным и необычным.

Но если грядущее так неясно, если судьбы наши, судьбы нашего общества, судьбы всего человечества не в нашей власти, одно зависит вполне от нас — это быть ясными в нашем внутреннем мире, в наших принципах, в наших представлениях о должном. «Провидение, — говорит Штейн, — скрыло результат от взоров человека; масса друг друга захватывающих обстоятельств, от которых он зависит, необозрима и неисчислима. Но оно вложило в грудь человека чувство правды и обязанности, которое должно руководить нас во тьме, закрывающей будущее»¹. Это сказано в духе нравственного идеализма, в полном соответствии с его отношением к будущему. Не внешние подробности, не случайные и временные предположения, подсказанные затруднениями и нуждами эпохи, а вечные заветы духа, почерпнутые из самой глубины его внутреннего существа, даются нам здесь. Такое понимание общественного идеала не говорит ничего относительно программы какого-либо данного текущего дня, но зато его программа есть пророческое слово, которому суждено иметь значение для каждого дня, для каждого поколения и для каждой эпохи. И в самом деле, когда устареют заветы вселенской правды, всеобщего объединения, всеобщего равенства и свободы? Это — те путеводные указания, которые, подобно звездам небесным, способны вечно освещать наш путь, как бы долго мы ни шли, как бы близки ни были к желанной цели. Для всеобщего уравнивания и освобождения всегда останется место; всегда останутся поводы для расширения и дальнейшего утверждения справедливости и права. Цель относится тут, правда, в бесконечную даль; но зато она по-

¹ Pertz. Aus Stein's Leben, Zweite Hälfte, 1856, SS. 505—506. (Из письма Штейна к Меервельдту).

стоянно стоит перед нами; она не обманет нас, на нее можно положиться, как бы ни были изменчивы временные исторические условия. Она не льстит нашим мечтам о близком достижении всеобщего благоденствия, она не обещает скорого счастья, тихой пристани, близкого берега; надо расстаться с некоторыми привычными склонностями и надеждами, чтобы в нее поверить. Но кто в нее поверил, тот имеет перед собой не обманчивый мираж, а действительную путеводную звезду. Надо ли разъяснять, что идеальные стремления нового времени в своей глубочайшей основе покоятся именно на этом стремлении к всеобщему объединению, к этой бесконечно далекой и, однако, единственно правильной цели? Тогда как идеал греческого государства есть автаркия, самодовлетворение и замкнутость небольшого союза, который все имеет в себе и не нуждается в сношениях с другими, новое время представляет, напротив, победу международного общения над началом государственной и национальной обособленности. Мечтать о том, что мы стоим уже на пороге всеобщего объединения, было бы, конечно, ошибочно. Цель, которую заключает в себе этот идеал, как мы показали, лежит в бесконечности и никогда полностью не может быть достигнута, но более ясное сознание ее есть несомненный успех, выпавший на долю нового времени. И в наши дни говорят иногда о государстве как о высшем мистическом существе, естественно стремящемся к преобладанию и господству и утверждающем свою мощь на сознании своей самобытности, вопреки интересам отдельных лиц и потребности общего мира. При этом опираются на действительное историческое положение вещей, на несомненный факт жизни¹. Но моральная философия не может остановиться перед этим фактом и преклониться перед ним. Сколько бы ни возвеличивали и ни прославляли государство как высшее существо, сколько бы ни санкционировали его естественное стремление к расширению своего могущества и границ, к преобладанию над врагами, все это не устраняет той элементарной аксиомы морали, что государство есть союз лиц и что над ним, как над созданием людей, стоит идеал высшей правды. К мощи и преодолению стреми-

¹ В русской литературе очень ярко, почти с художественной силой выразил свои мысли по поводу этого факта П. Б. Струве в статье «Отрывки о государстве», см. сборник «Patriotica», СПб., 1911, стр. 97.

лись и Аттила, и Чингисхан. Народы, пронесившиеся разрушительным вихрем над соседними странами, также исходили из естественного стремления к расширению своих пределов. Если, однако, человеческое сознание с ужасом отступает перед неистовствами вандализма и вместе с тем мирится с завоеваниями Александра Македонского, принесшего покоренному им миру эллинизм, то, очевидно, центр тяжести лежит здесь не в естественном факте государственного господства, а в нравственных его основах, в его отношении к благу и преуспеянию лиц. Против политики мощи и преодоления, против идеи государственного империализма всегда останется в силе неотразимый и бессмертный вопрос Платона: а сделала ли эта политика граждан из худших лучшими? ¹ Мы можем мыслить тяжбу государств и народов о первенстве и преобладании исторической необходимостью известной стадии развития, но, обращаясь к идеальному состоянию человеческих обществ, мы представляем его себе не в виде всеобщей вражды, а в виде мира и согласия душ. Думать, что предназначение человечества заключается в неустанном росте враждующих государств, противоречит нравственному сознанию. Как очень хорошо выражает эту мысль кн. С. Н. Трубецкой, «разумная цель человечества не может заключаться в бесконечном порождении борющихся, враждующих государств, чудовищных левиафанов, соперничающих в величине и разрушительной силе и пожирающих друг друга» ². Нет, идеальная цель общественной организации заключается не в этом, а в том, чтобы «объять все человечество и осуществить царство разума, мира и свободы».

Сделаем теперь еще один, заключительный шаг, чтобы раскрыть за этими стремлениями их основное движущее начало. На чем в конце концов основано наше убеждение, что правильный путь для морального прогресса определяется стремлением к бесконечной цели всеобщего единства? Ответ на это мы почерпаем в том принципе, который является основным началом для морально-философских построений — в принципе личности. Что полнее и глубже удовлетворяет нравственное сознание личности: образ гармонии, достижимой и доступной для небольшого самодовлеющего союза, или идеал бесконеч-

¹ Plato. Gorg. 517 В—С.

² Предисловие к сочинению «Логос». Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 6.

ного стремления к всеобщему объединению? В разрешении этого вопроса едва ли можно встретить затруднение.

Правда, с первого взгляда может казаться, что именно небольшие, более тесные, более интимные союзы лиц лучше удовлетворяют свойственную человеку потребность общения. Они, конечно, важны и дороги для человека: своя семья, свой круг, свой народ, все это близкое и родное нам должно сохраниться, но не в исключительности и обособлении от прочего мира, а в органической и неразрывной связи с ним на почве общего равенства и свободы. Стоит допустить исключительность и обособление как принцип; стоит устранить общую органическую связь отдельных союзов, устранить более общие объемлющие союзы, чтобы сейчас же прийти к невозможным результатам. Где границы, где перегородки, там нетерпимость и замкнутость. А замкнутость, это значит эгоизм — семейный, классовый, национальный. И выход может быть только один: органическая связь отдельных союзов между собою и с целым, признание в качестве основы для всех более широкого общения, которое все их включает в себе.

Но допустим, в самом деле, что идеальным типом общения явился бы свободный союз лиц, не допускающих над собою никакого высшего союза и не знающих другого закона, кроме полной гармонии интересов, кроме общего сходства нравов и вкусов. Над входом в это общение, быть может, будет написано великое слово: свобода, но на самом деле принципом его жизни будут исключительность и нетерпимость. Всякий уклоняющийся, всякий иначе мыслящий, всякий иначе живущий уже нарушает общее согласие, общую гармонию, и принцип: кто не с нами, тот против нас, может получить здесь самое последовательное, самое жестокое истолкование. Недопущение и отлучение от общества, суровое различие наших и не наших, новые границы, новые стены между отдельными группами, стены, еще более глухие, еще более устойчивые, вот последствия таких интимных кругов, понимающих общение как сектантское согласие и социальное единство как полную гармонию душ. Нет, не в этих сектантских общинах, не в этих интимных кружках мы должны видеть идеальную цель общественного прогресса и вообще не в каких-либо замкнутых и обособленных союзах, а только в союзе общечеловеческой солидарности,

в котором без стеснений и препятствий происходит свободное движение сил, в котором союзы более тесные, как звенья общей цепи, переплетены и связаны между собою и образуют одно живое солидарное целое. Кто не нашел себе места в одном кругу, более тесном, более интимном, тот живет и дышит интересами более широкими, тот равноправный и признанный член всемирного гражданства. Задача эта, как было разъяснено выше, никогда не может быть полностью осуществлена; и тем не менее, пока человечество живет и действует в истории, только в этом идеале вселенской солидарности и всеобщей свободы оно может найти цель, достойную его нравственного призвания. Великий политик древнего мира Аристотель думал, согласно воззрениям своего времени, что человек находит высшее удовлетворение в государстве как в союзе совершеннейшем для жизни совершенной, как он выражался. В самом деле, что лежало для грека вне пределов его государства: мир варваров, мир, лишенный просвещения и прекрасной гражданственности, мир чуждый, неинтересный и ненужный с эллинской точки зрения. Современный взгляд основан как раз на другом начале — в самом основании нашей цивилизации лежит великий христианский завет: несть эллин ни иудей, варвар или скиф, раб и свобода. И в наши дни это не только идеальное начало, это сама жизнь в ее глубочайшем органическом проявлении. Современный человек живет столько же своим, народным, сколько и чужим, общечеловеческим, или, чтобы лучше выразить эту мысль: общечеловеческое стало для него таким же дорогим и своим, как то, что по рождению своему он считает своим и близким. Искусство, наука, философия, религия, все высшее, все идеальное, все наиболее нами ценимое создается и существует одинаково для всех; оно образует тот общий воздух, которым мы все дышим: великие истины облетают весь мир, великая правда покоряет все сердца. Истина только и может быть вселенской, сверхнациональной. Одно солнце светит над всеми, и одна правда освещает путь для человеческих помыслов и стремлений.

Мы пришли здесь наконец к тому заключительному результату, который дает высшую санкцию идеалу нравственного объединения всех. Эта санкция есть вера в об-

настаиваем на том, что этот отдаленный идеал есть истинное руководящее начало для каждого общества и для каждой эпохи, то именно потому, что мы верим в единство человечества, в единство общечеловеческой истины. Кто стоит на точке зрения относительности всех нравственных начал, у того нет почвы для безусловного общечеловеческого идеала. И, напротив, кто нашел твердые основания для такого безусловного идеала, для того цель, лежащая впереди, ясна. Для того ясно, что все соответствующее этому идеалу, все, что расширяет и освобождает жизнь данного общества, данного народа, правильно и верно; а все, что обособляет данный народ от других, что отдаляет его от великой цели всемирного общечеловеческого единства, то неправильно и ложно. В этой идее общечеловеческой солидарности мы имеем надежный признак для того, чтобы отличить должное и недолжное в стремлениях любого поколения и любой эпохи.

Далекий и неведомый путь раскрывается человечеству впереди... Что ждет его на этом пути? Куда придет оно в своих исканиях? Кто скажет, кто решится сказать? Каждый новый шаг в будущее есть шаг в неизвестность; за первыми проблесками наступающего дня открывается необозримая даль веков, следы которой теряются в бесконечности. Знаем ли мы, что ждет нас, что ждет наш народ, что ждет человечество? Почему же не оскудевают ряды борцов за лучшее будущее, почему так смело и прямо смотрят они вперед, почему не ослабевает их мужество и не меркнет взор? Не потому, что они знают все, что будет, а потому, что они *хотят* того, что *должно* быть, и умеют хотеть. Великий дар — уметь хотеть! Этот дар человек почерпает из глубины своего существа как высшее внушение нравственного долга. И счастлив тот, кто может повторить в этом внушении знаменитые слова: «Я не могу его искать и как бы только предполагать как нечто, скрытое во мраке или лежащее в беспредельности; я вижу его пред собою и соединяю непосредственно с сознанием своего существования»¹.

Да, будущее неведомо и темно; но цель, открывающаяся для нравственных усилий, ясна и определена. И если кто хочет запугать людей этой темнотою будущего, если

¹ Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

кто хочет видеть впереди одни опасности и страхи, это значит, он угасил тот единственный свет, который дан человеку, свет разума и нравственного сознания. Надо верить в чудесный край добра и правды, надо верить в «праведную землю» нравственного идеала для того, чтобы совершать путь по этой несовершенной земле. У кого нет иной веры, как только в грехи и несовершенства людей, для того некуда идти, для того вся жизнь человеческая есть страшная, непроглядная тьма. Невольно припоминается здесь скандинавская легенда, которая так хорошо известна русскому читателю в передаче Тургенева. Царь сидит со своими воинами в темном и длинном сарае вокруг огня. Дело происходит ночью, зимой. Вдруг небольшая птичка влетает в раскрытые двери и вылетает в другие. Царь замечает, что эта птичка — как человек в мире: прилетела из темноты и улетела в темноту, и недолго лобыла в тепле и свете... «Царь, — возражает самый старший из воинов, — птичка и во тьме не пропадет, и гнездо свое сыщет». Такова легенда. Старый воин своими простыми, но мудрыми словами учит нас, что инстинкт движения и жизни есть лучшее руководство для того, чтобы верно пробивать путь в неведомой и страшной темноте. Для того, чтобы не была она страшна, эта темнота, у человека есть одно верное средство — озарить ее внутренним светом твердого убеждения и при этом свете идти вперед, куда повелевает долг.

Мы не знаем будущего, но знаем требования нашего морального сознания. Мы не можем предвидеть достижения наших целей, но можем его хотеть и требовать. Мы можем и должны вложить часть своей мысли и надежды в неопределенную перспективу грядущего. Удастся ли нам дождаться результата или нет, это не может влиять на существо нравственного требования. Оно не теряет силы, если и остается бесплодным. Для нравственной заповеди непосредственный практический успех не имеет значения: «*fais ce que dois, advienne que pourra*». И та «праведная земля», в которую мы должны верить, с этой точки зрения есть прежде всего наш долг, требование нравственного сознания, веление объективного нравственного миропорядка. Ожидать, что этот умопостигаемый край правды и добра станет также и земным раем, противоречит и данным опыта, и предположениям морального прогресса.

V. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ И ЗАДАЧИ ЛИЧНОСТИ

Общественный прогресс и личное совершенствование. Два крайних решения вопроса: абсолютный коллективизм и абсолютный индивидуализм.— Анализ основ абсолютного коллективизма. Религия общности в учениях Фейербаха, Маркса, Конта. Отсутствие философского базиса и внутренние противоречия в абсолютном коллективизме.— Анализ основ абсолютного индивидуализма. Сверхчеловеческий аристократизм Ницше. Отрицание религиозной потребности и общественного идеала. Безвыходность абсолютного индивидуализма; переход его в абсолютный индифферентизм. Положительная сторона ницшеанского индивидуализма; связь его с современным моральным кризисом.— Необходимость синтеза индивидуализма и коллективизма. Потребность высшего единства. Попыты сочетания личного и общественного начал путем их гармонического слияния. Нравственный объективизм и нравственный субъективизм.— Анализ основ нравственного объективизма. Учение Гегеля. Общественная жизнь как основа и завершение нравственного прогресса. Недостаточное развитие в нравственном объективизме понятия личности. Столкновение конкретных обязанностей. Невозможность их гармонического примирения.— Анализ основ нравственного субъективизма. Учение Толстого. Личное совершенствование как единственный правильный путь нравственного прогресса. Отрицание внешних общественных форм во имя абсолютного идеала. Односторонность нравственного субъективизма. Положительная сторона в учении Толстого.— Новейшие споры по вопросу о сочетании личности и общности. Неясность их исходных положений.— Опыт синтеза индивидуализма и коллективизма чрез сведение их к единству абсолютного идеала.

Мы определили содержание общественного идеала в зависимости от принципа личности. Исходя из этого принципа, мы установили руководящую норму общественного прогресса. Такого рода построение уже включает в себя мысль о том, что общественный прогресс связан с развитием личности, а следовательно, и вытекает из ее задач. Однако эта мысль, высказанная в столь общей форме, тотчас же вызывает необходимость более подробных разъяснений и сама превращается в сложную проблему.

Положим, согласно предшествующему анализу, что общественный прогресс вытекает из задач личности. Но представляет ли он для нее безусловную нравственную потребность? Не является ли он только одной из возможностей, которой человек может и пренебречь, приняв на себя более высокий подвиг личного совершенствования? Или наоборот, общественный прогресс должен считаться высшим призванием личности, исчерпывающим делом ее жизни? Представляют ли собою прогрессивные общест-

венные формы нравственную необходимость для личности, коренным образом связанную с ее внутренним душевным миром? Или же это не более, как подробности внешней обстановки и внешнего удобства, которые, с точки зрения личного совершенствования, не имеют существенного значения? Таковы вопросы, которые неизбежно возникают при постановке указанной нами проблемы. Едва ли нужно разъяснять, что для общественной философии они являются не только в высшей степени важными, но центральными и основными.

История философской мысли свидетельствует, что эти вопросы получили самые различные решения. Но среди великого разнообразия этих решений с особенной резкостью выступают два крайних и противоположных направления, которые можно обозначить названиями абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма. Если первое из этих направлений утверждает, что весь смысл личной жизни исчерпывается общественностью, второе, напротив, говорит, что смысл личной жизни совершенно от общественности не зависит. Личность вся и до конца, во всей полноте своих потребностей и задач растворяется в общественной стихии,— думают крайние коллективисты,— в обществе и через общество спасается она от своей слабости и ограниченности, в нем она имеет и исходное начало, и завершающий предел своих стремлений. Личность довлеет себе,— полагают крайние индивидуалисты,— общество ей не помощь и не опора, а помеха и граница, только в самой себе может она найти спасение и выход из сознания своего несовершенства. Очевидная односторонность этих исключających друг друга воззрений сама собою требует примиряющей точки зрения, и одно противопоставление их наводит на мысль, что истины следует искать не в этих крайностях, а в некотором высшем объединяющем взгляде. Но прежде чем указать возможный характер такого объединения, следует ближе выяснить сущность абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма.

1

Высокая оценка общественной жизни встречается у мыслителей самых различных направлений, и у многих из них она достигает твердого убеждения, что возможно осуществить такой общественный союз, который имеет

абсолютное божественное значение и под сенью которого отдельные лица находят путь к блаженству, к всецелому удовлетворению своей души. Платон, Августин, Гегель, каждый по-своему, мечтали о таких абсолютных божественных союзах. Платон даже и выражался о совершенном общении таким образом, что в нем проживают «боги и дети богов»; Августин считал церковь, ведущую человека к спасению, царством Божиим на земле, и Гегель называл государство, осуществляющее нравственную идею, земным богом. Однако, не у этих философов надо видеть последовательное выражение абсолютного коллективизма: и Платон, и Августин, и Гегель, и все, кто следует за ними или стоит близко к ним, признают над обществом высшее и мировое начало добра, к которому совершенное общение возводит человека. Совершенное общение является тут лишь отражением божественного плана; не своею силою, а силою высшею, силою божественною держится оно и спасает человека. Для того, чтобы иметь пред собою абсолютный коллективизм в его чистом и подлинном выражении, надо перейти к таким мыслителям, как Фейербах, Маркс, Конт, у которых общество само становится богом и само по себе своим внутренним совершенством спасает личность. Вне этого и выше этого человеку нечего искать. Ему даже вредно искать чего-либо высшего, ибо кроме отвлекающих и манящих миражей он ничего не найдет. Общество для человека не путь к чему-то высшему, оно само есть это высшее, в нем весь смысл человеческой жизни; это — альфа и омега всех помыслов, стремлений и упований личности. Говоря собственными словами одного из этих мыслителей, общество есть «бог для человека». Как очень характерно выражается Фейербах, которому принадлежат эти слова, «существо человека содержится только в общении, в единстве человека с человеком. Одиночество есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность. Человек сам по себе (*für sich*) есть только человек (в обычном смысле слова); человек с человеком, единство я и ты, есть бог»¹. Из других рассуждений Фейербаха мы ближе узнаем,

¹ L. Feuerbachs Sämtliche Werke, Bd. II. Stuttgart, 1904. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 318. См. характеристику Фейербаха у Булгакова («Два града», т. I, стр. 1). Цитируемые мною места из Фейербаха см. у Булгакова (стр. 18—22), в переводе которого я их привожу.

в каком смысле единство людей, высшим выражением которого он считает государство, является для человека божественным. «Государство есть совокупность всех реальностей, государство есть провидение для человека. В государстве один заменяет другого, один восполняет другого; чего я не могу, не знаю, может другой. Я не один, отданный случайностям естественной силы; другие существуют для меня, я окружен всеобщим существом, являюсь членом целого. Истинное государство есть неограниченный, бесконечный, истинный, совершенный, божественный человек. Лишь государство есть человек, сам себя определяющий, к самому себе относящийся, абсолютный человек»¹.

У Фейербаха более, чем у кого-либо другого из сродных ему писателей, не только в образе мысли, но и в самой терминологии сказывается связь с религиозными понятиями, и потому на его примере с особенной яркостью обнаруживается тот основной мотив, который приводит к обоготворению общественности. Отвергнуть религиозные представления не значит еще искоренить в себе и религиозную потребность; а эта потребность прежде всего заключается в том, чтобы освободиться от сознания слабости и ограниченности личных сил, от чувства собственной недостаточности и неудовлетворенности, от внутренних противоречий и разлада. Поставленный в зависимость от внешнего мира, от его непреклонных законов, повергаемый в ужас и отчаяние фактами смерти и страдания, человек ищет восполнения своих личных недостаточных сил. Эта потребность неискоренима, ибо она вытекает из всей природы человека как существа мыслящего и чувствующего, способного представить себе всю необъятность пространств, всю бесконечность времен, среди которых его жизнь теряется, как краткий миг. Религия отвечает на эту потребность указанием связи человека с Богом, с абсолютным началом добра. Когда же это начало отвергается, инстинктивное стремление влечет к тому, чтобы заменить его какой-либо иной абсолютной ценностью; так приходят и к признанию божественного и абсолютного значения общественности. Для тех, кто ищет философской законченности воззрений, здесь прежде всего открываются два исхода: или отвер-

¹ Feuerbachs Sämtliche Werke, Bd. II. Zur Reform der Philosophie. S. 220.

гнуть самую потребность религиозного восполнения личности и занять гордую позу абсолютного индивидуализма, или же признать эту потребность и за неимением другого высшего начала искать восполнения в той близкой к нам общественной среде, которая нас воспитывает и охраняет, которая служит для нас и источником добрых чувств, и предметом высокого воодушевления. И нет ничего удивительного, что в мысли, как и в жизни, общественным чувствам и общественному служению придается нередко такое исключительное значение. В своей связи с обществом, в зависимости от него и в преданности ему человек видит свою естественную опору; тут наглядно обнаруживается то, о чем говорит Фейербах: «Один заменяет другого, один восполняет другого; чего я не могу, не знаю, может другой; я не один, отданный случайностям естественной силы; другие существуют для меня». Как ясная и близкая нам часть миропорядка, общественная стихия объемлет и окружает нас, поддерживает и утешает, и не естественно ли сказать: вот то, чего мы ищем и для чего живем.

Естественность такого заключения еще более подкрепляется тем обстоятельством, хорошо известным и из обычных наблюдений, и из истории общественных движений и в недавнее время очень тонко разобранным в одном из этюдов Зиммеля¹, что в социально-психологических переживаниях нередко проявляется религиозный пафос, что и в отношениях людей друг к другу обнаруживаются религиозные чувства и стимулы. «Отношение исполненного почтением ребенка к своим родителям, проникнутого энтузиазмом патриота к своему отечеству или восторженного космополита к человечеству; отношение рабочего к своему пробивающемуся вперед классу или гордого своей знатностью феодала к своему сословию; отношение подчиненного к своему господину, властному влиянию которого он покоряется, или храброго солдата к своей армии, все эти отношения со столь бесконечно разнообразным содержанием могут, однако, с точки зрения их психического выражения, иметь общий топ, который можно обозначить как религиозный. Все они содержат в себе своеобразную смесь самоотверженной преданности и жажды личного счастья, смирения и приподнятости, чувственной непосредственности и вне-

¹ Simmel, Die Religion. Frankfurt am Main, 1906, S. 22.

чувственной абстракции... При этом здесь возникает определенная степень напряженности чувства, специфическая искренность и прочность внутреннего отношения, перемещение субъекта в область высшего порядка, который в то же время ощущается им как нечто внутреннее и личное»¹. Как справедливо замечает Зиммель, эти элементы чувства мы и называем религиозными. С точки зрения чисто психологической тут есть известное сходство переживаний, проявляющееся не только в элементах, из которых эти переживания слагаются, но и в результатах, которые они оставляют в человеческой душе. Чувство уверенности и твердости, спокойствие за себя и за свое будущее, освобождение от гнета внешних обстоятельств и сил — вот что дает человеку религиозное сознание, и эти психологические результаты, хотя и в разной степени напряженности, переживаются и на почве религиозной веры, и на основе социальной солидарности. Связь с близкими, с другими и особенно связь с мощными общественными группами и союзами, с величием и славой занимающими свое место в истории, в моральном сознании личности имеет такое огромное значение, что ее принимают иногда за естественную замену религии.

В высшей степени любопытно видеть, как именно этот ход мысли приводит Фейербаха к абсолютному коллективизму. Он не только не отрицает религиозной потребности, но ясно и открыто требует, чтобы она была удовлетворена: «Философия должна принять на себя способом ей свойственным то, что составляет сущность религии, те преимущества, которая имеет последняя пред философией»² — «Если практически человек стал теперь на место христианина, то и теоретически человеческая сущность должна стать на место божественной. Словом, мы должны то, чем мы хотим стать, выразить в одном высшем принципе, в одном высшем слове: лишь таким образом освящаем мы нашу жизнь, обосновываем нашу тенденцию. Лишь таким образом освобождаемся мы от противоречия, которое отравляет в настоящее время наше внутреннее существо: от противоречия между нашей жизнью и мышлением и коренным образом противореча-

¹ Simmel, *Die Religion*, SS. 28—29.

² Feuerbachs *Sämtliche Werke*, Bd. II. Zur Reform der Philosophie, S. 218.

щей им религией. Ибо мы должны снова сделаться религиозными, — политика должна сделаться нашей религией, — но это возможно лишь в том случае, если мы и в нашем мировоззрении будем иметь в качестве самого высшего то, что обращает для нас политику в религию¹.

Поставить человеческую сущность на место божественной, сделать из политики религию — ведь это и значит превратить общественную проблему в религиозную и понять задачу общественного устройства также и как задачу спасения людей от их слабости и ограниченности, от тягостных внутренних противоречий. Достигнуть единства с собою, достигнуть высшей гармонии духовного совершенства здесь полагается возможным путем всецелого и благодатного слияния личной жизни с общественной. Трансцендентные и потусторонние стремления человека здесь отвергаются, как отвергается также и всякое самобытное проявление личности, в глубине своего духа и независимо от общественных связей отыскивающей путь к идеалу.

Развивая точку зрения Фейербаха, Маркс с суровой последовательностью требовал от человека, чтобы он стал действительно родовым существом, чтобы он не отделял себя от общества, чтобы он всецело воспринял в себя абстрактного государственного гражданина². Начало общности подчеркивается у него еще ярче и решительнее, чем у Фейербаха, и с этой стороны Маркс находит доктрину своего учителя слишком отвлекающей и незаконченной³. «Сущность религии, — замечает Маркс, — Фейербах объясняет сущностью человека. Но сущность человека — это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений». Отвлекаясь от хода исторического развития, Фейербах рассматривает «религиозное чувство как нечто совершенно отдельное и ничем не связанное», а человеческую сущность берет «как род, т. е. как внутреннюю немую общность,

¹ Ibid., S. 219.

² Из статьи: *Zur Judenfrage*, в сборнике «Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle», herausgegeben von Fr. Mehring. Stuttgart, 1902, S. 424.

³ См. тезисы Маркса о Фейербахе, относящиеся к 1845 г. и опубликованные Энгельсом в приложении к его брошюре «L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», 1 Aufl., 1895. Русский перевод Плеханова, Женева, 1892.

устанавливающую лишь естественную связь между многими индивидами». В противоположность этому, Маркс утверждает, что человека надо рассматривать в его принадлежности к определенной форме общества. В исторических условиях общественной жизни он находит исчерпывающее объяснение как религиозного чувства, так и всего человеческого существа. Общественная жизнь, представляющаяся ему как жизнь практическая по существу, получает, таким образом, безусловное значение: все сводится к ней и все из нее объясняется. «Все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму, находит рациональное решение в человеческой практике и в понимании этой практики». Религия абсолютного коллективизма доводится у Маркса до своих крайних последствий: практика общественной жизни провозглашается тут естественным выходом из всех человеческих сомнений и стремлений¹. То же отождествление общественной проблемы с религиозной мы находим у Конта. И он, отвергая историческую религию, ставил на место ее религию человечества, утверждая, что человечество есть высшая сила, от которой зависят все наши мысли, чувства и действия, и что идея человечества должна бесспорно устранишь идею Бога².

На этой именно почве абсолютного коллективизма получила самый пышный расцвет идея земного рая. Если в известные эпохи она находила себе место и в идеа-

¹ В интересном очерке «Карл Маркс как религиозный тип» (в сборнике «Два града». М., 1911) С. Н. Булгаков, очевидно, введенный в заблуждение внешней формой выражений Маркса, полагает, что «он берет только одну сторону учения Фейербаха — критическую, и острие его критики оборачивает против всякой религии, вероятно, не делая в этом отношении исключения и для религии своего учителя. Он стремится к полному и окончательному упразднению религии, к чистому атеизму, при котором не светит уже никакое солнце ни на небе, ни на земле» (стр. 89). На самом деле, отрицая религию в принципе и на словах, Маркс, однако, всецело усвоил ту религию общности, которую проповедовал Фейербах, правда, «без пасторского благочестия и внутренней проникновенности» своего учителя, но еще с большей верой в безусловное значение общественного начала. Употребляя собственное выражение Маркса, он хотел, чтобы человек вращался около себя, как около собственного своего солнца. В другой статье того сборника «Два града» Т. I, стр. 41) С. Н. Булгаков определяет позицию марксизма как «антропотензм», противопоставляя его более радикальному атеизму Ницше и Штирнера; этот взгляд более соответствует действительности.

² О религии Конта см. брошюру В. Кожевникова «Религия человекобожия у Фейербаха и Конта». Сергиев посад. 1913.

листических системах, признававших трансцендентные ценности и начала, то в них она была не более как частью более широких метафизических построений. В абсолютном коллективизме, для которого нет ничего выше человеческого общества, его земным благодатным преобразованием кончаются все замыслы и дерзания духа. Такое преобразование, такой «прыжок в царство свободы» является тут не только желанным эпилогом истории, но и ее единственным оправданием, вне которого все предшествующее развитие теряет свой смысл.

Замена религиозного начала общественным представляется психологически понятной и при известном направлении мысли является логически неизбежной; но может ли она быть оправдана при свете более широких философских перспектив? На это мы должны ответить самым решительным отрицанием.

В жизненной борьбе, в напряженной деятельности люди не спрашивают себя о философских основаниях: в стихийном разгаре сил и страстей, в непосредственном увлечении делом и шумом жизни не чувствуют потребности ставить проблемы о смысле и конце человеческих начинаний. Но философская мысль должна поставить эти проблемы, и в ее критическом освещении то, что представляется нередко великим, единственным и священным, само еще должно быть оправдано пред высшим разумом и светом.

И в самом деле, если общество признают началом, преодолевающим естественную ограниченность человеческой природы, как могут доказать, что общество действительно имеет такую безусловную силу. Речь идет здесь, конечно, не о тех естественных преимуществах общения, о которых издавна говорят в философии права: что человек есть существо общежительное и не может жить без общения с другими, это — положение бесспорное. Но есть ли общество то, чем признает его абсолютный коллективизм: начало и конец, альфа и омега человеческой жизни? Может ли оно этим быть? Где найдем мы в нем ту абсолютную силу, ту высшую благодать, которая совершает великое чудо: из отдельных лиц, ограниченных и слабых, слагает великое единство, безграничное и всемогущее? Увы! Как сугубо прав был наш русский мыслитель, когда говорил: «То, что позитивизм называет человечеством, — есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное коли-

чество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества. Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписывает черты живого Бога»¹.

То, что представляется особенно удивительным в разбираемом воззрении, это сплошь проникающее его внутреннее противоречие: каким образом, отвергая мировой закон добра, могут признавать добро в человеке и в человеческом обществе? Мир, согласно этому воззрению, есть сцепление механических сил, совершающих свой круговорот по закону слепой необходимости, а человек каким-то чудом изъят из оков этой необходимости! Стихийной внезапностью своих проявлений жизнь разрушает то, что люди считают самым великим и важным: прославленные царства и «вечные» города, места священных воспоминаний и очаги мировой культуры, а нам говорят, что в человеческой практике находит для себя рациональное решение все таинственное, что в общественном созидании весь смысл жизни, весь разум истории. Когда разрушен был древний Иерусалим и плугом была проведена борозда, чтобы стереть и самые его следы, когда Рим, завоеванный варварами, был предан грабежу и пожару, не должно ли было казаться, что с ними гибнет и человеческая культура? И сколько раз повторится еще, быть может, судьба великих некогда городов и царств, подтверждая грустное заключение поэта:

Все великое земное
Разлетается, как дым:
Ныне жребий выпал Трое,
Завтра выпадет другим...

Но человечество остается, говорят нам Фейербах и Конт: оно бесконечно и безгранично, оно изъято от слу-

¹ С. Н. Булгаков в статье «Основные проблемы теории прогресса», см. сборник его статей «От марксизма к идеализму». СПб., 1903, стр. 131.

чайностей личного существования, оно совершенно и божественно. Все эти славословия бессильны, однако, против одного простого соображения. Мысленно мы можем продолжить до бесконечности прогресс человеческого рода, но это нисколько не обеспечивает действительной бесконечности его развития. Кто поручится, что задолго до счастливого эпилога, среди драм и бурь обычной жизни, не прервется та череда перемен, которую мы наблюдаем в истории? Герцен был с своей точки зрения неопровержим, когда он утверждал, что «ни природа, ни история никуда не идут и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно, т. е. если ничто не помешает». А если что помешает, если внезапно история прервется? Весь прекрасный человеческий мир обращается тогда в хаос небытия и забвения. Все «божественное, абсолютное, бесконечное» значение человечества подвергается в прах пред возможностью такого исхода, и против этого абсолютному коллективизму нечего сказать.

Но независимо от этих соображений, если даже отрешиться от более далеких перспектив, связанных с вопросами о судьбах мира и конце истории, в самом понятии личности заключается неизбежное противоречие с системой абсолютного коллективизма. Все мыслители, которые, подобно Фейербаху, Марксу и Конту, полагают, что общественное начало имеет для личности абсолютное значение, вместе с тем допускают, что между личностью и обществом может установиться полное совпадение и единство, что в совершенном обществе личность находит свою собственную сущность в ее подлинном, неискаженном виде. Задачи человека исчерпываются общением с себе подобными, и в осуществлении общественного идеала он находит свое истинное призвание,— так утверждает коллективизм. Это воззрение логически включает в себя и другую предпосылку, что отдельные лица в своей разумной сущности однородны и тождественны друг с другом: как единицы арифметического ряда, равные и неразличимые одна с другой, слагаются они в стройные итоги. Без противоречий и затруднений создается совершенное общество из отдельных лиц, если только они уразумеют свою истинную сущность¹. Ничем иным, как

именно этими предположениями следует объяснить энергические заявления Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться с обществом и что только таким образом она получит истинную свободу. Но в этих представлениях забыта та сторона личности, которая обнаруживается не в общественном ее проявлении, а в ее индивидуальном стремлении, в глубине ее собственного сознания, в ее моральных и религиозных потребностях, в ее притязании на свободное самоопределение и творчество. Личность бесспорно находит свое счастье и в служении обществу; но это не может заглушить в ней более глубокого стремления — следовать голосу своей совести, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти от близких и окружающих на высоту собственного идеала. Какое общество, хотя бы и самое совершенное, заменит человеку величайшее духовное благо — быть самим собою? И перед этим неутолимим индивидуалистическим стремлением абсолютный коллективизм блекнет и замирает, как блекнет он и перед неустранимой силой философских сомнений.

Но более того: в самой позиции его, как доктрины, отрицающей религию и в то же время отвечающей на религиозную потребность, заключается роковое внутреннее противоречие. Что могут сказать коллективисты на возражение, что в отрицании надо идти до конца, что, отвергнув святыни неба, следует отвергнуть и святыни земли? Зачем вообще создавать святыни, зачем ставить над собою что-либо высшее, бесконечное, хотя бы и в образе человечества? В свое время возражение этого рода было сделано Фейербаху Штирнером, и неудивительно, если в полемике с Штирнером знаменитый ревнитель культа человечества обнаружил полную растерянность: ответить ему было нечего. За абсолютным коллективизмом, как его прямое порождение и как самое решительное его опровержение, следует абсолютный индивидуализм.

И действительно, если признать, что человеку религия не нужна, то не представляется ли более последовательным вместе со старыми святынями отвергнуть и самую потребность в них? Слишком ясной, слишком прозрачной оказывается в коллективизме подмена одних верований другими, и если кто вообще не хочет верить, отчего он будет снисходительнее к новой вере, чем к старой. Так абсолютный коллективизм с неизбежностью порождает абсолютный индивидуализм. Естественность

этого перехода можно проследить не только логически, но также и исторически: несомненно, что индивидуализм Штирнера наибольшее обострение получил в полемике с коллективизмом Фейербаха, равно как позднее имморализм Ницше принял свои самые резкие очертания в полемике с ходячей моралью верующего демократизма.

Для характеристики абсолютного индивидуализма будет правильнее остановиться на учении Ницше. Если надо взять такую доктрину, которая с особенной яркостью обнаруживает не только отрицательные, но и положительные стороны крайнего индивидуализма, то, конечно, следует обратиться к знаменитой морали сверхчеловека. Борьба за индивидуализм и за полную свободу личности может принимать весьма разнообразные формы, и здесь прежде всего вспоминаются многочисленные теории анархизма. Но не этим теориям принадлежит последнее слово в развитии индивидуалистического начала. Анархизм не есть принципиальное отрицание общества, это только отрицание власти и принуждения. У анархизма есть свой общественный идеал, свое представление о совершенном и свободном обществе, в котором и человек становится добрым и совершенным существом. В этом смысле и Штирнер, как один из теоретиков анархизма, не доходит до конца, у него есть демократическая тенденция, есть представление об идеальном «союзе эгоистов». Для того, чтобы дойти до абсолютного индивидуализма в его наиболее законченной форме, надо взять именно Ницше, надо взять систему сверхчеловеческого аристократизма, в котором самая идея общения отрицается: место ее занимает представление о самодовлеющем и всеблагом сверхчеловеке, которому ничего не нужно, потому что он все имеет в себе. Не только общественная проблема здесь отрицается, но отрицается и проблема религиозная, проблема связи человека с миром и Богом, и это второе отрицание усугубляет и подчеркивает то первое: личность тут ничего вне себя не ищет, поэтому нет для нее необходимости искать и совершенного общества. Но именно это сплошное отрицание всяких связей и норм, стоящих над личностью, тем яснее подчеркивает веру Ницше в личность. Все святости отвергаются, но личность остается во всеоружии своих индивидуалистических стремлений. Его индивидуализм есть несомненно творческий и верующий, тогда как индивидуализм Штир-

нера прежде всего разрушительный и нигилистический¹. В этом смысле возможно говорить о положительной стороне ницшеизма, и в этом смысле учение Ницше является бесспорно самым интересным построением абсолютного индивидуализма.

2

Личность, которая довлеет себе и не нуждается ни в чем внешнем, не нуждается также и в том, чтобы искать для себя выхода и спасения от угнетающей власти страданий, от неизвестности будущего, от ужаса смерти. Если религиозная потребность проистекает из чувства недостаточности личных сил перед необъятностью вселенной и неисповедимостью ее путей, то личность, уверенная в себе и в своей мощи, прежде всего должна отвергнуть мысль о своей недостаточности. И Ницше делает это. Не факты зла, страданий и смерти он отрицает, не роковую силу мирового хаоса: он отрицает мысль о том, чтобы личность должна была перед этим склоняться, он требует от нее силы преодолеть все это. В соответствии с этим он хочет переделать нравственную природу человека, преобразить человеческую душу, воспитать в ней искусство жить среди страданий и борьбы, привить ей то, что он называет трагическим настроением. Человек должен полюбить безбрежность океана, тоску и сладость неустанных исканий; он должен преодолеть в себе страх бесконечности и боязнь страданий, привыкнуть к фатуму, полюбить роковое и загадочное стечение событий, полюбить самое неустройство мира, отсутствие в нем смысла и порядка. То самое, что тревожит и тяготит людей, что заставляет больно сжиматься их сердце, что кажется им великим бременем и безысходным несчастьем, по мысли Ницше, должно только радовать настоящего чело-

¹ В этом направлении основное различие между Ницше и Штирнером в общем правильно, хотя и с известной склонностью к идеализации Ницше, указано С. Л. Франком. См. сборник его статей «Философия и жизнь». СПб., 1910, стр. 372—373. См. также его статью «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» в том же сборнике. В противоположность этому совершенно отрицательную характеристику абсолютного индивидуализма дает кн. Е. Н. Трубецкой в своем критическом очерке «Философия Ницше» (М., 1904). Сходясь с почтенным автором этого очерка в некоторых исходных его взглядах на Ницше, я думаю, однако, что индивидуализм ницшеизма имеет и свои положительные стороны, как я указываю это ниже.

ника. Не надо требовать от жизни никакого смысла, ее можно принять такою, как она есть. Ницше высмеивает «учителей цели жизни», проповедующих веру в жизнь. Он хочет освободить все вещи от рабства целям, благоустроить мир со всеми его безднами, сказать всему миру свое безграничное: да будет, аминь! Он хочет принять мировой процесс со всей безысходностью его вечного круговращения, вечного повторения в большом и в малом¹.

Так Ницше стремится в самом корне исторгнуть из человеческого сознания религиозную потребность, так доводит он индивидуализм до его высшего абсолютного предела. Как перенести страдания мира? Как устоять среди круговорота вещей и роковых ударов судьбы? Эти вопросы, вечно тревожившие человеческую мысль, занимают и Ницше, но он хочет ответить на них так, чтобы отнять у них всю горечь и остроту вопрошания. Проповедники и пророки, философы и моралисты в ответ на эти мучительные сомнения издавна указывали на необходимость признать высшую правду, высший идеальный мир, божественный разум, который скрывается за покровом явлений, за суетой событий и служит высшей опорой человеческих надежд. Признать этот идеальный мир, этот свет, который «во тьме светит», значит найти и утешение в несчастях, и путеводную звезду в жизни, и выход из тягостных, трагических противоречий мира. Ницше не только не ищет этого выхода, он его сознательно устраняет, он хочет найти опору в самом человеке, в могущественном сознании личности. Все высшее, идеальное, над миром стоящее он объявляет нереальным, несуществующим, самого человека призывает он стать над миром, как некоторое высшее существо, во всеоружии гордого и непреклонного трагического самосознания. По учению Ницше, нет в мире никакой высшей воли, перед которой человеческая воля должна была бы склоняться; человек остается у него сам с собою, со своей собственной волей как с единственным своим законом. И силою своей воли человек должен так поставить себя в этом мире, чтобы все было прекрасно для него так, как оно есть, чтобы более этого ему ничего не было нужно.

¹ Die fröhliche Wissenschaft, §§ 124, 276, 1.— Also sprach Zarathustra, Von Sonnen-Aufgang; ibid. Die sieben Stigel (oder das Ja-und Amen-Lied); ibid., Der Genesende.

Нельзя не сказать, что это был самый последовательный индивидуализм, а вместе с тем и самый последовательный атеизм, какой только можно себе представить, тут не только отрицается смысл жизни, но отвергается и самая необходимость для человека того, чтобы в мире был смысл. Если самое общее содержание религиозного сознания заключается в признании разума вещей и смысла мира, то Ницше отрицает религиозное сознание в самой его основе, в самой главной его проблеме. И он очень хорошо чувствует всю глубину того опустошения, которое производит в человеческой душе. Не легкостью поверхностного свободомыслия, а тоскою горделивого самосознания, которое не страшится и самой горькой, самой ниспровергающей истины, проникнут дерзновенный радикализм его отрицания. «Что сделали мы, когда развязали эту землю от ее солнца? Куда движется она теперь? Куда движемся мы? Не удаляемся ли мы от всякого солнца? Не летим ли мы непрерывно, летим назад, в сторону, вперед, во все стороны? Существует ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы, как в бесконечной пустоте? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли постоянно ночь, все большая ночь?»¹ В каком-то судорожном смятении громоздятся здесь страшные вопросы, исходящие из тревоги духа, пред которым вдруг погасло солнце жизни, и все погрузилось во мрак. Ницше глубоко понимает тяжесть утраты, но не страшится ее. С высоты своего героизма, с высоты трагического настроения он гордо посылает вызовы миру, он хочет устоять один, среди мрака ночи, среди бурь безбрежного моря, среди бездн и пучин, открывающихся вокруг. Он хочет устоять силою духа, бесстрашно призывающего на себя бури и страдания, чтобы полюбить эти бури и страдания и в их преодолении обнаружить свою силу.

Но обрывая связи с миром и отвергая религиозную проблему, Ницше отрицает и проблему общественную. На примере Фейербаха и Маркса мы видели, как в системе абсолютного коллективизма общественная проблема ставится на место религиозной и совпадает с нею. Потребность иметь над человеком высшую, объемлющую и охраняющую его стихию приводит это направление к обоготворению общности. Для абсолютного инди-

¹ Die fröhliche Wissenschaft. § 125.

индивидуализма, идущего в своем отрицании до конца, нет необходимости в этом исходе. Самодовлеющая личность не нуждается в совершенном обществе. Путь обычного исторического прогресса остается далеким и чуждым творцу высших ценностей. Этот путь Ницше отвергает с презрением. Его герой Заратустра удаляется от людей в горы, в уединенную пещеру. Он живет своим собственным светом и впитывает в себя пламя, которое исходит из него самого¹. Ибо путь творящего есть путь уединения². Заратустра чувствует себя всюду чуждым, изгнанным из страны отцов и матерей своих. Ему остается только любить будущее, любить «страну детей, неоткрытую, в дальнем море»; ее он ищет и ищет без конца³.

Но этот идеал будущего, как явствует из всей проповеди Ницше, не есть идеал *общественного устройства*: это идеал *личного настроения*. Таинственная и далекая «страна детей», о которой он говорит, не есть какой-либо определенный уклад общественных отношений, это состояние вечных исканий и вечного творчества. Это — страна, которая никогда не будет открыта. Вот почему Заратустра ищет и ищет ее без конца.

С этой точки зрения все конкретные общественные формы, все стремления воплотить общественный идеал в жизни сами собою отпадают. Ницше видит в них проявление стадного начала, рабской морали. Идеалом является тут счастье зеленого пастбища. Этим началам стадности и рабства он противопоставляет идеал сверхчеловека-повелителя, живущего по высшему закону своего существа. Это — идеал личности, не нуждающийся ни в каких связях, потому что она все может найти в себе.

Итак, уединенный и гордый сверхчеловек отринул все: помощь Бога, помощь ближних ему не нужны. Он хочет сам быть своим богом, все имеющим в себе и вседовольным, ни в чем и ни в ком не нуждающимся. Он смело вызывает против себя рок и бездну, вечность и тайну, уверенный в том, что в глубине личного сознания найдет безусловную мощь для преодоления и победы.

Перед нами, очевидно, воспроизводится демонический бунт против Бога и мира, — бунт духа ограниченно-

¹ Also sprach Zarathustra. Das Nachtlied.

² Ibid., Vom Wege des Schaffenden.

³ Ibid., Vom Lande der Bildung.

го и подчиненного, который захотел быть всевластным и безусловным. Но не ясно ли, что здесь человеку ставится задача поистине сверхчеловеческая, выше сил человеческих лежащая? Весь этот замысел — объявить личность безусловным и самодовлеющим началом — страдает внутренним противоречием. Человек есть часть бесконечной вселенной, силою своего сознания возвышающийся к представлению о вечном и бесконечном и в то же время принадлежащий к миру конечному и преходящему. Он стоит на рубеже двух миров и отражает в душе своей их противоречие. Как след его причастности этим двум мирам, он носит в своей душе вечный разлад, вечную тоску, «желанье чудное», которому нет удовлетворения в этом мире. Ницше ставит своею целью преодолеть этот разлад, убедить человека, что он силен и могуч, что он гордо и одиноко может стоять в сознании своего превосходства, удовлетворяясь этим миром, как он есть. Но в конце концов он говорит только: *вот каким должен бы быть человек*, чтобы чувствовать себя вседовольным. Однако, может ли человек быть таким? Ницше проповедует ему «веселую науку», как он ее называет, проповедует радость жизни, искусство «не только мужественно, но и весело жить и весело смеяться»¹. Но за этой радостью и весельем чувствуется подлинная тоска духа, которому трудно, бесконечно трудно нести тягость жизни. Он подбодряет себя мужественными возгласами и призывами, он хочет и других, и прежде всего самого себя воодушевить этими возгласами, но тоскующая душа выдает себя, и за этим призрачным и показным весельем мы вдруг слышим боль страдающей от внутренних противоречий души. «Страшна не высота, страшен обрыв, тот обрыв, когда взор опускается вниз, а рука протягивается кверху. Тогда замирает сердце перед своей двойственной волей. Ах, друзья мои, угадываете ли вы двойственную волю моего сердца? Мой обрыв и моя опасность заключаются в том, что взор мой стремится вверх, а рука хотела бы иметь поддержку и опору внизу. За человека цепляется моя воля, цепями связываю я себя с человеком, потому что меня влечет вверх, к сверхчеловеку, к этому стремится моя другая воля»². Радостным и вседовольным хочет сделать сверхчеловека Ницше, при-

¹ Die fröhliche Wissenschaft. § 324.

² Also sprach Zarathustra. Von der Menschen Klugheit.

учить его к сознанию своего превосходства и преодоления. Но во имя чего? Победа для победы. А что потом, и результате? Заглядывая вперед, Ницше видит перед собою только один достоверный результат: это — смерть. По его словам, это «единственно достоверное и общее для всех в ожидающем их будущем»¹. Что же значит перед этим результатом наша победа над миром, наше преодоление страданий мира. Самая эта победа не создана ли самообольщением и самообманом горделивого сознания, которое захотело убедить себя, что оно все имеет в себе. Что удивительного в том, что среди обилия афоризмов и отдельных мыслей Ницше мы встречаем и такое признание: «Мысль о самоубийстве есть великое средство утешения: с помощью ее переживаешь благополучно иную злую ночь»².

На вершине самопревознесения и ликующей радости вдруг проявляется безысходная тоска и жажда самоуничтожения. Так низвергается в бездну гордыня демонического духа. Оттолкнув от себя все опоры и мосты, все связи с миром и с окружающими людьми, он смело идет вперед, но оказывается, что впереди ничего не видно и ничего нет достоверного, кроме смерти. Абсолютный индивидуализм, мечтающий основать нравственную жизнь на полной независимости самодовлеющей личности, кончается абсолютным индифферентизмом: пытаюсь в себе самом найти полное удовлетворение, объявляя, что ему ни до чего нет дела в мире, что все хорошо и так, человек должен почувствовать себя в результате не только освобожденным от всех связей, но и внутренне опустошенным и ко всему безразличным.

Если бы философия Ницше исчерпывалась этим результатом, она была бы только новым обнаружением бессилия демонического бунта. Но у Ницше есть и другая сторона, которая еще ярче подтверждает всю недостаточность одностороннего индивидуализма. Демонические протесты и порывы сверхчеловека бесплодны и безрезультатны; они оканчиваются его поражением, мыслью о смерти, о небытии и самоуничтожении; но за этими горделивыми протестами и сверхчеловеческими заявлениями скрыты и чисто человеческие мотивы: стремления и мысли пересоздать человеческие идеалы и человеческую

¹ Die fröhliche Wissenschaft. § 278.

² Jenseits von Gut und Böse. § 157.

мораль. Абсолютный индивидуализм не только этого не требовал, но, как мы видели, он был весь построен на обособлении и уединении сильной личности: в этом и заключалась тайна его замкнутости и законченности. Сверхчеловек Заратустра, отвергающий Бога, гордо говорящий миру: «аминь, да будет!», принимает мир, как он есть. Он удаляется от людей в недоступную пещеру, чтобы жить там с самим собою. Десять лет остается он здесь один со своим орлом и змеею, но сердце его не выдерживает этого одиночества. Однажды утром он встал с зарею, вышел к солнцу и сказал, обращаясь к нему: «Ты, великое светило! Каким было бы твое счастье, если бы ты не имело тех, кому светишь? Десять лет поднималось ты к моей пещере; тебя пресытили бы твой свет и путь, если бы не я, мой орел и моя змея; но мы ждали тебя каждое утро, брали от тебя твой избыток и благословляли тебя за это. Видишь, и я пресыщен своей мудростью, как пчела, которая собрала слишком много меда. Я нуждаюсь в руках, которые простирались бы ко мне; я хотел бы дарить и наделять, пока мудрые среди людей не станут снова радоваться своим неразумием, а бедные — своему богатству»¹.

Этим прологом к речам и поучениям Заратустры начинается знаменитая книга о сверхчеловеке. Но не есть ли это признание, что самый избыток мудрости тяготит уединенного сверхчеловека и заставляет его искать общения с другими?

Заратустра спускается к людям, чтобы дарить и наделять их своим светом. Но, спускаясь к ним, проходя по земле, он испытывает постоянную неудовлетворенность. Среди людей, как они есть, он чувствует себя чуждым; сердце его наполняется тоской и мечтой о новой жизни. Он обличает и громит настоящее и призывает к будущему. «Настоящее и прошлое на земле, ах, друзья мои, они невыносимы для меня; и я не умел бы жить, если бы не был ясновидцем грядущего»².

Оказывается, что принятие мира, как он есть, было мнимым, нынешнее и прошедшее на земле становятся невыносимы для сверхчеловека, и он живет надеждой на будущее. Его самодовлеющая замкнутость, его самодовольство и самоудовлетворение — все это было лишь са-

¹ Also sprach Zarathustra. Zarathustra's Vorrede I.

² Also sprach Zarathustra. Von der Erlösung.

мообольщением. За сверхчеловеческим и демоническим стремлением Ницше проявляется его человеческое желание, его жажда лучшего будущего, его искание высшей правды, во имя которой стоит жить. Это—правда человека, отрешившегося от общественных преданий и связей и идущего своей дорогой во имя высшего закона личности.

В русской литературе о Ницше, в статье С. Л. Франка, помещенной в «Проблемах идеализма»¹, этот высший закон личности характеризуется как любовь к дальнему и любовь к призракам. Но ясно, что любовь такого рода, отрешенная от всяких близких перспектив, есть не столько предчувствие определенного строя, сколько то бесконечное плавание по безбрежному морю, которое Ницше так красиво умел характеризовать. Это апофеоза вечно творящего, неустанно созидającego гения, который ни в чем не находит покоя и удовлетворения. Это вместе с тем апофеоза индивидуальности, самобытной личности, высшая задача которой — найти себя. Есть у Ницше одно очень характерное место, в котором эта задача ставится, как высший завет морали. Заратустра произносит этот завет после одного из своих поучений, когда, окончив речь, он остановился, как тот, кто не сказал еще своего последнего слова. Долго взвешивал он, колеблясь, посох в своей руке. Наконец, он заговорил, и голос его преобразился: «Один ухожу я теперь, мои ученики. И вы идите теперь отсюда одни. Так хочу я. Истинно, я советую вам: идите от меня и защищайтесь против Заратустры. И еще лучше: стыдитесь за него. Быть может, он обманул вас... Вы говорите, что верите в Заратустру. Но что значит Заратустра? Вы мои верующие, но что значит все верующие? Вы еще не искали себя, и потому нашли меня. Так делают все верующие; потому-то столь мало имеет значения всякая вера. Теперь я даю вам завет: потеряйте меня и найдите себя. И только тогда, когда все вы отречетесь от меня, я возвращусь к вам. Поистине, другими глазами, братья мои, буду я тогда искать моих утраченных, другой любовью буду я тогда вас любить»².

Итак, вот чему учит своих последователей Заратустра: чтобы они нашли себя и отреклись от него; только тогда он возвратится к ним. Он хочет, чтобы ученики его

¹ Эта статья перепечатана в сборнике статей этого автора «Философия и жизнь».

² Also sprach Zarathustra. Von der schenkenden Tugend.

боролись против него, чтобы в этой борьбе они нашли самих себя, в этом его высший завет. И потому он не хочет давать одно законодательство для всех: «Заратустри есть герольд, который вызывает многих законодателей»¹. Согласно с этим, и добродетель, которую он проповедует, должна быть не единой и общей для всех, а личной и индивидуальной, как это говорится в следующем весьма характерном месте: «Брат мой, если есть у тебя добродетель, и если это твоя добродетель, то она не может быть общей ни с чьей добродетелью. Конечно, ты хочешь ее звать по имени и ласкать, ты хочешь осязать и трогать ее и приятно проводить с ней время. Вот и выходит, что ты называешь ее одним и тем же именем со всем народом, и сам становишься со своей добродетелью народом и стадом. Ты лучше бы сделал, если бы сказал: невыразимо и неназываемо то, составляет мучение и сладость моей души и мой внутренний голод»². Здесь то раскрывается связь Ницше с глубочайшими стремлениями современной культуры, с тем моральным кризисом, который совершается в наши дни. Абсолютный индивидуализм, порожденный крайностями абсолютного коллективизма, естественно должен был подчеркнуть и выдвинуть забытое этим последним начало личности. Ницше выражал это начало со свойственной ему страстной резкостью и непримиримостью, но это не мешает признать в его исполненной огня и страсти проповеди ценное и важное поучение. Сущность этого поучения я мог бы выразить так, что здесь высказывается мысль о несовпадении и дисгармонии личности с обществом. Это — резкий и смелый протест против воззрения, что личность может найти в обществе полное удовлетворение, что через общество она получает свое спасение. Нет, не в обществе, а в себе самом должен искать человек своего высшего торжества и расцвета. Не в уравнивании лиц, а в их высшем освобождении заключается счастье и правда человеческой жизни. Высший смысл жизни в том, чтобы каждый осуществил свой собственный идеал, не равный никакому другому. В основе этого воззрения лежит представление о незаменимости и своеобразии лич-

¹ Nachträge zum Zarathustra. § 707. То или другое истолкование приведенных мест имеет существенное значение для общего понимания учения Ницше. См. совершенно иное истолкование у кн. Е. Н. Трубецкого, «Философия Ницше», стр. 147—148.

² Also sprach Zarathustra. Von den Freuden — und Leidenschaften.

ности. В противоположность началу уравнительному, началу общественности и государственности, Ницше выдвигает момент свободы, своеобразия, оригинальности. Вот в каком смысле надо понимать положительную сторону идеала сверхчеловека. Это — протест против всепоглощающей власти общества, против одностороннего определения личности через общественность¹. Но, может быть, личность найдет свое удовлетворение в обществе будущего, в той не открытой еще «стране детей», которую ищет Заратустра. Мы знаем уже, что эта страна есть не более как символ вечных исканий, и как бы для того, чтобы окончательно уничтожить всякие сомнения на этот счет, Ницше не устает повторять, что жизнь есть нечто такое, что постоянно должно себя «преодолевать», что нет и не должно быть в ней конечной грани. Не мир, а борьба должна царить среди людей, законом их жизни должно стать вечное соревнование, вечное стремление вперед. «Чрез тысячу мостов и путей должны они тесниться к будущему, и все более должно быть между ними борьбы и неравенства»². Мир надо любить только как средство к новой войне, и короткий мир более, чем продолжительный³. Сверхчеловек Заратустра любит не временное и относительное, не счастье мирного отдыха, а вечный круговорот вещей; он любит море и все, что сродни морю, и особенно, если оно ему гневно противоречит. «Если есть во мне та радость исканий, которая влечет паруса к неоткрытой стране, если есть в моей радости — радость моряка, если, ликуя, я кричу: берег исчез, значит, спала с меня последняя цепь, безграничное бушует вокруг меня, далеко предо мною сияет пространство и время, теперь вперед, старое сердце! — как не жаждать мне вечности и венчального кольца колец, кольца круговращения»⁴.

Понятно, что с точки зрения этой радости вечных исканий, этой любви к безграничному ни теперь, ни в будущем нет человеку надежды на тихую пристань: вечный процесс созидания и борьбы предстает ему впереди.

¹ Из многочисленных работ Ницше, характерных в этом смысле, отмечу здесь особенно некоторые основные определения в сочинении его: *Wille zur Macht*, в отделе «Das Individuum», напр., §§ 766, 767 и другие в том же роде.

² Also sprach Zarathustra, Von den Taranteln.

³ *Ibid.*, Vom Kriege und Kriegsvolke.

⁴ *Ibid.*, Die sieben Siegel. 5.

Никакая общественность, ни современная, ни идеальная, не утолит этой жажды исканий. И в этом неустанном своем стремлении человек должен быть готов идти навстречу не только высшей своей надежде, но и «высшему своему страданию»¹.

Но тут снова возникает вопрос: во имя чего же требуется вся эта борьба, творчество, преодоление, торжество личности? Где высшая цель, освящающая путь? Если нам говорят, что сверхчеловек есть смысл земли, то мы хотим знать, в чем смысл сверхчеловека, и на это у Ницше нет ответа. Его мысль витает в безвоздушном пространстве опустошенного неба, где вместо подлинных святынь реют бесплотные призраки. Любовь к дальнему открывает какую-то бесконечную перспективу, вглядываясь в которую мы в конце концов ничего не видим. Нам остается в удел счастье бесконечного созидания, для которого не видно цели, сладость неустанных скитаний по океану, в котором нет берега. Счастье ли это? Конечно, Ницше не ищет обычного житейского счастья, но и его берет иногда раздумье о возможности иного удовлетворения. У него просыпается грусть, и кажется ему, что пред неизвестностью будущего не стоит жить. Этот момент уныния Заратустры красиво передан в следующем отрывке.

Однажды вечером Заратустра шел лесом со своими учениками и, отыскивая источник, увидел зеленый луг, на котором танцевали девушки. Заратустра дружески обращается к ним, просит продолжать танцы, говорит ободряющие слова. Но танцы кончились, девушки удалились, и ему стало грустно. «Солнце уже давно зашло,— сказал он наконец,— на лугу сыро, от лесов идет прохлада. Что-то неведомое окружает меня и смотрит задумчиво. Как? Ты живешь еще, Заратустра! Почему? не глупо продолжать жить? Ах, друзья мои, ведь это вечер так во мне вопрошает! Простите мне мою грусть! Это вечер наступил; простите мне, что наступил вечер»².

Заратустра обращается к окружающим с просьбой простить его грусть, простить, что наступил вечер; но этого нельзя простить или не простить, потому что не от нас зависит, что приходит вечер, приносящий грусть. Наступает темнота, и, как красиво выражается Ницше, что-

¹ Die fröhliche Wissenschaft. § 268.

то неведомое окружает нас и смотрит задумчиво. Не чувствуются ли в эти моменты погружающейся в мрак природы с особенной силой ее тайны и загадки, и вопросы грядущего не встают ли перед нами в томящей своей неизвестности? Но где же твердость Заратустры, где его трагическое настроение? Не обнаруживается ли здесь особенно ясно, что одной рукой он указывает вверх, и другой опирается на бездну. Сам Заратустра произносит тут свой приговор: индивидуализм, который все сосредоточивает в себе, который всю красоту мира, весь разум его ищет только в человеческой личности, сам подрывает себя. В необъятном пространстве вселенной среди хаоса и бессмыслицы случайных явлений только и человеку хочет видеть он свет разума; этим светом хочет он озарить всю бесконечность миров. Но не есть ли это безнадежный замысел трагического сознания, тщетно пытающегося удержаться на обрыве и висеть над бездной? Приходит вечер, надвигается тьма, мрак ночи смотрит вопросительно и тревожно, и гордый Заратустра должен смириться, — смириться перед этим простым фактом, что наступил вечер. Не ясно ли, как непрочно была его радость, как преждевременны ликования?

Но если эта система в целом оказывается односторонней и недостаточной, то все же в ней есть положительная и великая сторона. В проповеди Заратустры среди ее демонических замыслов и сверхчеловеческих порывов мы услышали также и чисто человеческий призыв, обращенный к личности: найти себя, стать для себя законом, создать свой собственный идеал. В этом смысле пицшеанство, как я уже сказал, есть яркое и сильное выражение некоторых основных потребностей нашего времени. В основе современного понимания личности лежит прежде всего представление о ее незаменимости и своеобразии, о необходимости для нее осуществить свой собственный идеал, не равный никакому другому. В этом стремлении к созданию своего мира надежд и желаний личность не может найти поддержку в обществе или государстве. Напротив, в самих условиях государственной и общественной жизни заключается объяснение того постепенно совершающегося процесса уравнивания, которого так боялся Ницше¹. Но если так, то не ясно ли, что

¹ См. более подробно «Кризис современного правосознания».

последние усилия личности в деле индивидуализации выпадают на долю самой личности, а не государства, и что самое разрешение возникающих тут проблем лежит вне сферы политики, в глубине задач личного сознания? Здесь индивидуализм Ницше открывает нам плодотворные пути, но заблуждение его состоит в том, что в сферу личного сознания он переносит все задачи морального прогресса. «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, чем высокая сильная воля; это ее прекраснейшее растение. Целая местность оживает от одного такого дерева»¹. Это энергичное и бодрящее заявление превращается у Ницше в одностороннее самоутверждение обособленной и самодовлеющей личности. В абсолютном коллективизме личность поглощается обществом и лишается своей самобытности, здесь общество исчезает и улетучивается в безбрежных перспективах личного творчества и теряет всякое значение. Личность настолько представляется самобытной и самодовлеющей, что самая мысль о нравственных задачах общественного прогресса здесь отпадает.

Общество для Ницше — это толпа, о которой только и можно сказать, что ее слишком много — *die viel zu vielen*; общество не способно помочь личности в ее нравственных стремлениях, а может явиться тягостным стеснением личной свободы. Но величие и красота нравственного мира проявляются не только в подвигах уединенного сознания, но и в коллективном творчестве масс. Общественное воодушевление и общественное созидание, учреждения и нравы имеют свою гармонию и красоту и также служат источником нравственной культуры. Величавые образы Афин, Рима, Англии остаются в памяти потомства не одними подвигами вождей и героев, но также и классическим стилем учреждений, общественными добродетелями граждан, славными деяниями народов. Конечно, величие учреждений, доблесть граждан и слава народов в конце концов опираются на сознание отдельных лиц, — в этом отношении индивидуалисты правы; но это только подчеркивает справедливость утверждения о значении общественного прогресса. Ведь это значит также, что общественные проявления личности, к числу которых относятся учреждения и нравы, не есть нечто внешнее, безжизненное и бездушное; нет, в них живет и ды-

¹ Also sprach Zarathustra. Die Begrüssung.

шит внутренняя сила личности, объединившейся с другими и в этом объединении нашедшей новые поводы для своего проявления и творчества. Мы знаем личность не изолированную и обособленную, а живущую в обществе, в нем совершающую свой жизненный путь, и потому неизбежным является двойное проявление личности: индивидуальное и общественное.

Сторонники коллективизма не выдумали и не с ветра взяли свои утверждения о могучей силе, заключенной в общественных формах: это — бесспорное начало, почерпаемое из всей совокупности исторического опыта. Задачи личности не исчерпываются идеалом общественного прогресса; но они предполагают этот идеал как неотъемлемую принадлежность человеческого призвания. Так приходим мы к заключению, что абсолютный индивидуализм и абсолютный коллективизм должны найти сочетание в некотором высшем взгляде. Как мы убедились, оба эти направления обнаруживают не только свою односторонность, но и оторванность от более общих философских предположений. Абсолютный коллективизм пытается найти высшее начало жизни в понятии общества, подобно тому, как абсолютный индивидуализм ищет такое начало в идее личности; но именно это и подводит оба направления к тому обрыву, о котором говорит Ницше. На этот обрыв приходится опираться им, и в эту пустоту рушатся их устои. Очевидно, тот высший взгляд, которого требует нравственное сознание, должен быть укреплен на более прочной связи с объективным законом добра. Выход может быть только один: искать связи и личности, и общества с миром в объективном и безусловном разуме. И здесь из глубины веков к нам доносятся вещие слова отца идеалистической философии Сократа. «Неужели ты думаешь, — говорил он однажды в беседе со своим учеником, — что вне тебя нет ничего разумного? Относительно материи ты знаешь, что она бесконечна, а в тебе только самая малая часть ее; так возможно ли, чтобы один разум случайно обретался лишь в тебе и нигде, кроме тебя».

Таково старое исконное поучение идеализма; на нем держится вся идеалистическая философия. На нем должен быть воздвигнут и тот синтез индивидуализма и коллективизма, которого ищет современная мысль. Это признание мирового разума и добра за основу искомого синтеза не уничтожает, конечно, начал общественности

и личности, коллективизма и индивидуализма. Оно лишь устраняет их безмерные притязания и снимает с них печать абсолютизма. С точки зрения такого синтетического построения ни личность, ни общество не могут быть признаны началами самодовлеющими. Общественный прогресс не устраняет собственных задач личности, как и наоборот, внутренняя жизнь личности не исключает путей общественного прогресса. И личное творчество, и общественное созидание находят свой истинный смысл и стремлении к абсолютному идеалу. Это стремление освещает их высшим светом, дает им твердую почву и опору. И для того, кто принял в свое мировоззрение этот высший свет, не страшны ни шум безбрежного моря, ни мрак надвигающейся ночи. За бесконечностью времен и пространств раскрывается тогда безусловный разум вещей, который в нашей временной жизни дает ее вечное значение.

3

Рассмотрение оснований абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма привело нас к заключению, что начала общественности и личности могут быть правильно поняты лишь в связи их между собою и с объективным законом добра. Так подтверждается положение, высказанное нами ранее: личность и общество не представляют собою каких-то самодовлеющих и противостоящих друг другу субстанций; они растут из одного корня и стремятся к одному свету. Как образ и путь Абсолютного в истории, личность заключает в себе такие стремления, которые идут далеко за пределы субъективного сознания и указывают на необходимость взаимодействия лиц в их совместном нравственном творчестве. Общественный прогресс представляется таким образом органически связанным с самим существом личности: так осуществляется полнота личного сознания, бесконечность скрытых в нем возможностей.

Но если связь личности с обществом нравственно необходима и неизбежна, нельзя ли сделать отсюда и дальнейший вывод о возможности полного согласования личного начала с общественным? Исходя из одного корня и стремясь к одной цели, не представляет ли общественный прогресс и личное совершенствование только две стороны одного и того же явления, по существу совпадающие

между собою и стремящиеся к постоянной гармонии? Нельзя ли сказать, как говорил Влад. Соловьев, что «общество есть дополненная или расширенная личность, и личность — сжатое или сосредоточенное общество?»¹ Или же это начала, находящие примирение не в тождестве своих путей, не в возможности гармонического слияния, а в стремлении к высшему единству абсолютного идеала? Такова дальнейшая проблема, вытекающая из общего вопроса о сочетании индивидуализма и коллективизма. То или иное решение этой проблемы имеет самое существенное значение для построения общественного идеала. В первом случае, если допустить возможность гармонического слияния личности с обществом в конкретных исторических формах, следовало бы вернуться к старым идеям о незыблемой общественной гармонии как цели общественного прогресса. Во втором случае, когда совпадение личности с обществом относится в бесконечность, к полноте абсолютного идеала, становится очевидным, что личное и общественное развитие не могут прийти в прочную гармонию, что в пределах исторического процесса между ними возможно лишь временное и неполное примирение. Тогда во главу угла ставится не общественная гармония, а личная свобода, не законченное совершенство, а бесконечное развитие; идеальное же единство общения утверждается не на идее принудительного и неизменного равновесия общей жизни, а на принципе свободного и подвижного взаимодействия лиц. При этом воззрении общественный прогресс представляется как неотъемлемая часть нравственного призвания личности, но только часть, и притом такая, которая в конкретных формах своего осуществления может вступать в противоречие с основой нравственной жизни. Формула отношения, которое с точки зрения нравственного идеала устанавливается между личностью и обществом, отличается, таким образом, величайшей сложностью. Но для того, чтобы вполне выяснить эту сложность и с большей очевидностью представить правильность такого сложного решения, разберем предварительно те другие решения, которые исходят из противоположного взгляда, — из мысли о гармонии личного начала с общественным. Отношение личности к обществу тут упрощается, но, как мы

¹ Влад. Соловьев. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 216. Первое изд. «Оправдание добра».

сейчас увидим, это упрощение достигается таким образом, что одно начало в сущности приносится в жертву другому.

В отличие от ранее разобранных нами направлений абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма те воззрения, которые мы теперь собираемся рассмотреть, не отрывают нравственного прогресса от связи с трансцендентным идеалом. С другой стороны, здесь нет отрицания ни личной, ни общественной стороны этого прогресса: личность приводится в сочетание с обществом, между ними указывается необходимая моральная связь. Способ этого сочетания допускает целый ряд различных оттенков. Но из всей совокупности открывающихся здесь возможностей мы остановимся только на двух крайних звеньях этого ряда. В сочетании личного начала с общественным, очевидно, можно идти двумя противоположными путями: или от общества к личности или, наоборот, от личности к обществу. При том условии, что между этими двумя началами принимается полное соответствие, представляется возможным как личное совершенствование выводить из общественного прогресса, так и общественный прогресс из личного совершенствования. В первом случае, когда центр тяжести полагается в общественные формы, в объективную нравственность, из которой выводится все остальное, мы имеем дело с нравственным объективизмом. Во втором случае, когда вся суть нравственного прогресса переносится в субъективное сознание и самая общественность ставится в исключительную зависимость от личного совершенствования, перед нами система нравственного субъективизма. К анализу этих противоположных направлений мысли мы и должны теперь обратиться. В новое время самое глубокое и последовательное выражение этих направлений, бесспорно, принадлежит Гегелю и Толстому. Выше этого указанные нами направления не поднимались. При этом у обоих мыслителей чувствуется та глубина вдохновения, которая дается проникновенным переживанием известных начал в их связи с жизнью.

Тот способ сочетания личности с обществом, который мы находим у Гегеля, уже не может удовлетворить современную мысль, и тем не менее он остается классическим образцом синтеза этих двух начал в плоскости их гармонического слияния. Самые ошибки этого синтетического построения в высшей степени знаменательны:

снова и снова обдумывать их, доискиваться их источника, уяснять связь их с общей методой Гегеля не менее поучительно, чем знакомиться с ценными и положительными сторонами этого гениального синтеза.

К мысли о возможности гармонического слияния личности с обществом Гегель пришел еще в юности. В первоначальных набросках его сохранилось панегирическое изображение греческого государства, в котором свобода граждан представлялась в неразрывной гармонии с общими законами. Образ этого гармонического общения навсегда остался в памяти Гегеля, и хотя потом он всячески подчеркивал, что в новое время выдвигается принцип субъективности, но идеал его был всецело проникнут мыслью о сочетании этого принципа с объективной нравственностью, воплощенной в обществе. Эта мысль лежит в основе его знаменитой «Философии права»¹.

Вполне признавая за субъективной волей право самоопределения, право признавать только то, что она считает своим, Гегель полагает, однако, что это — принцип чисто формальный, лишенный определенного содержания и потому неизбежно требующий восполнения. В этом первом проявлении своем в единичной воле самоопределения не совпадает еще с объективно разумной основой волевого требования. Из субъективной воли одинаково вытекают как моральные, так и антиморальные действия. В этой области самоопределение является исканием и деятельностью, которые не могут прийти ни к чему определенному. Только в своем общественном осуществлении нравственная воля становится тождественной с своей разумной основой. То, что должно быть с точки зрения личной морали, здесь является достигнутым (в виде учреждений и нравов, в которых воплощается нравственный дух)². Без этой опоры и поддержки со стороны общественной нравственности личная мораль сводится к пустому формализму, к разглагольствованию о долге ради долга. То, что в этом взгляде является замечательным, заключается в стремлении понять общественную нравственность — учреждения, нравы законы — как естественное

¹ Я излагаю здесь ход мысли Гегеля лишь в тех пределах, которые указываются разбираемой нами проблемой об отношении личности и общества. Более подробный анализ его учения см. в моей книге «Кант и Гегель».

² Philosophie des Rechts, §§ 107, 108. Ср. §§ 132, 133 ff.

продолжение и завершение субъективного морального стремления. С гениальной проницательностью и вопреки другим весьма влиятельным утверждениям Гегель показал, что самоопределение лиц, автономия воли — это только начало нравственной жизни. Для того, чтобы не витать в воздухе, автономная личность должна иметь пред собою конкретную общественную среду: в ее понятиях и формах жизни она получает твердый фундамент для своего строительства. В этом решении моральной проблемы Гегель находит ответ на тот вопрос, который с самого начала привлек его особенное внимание: как организовать религиозно-нравственную жизнь народа, как обеспечить моральный прогресс. Одна субъективная нравственность для этого недостаточна: необходимы твердые основы общественной организации для того, чтобы укрепить путь нравственного совершенствования.

Осененный светом открытой им истины, Гегель придает ей безусловный смысл. Связь личности с обществом приобретает у него характер высшей нравственной правды. Общественная среда представляется ему живым воплощением идеи добра, которая без этого остается абстрактной и бессильной. Чистая субъективность лишает человека твердых основ, и у него может возникнуть такое страстное стремление к объективному порядку, что он будет готов скорее унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избегнуть этой муки, проистекающей от внутренней пустоты и бессодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находит в нем свое собственное существо. Объективная нравственность не есть нечто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничивает, а скорее освобождает его, — освобождает от подчиненности непосредственным влечениям и от гнета субъективной неопределенности. Она указывает ему путь к высшей нравственной свободе и, воспитывая его характер, превращает простую склонность к добру в постоянную добродетель, делает ее нравом, привычкой, второй природой¹. Вот почему Гегель сущность нравственного настроения видит в том, чтобы «твердо стоять на почве справедливого и воздерживаться от всякого изменения, колебания и умаления его»². Общество

¹ Philosophie des Rechts, §§ 142—151,

² Phänomenologie des Geistes, S. 325.

приобретает в его глазах значение самостоятельной нравственной субстанции, по отношению к которой лица оказываются только преходящими явлениями: нравственный дух пребывает в учреждениях, которые остаются, а не в лицах, которые преходят¹.

Из всего этого видно, что в учении Гегеля общественная нравственность является не только продолжением и восполнением личной морали, но и самым чистым, прочным и безусловным выражением нравственного стремления. Не одно взаимоотношение, а гармоническое совпадение личности с обществом представляется нашему философу высшей моральной истиной. С увлечением и энтузиазмом изображает он вечную правду этого гармонического слияния. Мировая загадка кажется ему решенной, примирение достигнутым, и с радостным спокойствием философа, познавшего тайну жизни и прозревающего будущее, он пишет свою «Философию истории», эту книгу судеб человечества, где начала так легко сходятся с концами, где всему указано место, где роду человеческому возвещается утешительная весть о наступлении зрелой поры его существования, блаженной старости духа. В слиянии с общей субстанцией усматривается здесь разрешение нравственных противоречий, ясный и прямой выход для личности. Глубоко проникнутый правдой этого слияния, как бы пораженный следами божественного духа, запечатленными в истории, Гегель радостно и бодро созерцает эти божественные пути. И кажется ему, что человек, этот благословенный избранник Мирового Духа и посетитель абсолютных начал, уже приближается к беспечальному пределу своих странствий, где нет более противоречий и борений духа с самим собой. Исполненный доверия к счастливому совпадению разумной основы человеческой воли с законами мира, Гегель негодует «на чудовищное самопревознесение и безумное самообольщение субъекта, приходящего в ужас и отчаяние от того, что он составляет одно целое со вселенной, что в нем действует вечная природа и что он не свободен от ее вечных законов и ее строгой необходимости»². Сам он, напротив, в сознании этого единства почерпает «радость, свободу и мир», которые, по словам надгробной речи, произнесенной у его могилы, он умел сообщать окружающим. Един-

¹ Philosophie des Rechts, § 145.

² Werke, Bd. I, S. 141.

ство и совершенство мирового плана, логичность и осмысленность всего совершающегося — вот что выступает у Гегеля на первый план в изображении вселенной. Трагические столкновения и противоречия, непримиримая борьба частного с общим, неведомые повороты и катастрофы истории — все это исчезает в его оптимистической картине: прямые и ясные линии, светлые и солнечные тона дают впечатление не только гармонического, но и сияющего образа вечной правды и красоты. Как сам Гегель выражает свое представление об истории, «понятая (надлежащим образом) история образует воспоминание и Голгофу абсолютного духа, действительность, истину и уверенность его престола; без этого он оставался бы безжизненным одиночеством; лишь из чаши этого царства духов поднимается, пенясь, его бесконечность»¹.

Так постепенно от «чистого искания и беспокойства» субъективного сознания совершается переход к объективной, общественной нравственности, которая ведет к престолу абсолютного духа. В этом восхождении от самоопределения автономной воли к слиянию с абсолютным снимается с человека тягость противоречий и разлада, исканий и неопределенности; перед ним открываются прямые и верные пути, ясные и безоблачные горизонты.

Проблема сочетания индивидуализма и коллективизма кажется тут разрешенной. Общественный прогресс поставлен в прямую и неразрывную связь с задачами личности, самоопределение лиц приведено в сочетание с общественной нравственностью, и все увенчано гармонией абсолютного духа. Но здесь следует спросить, что имеется в виду в этом изображении — норма жизни, ее субстанциональная и вечная основа или историческая действительность? В одном из первых параграфов «Философии права» Гегель сам разъясняет, что диалектическую необходимость не следует смешивать с исторической²; и несомненно, та действительность, которую он рисует ясными и гармоническими чертами, стоит выше обычной исторической действительности. Это не текущая жизнь с ее противоречиями и столкновениями, а ее нравственный идеальный план. Но именно поэтому следует возражать против того идеализированного изображения общественной нравственности, которое дает Гегель. А ме-

¹ *Phänomenologie des Geistes*, S. 612.

² См. подробнее в сочинении «Кант и Гегель», стр. 209—210.

жду тем из этого изображения вытекает то неравное распределение нравственных даров, которое он устанавливает между личностью и обществом. В то время как общественная нравственность принимается за полноту нравственных определений и за действительность идеального стремления, на долю личности выпадает только «искание и беспокойство». Между тем, если действительно конкретное содержание нравственности почерпается из общества, из исторических условий его развития и если нравственный идеал немислим без общественного своего осуществления, то из этого не следует, чтобы общество являлось верховной руководящей нормой для личности. Напротив, как было разъяснено выше, понятие личности представляет собой основу для выведения общественного идеала. Личность не есть пустая форма, из которой ничего нельзя вывести и к которой все может быть приурочено. Заимствуя из общества конкретное историческое содержание своего идеала, личность может, однако, противопоставить обществу и свои собственные начала — те, которые вытекают из самой идеи личности. Это прежде всего то право самоопределения, право быть самим собою, которое составляет самую сущность личности; это, далее, те принципы равенства и свободы, которые связаны с представлением о личности как абсолютной ценности, имеющей безусловное нравственное значение. Пусть все эти начала будут отвлеченными, но они вовсе не являются бессодержательными. Напротив, они-то и указывают *направление* и *цель* нравственного прогресса и в этом отношении являются творческими началами общественной жизни. Если общие учреждения создают для нравственного развития лиц соответствующую атмосферу и таким образом укрепляют дело нравственного прогресса, то руководящая цель этого прогресса дается понятием личности, а не общества. Сам Гегель определяет задачу истории как «прогресс в сознании свободы»¹, и как ни истолковывать это определение, оно может быть выведено только из понятия личности.

Отнимая у понятия личности всякое содержание, Гегель вместе с тем рассматривает общество как источник твердых определений, которые только и могут дать конкретное направление нравственному прогрессу. Но если справедливо, что общественное сознание представляется

¹ Philosophie der Geschichte, S. 24.

более устойчивым и постоянным, если верно, что на почве его создаются учреждения и нравы, которые являются как бы кристаллизованной нравственностью, то и оно не изъято, однако, от колебаний и неопределенности, от ошибок и заблуждений. Учреждения могут быть очень несовершенными, а нравы жестокими и дикими, и в этом случае для развившегося нравственного сознания личности они явятся не поддержкой, а преградой. По отношению к этим твердым формам общественного развития нравственное сознание личности действительно может являться «чистым исканием и беспокойством», но в этом и сказывается его превосходство. Вообще говоря, задача нравственной организации общества, по сравнению с нравственным призванием лица, есть задача низшего разряда¹. Нравственный закон приспособляется здесь к разнообразию эмпирических условий и к изменчивым общественным отношениям и в этом относительном своем воплощении никоим образом не может служить для личности безусловной нравственной опорой. Напротив, в этом временном проявлении он сам подлежит ее суду, вытекающему из того постоянного искания новой и высшей правды, которое присуще ей по природе. У Гегеля отношение представляется обратным: твердые основы общественной организации ставятся выше личного сознания. Страстно добиваясь найти для морального сознания точку приложения в мире, указать те силы, при помощи которых обеспечивается нравственный прогресс, Гегель в конце концов принимает эти силы за самое основание нравственности, средство отождествляет с целью. В обществе он усматривает не только воспитывающую человека среду, но и самостоятельный нравственный организм, по отношению к которому лица являются только преходящими явлениями. Между тем следует сказать как раз наоборот, что основанием и целью является не общество, а лицо, что общественная организация и социальный прогресс суть только средства к развитию лиц в их стремлении к безусловному идеалу. Так называемый общественный организм не имеет самостоятельного бытия, независимого от составляющих его лиц: он существует только в лицах и в отношениях лиц. Общественный организм есть не более, как отвлечение, под которым понимается совокупность отдельных лиц,

¹ Ср. Чичерин. «Философия права», стр. 223.

в их взаимоотношениях. Вот почему, хотя только совместная жизнь с вытекающей из нее общностью чувствований и переживаний дает содержание и подкрепление нравственному сознанию лиц, но эти переживания и чувствования для каждого из членов общения только тогда получают моральный характер, когда они проходят через его личное сознание: никакого другого сознания, где бы они могли приобрести значение автономных обязанностей, нет.

Восполнить принцип субъективной морали понятием общественного развития, как уже было замечено выше, составляет огромную заслугу Гегеля. Основание и цель нравственности есть личность, но развитие личности совершается в условиях общественной среды. Вот почему нравственный закон не может остаться индифферентным к этим условиям, но должен требовать приспособления их к своим целям. Общество, по своей задаче, должно быть не ограничением личности, а ее расширением и восполнением. Но для того, чтобы оно соответствовало этой задаче, оно должно быть соответствующим образом организовано, и в этом заключается великая цель общественного прогресса. Философия Гегеля представляет классическое выражение этой идеи о значении общественной стороны морали. Однако здесь легко было впасть в преувеличение: это и случилось с Гегелем, который принимал общественное развитие за самобытный процесс, господствующий над личным сознанием. Между тем, как справедливо замечает Б. Н. Чичерин, «не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и права... В этом именно и состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют самую цель союзов»¹.

Было совершенно правильно признать великое значение общественных учреждений, исторической традиции, твердых правил и навыков общественности, которые, как первые впечатления развивающейся личности, воспитывают и дисциплинируют ее и таким образом организуют собирательный нравственный прогресс. Связь с общей нравственной средой, в недрах которой рождается лич-

¹ Б. Н. Чичерин, *Философия права*. М., 1900, стр. 225.

ность, действительно сообщает устойчивость и твердость нравственному прогрессу: тот незримый, но могущественный дух традиции, который живет в каждом обществе, сдерживает крайности субъективного произвола, смягчает противоречия и контрасты, умеряет грозные бури общественных переворотов и приводит все к определенному уровню. Но этот дух традиции может быть также духом отсталости и косности, задерживающим дальнейшее развитие. Вот почему так бесконечно ценно право личности отрываться от существующих установлений и требовать их усовершенствования. Как тот *дух общественных преданий*, так и этот *дух личного протеста* безусловно необходимы для нравственного прогресса и составляют его органические элементы. Между этими двумя полюсами движется и волнуется море общественной жизни, то успокаивающееся, то снова бурное, в зависимости от того, какое начало оказывается сильнее. Как можно утверждать при этом, что дух предания, дух общности является единственно руководящим для нравственного развития?

Интересно, что и Гегель, правда, в случайном замечании, признает возможность таких эпох, когда действительность представляет лишенное смысла и шаткое существование и когда личности может быть позволено уйти из действительной жизни во внутреннюю¹. Он приводит в пример положение Сократа среди распадавшейся афинской демократии и свою собственную эпоху, когда, по его словам, нет более уважения к существующему. В виде исключения и уступки здесь признается то, что на самом деле является органическим началом развития. Пример Сократа служит действительно превосходным пояснением этого законного восстания личности против окружающей среды. Но великий образ афинского мудреца есть лишь один из примеров этого рода. Тысячу раз, позднее и ранее, в исторически прославленных, как и бесследно забытых случаях повторялись эти примеры личного протеста против общественных преданий. Так ткется живая ткань человеческой истории. В противоположность Гегелю следует признать, что для нравственного развития не менее, чем связь с общей нравственной субстанцией и не менее, чем спокойная преданность общим установлениям, важны противоречия личности

¹ Philosophie des Rechts, § 138.

с обществом и столкновения общественной жизни. Сложность жизненных отношений обуславливает постоянные сомнения и колебания в нравственных вопросах, но в этом процессе внутренней борьбы вырастает нравственная личность. Не бесспорной моралью преданий, а сложным и трудным искусством, рядом творческих актов является личная нравственная жизнь в развитом обществе. Но проявляющееся таким образом моральное творчество отражается и на прогрессе общественной жизни: и в эту жизнь личность вносит тот дух искания и беспокойства, который составляет принадлежность ее внутреннего сознания. Новейшей моральной философии принадлежит заслуга выяснить сложный процесс морального творчества и противопоставить старым гармоническим схемам о совпадении личности с обществом новое учение о их расхождении и противоречии¹.

В этом новейшем анализе в особенности заслуживает быть отмеченным то указание, что столкновения личности с обществом нередко принимают характер конфликта разнородных обязанностей, которые предъявляются к личности. Общество, которое стоит над личностью, не представляет собой сплошного и сплоченного единства, и те обязанности, которые оно ставит личности, не являются однохарактерными и согласованными. Дело в том, что в пределах каждого более обширного, например, политического союза существует целый ряд других общественных кругов, в которых отдельное лицо одновременно может быть участником. Семья, сословие, класс, церковь, национальность, различные профессиональные и партийные организации, разнообразные государственные и местные подразделения,— все эти многочисленные расслоения общественной жизни создают чрезвычайную сложность обязанностей. Каждый круг, каждая область отношений предъявляют личности особые требования, соперничающие и сталкивающиеся между собой. Среди этих требований личность должна найти свой путь, так или иначе согласуя различные лежащие на ней обязанности, подчиняя одни из них другим, жертвуя менее важным и дорогим для более важного и ценного. Это примирение и согласование далеко не всегда бывает легким и простым. Иногда оно добывается вели-

¹ Здесь особенно следует указать на Зиммеля в его «*Einleitung in die Moralwissenschaft*». Bd. II, SS. 380—426.

ким усилием воли и тяжелой болью сердца; иногда оно и вовсе не удается, и борьба кончается более трагически — принудительным подчинением или самопожертвованием: личность вынуждают к отречению от тех обязанностей, которые она признала для себя более высокими и святыми, ее заставляют страдать и гибнуть за свои идеалы. Быть может, самым наглядным и убедительным примером такого столкновения является борьба за свою религию, за принадлежность к известному религиозному общению. Могущественная власть государства с его обязательными для всех законами приходит здесь в конфликт с тем внутренним миром человеческих верований, которые составляют для личности ее святое святых. Соглашения между требованиями государства, вторгающегося в область внутренней свободы, и требованиями свободной совести, отстаивающей свою веру, быть не может. Таким же тягостным и мучительным конфликтом является борьба за национальность в сложных по составу государствах, где господствующая народность стремится ассимилировать подчиненные. Требования государственного единства приходят здесь в столкновение с национальными особенностями, которые для каждого народа составляют его родную стихию, а для народа подчиненного становятся священным заветом прошлого, драгоценной реликвией, высоким культом, связующим предков с потомками. И здесь нет никакой возможности согласить и те и другие требования ввиду их резкого противоречия между собою. Но, независимо от этих примеров более очевидного и более непримиримого столкновения различных общественных начал, каждый отдельный союз, не исключая такого первичного и тесного общения, как семья, может налагать на личность особые обязанности, отвлекающие или уклоняющие ее от исполнения других обязанностей. В примирении всех этих многообразных требований, предъявляемых к лицам, и заключается трудность той задачи, которая ставится для развитого нравственного сознания.

Нравственная философия Гегеля не обходит этих вопросов; она знает и решает их. Но и в этом решении, которое с первого взгляда может пленить классической ясностью и простотой своих линий, сказывается вся недостаточность его основного учения. Как известно, ему

слагавшей государство из отдельных атомов-индивидов, в системе Гегеля получила признание новая мысль, согласно которой, помимо государства и независимо от него, лица объединяются между собой общностью частных интересов и потребностей, ведущих к созданию различных групп и корпораций. В этих соединениях находят свое выражение частные интересы и индивидуальные особенности, проявляющиеся в обществе. Но государство объемлет все эти частные группы, устанавливает между ними связь и сводит все частные цели к одной высшей и безусловной. Частные союзы служат для него базисом; но, воздвигаясь над ними, оно противопоставляет их разрозненности свое единство, и в этом всеобъемлющем значении своем является той формой, в которой воплощается нравственная идея. Это — действительность нравственной идеи, это — нравственный дух как проявившаяся и ясная для себя субстанциональная воля, которая мыслит и знает себя и осуществляет то, что она знает¹. Так, противоречия и различия общественных союзов сводятся здесь к единству высшим и безусловным союзом, каким является государство, воплощающее в себе нравственную идею. Решение, которое дается Гегелем, в высшей степени ясное и простое, как бы сразу указывающее выход из всех конфликтов и противоречий, но оно сохраняет свою силу только при том условии, что за государством признается безусловное нравственное значение. Однако достаточно спросить, даже и оставаясь на точке зрения Гегеля, всегда ли сохраняется за государством это значение. Римское государство, преследовавшее христиан, было ли на высоте абсолютной нравственной идеи? Долговременные эпохи варварства и деспотизма, жестокости и произвола не свидетельствуют ли о нередком отпадении государства от той высокой сущности, которую возлагает на него Гегель? И сам он, как мы видели, признает, что бывают эпохи, когда действительность представляет лишенное смысла и шаткое существование и когда личности может быть позволено уйти из действительной жизни во внутреннюю. Говоря о государстве как о высшем и абсолютном союзе, Гегель имеет в виду скорее его идеальное значение, его способность быть высшим объединением всех целей человеческой жизни; он говорит о том государстве, которое оп-

равдывается разумом и требуется нравственной идеей. Но если государство должно быть еще оправдано перед разумом и нравственной идеей, то, следовательно, само по себе оно не имеет абсолютного значения, и для личности, которая должна еще искать идеального государства, невозможно видеть верховный критерий жизни в государстве действительном. Гармония личности с государством относится таким образом в область идеала, отодвигается в бесконечную даль, а для конкретной действительности остается лишь стремление к этой отдаленной цели.

Гегель искал выхода из конфликта обязанностей в объединяющем действии государства. Другие считали таким верховным и абсолютным единством церковь, национальность, человечество. Но по отношению ко всем этим объединяющим началам следует сказать, что их значение зависит от соответствия с их безусловной нравственной целью. И так как это соответствие определяется сознанием лиц, то в конце концов верховным началом приходится признать понятие личности, а тем различным общественным союзам, которые возвышаются над нею, отвести роль временных форм осуществления абсолютно идеала¹. Последовательно провести ту точку зрения, которую мы находим у Гегеля, нет возможности. Здесь представляется неизбежным одно из двух: или признать, что известный общественный союз сам по себе имеет абсолютную ценность и не знает над собою ничего высшего, или же совершенно отвергнуть безусловное значение какого бы то ни было конкретного воплощения идеала и искать иных схем нравственного прогресса. Первый выход приводит к абсолютному коллективизму со всеми его крайностями, второй — к такому сочетанию коллективизма с индивидуализмом, где основой признается личность, а общество лишь ее развитием и восполнением. Гегель указал правильный путь к решению проблемы, но, увлеченный открывавшейся здесь перспективой, впал в очевидные преувеличения.

Как можно видеть из предшествующего изложения, главная ошибка Гегеля заключалась в том, что он придал общественному прогрессу абсолютное значение, что он всецело подчинил ему личное начало. Но это было воз-

¹ Philosophie des Rechts, §§ 152—154.

можно только потому, что он исходил из мысли о полной гармонии личности с обществом. Он полагал, что в обществе «субъективность, эта необходимая почва для бытия свободы, становится адекватной самому понятию и существу свободы». На почве объективной нравственности лица «вступают в действительное обладание своим собственным существом, своей внутренней всеобщностью». Говоря короче, личность находит в обществе саму себя, находит свое полное и всецелое удовлетворение. При таком взгляде было вполне естественно выдвинуть на передний план абсолютное значение общественной организации. Но понятие личности не получило вследствие этого должного признания: момент самобытности и особенности лиц был поглощен моментом их общности и единства. Такова система нравственного объективизма в ее основных положениях и конечных результатах. Совершенно иною по своим очертаниям является система нравственного субъективизма, наиболее глубокое выражение которой мы находим у Толстого.

4

Было бы величайшим недоразумением утверждать, что эта система не имеет своего общественного идеала и что она не признает высших трансцендентных ценностей. Толстой твердо верит в объективный закон добра, связующий людей, и в безусловном подчинении этому закону всех личных и общественных отношений заключается главный догмат его моральной философии. В этом отношении он не менее Гегеля антипод Ницше, воззрения которого представляются ему только «мальчишеским оригинальничанием», «набросками безнравственных, ничем не обоснованных мыслей»¹. Абсолютный индивидуализм, отвергающий и общественную и религиозную проблемы, чужд и непонятен его духу. Но не менее того чужд ему и абсолютный коллективизм, обоготворяющий общественное начало². В основе мирозерцания Тол-

¹ Сочинения графа Л. Н. Толстого. Издание двенадцатое. М., 1914. Ч. XIV, стр. 214. («Что такое религия и в чем сущность ее»). Все выдержки из сочинений Толстого я привожу по этому изданию в том его объеме, как оно появилось первоначально, без сокращений.

² См. меткую и совершенно правильную критику коллективизма. Ч. XIV, стр. 398—402; ср., в частности, замечания против марксизма. Ч. XIV, стр. 508.

стого, как он сам определяет, лежит не личное и не общественное начало, а «христианское или божеское». Все свои построения он утверждает на идее абсолютной первоосновы мира, на принципе безусловного разума, которым все в мире управляется и живет. Но это религиозное мировоззрение он проводит с такой неуклонной последовательностью, с таким непримиримым абсолютизмом, что вся область временных человеческих начинаний, вся сфера относительного и условного перед этим теряет значение. Отсюда вытекает и его нравственный субъективизм, всецело опирающийся на силу и глубину его религиозного воодушевления, на твердую веру в неукоснительный нравственный прогресс, в неизбежное пришествие царства Божия на земле.

Сам Толстой следующим образом выражает основное свое воззрение на жизнь: «Я живу затем, чтобы исполнять волю Пославшего меня в жизнь. Воля же Его в том, чтобы я довел свою душу до высшей степени совершенства в любви и этим самым содействовал установлению единения между людьми и всеми существами в мире»¹. Смысл жизни, по его определению, заключается в том, «чтобы установить царство Божие на земле, т. е. заменить насильственное, жестокое, ненавистническое сожительство людей любовным и братским»². В соответствии с этим все отношения человека и к людям, и к миру должны утверждаться на вере в Бога. «Бог для меня — это то, к чему я стремлюсь, то, в стремлении к чему и состоит моя жизнь и который поэтому и есть для меня; но есть непременно такой, что я Его понять, назвать не могу». — «Не знаю Его, а вместе с тем мне всегда страшно, когда я без Него, а только тогда не страшно, когда я с Ним». — «Бог, это — вечное, бесконечное, ведущее нас, требующее от нас праведности»³. Глубоко и непосредственно переживает Толстой религиозное чувство: «главное в этом чувстве — сознание полной обеспеченности, сознание того, что Он есть, Он благ, Он меня знает, и я весь окружен Им, от Него пришел, к Нему иду, составляю часть Его, детище Его: все, что кажется дурным, кажется таким только потому, что я верю себе, а не Ему, и из жизни этой, в которой так легко делать Его волю, потому

¹ Ч. XX, стр. 37¹ («Для чего мы живем»).

² Ч. XIX, стр. 208 («О смысле жизни»).

³ Ч. XIV, стр. 5—6 («Мысли о Боге»).

что воля эта вместе с тем и моя, никуда не могу упасть, как только в Него, а в Нем полная радость и благо»¹.

На этом религиозном чувстве утверждается и моральная философия Толстого. Он находит, что есть три различных отношения к миру: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христианское, или божеское. Первое состоит в том, что «человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага». Согласно второму, «значение жизни признается не в благе отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже человечества (попытка религии позитивистов)». Наконец, христианское отношение к миру состоит в том, что «значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той Воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой Воли»². Осуществлять в мире и в человеческих отношениях закон Божий, жить по-Божьи,— вот основа морали. Путь же к этому осуществлению есть любовь: «любовь есть проявление в себе (сознание) Бога—и потому стремление выйти из себя, освободиться, жить божеской жизнью. Стремление же это вызывает Бога, т. е. любовь в других. Главная мысль моя в том, что любовь вызывает любовь в других. Бог, проснувшийся в тебе, вызывает пробуждение того же Бога и в других»³.

Вдумываясь в эти определения Толстого, в ту проникновенную искренность, с которой он их переживает и высказывает, мы понимаем, почему для него весь путь нравственного прогресса сводится к внутреннему совершенствованию личности. Для него самого весь мир переродился с тех пор, как в тайниках своей души он воззвал к Богу и ощутил в себе Бога в виде любви. Отсюда он ждет и перерождения всего человечества. Но, как он сам поясняет, процесс внутреннего совершенствования, рост любви в личности не замыкает ее в себе, а напротив, выводит ее из себя. «Одинаково ошибается и не исполняет своего назначения тот, кто стремится к улучше-

¹ Ч. XIV, стр. 13 (то же).

² Ч. XIV, стр. 33—35 («Религия и нравственность»). См. об этом же более подробно ч. XIV, стр. 383 и сл. («Царство Божие внутри вас»).

³ Ч. XIV, стр. 21 («Мысли о Боге»).

нию жизни людской, к установлению Царства Божия, не устанавливая его в себе, как и тот, кто стремится к такому личному совершенствованию, которое не имеет целью установление Царства Божия вне себя. Человек поставлен в такие условия, что единственное для него, истинное, разумное благо состоит в стремлении к личному самосовершенствованию; личное же самосовершенствование таково, что оно достигается только тогда, когда человек признает себя орудием Божиим для установления Его Царства»¹. По убеждению Толстого, тут существует полное соответствие и неизбежная гармония: «В той мере, в которой достигает человек внутреннего совершенства, в той мере устанавливает он Царство Божие и только в установлении Царства Божия он подвигается к внутреннему совершенству. Без сознания того, что усилие мое содействует установлению Царства Божия приближением совершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый из нас живет только в той мере, в которой он устанавливает Царство Божие вне себя и совершенствует себя внутри себя»². Таким образом на вопрос — как осуществляется нравственный прогресс? — Толстой без колебаний отвечает: совершенствованием личности, которое в то же время есть и совершенствование общества. «Всякое истинное просвещение и исправление себя неизбежно просвещает и исправляет других, и только одно это средство действительно просвещает и исправляет других, вроде того, как загоревшийся огонь не может светить и согревать только тот предмет, который сгорает в нем, но неизбежно светит и греет вокруг себя, а светит и греет вокруг себя только тогда, когда сам горит»³. И это действие нравственного просвещения личности не может иметь пределов, не может остановиться на какой-либо частной совокупности лиц и ограничиться ею. Истинное просвещение объемлет всех, все человечество общим законом любви. Соединяет людей одно: «отношение к Богу и стремление к нему, потому что Бог один для всех, и отношение всех людей к Богу одно и то же. Хотят или не хотят признавать это люди, перед нами стоит один и тот же идеал высшего совершенствования, и только стремление к нему уничтожает разобщение

¹ Ч. XX, стр. 45 («Для чего мы живем»).

² Ibid., стр. 45—46.

³ Ч. XX, стр. 77 («Мысли о самосовершенствовании»).

и приближает нас друг к другу»¹. Вот почему Толстой доводит принцип общения и единства до последнего логического предела и вне этого предела не понимает и не принимает его. «Единение есть ключ, освобождающий людей от зла. Но для того, чтобы ключ этот исполнил свое назначение, нужно, чтобы он был продвинут до конца, до того места, где он отворяет, а не ломается сам и не ломает замок. Так и единение, для того, чтобы оно могло произвести свойственные ему благодетельные последствия, оно должно иметь целью единение *всех* людей, во имя общего *всем* людям, одинаково признаваемого всеми начала. А таким единением может быть только единение, основанное на той религиозной основе жизни, которая одна соединяет людей»².

Но именно эта уверенность, что только полное и всецелое единство спасает людей от зла, побуждает Толстого отрицать всякое «единение малых или больших частей человечества во имя ограниченных частных целей». «Будь это единение семьи, шайки грабителей, общины или государства, народности или «священный союз» государств, такие соединения не только не содействуют, но более всего препятствуют истинному прогрессу человечества»³.

Так всякие относительные формы общественного прогресса отвергаются во имя абсолютного идеала. «Все до конца, до последних выводов, как бы они ни были чужды или неприятны нам. Все или ничего»⁴. «Учение Христа тем отличается от прежних учений, что оно руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства. И в душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому, настолько, насколько это возможно в этой жизни... Спустить требования идеала значит не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеал»⁵.

¹ Ч. XIX, стр. 325 («Об общественном движении в России»).

² Ч. XX, стр. 476—477 («Славянскому съезду в Софии»).

³ Ibid., стр. 476.

⁴ Ibid., стр. 475.

⁵ Ч. XIV, стр. 394—395 («Царство Божие внутри вас»),

В тесной связи с этим моральным абсолютизмом стоит и то коренное убеждение Толстого, что всякая общественная деятельность бесплодна и ненужна, что «истинное социальное улучшение достигается только религиозно-нравственным совершенствованием отдельных личностей» и что «социальное улучшение при помощи внешних форм» является лишь «губительной иллюзией», останавливающей «истинный прогресс»¹. Именно страстное желание всецелого и безусловного обновления, религиозная жажда общей жизни по закону любви отвращает Толстого от обычной общественной деятельности, в которую он не верит. Общественный идеал в смысле любовного единения всех на религиозной основе и для него является увенчанием нравственных стремлений человека, но путь к этому идеалу лежит исключительно через воспитание личности к бесконечному божескому совершенству.

Излагая систему нравственного объективизма, мы видели, что исходным и определяющим пунктом для нее является вопрос о том, как организовать религиозно-нравственную жизнь народа, как обеспечить моральный прогресс. Гегель потому именно подчеркивает значение общественной среды и государственного порядка для морального развития, что одно личное совершенствование кажется ему недостаточным. Замечательно, что последним аргументом нравственного субъективизма Толстого является утверждение, которое отвечает на тот же самый вопрос, но решает его в совершенно противоположном смысле. Когда он разбирает доводы против упразднения государства и права и высказывается в пользу чисто субъективных путей нравственного порядка, самым главным его основанием служит вера в неукоснительность морального прогресса, для которого не нужно никаких внешних опор. «Движение вперед человечества совершается не так, что лучшие элементы общества, захватив власть, употребляя насилие против тех людей, которые находятся в их власти, делают их лучшими, как это думают и консерваторы, и революционеры, а совершается, во-первых,— и главное,— тем, что люди *все вообще неуклонно и безостановочно*, более и более сознательно усваивают христианское жизнепонимание и, во-вторых, тем, что даже независимо от сознательной духовной деятельности людей, люди бессознательно, вслед-

¹ Ч. XIX, стр. 313 («Об общественном движении в России»).

ствие самого процесса захватывания власти одними людьми и смены их другими, невольно приводятся к более христианскому отношению к жизни»¹. На вопрос Гегеля, как обеспечить моральный прогресс, Толстой отвечает, что он обеспечен и так, что силою жизни, руководящейся велениями высшей Воли, этот прогресс совершается сам собою неуклонно и безостановочно. Вот почему так решительно и категорически отрицает он необходимость внешнего содействия моральному развитию человечества. Никогда и ни у кого отрицание внешних общественных форм не вознеслось на такую высоту нравственного пафоса, как у великого русского мудреца. Аристократический индивидуализм Ницше, который восстанавливает его против стадности общественной жизни, против политики и государства, имеет оттенок какого-то холодного имморалистического эстетизма. У Толстого отрицание общественной и политической деятельности вытекает из нравственного абсолютизма, из непреклонной и горячей веры в силу добра. Конкретные пути и формы общественного прогресса кажутся ему не только слишком несовершенными и далекими от идеала, но вместе с тем и бессильными что-либо прибавить к беспорочному действию закона любви. «Изменять формы жизни, надеясь этим средством изменить свойства и мировоззрения людей, все равно, что перекладывать на разные манеры сырые дрова в печи, рассчитывая на то, что есть такое расположение сырых дров, при котором они загорятся. Загорятся только сухие дрова, независимо от того, как они сложены»². Этому бессилию внешних реформ Толстой противопоставляет всемогущее действие внутреннего перерождения. *«Ищите царства Божия и правды Его, и все остальное приложится вам»*. Это основной закон жизни человеческой. Живите дурно, против воли Бога, и никакие ваши усилия не доставят вам того благосостояния, которого вы ищете. Живите хорошо, согласно с волей Бога и не делая никаких усилий для достижения этого благосостояния, и оно само установится между вами, и таким способом, о котором вы никогда и не думали»³. Проповедь общественного переустройства представляется Толстому равносильной тому, как если бы кто утвер-

¹ Ч. XIV, стр. 536.

² Ч. XIX, стр. 238 («К политическим деятелям»).

³ Ч. XVI, стр. 146 («К рабочему народу»).

ждал, что «людям не надо идти самим, своими ногами туда, куда они хотят и куда им нужно, но что под них подведется такой пол, по которому они, не идя своими ногами, придут туда, куда им нужно»¹. Самое главное — совершенствовать себя, воспитывать в себе чувство любви и заражать других любовью. «Истинное спасение одно: исполнение воли Бога каждым отдельным человеком в себе, т. е. в той части мира, которая одна подлежит его власти. В этом — главное, единственное назначение каждого человека, и это вместе с тем единственное средство воздействия на других каждого отдельного человека; и потому на это, и только на это должны быть направлены все усилия каждого человека»². Этот путь призывает к деятельности «то единственное лицо, над которым каждый имеет действительную, законную и несомненную власть, а именно самого себя»³. Но сила истинного света такова, что, загораясь в одной душе, он сообщается и другим. «Людям кажется, что для успешности дела нужно быть «всеми» или, по крайней мере, многим; но «многим» нужно быть только для дурного дела. Для хорошего же дела достаточно быть одному, потому что Бог всегда с тем, кто делает хорошее дело. А с кем Бог, с тем рано или поздно будут все люди»⁴.

Тут снова ярко подчеркивается та основная мысль Толстого, что для человека самое важное, чтобы с ним был Бог. Исполняя закон Божий, люди «наверное получают внутреннее духовное благо сознания согласия с волей Бога и увеличения любви в себе и других и вместе с тем и в общественной жизни наибольшее доступное им верное благо; отступая же от него, наверное ухудшают свое положение»⁵. Это — путь, идя по которому люди «наверное избавляются от своих страданий и наверное получают наибольшее внутреннее — духовное и внешнее телесное благо, и получают не одни какие-либо избранные, а все люди без всякого исключения»⁶.

Ярко сияет для Толстого свет внутреннего религиозного просвещения, и совершенно блекнет перед этим судьба внешних общественных форм. Что и как будет

¹ Ч. XIV, стр. 508 («Царство Божие внутри вас»).

² Ч. XIX, стр. 300 («Одумайтесь»).

³ Ч. XVI, стр. 265 («Рабство нашего времени»).

⁴ Ч. XIV, стр. 132 («К рабочему народу»).

⁵ Ч. XVI, стр. 293 («Единственное средство»).

⁶ Ibid., стр. 293.

с существующими формами общественного устройства, это его не интересует. Для человека важно согласие с совестью. «А что выйдет из этого — не знаю. Думаю только, что дурного ничего не может выйти из того, что я поступаю так, как велит моя совесть»¹.

Здесь-то особенно уясняется нам вся глубина этой системы нравственного субъективизма. Вся она зиждется на самом искреннем религиозном воодушевлении, на самом твердом убеждении в неукоснительности нравственного прогресса. С разных сторон подходит Толстой к вопросу о путях истинного прогресса, и вывод его каждый раз остается неизменным: *личное* совершенствование, приводящее к единению всех на религиозной основе. С точки зрения нравственного абсолютизма, провозглашающего формулу: «все или ничего», Толстой с логической неизбежностью приходит к отвержению конкретных форм объективной нравственности. Единство всех, по его воззрению, слагается из отдельных единиц независимо от всяких посредствующих звеньев. Все такие посредствующие соединения только отводят в сторону от единой конечной цели.

Эта проповедь личного совершенствования нередко раздается в тяжелые годы общественного упадка, среди всеобщего уныния и апатии. Иногда ею прикрывается лицемерное стремление оправдать или свое равнодушие к общему благу, или свое бессилие перед сложными столкновениями жизни. С этими лицемерными или малодушными заявлениями учение Толстого не имеет ничего общего. Его голос звучал одинаково и в годы общественного возбуждения, и в моменты общего разочарования. Что-то вневременное и вечное, одиноко и величественно возвышающееся над злобою дня, над торопливой сменой событий, слышится в этом голосе. Как неприступная скала, о которую бесследно разбиваются и самые бурные волны, стоял Толстой среди волнений русской общественной жизни, среди всеобщих кликов то радости, то отчаяния, которые раздавались вокруг. Он стоял один со своими собственными думами и прозрениями, вперив взор свой в вечность, неустанно идя к Богу, к которому он стремился глубочайшими потребностями своей души.

Славянофилы, Гоголь, Достоевский также выступали с проповедью личного совершенствования, но какая ог-

¹ Ч. XVI, стр. 270, 268—269 («Рабство нашего времени»).

ромная разница между всеми ими и Толстым. Со всех сторон замкнутое, как бы вылитое из единого металла учение Толстого отличается могучей односторонностью и непримиримостью. «Все или ничего!», — восклицает он, как новый Бранд, не страшась последствий, как бы ни были они неприятны для человека. Ничего подобного у славянофилов, у Гоголя и даже у Достоевского, у которых с проповедью личного душеспасения сочетается известное примирение с миром условных и несовершенных форм окружающей действительности. Но эта гениальная законченность учения Толстого и делает его доктрину самым последовательным выражением системы нравственного субъективизма.

После разбора и указания сильных сторон учения Гегеля нам нетрудно противопоставить односторонним утверждениям Толстого воззрения иного рода, подчеркивающие значение внешних форм и объективной нравственности. Теперь, когда и в русской литературе долговременный спор объективного и субъективного направлений можно считать в значительной степени исчерпанным, бороться против односторонности субъективизма значило бы ломиться в открытую дверь. В настоящее время и сторонники славянофилов признают, что в деле нравственного прогресса важны не только личные усилия, но и общественные мероприятия, которые, «принудительно регулируя поступки людей, вызывают атрофию или ускоренное развитие соответственных наклонностей в каждом отдельном человеке»¹. Но если с этой стороны признана ложной «мысль о единоспасющей силе личной нравственности», то, с другой стороны, и современные противники славянофилов соглашаются с тем, что средства политики и права должны быть восполнены нравственными факторами, воспитанием общества в духе солидарности. Если отбросить неосторожные выражения и явные преувеличения в современном повторении старого спора, то окажется, что сущность спора сводится не к противоположению общественного дела личному подвигу, а к различному пониманию задачи воспитания лиц в целях общественного прогресса. Конечно, и здесь остается место для резких разноречий: между тем, как понимает общественное воспитание П. Н. Миллюков² и как

¹ М. Гершензон. Исторические записки. М., 1910, стр. 116.

² П. Н. Миллюков, в сборнике: «Интеллигенция в России», СПб., 1910, стр. 172. См. там же, стр. 174.

понимает его П. Б. Струве¹,—целая пропасть. И тем не менее очевидно, что в этой новой своей форме старый спор освобождается от прежних безнадежных противоположений: обе стороны одинаково признают и личный и общественный моменты, и субъективное и объективное начала общественного прогресса, но лишь различно формулируют их взаимоотношение. Я думаю, однако, что старый спор, хотя и вступивший в новую фазу, все же не сдвинется далее с места, пока не будет точно выяснена проблема о соотношении личности с обществом. И вот здесь-то моральная философия Толстого является для нас величайшим поучением, поскольку идея личного совершенствования продумывается в ней до своего логического конца. С точки зрения Толстого, объявить эту идею единospасающей вполне последовательно, но только потому, что между личностью и совершенным человечеством, между нравственным подвигом отдельного лица и абсолютным идеалом он разрушает все посредствующие звенья, все конкретные относительные ступени. Это единственная точка зрения, из которой с безупречной последовательностью вытекает нравственный субъективизм: он неизбежно предполагает нравственный абсолютизм, отрицание временных и относительных форм нравственного прогресса. Для того абсолютного идеала, который требует все или ничего, иного выхода быть не может: ясно, что для единения всех на религиозной основе нужно именно личное совершенство каждого, и кроме этого ничего более не нужно. Если бы все люди были совершенны, то совершенно было бы все человечество. Однако это отвлеченное построение разрушается тем простым и бесспорным фактом, что мы живем не на высоте абсолютного идеала, а в мире относительных форм. О всеобщем совершенстве тут не может быть и речи, и для того, кто взвесит всю практическую силу этого положения, станет ясным, что утверждать общественный прогресс на одном личном совершенствовании невозможно. В пределах исторического прогресса такое совершенствование всегда будет уделом некоторых, а не всех, и Влад. Соловьев был вполне прав, когда, возражая против отвлеченного субъективизма, говорил: «Думать, что одной личной добродетели нескольких лучших людей достаточно, чтобы переродить нравственно всех остальных,

¹ «Вестн», стр. 143 (первое издание).

значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки. Ведь вопрос здесь именно не в том только, достаточно ли нравственных усилий отдельного лица для его совершенствования, а еще и в том, возможно ли, чтобы другие люди, никаких нравственных усилий не делающие, начали их делать»¹.

Для нас чрезвычайно ценны возражения против нравственного субъективизма со стороны мыслителя, которого менее всего можно заподозрить в пристрастии к политике. Не жажда общественной деятельности и не преувеличенная вера в силу общественного устройства, а простая философская последовательность заставляет Влад. Соловьева сказать, что для нравственного прогресса важно не одно личное совершенствование. Признавши необходимость относительных ступеней прогресса², Влад. Соловьев приходил к заключению о нравственном значении всех относительных средств, которые способствуют историческому утверждению абсолютного идеала. На примере законодательной отмены крепостного права он очень хорошо показывает значение политики для нравственного прогресса: «этот внешний государственный акт сразу поднимает у нас уровень внутреннего сознания, т. е. делает то, чего не могли сделать сами по себе тысячелетия нравственной проповеди. Конечно, само это общественное движение и правительственное действие были обусловлены прежнею проповедью, но для большинства, для целой среды общественной, эта проповедь получила силу только тогда, когда воплотилась в организованных властью мероприятиях. Благодаря внешнему стеснению, зверские инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти в бездейственное состояние, от неупражнения постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться следующим поколениям»³.

Вот элементарное, но и неотразимое возражение против нравственного субъективизма. Исторические факты относительного нравственного прогресса сами говорят за себя и служат живым опровержением требований отвлеченного морализма. Это общее и неоспоримое положение

¹ «Оправдание добра». Полн. собр. соч., т. VII, стр. 262.

² *Ibid.*, стр. 374.

³ *Ibid.*, стр. 269.

нам остается усилить только тем соображением, что и сам Толстой, поскольку ему случается переходить на почву конкретных жизненных условий, невольно и незаметно для самого себя становится на точку зрения относительного и постепенного совершенствования жизни. Когда, например, он взвешивает всю силу препятствий, внешних и внутренних, стоящих пред человеком на пути его совершенствования, он готов сделать уступки жизни, готов согласиться с тем, что безусловное совершенство не может осуществиться сразу¹ «Между существующим порядком вещей, основанным на грубом насилии, и идеалом жизни, состоящим в общении людей, основанном на разумном соглашении, утвержденном обычаями, есть бесконечное количество ступеней, по которым не переставая шло и идет человечество, и приближение к этому идеалу совершается только по мере освобождения людей от участия в насилии, от пользования им, от привычки к нему»². «...От всех ставших привычными несправедливостей люди освобождались не вдруг, не тотчас же после того, как наиболее чуткие люди признавали их зловерность, но порывами, остановками, возвратами и опять новыми порывами освобождения, подобными потугам родов, как это было недавно с уничтожением рабства...»³. «Христианство для большинства людей; как сказал его учитель, не могло осуществиться сразу, а должно было разрастаться, как огромное дерево из мельчайшего зерна. И так оно и разрасталось и разрослось теперь, если еще не в действительности, то в сознании людей нашего времени»⁴.

Во всех этих утверждениях Толстого с полной ясностью высказывается мысль о постепенности нравственного прогресса, а следовательно, и о неизбежности ступеней относительного совершенства. Но эта мысль высказывается и тотчас же роняется им: нить суждений, обращенных к миру относительного и условного, обрывается в самом начале, зато настойчиво и сильно звучат призывы к абсолютному идеалу.

Вместе с постепенностью прогресса Толстой признает также и необходимость известных общественных реформ:

¹ Толстой, ч. XVI, стр. 267 («Рабство нашего времени»).

² Ч. XVI, стр. 268 («Рабство нашего времени»).

³ Ч. XVI, стр. 313 («Великий грех»).

⁴ Ч. XIV, стр. 492 («Царство Божие внутри вас»).

так, например, он требует освобождения земли от частной собственности, установления единого налога¹. Развивая мысль об этих реформах, пришлось бы прийти и к идее внешнего регулирования жизни, и к идее правительства. Эту сторону вопроса Толстой опять оставляет без внимания и, напротив, горячо и решительно отстаивает ту мысль, что и те общественные изменения, которые он считает неизбежными, должны вытекать из религиозного сознания, из просвещения внутреннего мира человека². Все это последствия того господствующего в учении Толстого религиозного энтузиазма, пред которым все внешнее и условное кажется незначительным и ничтожным. Нравственный субъективизм везде проходит у него, как определяющий мотив, и даже самое представление о внешних реформах связывается с этим.

Недостаточность и односторонность нравственного субъективизма очевидна. Разрешение задачи общественного устройства ставится здесь в связь с просветлением нравственного сознания: «только бы поняли люди..., что одно единственное средство избавления людей от их страданий — в том, чтобы люди перестали жить эгоистической, языческой жизнью, а начали жить жизнью общечеловеческой, христианской»³. Но пока люди это поймут, остается во всей своей силе гегелевская проблема: как обеспечить нравственный прогресс, как организовать в пределах условного исторического процесса нравственную жизнь народа. И эта проблема остается у Толстого нерешенной.

Но если нравственный субъективизм необходимо требует своего восполнения, то, с другой стороны — в том виде, как он выражен у Толстого, — он носит в себе и великую истину. Поскольку речь идет об определении абсолютного общественного идеала, он не только прав, но в высшей степени нов и современен. Своим требованием вселенского единства он как бы говорит всем, кто ставит высшим пределом относительные формы жизни: вы все ошибаетесь; ни народ, ни класс, ни государство, ни священный союз государств не могут быть абсолютным нравственным пределом. «Только единение всех людей, во имя общего всем людям, одинаково признаваемого всеми на-

¹ См., напр., статьи: «О земле», «Великий грех», «Единственное возможное решение земельного вопроса», т. XVI.

² См. особенно статью: «Великий грех».

³ Ч. XIX, стр. 241 («К политическим деятелям»).

чала», — может быть безусловной целью нравственных стремлений. Проникнутый сознанием этой истины, глубоко верующий в ее реальное значение и возможное осуществление, Толстой не хотел признать ничего относительного и условного — в этом была его ошибка. Но в определении существа абсолютного идеала он обнаружил величайшую глубину нравственного прозрения, и в этой части его моральное учение останется бессмертным, как останется оно бессмертным и по классической законченности своих основных линий.

Мы заметили выше, что только тот безусловный характер, с каким проводится нравственный субъективизм у Толстого, дает возможность последовательно отрицать значение конкретных общественных форм. При этом условии действительно становится понятным, почему внутренняя жизнь личности признается «единственно прочным базисом для всякого общественного строительства», почему отвергаются «самодовлеющие начала политического порядка». Когда же эти положения провозглашаются писателями, вовсе не следующими по пути нравственного абсолютизма, то здесь мы встречаемся с самым очевидным недоразумением, как это легко проследить на недавнем примере авторов известного сборника «Вехи». В тех спорах, которые происходили в связи с появлением этого сборника, нетрудно было бы обнаружить отзвуки старых гармонических схем о возможности совпадения личности с обществом. Вполне правильно было стремление авторов «Вех» вырвать политику из той изолированности, на которую ее обрекает «внешнее» ее понимание, и устранить господство над всей прочей духовной жизнью независимой от нее политики. Но эта законная борьба против абсолютного коллективизма не оправдывает перехода к нравственному субъективизму. Всячески необходимо подчеркивать значение воспитания как «положительной работы человека над самим собою», но из этого отнюдь не вытекает необходимость отвергать положительное воздействие на человека благоустроенной среды. Бесконечно важно и необходимо говорить о значении совершенствования лиц для общественного прогресса, но преувеличением является утверждение, что в основу политики должна быть положена не идея внешнего устройства, а идея внутреннего совершенствования¹.

¹ См. сборник «Вехи» (статья П. Б. Струве).

Возможность этих преувеличений представляется мне в высшей степени характерной: она объясняется тем, что в основе подобных утверждений нет ясного представления о несовпадении личного начала с общественным, о их необходимом разграничении. На идее внутреннего совершенствования следует настаивать не потому, чтобы оно являлось единственной основой для политики, не с политической и не с общественной точек зрения, а потому что общественный прогресс не покрывает собою задач личности: Оно, конечно, необходимо и для общественного прогресса, но когда мы полагаем эту задачу в основу политики, это грозит таким смещением понятий, которое совершенно извращает сущность политической области и подводит нас к старым заблуждениям Лейбница и Воьфа.

Не менее односторонними следует признать, однако, и противоположные утверждения, которые исходят из стремления возможно более подчеркнуть значение политики и для личного совершенствования. Когда нам говорят, что «воспитание» несколько не исключает «политики»; а служит той же цели — «совершенствованию людей вместе с учреждениями»; когда утверждают, что «воспитание не только не заменяет учреждений, а, напротив, предполагает их уже существующими и само становится возможным лишь как последующее дополнение к ним»¹, здесь опять повторяется та же ошибка: под другим углом зрения, но в том же освещении воспитание берется с точки зрения политической и общественной, а не личной. Между тем ясно, что понятие в широком смысле воспитание служит не только той же цели, что и политика, но и *другой самостоятельной* цели, что оно имеет в виду не только совершенствование людей *вместе* с учреждениями, но и *независимо* от учреждений. Справедливо, что политика должна иметь автономную область, но ведь и личная мораль также должна быть автономной. Речь идет здесь, конечно, не о требовании нравственного воспитания масс, предваряющего политические реформы, — такое требование и стоит именно на почве смешения политики с моралью, — речь идет о том, чтобы признать всю широту задач личной жизни, признать, что личное совершен-

¹ См. сборник статей «Интеллигенция в России», стр. 174, 180 и 186 (статья П. Н. Милокова).

ствование не исчерпывается общественным воспитанием, что душевная жизнь личности шире политики.

И здесь-то проповедь Толстого является для нас величайшим поучением, поскольку она представляет систему нравственного субъективизма во всей чистоте его основных положений. Сопоставляя ее с близкими ей по духу современными учениями, мы сразу открываем в этих последних неясность их исходных начал, как видим мы подобную же неясность и в учениях, направленных к их опровержению. И эта неясность, как уже сказано выше, стоит в прямой связи с неопределенностью того соотношения, которое все эти учения устанавливают между личностью и обществом.

5

Сопоставление систем нравственного объективизма и нравственного субъективизма должно было привести нас к заключению, что в вопросе о средствах и путях общественного прогресса все зависит от того, чтобы правильно понять связь абсолютного с относительным и личности с обществом. Выше мы уже достаточно говорили о том, в какой мере представляется существенным различие в общественном прогрессе моментов относительного и абсолютного¹. Здесь, заключая настоящий параграф, мы должны остановиться на тех общих выводах, к которым приводит рассмотрение вопроса об отношении личности к обществу. Как мы могли в этом убедиться, правильный путь заключается в том, чтобы одинаково остерегаться как обособления личности и общества и возведения их на степень самобытных и самодовлеющих начал, так и сближения их в неразличимом единстве. Тут необходимо сочетание частью сходных, частью расходящихся начал, требующих примирения и вместе с тем неспособных к полному единству². Личность созревает в об-

¹ См. § III.

² Критикуя мой взгляд на соотношение личного и общественного начал, И. В. Гессен противопоставляет этому взгляду отвергаемую мною мысль о самодовлеющем значении и личности, и общества, «беспрерывная и бесплодная» борьба которых, как он думает, составляет существо исторического процесса ("Искания общественного идеала". Петроград, 1918, стр. 16—19, 12—13). Мой почтенный критик не приводит, однако, достаточных оснований в подтверждение своей точки зрения. Но если он спрашивает меня, откуда же происходит кризис современного правосознания, если «и индивиду-

ществе и из общественной среды получает конкретное содержание своих нравственных представлений, но вместе с тем руководящие начала этого содержания и критерий нравственности она почерпает в своей совести, в своем автономном сознании. В обществе она находит поддержку и руководство для своих действий, но вместе с тем, в силу присущего ей автономного сознания, она может подвергаться критике всякое данное содержание общественных правил и восходить к новым и высшим определениям. Общество необходимо для личности как средство для ее развития, для проявления ее нравственного призвания, но оно может являться и помехой для ее высших нравственных запросов. Сложность этого отношения подчеркивается еще и тем обстоятельством, что связь общества с лицом нельзя представлять себе таким образом, что какое-либо одно из этих начал есть цель, а другое средство. Личность есть начало безусловное, но не самодовлеющее: общество, которое ей противопоставляется, ведь это другие лица, которые могут быть не средствами, а только целями для данной личности. Являясь лицом и притязая на безусловное нравственное значение, я должен и в других лицах признать такую же безусловную ценность. Я не могу видеть в обществе, т. е. в других лицах, только средства для моих целей, я должен признать за ними значение таких же нравственных целей, какое они, т. е. все общество, должны признать за мною. Тут создается не отношение средства к целям, а более сложное отношение взаимодействия целей.

Из этого ясно, что общество получает свое значение цели не потому, чтобы оно представляло какую-то самостоятельную нравственную субстанцию, которая по присущему ей праву может требовать от личности подчинения и самопожертвования, а только потому, что оно состоит из лиц, связанных между собой единством нравственного идеала. Таким образом, значение общества име-

лизм, и коллективизм отдали человечеству лучшее, что в них содержится, сумели ответить жгучим нуждам современности» (ibid., стр. 40), то мой ответ на это ясен: кризис относится к утопическому учению о безусловной гармонии личности и общества и объясняется именно тем, что эти начала требуют примирения и неспособны к полному единству; с другой стороны, кризис совершается и в пределах каждого из этих направлений — и коллективизма, и индивидуализма, — поскольку то лучшее, что в них заключается, они сочетают с безусловным утверждением их руководящих начал в их односторонности и с отрицанием высших нравственных основ.

ет характер производный и обусловленный, так как оно зависит от прав отдельных лиц, между тем как значение личности по отношению к обществу первично и безусловно.

С другой стороны, очевидно, что там, где мы имеем дело с этическим взаимодействием целей, а не с техническим подчинением средств целям, отношение принимает характер постоянного искания и подвижности. Тогда как подчинение определяется простой и ясной формулой служения низшего начала высшему, нравственное взаимодействие всегда имеет пред собою сложную задачу сочетания и примирения однородных начал, между которыми не может быть раз и навсегда установленного соотношения.

Из особой природы нравственного отношения между обществом и личностью вытекает, наконец, и то чрезвычайно важное положение, что между этими двумя началами — личным и общественным — всегда остается известное несоответствие и не может быть полной гармонии. Как мы установили, общество является для личности священным не само по себе, не в силу своей нравственной субстанциональности, а вследствие того, что оно состоит из лиц. Таким образом, нравственная возможность безусловного согласования личности со средой относится не к конкретным формам общественности, а лишь к той безусловной основе общественных форм, которая дается бесконечным призванием личности. Поскольку общественный прогресс утверждается на стремлении к бесконечному идеалу, которое вытекает из существа личности, постольку задачи личности совпадают с понятием общественного развития. Но это совпадение относится к стремлению, а не к осуществлению, и каждое осуществление, каждая остановка общественного прогресса на известной ступени с необходимостью порождают в личности потребность критики и дальнейшего движения. Как очень хорошо выражает эту мысль Влад. Соловьев, «при переходе от низших форм собирательной жизни к высшим, личность в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему, является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно пред-

ставляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания»¹.

Но именно вследствие этого задача полного согласования личности со средой относится в бесконечность: «личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною с общественной средой не в ее данных ограничениях, а только в ее бесконечной целостности, которая постепенно проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются»². Безусловная солидарность личности с общественной средой относится таким образом к моменту бесконечной целостности общения, т. е. к недостижимому и трансцендентному идеалу. Что же касается конкретных форм общности, то в силу внутренней беспредельности личности они не способны ее удовлетворить.

Но независимо от этого свойства беспредельности, есть и другая сторона личности, которая еще более подчеркивает момент несовпадения ее с общественной средой: это ее своеобразность. Право лица на признание его безусловного значения основано не только на присущем ему нравственном стремлении к бесконечному идеалу, но и на свойственном ему характере особенности и незаменимости. Личность не есть только средоточие взаимоотношений с другими, как утверждают это иногда: она есть прежде всего самобытное и целостное единство, особен-

¹ «Оправдание добра», см. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 217.

² Ibid., стр. 225. Наряду с этими очень удачными определениями мы находим у Влад. Соловьева и совершенно неправильные положения, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество» (стр. 216) и что «всякая степеня нравственного сознания неизбежно стремится к своему лично-общественному осуществлению», вследствие чего и общество может стать «полным и всеобъемлющим осуществлением нравственности» (стр. 270). Очевидно, такие определения могут относиться только к сверхисторическому трансцендентному идеалу, как это следует и из утверждений самого Влад. Соловьева, приведенных нами в тексте. Применять их к конкретной исторической действительности совершенно неправильно.

ное и незаменимое существо. Вне общественных связей личность, конечно, не может развиваться: она погаснет и замрет. Но не одними этими связями образуется личность: независимо от них в себе самом каждый человек носит своеобразные задатки и особенные возможности, в этом именно сочетании не повторяющиеся у других. Гете и Пушкин, Кант и Толстой таили в себе великие задатки независимо от воздействия на них общественной среды, в которой они только развили свои задатки и проявили. Но подобно этому всякая индивидуальность носит в себе свои особенности, которые, конечно, при тех или других влияниях могут развиваться так или иначе, но которые присущи ей неотъемлемо, как данной личности, отличающейся от всяких других. И эту своеобразную природу личности мы представляем себе не только как психологический факт, но вместе с тем и как нравственное призвание. Именно в этом самобытном и незаменимом источнике личной жизни мы признаем самое существенное в ней, ее нравственную основу и ее нравственное оправдание как особой духовной монады, отличающейся от всех других и в этом отличии почерпывающей сознание своей самобытности и незаменимости.

Но как только мы подчеркиваем эту сторону личности, тотчас же становится очевидным, что гармония личности с обществом возможна лишь в том умопостигаемом царстве свободы, где безусловная и всепроникающая солидарность сочетается с бесконечностью индивидуальных различий. В условиях исторической жизни такой гармонии нет и быть не может. Как бесспорно обнаруживает это современная социология, в ходе культурного развития проявляются закономерно и неизбежно такие тенденции, которые стоят в прямом противоречии с потребностью личности к индивидуальному самоутверждению. Высокая культура увеличивает легкость и свободу жизни, но вместе с тем она развивает такую силу уравнивания и обезличения, что отдельному человеку приходится всячески бороться, чтобы отстоять свою индивидуальность¹. И никакие формы общественности не могут изменить этого положения. Культурные блага, повышающие уровень общей жизни, предлагаются безразлично всем и каждому, кому они могут быть доступны; но все эти блага, вме-

¹ См. об этом «Кризис современного правосознания», стр. 303—308.

сте взятые, не могут заменить личности того внутреннего удовлетворения, которое она почерпает из глубины собственного существа.

Предшествующий анализ приводит нас к заключению, что личность и общество суть начала соотносительные, но не совпадающие. Только в свете этого чрезвычайно важного вывода может быть решена проблема примирения индивидуализма с коллективизмом. Идея гармонии личности с обществом приводит обыкновенно к поглощению одного начала другим: или личное совершенствование растворяется в общественном прогрессе, или, наоборот, общественный прогресс ставится в исключительную зависимость от личного совершенствования. Так создаются крайности нравственного объективизма и нравственного субъективизма. Создайте совершенное общество, и вы получите совершенную личность,— говорят одни. Создайте совершенную личность, и вы придете к совершенному обществу,— утверждают другие. Там и здесь между личным совершенствованием и общественным прогрессом утверждается полная гармония, ставится знак равенства. Там и здесь, начавши с одного конца, приходят к другому и получают все, что нужно, и потому-то одни говорят: все в общественных формах, а другие: все в личном стремлении. Но лишь тогда мы получим ясное представление о соотношении разбираемых понятий, когда поймем, что они не могут быть сведены одно к другому. Совершенствование личности нужно для прогресса общества, но не оно одно, а сверх того еще и известные общественные мероприятия. Прогресс общественных форм необходим для личного совершенствования, но не он один, а сверх того еще и собственные усилия личности. Так устраняется односторонность противоположений нравственного объективизма и нравственного субъективизма. Разрешение вопроса заключается не в том, чтобы признать первенство духовной жизни личности над внешними формами общежития. Это утверждение бесспорно, но, взятое в отвлеченной односторонности, оно само может явиться источником недоразумений. Конечно, личность есть и основа общества, и корень общественного прогресса, но это не только не умаляет значения внешних форм общежития, а напротив, придает им высшую ценность. Как особая сторона духовной жизни личности, общественные формы являются неотъемлемой частью этой жизни. Они служат тем скрепляющим цементом, той зижди-

тельной связью, без которой не может быть ни общественного строительства, ни индивидуального развития. И те, кто с пренебрежением говорит о внешних формах общежития, для того чтобы подчеркнуть первенство духовной жизни личности, впадают в явную односторонность. Дело не в одном только первенстве личности над обществом, а в их неизбежном несовпадении. Можно отпавляться от идеи личности и прийти к полному слиянию ее с обществом, если только мы ставим между ними знак равенства и ищем полной гармонии их. Но когда в основу общественной философии полагается мысль о несовпадении личности с обществом, мы не можем признать ни правильности такого слияния, ни допустимости односторонних утверждений о преимуществах личного совершенствования над общественным прогрессом или наоборот. Дело личное и дело общественное тут и разграничиваются и вместе с тем сочетаются высшей связью абсолютного идеала. Подчеркивается и выдвигается основное положение, что не одной общественной деятельностью спасается человек, а прежде всего своим подвигом и трудом. А вместе с тем отстаивается и параллельное с этим утверждение, что не одними личными усилиями создается совершенная общественность, а также и коллективным творчеством общественных групп и общественными мероприятиями.

С этой точки зрения нет необходимости говорить о преимуществе морали над политикой или политики над моралью. Если душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, то из этого не следует, чтобы политика не имела значения в своей, хотя бы и узкой, но совершенно необходимой сфере. Опыт XIX века с особенной ясностью обнаружил, что политические средства не всемогущи; но тот же опыт показал, что для своих целей эти средства незаменимы.

Ясное понимание этого разграничения политики и морали достигается только при точной постановке проблемы об отношении личности к обществу, и именно при выяснении вопроса о их необходимой связи и неизбежном несоответствии.

Глава II

КРУШЕНИЕ УТОПИЙ ЗЕМНОГО РАЯ

I. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Основные мотивы предшествующего изложения: идея бесконечного совершенствования и идея непреодолимой антиномии личности и общества.— Философия конца и философия прогресса.

Два руководящих мотива проходят через все предшествующее изложение: идея бесконечного совершенствования, исключаящая мысль о счастливом завершении истории, и идея непреодолимой антиномии личности и общества, устраняющая возможность гармонического общественного быта. С разных сторон приближались мы к этим идеям как к неизбежным выводам современной мысли. В свете их мы построили идеал свободного универсализма.

Указанные идеи проводят резкую грань между нашим построением общественного идеала и той философией земного рая, главные черты которой мы изложили в начале настоящего исследования¹. Приведенные в связь с основными требованиями нравственного сознания и разъясненные в своем конкретном содержании, эти идеи с очевидностью обнаруживают ошибочность тех представлений, согласно которым человечество уже владеет тайной идеального общественного устройства и приближается к высшему и последнему пределу истории. Не блаженное успокоение, а неустанный труд, не безусловное совершенство, а бесконечное совершенствование — вот что раскрывается перед нами в качестве задачи нравственного прогресса.

Но говоря о задаче бесконечного совершенствования, мы вовсе не имеем в виду фактическую беспредельность исторического развития, благополучно и непрерывно идущего вперед по неизменно возвышающейся линии.

¹ См. Введение, I.

Бесконечность совершенствования, о которой идет речь в настоящем исследовании, все время понимается нами как отсутствие логического завершения у временного прогресса относительных форм, а не как обеспеченность их непрерывного развития. Она берется нами как нравственное требование, а не как социологическое предсказание. Та моральная философия прогресса, которую мы принимаем, не имеет ничего общего с *позитивными* теориями прогресса, которые бесконечность нравственных требований подменяют мыслью о бесконечности исторического развития. Истинное понятие о безусловном идеале относит мысль о его всецелом осуществлении за пределы конечных явлений. В сфере относительного исторического прогресса не может быть преодолено противоречие между идеалом и действительностью, и тщетно искать разрешения этого противоречия в мечтах о счастливом конце или вечном продолжении истории.

Таковы основные выводы того построения общественного идеала, которое берет его в свете бесконечности. В предшествующем изложении мы старались показать, какое значение имеют эти выводы и для конечных заключений общественной философии, и для суждений о конкретных путях общественного прогресса. Но не меньшее значение принадлежит этим выводам и в том отношении, что они указывают ясный выход из кризиса, который переживают в наши дни утопии земного рая. Крушение этих утопий, наблюдающееся повсюду, само по себе представляет интереснейшую и глубочайшую проблему, выяснение которой становится очередной и настоящей потребностью социальной философии. В русской философской литературе кн. Е. Н. Трубецкому принадлежит заслуга дать первый опыт разрешения этой проблемы со всей глубиной философского проникновения в сущность предмета. Причиной крушения утопий кн. Трубецкой считает «то катастрофическое мироощущение, которое во всем мире воспиталось войнами, революциями, социальными бедствиями и бесчисленными неудачами социального реформаторства»¹ С этим катастрофическим мироощущением кн. Трубецкой связывает философию конца, предвещающую, что мир рухнет. Крушение утопий вырастает, согласно этому воззрению,

¹ Кн. Е. Трубецкой, *Мирозерцание* Вл. С. Соловьева, т. II, стр. 391.

до значения «Мирового кризиса в области мысли» и принимается за предзнаменование крушения мира. Я думаю, что такое решение вопроса уходит своими корнями в те самые утопические верования, которые оно отвергает. С большим блеском и силой кн. Трубецкой ставит проблему крушения утопий и превосходно раскрывает ее великое значение для самых основных вопросов нашего мирозерцания; но мне кажется, что изучение природы утопий и их судьбы должно привести нас к иным заключениям. Катастрофическое мироощущение и эсхатологические предчувствия и ранее неоднократно сопровождали крушение земных надежд и утопических мечтаний. За чрезмерностью надежд следует чрезмерность разочарований, из одной крайности рождается другая. Для того, чтобы выйти из этого утопического круга, мы должны обратиться к уяснению подлинных задач и путей общественного прогресса, и тогда вместо философии конца мы получим философию прогресса, не в том условном смысле, в каком признает ее и кн. Трубецкой, а во всей полноте ее этического значения, одинаково и в социальном, и в индивидуальном ее моментах.

К этим выводам мы вернемся к заключительной части нашего труда. Но прежде этого мы должны разъяснить процесс крушения утопий в его диалектической неизбежности. Мы должны показать, что случилось с теми построениями, которые еще недавно утверждали, что путь к блаженству найден и что блаженное состояние человечества приближается. Только при помощи подробного и конкретного исследования их судьбы мы получим возможность выяснить интересующую нас проблему. Захватывающее и волнующее зрелище раскрывается перед тем, кто изучает современное положение утопической мысли во всех ее основных разветвлениях. Здесь, на вершине земных надежд и мечтаний человеческих, с особенной яркостью познается происходящий в наши дни кризис в области мысли. Но здесь же, в созерцании того страстного подъема морально-критических исканий, который представляет собою современная социальная философия, можно почерпнуть и уверенность, что из глубочайших своих разочарований человечество выносит не мысль о безнадежном упадке, а надежду на грядущее возрождение.

Среди утопических построений, подлежащих нашему рассмотрению, на первом месте должны быть поставле-

ны социализм и анархизм. Мечту о совершенном земном устроении людей они ставят во главу угла, делают из нее своего рода религию; и проводят они эту мечту до конца, до последнего предела. Понятно, что по абсолютизму своих притязаний, по силе возбуждаемых ими надежд и, наконец, по широте своего распространения они далеко оставляют за собою другие воззрения этого рода. Понятно также, что крушение этих утопий совершается с силою глубокого кризиса, потрясающего самые основы старой социальной философии.

Мы постараемся показать, что этот кризис не является случайным, что он обуславливается внутренними, органическими причинами. Но вместе с тем мы покажем также, что этот кризис относится не к тем ценным элементам, которые каждое из утопических построений в себе заключает, а к тем чрезмерным притязаниям и надеждам, которые в каждом подобном построении обуславливают его утопический характер. Утопии, находящие себе широкое распространение, привлекающие сотни и тысячи сторонников, живущие в сознании человеческом на протяжении многих веков, не могут не иметь некоторой внутренней правды, и эта правда заключается в их связи с безусловными началами общественного идеала — с началами равенства, свободы, солидарности. Каждый раз, когда эти великие начала воспроизводятся в сознании общественном, они заставляют сильнее биться и пламенеть человеческие сердца. А когда при этом они облекаются в заманчивые формы учений о близком берегу человеческих странствий, не только отдельные сердца пламенеют, но и массы зажигаются огнем энтузиазма. Но это возбуждение чрезмерных надежд, основанное на неверном представлении о ходе истории и требованиях нравственного сознания, и составляет причину крушения утопий. Гордо заявляют они о своем всемогуществе, о своей всеисцеляющей силе, о своем близком торжестве, но сложное и многообразное движение жизни неизменно опровергает этот оптимизм, и утопическая мысль должна смириться, должна совлечь с себя печать последнего и непогрешимого откровения истины и стать в ряд с другими историческими силами и началами.

Чрезвычайно интересно именно в совокупности рассмотреть утопии социализма и анархизма. Как в древности, так и в новое время анархизм появляется одновременно с социализмом. Одно направление следует за

другим с какой-то неизменной правильностью и неизбежностью. При этом нередко они приходят в сочетание и взаимодействие друг с другом, но еще чаще враждебно расходятся и сталкиваются. Так обнаруживается внутренний антагонизм тех начал, которые эти направления в себе воплощают. Если социализм строит общественный идеал по преимуществу на начале общественности, анархизм утверждает его на принципе личности. Это именно и приводит их к столкновению. В особенности анархизм резко нападает на социализм, и это нападение тем более знаменательно, что оно совершается не с точки зрения существующего строя, а в силу неудовлетворенных запросов личности. Критиками выступают здесь не апологеты господствующего порядка, а революционеры еще более смелые и решительные. Социалисты так часто выдают свою доктрину за последнее слово социальной мудрости, но вот выступает группа таких же искателей новой правды, которые говорят: нас ваше решение не удовлетворяет; мы протестуем против вашей системы, налагающей новые цепи на человеческую свободу.

Так строители будущей жизни раскалываются на враждебные и непримиримые группы; причем этот раскол идет и далее: он проникает в недра каждого из этих направлений, здесь повторяется тот же антагонизм общественности и личности, порядка и свободы. Это явление враждебного расхождения отдельных групп в пределах каждого утопического направления в высшей степени знаменательно. Распадение на отдельные учения есть удел каждой системы мысли, которая развивается и растет. Нередко это свидетельствует о богатстве начал, заложенных в основании известной доктрины, из которой каждый берет то, что соответствует его собственным взглядам и выводам. Но всегда это развитие мысли чрез противоречия влечет ее к новым синтезам и свидетельствует о безграничности открывающихся пред нею перспектив. В отношении к утопиям конечного совершенства такое свидетельство является роковым и сокрушающим. Ведь здесь мы имеем дело с построениями, притязающими на абсолютное, всеобъемлющее и окончательное значение. Нам говорят, что найден высший и последний итог, и когда вместо этого мы видим лишь начало новых и многообразных разветвлений, не ясно ли, сколь преждевременно было утверждение о близком осуществлении абсолютного совершенства.

Из двух основных направлений утопизма социализм ближе к действительности, к непосредственным нуждам жизни, и потому он имеет несравненно большее распространение, чем анархизм. С другой стороны, анархизм с большей силой и остротой выражает основные предпосылки утопизма; он доводит утопическую мысль до того предела, далее которого некуда идти, за которым обрываются самые искания общественного идеала и разверзается бездна абсолютного индивидуализма.

Мы начнем наше изложение в порядке указанной логической последовательности с изображения кризиса социализма.

II. КРИЗИС СОЦИАЛИЗМА

Марксизм как высшее выражение социализма. — Современное его положение. — Кризис марксизма как результат его абсолютных притязаний.

Немногим более полувека отделены мы от первых триумфов величайшей из социалистических систем, какою по всей справедливости следует признать систему Маркса; а между тем ни для кого не тайна, что до наших дней от марксизма остались неприкосновенными лишь самые общие стремления и начала. Партийные вожди и съезды вдохновляются еще старыми лозунгами, в партийных программах повторяются привычные формулы, но для современного научного взгляда марксизм в своем конкретном и целостном выражении, марксизм подлинный, а не исправленный есть не более как достояние прошлого. Когда в настоящее время знакомишься с критической литературой, относящейся к марксизму, приходишь к заключению, что все главные основы этого гордого сооружения поколеблены силою времени. За марксизмом остается, конечно, слава великой и классической доктрины, имеющей огромное историческое значение; но говорить о его незыблемости могут в наши дни только очень преданные поклонники¹. И философские

¹ Ревностный хранитель правоверия среди марксистов, Каутский не так давно писал: «In der Geschichte der modernen Wissenschaft die eine stete Revolutionierung des Stoffes, der Methoden, der Resultate darstellt, steht die nun schon ein halbes Jahrhundert dauernde

предпосылки, и социологические построения, и экономические учения Маркса, — все это теперь расшатано критикой. А рядом с этим в самом марксизме, поскольку он развивался в теории и на практике, совершилось глубокое внутреннее преобразование, свидетельствующее о том, что не отдельные только его учения оказались непрочными, но поколеблен самый его дух.

Этот кризис марксизма, столь часто отмечавшийся в научной и философской литературе за последние годы, становится особенно понятным в свете тех критических воззрений, которые были высказаны в настоящем исследовании. Ни одно из социалистических построений не выступало с такими твердыми обещаниями и пророчествами, ни одно из них не облекало своих пророчеств в такую абсолютную форму бесспорных научных истин. Ни в каком из них утопия земного края не развивалась с такой непоколебимой верой во всемогущество своих обещаний, с таким гордым сознанием своего бесконечного превосходства. Надо ли удивляться, что, достигнув величайшего подъема, социалистическая теория не могла удержаться на этой головокружительной высоте. Накануне новой эпохи, принесшей с собою совершенно иные взгляды на существо общественного идеала, марксизм довел до высшего напряжения старые надежды и мечты. Давнишние идеи социализма он выразил с небывалой силой и глубиной. Вот почему мы имеем все основания утверждать, что кризис марксизма есть вместе с тем и кризис социализма в его самом глубоком, чистом и безусловном выражении.

И в самом деле, социализм представляет собою одно из самых древних направлений общественной философии, но никогда он не достигал такой законченности, как у Маркса. Пёльман посвятил двухтомную монографию описанию античного коммунизма и социализма и представил яркую картину самого широкого распространения социалистических идей в древности. Те же выводы можно было бы сделать по отношению к средним векам. Говорить

Unerschütterlichkeit sämtlicher Grundzüge der wissenschaftlichen Leistung von Karl Marx einzig da». («Vorwärts», 14 März 1913, статья «Zum 30 Todestag von Karl Marx»). Эти слова более характеризуют субъективное настроение самого Каутского, чем объективное положение вещей. По поводу приведенного отзыва Каутского см. статью Конрада Шмидта «Marxistische Orthodoxie» в журн. «Sozialistische Monatshefte», 1913. Bd. I, 8 Heft, SS. 483—488.

о распространении социализма в новое время много не приходится: этот факт общественный. Но в то время как в древности, в средние века и позднее, у Платона, у Фомы Аквинского, у Фихте и у многих других социализм является только *частью* более общего построения, только *подробностью* более широкого мирозерцания, у Маркса социализм есть не часть, а *все*: он стремится стать здесь всеобъемлющим основанием для всех проявлений жизни и мысли. Это целое мирозерцание, которое хочет быть новым исповеданием человека, заменить ему старую религию, заменить все, во что он верил и чем жил.

Когда в наши дни мы слышим о какой-либо общественной философии, выступающей с такими чрезмерными притязаниями, мы сразу отгадываем ее исходные начала. Общественная проблема тут очевидно смешивается с религиозной; вся сущность жизни полагается в некоторые внешние условия; в гармонии общественного устройства ищется всецелое удовлетворение человека. И мы знаем, что каждая система, отправляющаяся от подобных начал, в суровом испытании жизни должна потерпеть крушение. Этим объясняется кризис марксизма. Он хотел быть всем и должен был стать частью. Войдя в русло общего движения, он должен был сбросить с себя пышные покровы единоспасающей догмы и сохранить за собою более скромную, хотя все же почетную роль организующей общественной силы.

Изобразить эту неизбежность крушения марксизма как утопии земного рая и послужит нашей задачей. Речь идет не о том, чтобы представить литературную историю этой доктрины или дать подробный анализ ее учений. Мы имеем в виду не критику марксизма, а изображение его судьбы в основных диалектических моментах его развития. Согласно нашему плану, необходимо выяснить, что случилось с его всеобъемлющими обещаниями при соприкосновении с действительной жизнью. И для этого следует прежде всего установить содержание его общественного идеала и показать всю широту возбужденных им надежд.

Обетования марксизма.—Идея спасения личности чрез социализм. Борьба с религией как символ борьбы с общественной несправедливостью. Притязание марксизма на абсолютное значение.—Мировое призвание пролетариата. Возведение пролетариата на абсолютную высоту.—Безусловное господство разума над природой. Идея безусловной рационализации всех общественных и естественных отношений. Поглощение космологической проблемы социологической проблемой.—Существо абсолютных обетований марксизма.

Достаточно известно то изображение социалистического рая, которое Маркс в сотрудничестве с Энгельсом дал в 1847 году в знаменитом «Коммунистическом Манифесте». Будущее человечества представлялось им как состояние полной свободы, где исчезнут все виды угнетения и несправедливости, уничтожатся различия между людьми, не будет ни национальной розни, ни классовой вражды, ни семейного деспотизма. Будет только единое свободное и счастливое человечество, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹. Впоследствии Маркс и Энгельс назвали это состояние «истинным царством свободы», к которому человечество перейдет путем «прыжка из царства необходимости»². Выражая в столь ярких очертаниях будущее блаженство, Маркс и Энгельс были убеждены, что радикальное изменение внешних условий жизни изменит коренным образом и условия духовного существования людей. Все традиционные идеи, стоящие над человеком, сами собою отпадут после радикального разрыва с существующими экономическими отношениями»³. Религиозные верования, до сих пор руководившие людьми, исчезнут вместе с теми условиями, которые их порождали; человек будет «двигаться вокруг самого себя, как вокруг действительного своего солнца; религия же есть только иллюзорное солнце, которое движется вокруг человека, пока он не движется вокруг самого себя»⁴. Здесь в высшей степени важно подчеркнуть, что

¹ Das Kommunistische Manifest. II. Proletarier und Kommunisten.

² Marx, Das Kapital. Bd. III, II Th., S. 355. Hamburg, 1894.—Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart, 1894. S. 306.

³ Das Kommunistische Manifest. II.

⁴ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, в сборнике: Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalles, herausgegeben von F. Mehring. Bd. I, S. 385 (Статья эта относится к 1844 г.).

и воззрении Маркса социализм совершенно и всецело вытесняет религию. Он несет с собою человеку такую полноту обетований, что поистине можно сказать, он сам становится религией, и более того: как всякая единоспасиющая вера, он вступает в непримиримую вражду с той другой религией, которую издавна исповедовали люди, — религией неба и Бога, религией трансцендентного мира и мироправительного разума¹.

И в самом деле, что обещает человеку социализм Маркса? Он обещает ему такую новую жизнь, где уничтожится раздвоение между личностью и обществом, где совершится полная человеческая эмансипация. Это будет безусловная полнота существования, когда человек будет находить удовлетворение в своем общественном проявлении, когда не нужно ему будет никакой религии. В соответствии с этим, как думает Маркс, следует утверждать, что если существует религия, это свидетельствует о недостаточности настоящей жизни, о недостаточности того государственного быта, в котором живут люди. «Религиозны члены политического государ-

¹ В 1920 году и на немецком языке появилась книга, выясняющая религиозный характер марксизма. Я имею в виду сочинение Gerlich'a, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*. München, 1920. Герлих совершенно справедливо замечает, что марксизм остается непонятным, если его брать только как экономическую теорию: на самом деле учения Маркса и Энгельса исходят из религиозно-метафизических предпосылок. Герлих правильно указывает связь хилиастических идей марксизма и с предшествующими учениями немецкой философии, и с последующими взглядами русского коммунизма. — Переизданная в 1919 году статья Жоржа Сореля: «Le caractère religieux du socialisme» (впервые напечатанная в 1906 году в журн. «Le Mouvement socialiste») дает гораздо менее, чем обещает ее заманчивое заглавие. Но в связи с разбором соответствующих взглядов Лебона, сопоставляющего социализм с религиозными верованиями, Сорель высказывает интересное в устах социалиста признание, что слабость социализма по сравнению с историческими религиями заключается в отсутствии у него «метафизики души». Обо всем, что касается этого предмета, родоначальники социализма, замечает Сорель, знают не более того, чему научили их свободомысленные философы. Так, идеи Маркса, несмотря на все его стремление согласовать социализм с современным историческим духом, «почти сплошь проникнуты оптимистическими мечтаниями о движении человечества к просвещению, к равному для всех счастью». Сорель, суровый критик «иллюзий прогресса», находит, что Боссюэт имел более высокое представление о ходе истории, чем наиболее почитаемые из наших социалистов. Ср. его новейший сборник статей, изданных под общим заглавием: «Matériaux d'une théorie du prolétariat», Paris, 1919, pp. 314—315 (второе издание 1921 г.).

ства вследствие дуализма между их индивидуальной и родовой жизнью... Христианской является политическая демократия постольку, поскольку в ней человек не один какой-либо человек, а каждый человек — имеет значение как суверенное, как высшее существо, но человек в своем незаконченном, необщественном проявлении, человек в своем случайном существовании, человек как он есть, человек как он испорчен всей организацией нашего общества и отчужден от самого себя, отдан под господство нечеловеческих отношений и элементов, одним словом — человек, *который еще не есть действительное родовое существо*¹.

Последние слова Маркса дают ключ к пониманию его подлинной мысли. Спасение для личности в слиянии с родом, с обществом: надо, чтобы человек познал свои силы как силы общественные и не отделял общественной силы от себя в виде политической силы, — тогда только совершится человеческая эмансипация². Человек должен стать действительным родовым существом, тогда он найдет самого себя, делается законченным и совершенным, а существование его перестанет быть случайным и освободится от власти чуждых ему стихий.

Как мы имели уже случай показать³, это была законченная и замкнутая система абсолютного коллективизма, которая принципиально исключала все мистическое, трансцендентное, потустороннее. Мы приводили выражение Маркса, согласно которому «все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму, находит рациональное решение в человеческой практике и в понимании этой практики». Весь смысл жизни человеческой — в практике общественных отношений. С этой точки зрения трансцендентное и потустороннее есть только призрак: «Религия, — говорит Энгельс, — есть опустошение человека и природы от всего их содержания и перемещение этого содержания на призрак потустороннего Бога»⁴. На вопрос: что такое Бог? немецкая философия ответила: Бог, это — человек. «Человек должен только познать самого себя, сделать себя мерлом всех жизнен-

¹ Marx, Zur Judenfrage, в сборнике: Aus dem literarischen Nachlass., Bd. I, S. 414.

² Ibid., S. 424.

³ См. Гл. I, § V.

⁴ Engels, Die Lage Englands. Aus dem literarischen Nachlass., Bd. I, S. 483.

ных отношений и судить о них согласно своему существу, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы, — тогда он разрешит загадку своего времени»...¹ И когда Энгельс говорил, что богоотступничество нашего времени и есть именно боговдохновенность, не значило ли это, что отношения человеческие, общественные тут обоготворяются, объявляются самодовлеющими и абсолютными.

Но очевидно, что с этой точки зрения для подлинной исторической религии не оставалось более места. И действительно, и Маркс, и Энгельс объявляют религии непримиримую войну. В совершенном обществе религия не нужна и исчезнет сама собою; в обществе несовершенном она вредна, как призрачная иллюзия, отвлекающая человеческую мысль от действительного зла, — вот положения, которые одинаково развивают и Маркс, и Энгельс в своих ранних статьях².

«Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не нашел, или уже потерял самого себя... Это государство, это общество производят религию, извращенное сознание мира, потому что они сами представляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компедиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция,

¹ Ibid., S. 486.

² См. в особенности статьи Маркса «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», «Zur Judenfrage» и статью Энгельса «Die Lage Englands». Как справедливо указывает С. Н. Булгаков (в статье «Карл Маркс как религиозный тип»), в указанных статьях Маркс выступает в религиозно-философском отношении «окончательно сложившимся и определившимся»: «никаких принципиальных перемен и переворотов после этого в своей философской вере он не испытал». Вот почему вполне законно и правильно характеризовать его философские взгляды на основании его философских статей сороковых годов. Мы имеем и подлинное свидетельство самого Маркса, что принципиальная часть его воззрений этого времени, как они отразились в «Коммунистическом Манифесте» — а в этом документе отразилась самая сущность его первоначальной веры, — и позднее представлялась ему сохранившей всю свою силу: об этом Маркс говорит в написанном им совместно с Энгельсом в 1872 году предисловии к позднейшему изданию «Коммунистического Манифеста». Нетрудно также разглядеть ту же прежнюю веру и в отдельных замечаниях «Капитала», как и в общем его замысле. С другой стороны, мы не имеем ровно никаких данных для противоположного утверждения, будто бы позднее Маркс изменил те взгляды свои, которые он высказал в сороковых годах.

его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческого существа, потому что человеческое существо не имеет еще своего истинного осуществления. Борьба против религии посредственно есть таким образом и борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия.— Страдание есть у одних выражение действительного страдания, у других — протест против действительного страдания. Религия есть вздох угнетенного сознания, чувство бессердечного мира, а также дух бездушных условий. Она есть опиум народа.— Уничтожение религии как иллюзорного счастья народа есть требование его действительного счастья. Требование устранения иллюзий относительно своего состояния есть требование устранения того состояния, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть таким образом по существу критика той юдолии скорби, в которой религия является сиянием святости»¹.

Так для Маркса борьба с религией становится лозунгом борьбы с общественной несправедливостью, с политикой угнетения и деспотизма или, как сам он выражается, «критика неба превращается в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»².

Согласно своему общему воззрению, Маркс полагал, что полное устранение религии наступит лишь с радикальным изменением общественных отношений. Религия представляется ему не причиной, а лишь проявлением общественного несовершенства³. Поэтому-то критика неба и превращается у него в критику земли. Но очевидно, последовательное проведение этой точки зрения не допускало никаких компромиссов с религиозными верованиями: для этих верований тут просто не оставалось места. В воззрениях Маркса совершенная общественность настолько наполняет человеческое существование, настолько становится сама абсолютной и божественной, что вне ее человеку нечего желать и нечего искать. Еще Фейербах упрекал христианство, что ради неба оно заставляет забывать землю, ради удовлетворения сверхъестественных желаний человека оно отвлекает его от

¹ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, SS. 384—385. См. статью Энгельса: Die Lage Englands, особенно S. 485.

² Ibid., S. 385.

³ Marx, Zur Judenfrage, S. 405.

удовлетворения своих ближайших и естественных желаний¹. Маркс следует тому же ходу мыслей, но он еще более подчеркивает абсолютный смысл общечеловечности, и потому его социализм еще более, чем отвлеченный гуманизм Фейербаха, получает характер воинствующего атеизма. Примириться с религией, объявить религию «частным делом» каждого, как впоследствии сделала социал-демократическая партия, с точки зрения Маркса, потому невозможно, что это значило бы признать, хотя бы только и для существующих отношений, допустимыми и дозволенными усыпляющие иллюзии, примириться с самообманом иллюзорного счастья народа, вместо того чтобы разоблачить и эти иллюзии, и их настоящее основание². Еще менее того возможно для абсолютного коллективизма допустить, что религия будет существовать в идеальном общении. Совершенная и самодовлеющая общечеловечность, в которой человек чувствует себя страдающим и неудовлетворенным, уже не может считаться совершенной и самодовлеющей. Земной рай, в котором человек еще чего-то ищет, еще куда-то стремится, уже не есть рай. Или социализм есть *все*, есть полнота обетований — таким именно и считал его Маркс, — тогда всякая религия должна быть откинута, как праздная и вредная иллюзия, отвлекающая человека от единственной доступной ему действительности; или же он не есть все, не дает полноты человеческой жизни, тогда он может сочетаться с религией, но это не будет социализм Маркса.

¹ Так сам Фейербах разъяснял смысл своего сочинения: «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» в статье: Über meine «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit». (Sämtliche Werke. Stuttgart, 1903. Bd. I, S. 192).

² Само собою разумеется, что, объявляя религии войну, Маркс и Энгельс не имели при этом в виду мер запретительных и принудительных. В письме к Больте от 23 ноября 1871 г. Маркс относит атеизм как догмат, *обязательный* для членов организации, к числу поверхностных идей; а Энгельс высмеивает «специфически прусский социализм» Дюринга, налагающего запреты на религию и «натравливающего на нее своих жандармов будущего». (См. «Heft E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft», SS. 342—344.) Но, отказываясь от принуждения, они с тем большей горячностью хотели действовать убеждением, и именно поэтому они никак не могли бы примириться с провозглашением, что религия есть частное дело каждого. Религия, по их мнению, исчезнет только с крушением несовершенных общественных отношений, но война с ней должна вестись и теперь в том смысле, что должна разоблачаться сущность религии как «общей теории этого мира и его энциклопедического компендиума».

это не будет тот радикальный абсолютный коллективизм, который с несравненной силой и последовательностью был развит автором «Капитала» и который брал на себя дать человеку все, чего алчет и жаждет его дух¹. Но очевидно, что в этом абсолютном своем выражении социализм сам становится своего рода религией. Если самая общая сущность религиозного чувства заключается в том, чтобы спасти человека от сознания его недостаточности и ограниченности, чтобы привести его в согласие с собою и с миром, то марксизм по-своему отвечает на эту потребность. В благодатном слиянии с обществом, в осуществлении совершенной общественности он обещает личности и полное и всецелое удовлетворение. О социализме Маркса никак нельзя сказать, что это только «один из методов усовершенствования человеческой жизни путем ее разумного внешнего устройства»². Сам Маркс смотрит на свой метод как на единственный, всеобщий и безусловный, и притом не для одного только внешнего устройства, а для создания безусловной гармонии жизни, как внешней, так и внутренней. Социализм Маркса хотел устранить религиозные «иллюзии», устранив то общественное состояние, которое требует иллюзий. Но это и есть обещание создать такое новое состояние, которое будет абсолютной полнотой человеческой жизни, когда земля из долины скорби превратится в обитель блаженства. Как выражал это стремление Энгельс в статье, написанной по поводу взглядов Карлейля, и для них дело шло о том, «чтобы побороть бессодержательность, внутреннюю пустоту, духовную смерть и неправедность эпохи». «Со всем этим,— утверждает он,— мы ведем войну на жизнь и на смерть точно так же, как и Карлейль; но мы имеем гораздо большую вероятность

¹ Эти всеобъемлющие «религиозные» перспективы социализма хорошо выражены у Д. М. Койгена в статье «Мировоззрение социализма» в сборнике статей «Задачи социалистической культуры», СПб., 1907.

² Так определяет значение социализма П. Б. Струве (в статье «Религия и социализм» в сборнике «Patriotica», М., 1911, стр. 605—606) и считает поэтому социализм стоящим вне религии, как вне религии стоят железные дороги и телефоны. К социализму, каким он должен был быть по замыслу Маркса, такое определение, очевидно, неприменимо. Но, конечно, нельзя спорить с тем дальнейшим утверждением П. Б. Струве, что «социализм, поскольку он создавал подобие религии и религиозности, давал человечеству суррогат и фальсификат» (ibid., стр. 609).

успеха, чем он, потому что мы знаем, чего мы хотим. Мы хотим преодолеть атеизм, каким его изображает Карлейль, но преодолеть его так, чтобы возвратить человеку то содержание, которое он потерял благодаря религии... Мы хотим все, что возвещает себя сверхъестественным, сверхчеловеческим, устранить с пути и таким образом удалить неправдивость, ибо корнем всякой неправды и лжи является претензия человеческого и естественного хотеть быть сверхчеловеческим и сверхъестественным. Вот почему раз и навсегда мы объявили войну религии и религиозным представлениям»¹... Марксизм берет на себя задачу наполнить «внутреннюю пустоту» человеческого существования, спасти его от «духовной смерти», пробуждая в нем самосознание, наделяя его новыми силами.

Правда, он забывает глубочайшие противоречия личного сознания, не зависящие от общественного устройства, забывает невыразимые запросы духа, грусть о потустороннем мире, тяготение в бесконечную высь идеала, неизбежные конфликты жизни, вытекающие из ее естественного трагического разлада, забывает проблему зла и страдания во всей ее неизъяснимой таинственности. Но он забывает и устраняет все это потому, что, по его убеждению, «все таинственное, все то, что ведет теорию к мистицизму, находит рациональное решение в человеческой практике и в понимании этой практики». Представление о рациональном понимании человеческой практики разрастается у него до идеи абсолютного человеческого освобождения, не только внешнего, но и внутреннего. Заменить религию социализмом можно было бы только таким образом, чтобы социализм поднять до значения религии, и именно это делает Маркс, придавая своему общественному идеалу абсолютный смысл. Отвергнув религию Бога и неба, он ставит на место этого религию человека и земли. Лишь потому так решительно отрицает он божественное, что человеческое общество становится у него божественным. Лишь потому так горячо восстает он против неба, что земля кажется ему готовою к преображению и к принятию безусловного совершенства.

И совершенно ясно, что этот абсолютизм притязаний, это религиозное завершение общественной философии

¹ Engels, Die Lage Englands. SS. 484—485.

не было у Маркса простой случайностью, которую можно было бы откинуть или принять без ущерба для смысла целого. Это была неизбежная сторона того революционного социализма, который хотел все отвергнуть для того, чтобы на место этого создать все вновь. Марксизм не был бы марксизмом, если бы он не возвещал безусловного разрешения всех задач человеческой жизни. Историческое значение Маркса состоит именно в том, что он довел притязания социализма до последнего предела. Если социализм, как идеал будущего еще неизвестного блаженства, всегда имел склонность выдавать это будущее за осуществление абсолютного идеала, если в его ожесточенных нападках всегда скрывались и пламенные надежды, то у Маркса все эти исконные стремления социализма получают самое яркое и безусловное выражение. Накануне той эпохи, которая призвана была превратить социализм из мечтательной утопии в жизненную практику, ему суждено было предстать во всей полноте своих утопических притязаний. Это был именно тот социализм, который обещал спасти мир и силою этого обещания воспламенял сердца.

Для заключения сделанной характеристики нам следует теперь остановиться еще на некоторых положениях марксизма, восполняющих представление о его религиозном характере и его безусловных притязаниях. Здесь прежде всего необходимо отметить учение о мировом значении пролетариата. Согласно воззрению Маркса, всякая история человеческого общества есть история борьбы классов. Казалось бы, что в этой непрекращающейся борьбе каждая общественная группа, которая в свое время берет на себя организацию общества, которая ведет его по пути прогресса, имеет одинаковое значение со всеми другими группами, выступающими ей на смену. Не соответствует ли такой взгляд и существу той социологической теории, которая в историческом процессе видит прежде всего борьбу сил? Пусть пролетариат, как сила грядущего, пользуется признанием, пусть обращаются к нему самые пламенные надежды, самые лучшие мечты. Но не должна ли пользоваться признанием и сила настоящего — буржуазия? Не вытекает ли из теории Маркса, что всякой силе свой черед? Если теперь буржуазия господствует, не есть ли это историческая необходимость, через которую надо пройти? С точки зрения исторического объективизма, который не скор-

бит, не ропщет, не проклинает, а только описывает и объясняет, тут нет места для морального пафоса, и если мы находим его у Маркса, не значит ли это, что он оставляет тот объективно-научный базис, на котором утверждено его социологическое построение?

Правда, он далек от того, чтобы только чернить буржуазию. Еще в «Коммунистическом Манифесте» (1847 г.) он воздал должное историческому и, как сам он выражался, революционному значению буржуазии, сломившей мир «феодалных, патриархальных, идиллических отношений»¹. И экономические, и политические успехи буржуазии казались ему огромными. Но когда он говорит о грядущем господстве и значении пролетариата, реалистический язык изменяет ему. Мы попадаем здесь в полосу чудесных превращений и абсолютных явлений. И в самом деле, как понять заключительный параграф второго отдела «Коммунистического Манифеста», где говорится о будущем господстве пролетариата? «В качестве господствующего класса он устранит насильственно прежние условия производства, а вместе с тем он устранит и те условия, которые вызывают антагонизм классов, и самое существование классов, и свое собственное господство, как классовое господство. На место прежнего буржуазного общества с его классами и противоречиями классов станет общество, в котором свободное развитие каждого будет служить условием свободного развития всех»². Не обещается ли тут в самом деле настоящее чудо: совершив насильственный переворот и став господствующим, класс пролетариев отнимает у своего господства характер классового господства, а у своего классового существования характер класса; его господство превращается в свободу, а сам он из отдельного класса становится целым обществом. Каким образом за актом насилия водворяется полная свобода, каким образом те, над которыми совершено насилие, бесследно растворяются в общей среде и почему новое господство, возникающее на развалинах буржуазного строя, не имеет уже характера господства, а является только условием всеобщего освобождения,— все это остается непонятным. Непонятным остается и то, почему прекращают

¹ Das Kommunistische Manifest. I. Bourgeois und Proletariat.

² Das Kommunistische Manifest. II. (Заключительные положения.)

свое действие неизменные исторические законы. С начала истории, по собственному утверждению Маркса, шла непрекращающаяся борьба классов, а теперь наступает незыблемый мир. Не попадаем ли мы тут в область магических, волшебных метаморфоз?

Некоторым объяснением этих метаморфоз служит представление Маркса о будущем экономического развития, имеющем осуществить по строго определенному разумному закону идеальные условия жизни. Но с этим социологическим предвидением сочетается у Маркса и чисто религиозное пророчество о мировом призвании пролетариата. В системе Маркса пролетариат не только грядущая историческая сила, это класс, который спасет все человечество, спасет мир. Как в религиозных пророчествах и откровениях повторяется идея о народе-богоносце, призванном быть «солью земли» и «светом миру», так в социологических представлениях Маркса пролетариат выступает с теми же чертами класса-богоносца, с одним лишь различием, что нет тут веры в Бога трансцендентного, а есть уверенность в возможности божественного совершенства, имманентного миру и человеку. Для того чтобы не казалось, что я здесь что-либо прибавляю или преувеличиваю, я приведу чрезвычайно характерное суждение Маркса о сущности пролетариата, которое содержится в его статье «К критике Гегелевой философии права». Доказывая здесь, что немецкий пролетариат может явиться носителем общечеловеческого освобождения и отвечая на вопрос, в чем заключается возможность такого освобождения, Маркс говорит: «В образовании класса с радикальными цепями, класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; сословия, которое представляет собою разложение всех сословий; сферы, которая имеет универсальный характер вследствие своих универсальных страданий и которая не заявляет притязаний ни на какое особое право, потому что над ней совершается не какая-либо особая несправедливость, а несправедливость вообще; сферы, которая не может более ссылаться на историческое основание, а только лишь на человеческое, которая стоит не в одностороннем противоречии к следствиям немецкого государственного устройства, а во всестороннем противоречии к его предположениям; наконец, сферы, которая не может освободить себя, не освободившись от всех остальных сфер общества и не осво-

бодив вместе с тем все остальные сферы общества; которая представляет, одним словом, полную потерю человека и, следовательно, может вновь найти себя только путем полного возвращения человека. Это разложение общества, как особое сословие, есть пролетариат»¹.

Прочтя эти определения, нельзя не сказать, что пролетариат возносится здесь над всеми прочими классами и наделяется признаками, ставящими его на некоторую абсолютную и недосыгаемую высоту. «Универсальный», «всесторонний», «всеобщий» — вот определения, которыми Маркс по преимуществу характеризует четвертое сословие. Это — тот самый язык, которым Гегель в одном из своих ранних произведений² говорил об абсолютном сословии и абсолютном правительстве. Очевидно, на пролетариат переносятся у Маркса черты абсолютного идеала: он является символом полного возрождения человека и человечества. Казалось бы, что возрождение человечества может осуществиться в результате всей совокупности усилий культуры, дружным содействием всех прогрессивных элементов общества, и прежде всего властным влиянием носителей умственного и нравственного просвещения. Для Маркса такой взгляд невозможен: для его абсолютного идеала нужны также и абсолютные средства, нужен такой класс, который являлся бы безусловно единым и обособленным по своей природе, который мог бы приять во всей чистоте абсолютную истину социального преобразования. Никакие смешения и соглашения тут немыслимы: это было бы извращением основного принципа.

Нам остается еще отметить, что с мыслью о безусловном освобождении, которое наступит вместе с торжеством пролетариата, Маркс связывает и представление о будущем безусловном контроле человека над природой. «Религиозное отражение реального мира,— так гласит одно из известнейших мест в первом томе «Капитала»,— может вообще исчезнуть лишь тогда, когда условия практической будничной жизни людей будут ежедневно представлять им вполне ясные и разумные отношения человека к человеку и к природе. Обществен-

¹ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 397.

² System der Sittlichkeit. См. об этом сочинении Гегеля мою книгу «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве». М., 1901, стр. 173 и сл.

ный процесс жизни, т. е. материальный процесс производства, лишь тогда сбросит с себя мистическое покрывало, когда он, как продукт свободно соединившихся людей, станет под их сознательный и планомерный контроль»¹. Энгельс кратко выражает ту же мысль, говоря, что в будущем социалистическом строе люди станут «господами природы и господами самих себя»². Что эти слова представляют собою не манеру выражения, а существо мысли обоих писателей, это не подлежит сомнению. Ведь они верят в возможность *безусловной рационализации всех общественных отношений и безусловного контроля человека над природой*. И это тем более, что самая острая и трагическая проблема политической экономики — проблема населения — для них вовсе не существовала³. Все будет устроено и примирено в будущем царстве свободы, все будет подчиняться строгим велениям разума. Тут верующий оптимизм творцов новейшего социализма достигает высочайшего предела. Неведомое будущее природы, возможность таинственных поворотов ее сил, беспомощность человека пред ее грозными возможностями — ничто подобное для них не имеет значения. Здесь нет должного внимания к проблеме мира в целом, к проблеме космологической: весь мир как будто бы замыкается в область общественного человеческого действия, а в этой области все сводится к борьбе классов. Современное господство капитализма и будущее торжество рабочего класса — вот те явления, которые заливают ярким светом всю историю. *Социологическая проблема общественного неустройства поглощает в себе космологическую проблему мирового зла*. Вся жизненная драма человечества и вся жизнь мира находят свой эпилог в конечной победе пролетариата, и завет «Коммунистического Манифеста»: «Пролетарии всех стран, сое-

¹ Marx, Das Kapital. Hamburg, 1909. Bd. I, S. 46; рус. пер. под редакцией Струве, стр. 34 (изд. 3-е). См. аналогичное рассуждение о религии и о предстоящем ее исчезновении у Энгельса, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart, 1894. SS. 342—344.

² Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. V Aufl. Berlin, 1907. S. 53; ср. S. 51. То же в сочинении: Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Dritte Aufl. Stuttgart, 1894. S. 305.

³ Струве в «Сборнике статей, посвященных В. О. Ключевскому», М., 1909; Ч. II, в статье «Проблема роста производительных сил в теории социального развития», стр. 468.

днийтесь!» является не только заповедью общечеловеческой морали, но и последним разрешением мировой проблемы зла и страдания. Власть пролетариата над орудиями производства представляется таким всемогущим средством всеобщего возрождения, что вся природа кажется преображенной и просветленной этим великим всемирно-историческим событием. Энгельс так и называет это событие: освобождающим мир деянием—*weltbefreiende That*¹. В наши дни нет необходимости критиковать эту мечту. Ее следует только отметить как завершение утопических верований марксизма, вытекающих из его убеждения, что найдено последнее разрешительное слово, приближающее человечество к конечному беспечальному существованию. Но вместе с тем нельзя не подчеркнуть, что все эти верования очень напоминают обычные религиозные чаяния и пророчества. Бернард Шоу был совершенно прав, когда он наделял «иллюзии социализма» чертами чудесного перерождения действительности в духе религиозных представлений: «...в великий день гнева, именующийся революцией,... капитализм, коммерциализм, конкуренция и все грехи биржи предстанут на суд и будут извержены, и земля освободится от них для принятия царства Божия, как о том повествуется в непогрешимой книге великого вождя и пророка. В этой иллюзии капитализм уже не злодей, а сам сатана, Социализм не счастливое окончание драмы, а царство Божие, и «Капитал» Карла Маркса — библия рабочих классов»². Что «великий вождь и пророк» новейшего социализма подавал повод к таким представлениям, об этом достаточно свидетельствует все предшествующее изложение.

Но только тогда, когда мы поймем всю широту обещаний марксизма, мы получим возможность судить, что означает социализм в его самом чистом и безусловном выражении и что имеют в виду, когда говорят о его кризисе. В наше время нередко повторяют утверждение, что «теперь все стали социалистами»; и если под социализмом разуметь политику социальных реформ, основанную на идее публично-правового регулирования эконо-

¹ Engels, Die Entwicklung des Sozialismus. S. 54; Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 306.

² Бернард Шоу, «Иллюзии социализма»; русск. пер. С. И. Раппопорта в журнале «Русская Мысль», 1909 г., декабрь.

мических отношений, то указанное утверждение будет близко к истине. В этом широком смысле слова социализм действительно торжествует победу над старым отвлеченным либерализмом, основанным на принципе невмешательства в экономическую область¹. Однако, когда мы говорим о социализме Маркса, о социализме абсолютном и о крушении его в наши дни, мы имеем в виду не тот социализм, который представляет собою очередную задачу современных государств, а нечто бесконечно большее и существенно иное. Социализм абсолютный имеет в виду не отдельные реформы, а одну великую и всеобъемлющую реформу, не частичное преобразование общественных отношений, а всецелое и безусловное преобразование жизни. Недостаточно было бы сказать, что он стремится к обобществлению средств производства и связывает с мыслью об этом экономическом перевороте материальное благосостояние масс. Мечты абсолютного социализма идут гораздо далее этого; перестройка фундамента общественной жизни, думает он, отразится и на всем здании ее; не только материальное благополучие, но и духовное удовлетворение, не только проведение разумного плана в экономической сфере, но и всецелое господство разума и над ходом общественной жизни, и над силами природы,— вот что составляет сущность и особенность социализма Маркса. Говоря короче, это есть мечта о полном и всецелом разрешении не только социальной, но и религиозной проблемы, мечта о безусловном примирении человека с миром путем утверждения господства разума человеческого над миром. И тот, кто в наши дни причисляет себя к сторонникам подлинного марксизма, должен отдать себе отчет, разделяет ли он все эти притязания и мечты, или нет.

В системе абсолютного социализма есть одна чрезвычайно яркая особенность, которая является лучшим обнаружением всей безмерности его притязаний. В отличие от социализма относительного, для которого социалистический принцип является лишь временной исторической категорией, абсолютный социализм в глубине своих чаяний и надежд ставит себя выше временных исторических изменений. Как самая настоящая вера в чудесное и все-

¹ Отсюда объясняется новейшая эволюция либерализма, которую я изобразил во II главе сочинения «Кризис современного правосознания».

целое преобразование действительности, социализм этого рода не может допустить, чтобы ожидаемый им совершенный строй когда-либо перешел в иной строй, *качественно* отличный от социалистического; абсолютный социализм может предвидеть в будущем *количественное* накопление богатств, искусств и познаний, но согласиться с тем, что путем постепенных изменений социалистический строй превратится некогда в иной не-социалистический уклад жизненных отношений, это значило бы для этой системы вступить в противоречие с самой собою. В тысячный год после своего осуществления, как и в первый, это будет все тот же социализм, единоспасающий и всеразрешающий, и для него, все приводящего в гармонию и устраняющего все противоречия, нет ни логической возможности, ни нравственной необходимости дальнейших качественных изменений. Лишь потому он и притязает заменить человеку религию, лишь потому он и обещает всецелое удовлетворение, что мнит себя самодовлеющим и всемогущим. Ожидать, что к нему еще что-то можно прибавить *качественно* лучшее и существенно иное, это значило бы предполагать, что могут нуждаться в восполнении совершенство, полнота и избыток. Герцен предсказывал в свое время, что социализм разовьется некогда «до крайних последствий, до нелепостей»: «тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестною нам революцией». Если спросить себя, мог ли разделить подобную точку зрения Маркс, то на это следует ответить отрицательно. Для того чтобы признать, что социализм разовьется когда-либо до крайних последствий, до нелепостей, следовало бы допустить, что он представляет собою не всецелое разрешение социальной проблемы, а одностороннее начало исторического процесса, необходимое в общем ходе развития, но требующее дальнейшего восполнения началами противоположными. Надо ли говорить, что подобное допущение в корне подрывает самые заветные верования марксизма? Для той системы воззрений, которую мы изложили выше и которая нашла свое практическое выражение в «Коммунистическом Манифесте», социализм был всесторонним и абсолютным разрешением социальной проблемы. Отсюда именно происходила главная сила и его нис-

проверяющего отрицания, и его безграничного самоутверждения.

Мы имеем теперь все данные для того, чтобы утверждать, что марксизм представляет собою самую типическую утопию земного рая со всеми ее основными особенностями. У него есть своя вера в возможность скорого достижения последнего благодатного предела истории и есть свое разрешительное слово, с помощью которого он считает достижение этого предела обеспеченным. По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система этого рода, она вызывает против себя все те же возражения, которые неизбежно возникают при обсуждении каждого подобного учения¹. Марксизм отрицает самостоятельный смысл личного существования, считает такое существование случайным и незаконченным, но этим самым он подрывает и смысл существования общества. Он требует от личности слияния с безусловной общественностью, но личность не исчерпывается общественной жизнью и носит в себе свое собственное индивидуальное призвание². Он разрывает связь человека с мировым законом добра и не видит в мире ничего, кроме действия материальных сил, а в то же время верит в предстоящее господство человека над миром и в победу разума человеческого над внешней природой. Наконец, он отрицает все сверхъестественное и чудесное и вместе с тем предсказывает осуществление на земле абсолютного идеала, которое нельзя понять иначе, как выход из естественных условий, как чудо всеобщего преобразования³.

¹ См. выше, глава I, § V, 1 и § I, 1.

² В самой простой и непритязательной форме это стремление к личной жизни («*der Wunsch nach Persönlichkeit*») передано в мемуарах Lily Braun словами одного из рядовых работников социал-демократической партии: «*Wir sind alle gute Sozialdemokraten, und der Sozialismus ist das, was uns zusammengeschweisst hat, uns im Kampf gegen die Feinde unüberwindbar macht; aber nun will doch jeder auch etwas für sich sein*»: Lily Braun, *Memorien einer Sozialistin, Kampfsjahre*. München, 1911. S. 548.

³ См. выше, глава I, § I, 1.— И. В. Гессен, разбирая мою книгу, делает мне упрек, будто бы я своим анализом недостатков марксизма внушаю «ложную» мысль, что не будь теории Маркса присущи все эти недостатки, система крайнего коллективизма имела бы свой *raison d'être*. (Искания общественного идеала. Петроград, 1918,

Поскольку марксизм был своего рода религией, он мог давать известное утешение тем, кто в него верил. Своими всеобъемлющими обещаниями он как нельзя более был пригоден для того, чтобы влиять на массы и воспламенять воображение. Но сам он хотел быть не религией, а наукой, и влиять не на воображение, а на мысль. Свои религиозные обетования и надежды он облекал в форму научных выводов и аксиом. Свойственный ему пафос морально-религиозного настроения он соединял с торжественным провозглашением культа чистой науки. И этим он необычайно импонировал той эпохе, которая так высоко ставила авторитет научного знания. Социалистический идеал получал таким образом обаяние твердого научного открытия, наделялся характером непреложной научной истины. То, что было в нем сверхнаучного и утопического — предания и пророчества, перешедшие к марксизму от старых социалистических систем, равно как и его собственные догматы и верования, — все это скрывалось под покровом строгих научных теорий. Получалось гордое и могущественное сооружение, опирающееся на незыблемый фундамент науки. Это и был тот первоначальный классический марксизм, который имел столь могущественное влияние в истории. Если спросить, что было в нем важнее — верования и пророчества или научные положения и доказательства, — на это следует ответить: то и другое было одинаково важно для его необычайного практического успеха. Если бы Маркс был только ученым, он приобрел бы славу вроде той, какую имеют Адам Смит, Рикардо, Родбертус и другие прославленные экономисты, но он не имел бы того исключительного исторического значения, которое принадлежит ему в действительности и которое основывается на том, что он был также вождем и пророком. И для этих последних качеств мало было одной учености; здесь требовалась пламенная вера, вытекающая из всеобъемлющего и всеразрешающего мирозерцания. Вот почему для оценки подлинного марксизма столь важно обратить внимание на эту сторону его, как целостного

стр. 39.) На самом деле я полагаю, что и система крайнего коллективизма, и теория Маркса страдают такими недостатками, от которых их никак нельзя освободить, не разрушая их существа, и которые в то же время делают их безусловно непринемлемыми и с теоретической, и с практической точек зрения.

учения жизни; и те из современных марксистов, которые игнорируют эту сторону или считают ее несущественной, лишь обнаруживают этим, сколь далеко отошли они от первоначального духа своей доктрины. Но, с другой стороны, нельзя не упускать также из вида, что для практического успеха марксизма имел огромное значение и тот авторитет научного построения, который он сумел за собой упрочить. Классический марксизм был силен именно тем, что утверждал свои утопические построения на научном фундаменте. Он представлял собою редкое и невиданное сочетание революционного утопизма и научной методичности. Это заставляет нас войти в обсуждение и этой другой стороны дела. После того как мы выяснили религиозные и утопические элементы марксизма, нам следует рассмотреть, что это была за наука, которая подтверждала его верования и надежды и столь гармонично сочеталась с его конечными заключениями.

3

Научный фундамент марксизма.— Смещение этики и науки.— Совпадение прагматизма и фатализма, свободы и необходимости.— Освещение исторического процесса с точки зрения социалистического идеала.— Теория социального развития Маркса как оптимистическая теория прогресса.— Морально-философский смысл натурализма теории Маркса.— Отражение рационалистического утопизма Маркса в его экономических учениях.— Гармония утопии и науки.

В каждом идеальном построении, которое обращается к бесконечному будущему, которое отвечает на вопросы о судьбе человека и о смысле его жизни, есть элементы этические и метафизические. Поэтому, когда говорят о марксизме как о доктрине по преимуществу научной, неизбежно должен возникнуть вопрос: каким же образом он утверждает свои построения на чисто научном фундаменте? После того, что сказано было выше о морально-религиозной стороне этого построения, нетрудно предвидеть, что мы найдем в ней неизбежное смещение этических и метафизических начал с научными. Этику здесь хотят растворить в науке; но оказывается, что наука приобщается духу этики и следует ее скрытым указаниям.

Маркс и Энгельс любили подчеркивать, что их социализм есть не утопия, а наука. Как очень хорошо выража-

ется эта точка зрения в «Коммунистическом Манифесте», теоретические положения коммунистов никоим образом не основываются на идеях, на принципах, изобретенных или открытых тем или иным преобразователем мира; они являются лишь общим выражением фактических отношений, которые даются существующей классовой борьбой и совершающимся на наших глазах историческим движением¹.

Эта мысль, что социализм основывается не на идеях, а на фактах, явилась главным методологическим основанием всего мировоззрения Маркса. Утверждать, что его предсказания вытекают из естественных законов, что торжество социализма наступит с необходимостью природного явления, было для него не только привычным оборотом мысли, но и прямым выражением его позитивной теории, которая не хотела признать ничего иного, кроме научной закономерности, кроме данных чистой науки. Социалистический идеал вводился таким образом в цепь исторической последовательности, становился прямой необходимостью, неизбежным следствием хода событий. Для этических требований тут, по-видимому, не оставалось места. Обычно указывают на теоретические основы методологии Маркса, на связь его научных взглядов с идеями естествознания, на традиционное влияние механических аналогий, как на причину этого натуралистического воззрения². Но нельзя не отметить также, что как раз в этом пункте, где позитивная методология, по-видимому, торжествует свою победу над утопизмом, где наука вытесняет этику, тем не менее этика обнаруживает свое скрытое влияние. Ведь оказывается, что путь неизбежной исторической закономерности и ведет именно к торжеству социалистических начал. Говорит ли Маркс о конечном господстве человека над природой, о будущей рационализации общественных отношений, о замене мистических начал практическим реализмом, или же предсказывает грядущую «экспроприацию экспроприаторов», он не упускает прибавить, что все это будет «естественным продуктом долгого и мучительного исторического развития», результатом «действия имманентных зако-

¹ Das Kommunistische Manifest. II.

² Исчерпывающий анализ этой стороны дела дан Н. Н. Алексеевым в его книге «Науки общественные и естественные». М., 1912.

нов»¹. Он не отрицает того, что в закономерном совершающемся историческом процессе проявляется человеческая воля, что муки истории сопровождаются неустанной борьбой человеческих интересов и сил. В отличие от механического материализма, он хочет понять действительность в форме конкретной человеческой деятельности, в форме практики², и в этом смысле его учение является самым несомненным прагматизмом, философией действия³. Но этот прагматизм представляется в то же время и как безусловный фатализм. Проявления человеческой воли, усилия творчества и борьбы протекают в строгих рамках закономерной эволюции, и человеческая свобода есть только осознанная необходимость. «Свобода воли есть не что иное, как способность уметь решать со знанием дела». «Свобода состоит в основанном на познании естественной необходимости господстве над нами самими и над внешней природой»⁴. Из этих определений Энгельса, удачно передающих самую сущность учения марксизма о свободе, видно, что свобода вводится здесь в цель закономерной необходимости и является продуктом исторического развития. Таким образом, величайшая свобода человеческого решения должна совпасть с самой строгой необходимостью исторической эволюции, и фатальное действие имманентных законов принесет человечеству высшее освобождение. Но в категорических утверждениях этого рода проявляется не столько реалистический научный образ мысли, сколько твердая вера в истину социализма. Сказать, что социалистический идеал осуществится с необходимостью естественного закона, это значило закрепить за ним характер абсолютной силы, вытекающей из самого существа отношений. Устранялись всякие споры и сомнения, всякие тревоги и колебания: от настоящего к будущему вел прямой, неизбежный и непререкаемый путь, освещаемый солнцем социалистического рая. Долженствование сливалось с необходимостью, свобода людей поглощалась природой социальных отношений, величайшая справедливость сов-

¹ Marx, Das Kapital. Bd. I, 59, 46, 728; рус. пер., стр. 35 и стр. 551.

² Marx über Feuerbach. Приложение к брошюре Энгельса. L. Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie.

³ Булгаков, Философия хозяйства. М., 1912, стр. 315.

⁴ Engels, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 113.

падала с безусловной неизбежностью. Так Марке, рассматривая историю как закономерное подготавливание социализма, по-своему мог повторить знаменитое изречение Гегеля: все действительное разумно, и все разумное действительно. Но очевидно, что в этой научной теории, в которой весь исторический процесс освещается с точки зрения определенного общественного идеала, этика властно входит в систему научных построений.

Это обнаруживается еще с большей ясностью из рассмотрения дальнейших подробностей социологической теории Маркса. Согласно своей исходной точке зрения, он очень последовательно проводит мысль, что развитие общественных отношений совершается с закономерностью природных явлений. Эта мысль вырастает у него в стройную теорию материалистического понимания истории, согласно которой в основе всех исторических явлений лежат производственные отношения: они являются последней причиной всех общественных изменений и политических переворотов. «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, неизбежные, от их воли не зависящие отношения производства, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений образует экономическую структуру общества — реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает вообще социальный, политический и духовный процесс жизни. Не сознание людей определяет форму их бытия, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или — что является лишь юридическим выражением таковых — с отношениями собственности, в пределах которых они до тех пор двигались. Из форм развития этих производительных сил эти отношения превращаются в их путы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы преобразуется быстрее или медленнее вся громадная надстройка... Никакая общественная формация не погибает, прежде чем не разовьются все производительные силы, для которых она достаточно широка, и новые,

более высокие производственные отношения не являются на ее место прежде, чем не будут подготовлены материальные условия их существования в недрах старого общества. Поэтому человечество ставит себе только такие задачи, которые оно может разрешить, ибо при более точном рассмотрении всегда скажется, что самая задача возникает только там, где материальные условия ее разрешения имеются уже налицо или, по крайней мере, находятся в процессе своего возникновения»¹.

Таковы знаменитые формулы, в которых Маркс выражал свой взгляд на развитие общественной жизни. После тонкого и глубокого анализа этих формул в статьях П. Б. Струве² нет необходимости доказывать, что материалистическая теория Маркса включает в себе значительную дозу рационалистического оптимизма. Как с бесспорной ясностью показал П. Б. Струве, в этих формулах содержится «не научная теория эволюции, рассматривающая процесс развития в его объективном течении, независимо от человеческих оценок, а самая недвусмысленная теория прогресса, предполагающая, что развитие человечества есть необходимое улучшение, рост положительных (с человеческой, телеологической точки зрения) сил и что во всякую эпоху экономически наиболее разумное преодолевает, переживает экономически неразумное». Процесс общественного развития, зависящий от роста производительных сил, время от времени потрясается внутренними антагонизмами, но затем действием тех же сил все снова приходит в равновесие. При этом, согласно убеждению Маркса, «буржуазные производственные отношения — последняя антагонистическая форма общественного производственного процесса», далее наступает безусловное равновесие социалистического состояния. Между задача-

¹ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. Привожу это место в переводе Струве, сделанном в его статье в сборнике, посвященном В. О. Ключевскому. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что первоначальные положения своей исторической теории, высказанные в 1859 г. в сочинении «Zur Kritik der polit. Ökonomie», Маркс воспроизводит и в «Калитале», как во всем его построении вообще, так и в частности в 51-й гл. III тома, где основные мысли о ходе экономического развития, высказанные в сочинении «Zur Kritik der polit. Ökonomie», повторяются почти дословно.

² Статьи в Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XIV, 1899: «Die Marx'sche Theorie der sozialen Entwicklung» и в сборнике, посвященном В. О. Ключевскому.

ми человечества и средствами их разрешения существует полное соответствие; самое возникновение новых задач зависит от образования новых жизненных условий. Как не сказать, что все эти взгляды насквозь проникнуты верой в разум истории, в гармонию ее развития, в совершенство ее путей и целей. Этические и метафизические предпосылки незаметно вторгаются в позитивную теорию эволюции и превращают ее в морально-философское учение о неизменном прогрессе, совершающемся в истории.

В свете этого оптимистического учения раскрывается и подлинный смысл того крайнего натурализма, которым отличается социологическая теория Маркса. Подчеркнутое стремление видеть в истории «внутренние имманентные законы», подобные неотвратимым законам природы и действующие с железной необходимостью, между прочим, приводит Маркса к воззрению, что психические свойства людей, их воля, их характер, проявляясь в истории в рамках строгой объективной закономерности, не оказывают влияния на слагающиеся отношения. В обществе люди вступают в «определенные, неизбежные, от их воли не зависящие отношения производства», и эти не зависящие от них отношения определяют весь уклад их жизни, как материальной, так и духовной. Производственные отношения мыслятся тут как некоторый объективный порядок, который развивается, растет и приводит к желанному результату, *независимо от того, каково общество*. Все образуется само собою, путем внутренних, тайно действующих сил, объективным и повелительным ходом своим ведущих человека к лучшему будущему. Этот поразительный объективизм Маркса, превращающего общественные и экономические отношения в какие-то материальные субстанции, не раз поражал исследователей «Капитала». Как еще недавно писал один из них, в учении Маркса «товары как бы имеют свою особую вещественную природу и подчиняются законам этой природы. Они становятся во временные отношения, развивают собственную диалектику. Товар живет собственной жизнью, люди же только отражают в своих головах эту материальную природу товара. Люди обмениваются товарами не потому, что они так желают, но потому, что так хочет товар. Обмен есть рефлекс внутренней природы товара»¹.

¹ Н. Н. Алексеев. Науки общественные и естественные, стр. 250.

Эту характеристику можно перенести на все учение Маркса о производительных силах: человек тут остается как-то в стороне от закономерного роста этих сил. Самый труд человеческий, на котором особенно отражаются моменты субъективные, психологические, понимается Марксом «в чисто физическом смысле, как абстрактная затрата нервной и мышечной энергии независимо от конкретного целесообразного содержания этой затраты, отличающегося бесконечным разнообразием»¹.

Этот натуралистический объективизм Маркса имеет, конечно, и свои теоретические основания. Но несомненно также, что есть в нем и этическая тенденция, что он стоит в теснейшей связи с рационалистическим оптимизмом системы и с утопическим абсолютизмом ее общественного идеала. Представлять исторический процесс необходимым и предопределенным, повинующимся железной логике внутренних имманентных законов, и вместе с тем ведущим к доброму концу, это значило дать оптимистическому воззрению самую твердую почву. Тут не требуется каких-либо особых усилий людей: ни вдохновение творчества, ни счастье изобретательности, ни определяющая сила гения, ничто не может тут помочь или, говоря точнее, если что-либо индивидуальное, личное и кажется содействующим успеху, то по существу все это определяется условиями социальной необходимости: вне этих условий все остается мертвым и бессильным, ибо все индивидуальное имеет значение только как отражение социального, как его непосредственное порождение. Но если общественный идеал всецело предопределен наличными внешними условиями, человек может питать абсолютную уверенность, что эта необходимость не изменит, не предаст, не обманет. Царство правды и добра наступит по непреложному закону, который не нуждается для своего осуществления ни в доброй воле правителей, ни в героических усилиях граждан. Что бы ни было, восход солнца обеспечен. Именно этим сравнением в духе социального натурализма Маркса заключал свою знаменитую речь к рабочим Лассаль: «Смотрели ли вы когда-нибудь, господа, с высокой горы на восход солнца? Багряная полоса окрашивает кроваво-красным светом край небосклона, возвещая новый день; туманы и облака

¹ Струбе в предисловии к первому изданию русского перевода «Капитала» Маркса (в третьем издании, стр. XXVIII)..

поднимаются, сгущаются и устремляются навстречу заре, на мгновение скрывая ее лучи; но нет той силы на земле, которая могла бы остановить медленное и величественное восхождение солнца, и час спустя оно стоит на небе, на виду у всех, ярко сияя и согревая. — Что час в естественном зрелище ежедневных небесных перемен, то одно или два десятилетия в бесконечно-величественнейшем зрелище всемирно-исторического восхода солнца»¹.

Нельзя не видеть в этом натуралистическом воззрении своего рода оптимистического фатализма, и нельзя не признать, что, как всякий фатализм, марксизм давал своим последователям крепкую и несокрушимую веру. Было нечто величественное и захватывающее в этой идее неизбежного исторического закона, ведущего людей чрез самые тягостные и безвыходные противоречия к полному торжеству разума. И еще более захватывающим было то, что об этом торжестве разума говорили как о близком будущем, наступление которого предвещается всеми признаками времени, всеми данными науки.

Но было вполне естественно, что рационалистический утопизм Маркса, проникающий все его построение, отразился и на отдельных его теориях, относящихся к условиям экономического развития. Все эти знаменитые учения — о прибавочной ценности, о концентрации и аккумуляции капиталов, об обнищании пролетариата, о крушении капитализма, — отвергаемые современной наукой в их отвлеченном догматизме и схематической непрерываемости, являются только отражением основного утопического воззрения, что час конечного освобождения приближается, что его можно предсказать с необходимостью природного явления. Все эти теории Маркса, несмотря на то, что они связаны с огромным фактическим материалом и представляют плод самой солидной эрудиции, тем не менее запечатлены каким-то духом геометрической прямолинейности, и этот дух есть несомненное истечение того утопизма, который составляет сущность социальной философии Маркса. Эти выводы о близком пределе капиталистической концентрации, о прогрессирующем неминуемом обнищании пролетариата и т. д. нужны Марксу, чтобы укрепить его предсказание: «Бьет час капиталистической частной собственности; экспроприя-

¹ Лассаль, Сочинения; рус. пер. СПб., 2-е издание, т. 1, стр. 34.

торы экспроприруются»; наступает господство социализма.

Так утопия и наука смыкаются неразрывной цепью связующих звеньев и дают стройный гармонический итог. Для критической мысли нашего времени несомненно, что связи эти были непрочные, что концы тут сближаются искусственно¹. Но именно эта видимая гармония давала марксизму ту силу гордого самоутверждения, с которым он выступил в жизни. Стоит, однако, ближе всмотреться в это гармоническое построение, и в нем тотчас же обнаруживается глубокий внутренний антагонизм.

4

Теория исторического развития Маркса как связь между утопией и наукой в его доктрине.— Классический марксизм как система «оправдания добра». — Вопрос о философских основаниях этой системы.— Связь с философской традицией немецкого идеализма.— Отношение исторической философии Маркса к диалектике Гегеля.— Материалистическое истолкование диалектики.— Революционный характер диалектики.— Превращение диалектической философии в эволюционную теорию.— Противоречие этой теории с практическими верованиями марксизма.— Невозможность подобного противоречия в каждой революционной утопии земного рая.— Попытка сочетания революционного пигилизма с идеей закономерного развития.— Неясность и туманность этой попытки.— Ее философские противоречия.

Связь между утопией и наукой устанавливается в системе Маркса его теорией исторического развития. Теория эта имеет двойный характер: с одной стороны, она производит впечатление чисто научного обобщения и служит основанием для научных выводов, а с другой стороны, она несомненно представляет собой также и опыт истолкования смысла исторического процесса. Научная по своему внешнему облику, эта теория в то же время вдохновляется этическими мотивами и утопическими мечтами.

Как мы видели, еще в «Коммунистическом Манифесте» Маркс энергично подчеркивал, что социализм вытекает не из идей, а из фактов. Это стремление к фактиче-

¹ Кроме указанных выше статей Струве, которые выдаются своей значительностью в критической литературе марксизма, я укажу здесь на заключительную (IX) главу в книге С. Н. Булгакова «Философия хозяйства», а также на известные труды Бернштейна, Штаммлера, Масарика, Гаммахера, Туган-Барановского («Теоретические основы марксизма»), Зомбарта.

скому обоснованию социализма осуществляется в «Капитале» в виде солиднейшего научного построения, сделавшегося, по всей справедливости, классическим творением экономической мысли. Основные линии экономического развития утверждаются здесь на прочном научном фундаменте; многовековая эволюция экономических явлений смыкается единой цепью научной закономерности. Однако, если бы Маркс ограничился только установлением известных тенденций экономического развития, его воззрения остались бы весьма ценным, но все же специальным достоянием политической экономии. Историческое значение его трудов заключается именно в том, что его доктрина выходит далеко за пределы экономической теории и превращается в истолкование смысла истории и смысла человеческой жизни. Будущее и прошлое, призвание личности и судьба общества, отношение человека к миру и мира к человеку — все это объемлется и объясняется широкими формулами классического марксизма. И в результате эти формулы приносят человеку благую весть о добром и праведном конце истории, о торжестве разума и над слепыми стихиями внешней природы, и над иррациональными силами общественной жизни. Проблема зла разрешается мыслью о временном и преходящем его значении: придет день, когда добро восторжествует, когда настанут блаженные времена, воспеты поэтом:

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Und Rosen, und Myrthen, und Schönheit, und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Но когда социальная теория вырастает в своего рода «оправдание добра», мы вправе спросить, на каких философских основаниях она утверждается, в чем находит она свои последние опоры. Обращаясь к учению Маркса, мы видим, что именно к «оправданию добра» в его философских основаниях нельзя найти опоры, что вера его в добрый и праведный конец истории остается чистой верой, не только не находящей подкрепления в его философии, но даже стоящей с ней в прямом противоречии.

Свою философию истории Маркс и Энгельс вели, как известно, от диалектики Гегеля. От этой диалектики и, может быть, от всей философской традиции немецкого идеализма они усвоили и веру в разумный ход вещей,

в скрытые законы исторического развития. «Кажется, говорит Энгельс,— что в общем и целом над историческими событиями господствует случайность. И где на поверхности обнаруживается игра случая, там сам этот случай постоянно управляется внутренними, скрытыми законами»¹. Для того, кто знаком с философией истории Канта, Шеллинга, Гегеля, нетрудно узнать тождество этой формулы с основной мыслью немецкого идеализма. Но если у великих учителей идеалистической философии представление о внутренней необходимости, о скрытых законах истории утверждается на их общем признании разума, царящего в мире, откуда берет для этого опору марксизм? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны остановиться на выяснении отношения исторической философии Маркса к диалектике Гегеля.

В предисловии ко второму изданию первого тома «Капитала» мы находим собственное указание Маркса на его отношение к Гегелю. «Мой диалектический метод,— пишет Маркс,— в своем основании не только отличается от гегелевского, но составляет прямую его противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он под именем идеи превращает даже в нечто самостоятельное, является демиургом действительности, представляющей лишь внешнее его обнаружение. Для меня же идеальное начало является, наоборот, лишь прошедшим через человеческий мозг материальным началом». Гегелевскую диалектику, по словам Маркса, надо перевернуть, чтобы найти «рациональное зерно в мистической оболочке». «В своей мистифицированной форме диалектика была годна в Германии, потому что она преображала и просветляла существующее. В своей рациональной форме она для буржуазии и ее глашатаев-доктринеров есть соблазн и безумие, потому что она объемлет не только положительное понимание существующего, но также и понимание его отрицания, его необходимой гибели, потому что она всякую осуществленную форму созерцает и в ее движении, а стало быть, как нечто преходящее, потому что ей, диалектике, ничто не может импонировать, потому что она, по существу своему, проникнута критическим и революционным духом»².

¹ Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart, 1895. Zweite Auflage. S. 44.

² Marx, Das Kapital. Bd. I, S. XVII; русск. перевод под ред. Струве, стр. XVI.

Из этого краткого заявления можно видеть, что диалектика Гегеля получает у Маркса, во-первых, материалистическое истолкование, а во-вторых, критический и революционный характер. В полном согласии с этим разъясняется философская заслуга Маркса в брошюре Энгельса о Фейербахе. Определяя смысл гегелевской диалектики с точки зрения марксизма, Энгельс говорит, что «истинное значение и революционный характер гегелевской философии» состоит в том, «что она раз навсегда покончила с представлением о завершающем значении каких бы то ни было результатов человеческого мышления и действия... История, так же, как и наука, не может найти завершающего конца в каком-либо совершенном идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство» могут существовать только в фантазии. Все следующие одно за другим исторические состояния суть лишь преходящие ступени в бесконечном развитии человеческого общества от низшего к высшему. Каждая ступень представляется необходимой, а следовательно, и имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением; но она становится ненужной и теряет свое оправдание в отношении к новым высшим условиям, которые постепенно развиваются в ее собственных недрах. Тогда она должна бывает уступить место высшей ступени, для которой опять-таки приходит свой черед разрушения и падения»... «Пред диалектической философией не может быть ничего окончательного, абсолютного, святого; на всем и во всем она обнаруживает преходящий характер, и ничто не может устоять перед нею, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему, простым отражением которого в мыслящем мозгу она является. Она имеет, конечно, консервативную сторону: она признает правомерность известных ступеней познания и общественного развития для их времени и для их условий, но только в этих пределах. Консерватизм этого воззрения относителен, революционный же характер безусловен,— это единственное безусловное, значение которого она допускает»¹.

Так Энгельс превращает гегелевский тезис о действительности разумного в другой знаменитый тезис:

¹ Engels, L. Feuerbach... SS. 4—5.

Alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zugrunde geht.

Любопытно отметить, что тот же ход мысли приводил и Лассалья к аналогичному преобразованию Гегелевой диалектики¹. Он также считал философию Гегеля «квинт-эссенцией всякой научности» и утверждал, что его метод, его основные начала должны остаться вечным достоянием науки. Но вместе с тем и он полагал, что диалектика Гегеля должна быть подвергнута преобразованию в самом своем существе. Гегель учил, что все в истории подлежит развитию, и это должно остаться; он ошибался в том, что выдавал за логические, т. е. вечные и необходимые, истины то, что составляет только преходящее проявление исторического духа. С этой точки зрения ничто в истории не остается неизменным и прочным; все изменяется, переходит в другое. Это вечный поток изменений, в котором нет ни остановок, ни остающихся и незыблемых ценностей.

Сходство философских воззрений у вождей немецкого социализма несомненно, как несомненен также и источник этого сходства: революционный пафос, дух критики и отрицания существующих форм. В то время как для Гегеля в истории проявляется абсолютное, вследствие чего в процессе развития он видит не только вечный круговорот вещей, но также и их незыблемую основу, для левых гегельянцев, к которым принадлежат Маркс, Энгельс и Лассалья, весь процесс разрешается в бесконечный поток изменений. Согласно философии Гегеля, есть в истории внутренний смысл, есть неизменные ценности и твердые руководящие начала, не уносимые, не смываемые вечным потоком перемен. Тут, напротив, все представляется преходящим, текущим, все течет, согласно слову древнего мудреца; ничто не остается, не удерживается, не закрепляется.

Нельзя не видеть, что преобразованная таким образом диалектика Гегеля совершенно утрачивает тот свой внутренний смысл, который возводил ее на степень универсальной методы панлогизма. Она превращается в обычную эволюционную теорию, отличающуюся от чисто научных построений этого рода лишь ярко выраженным революционным духом. Но если так, то где же в этом

¹ Lassalle, System der erworbenen Rechte. Vorwort.

воззрении вера в грядущее совершенство жизни, в окончательную победу добра над злом? Ведь именно к этому пониманию диалектики приложимо определение Гегеля, что оно представляет собою философию «дурной бесконечности». Если, как говорит Энгельс, революционный характер этой философии есть то единственное безусловное, значение которого она допускает, то где же в ней основание для положительных верований, для идеальных стремлений? Теория, в которой безусловной признается только ее революционная сторона, в которой нет ничего абсолютного и святого, очевидно, должна обратить свой революционный пафос и на будущее, и в нем она должна признать такой же преходящий, изменчивый, несовершенный характер. Но где в учениях великих классиков немецкого социализма хотя бы намек на такое временное значение социалистических форм? Где критика, где ниспровержение будущего? Их нет в этих учениях, и по очень понятной причине. Дело в том, что, как мы не раз отмечали ранее, наряду с теоретическими мотивами в доктрине Маркса и Энгельса все время сказываются и практические, и весь абсолютизм их общественного идеала вытекает из таких практических мотивов. Для того, чтобы вмешаться в практическую борьбу, для того, чтобы идти к людям с твердым намерением заменить им и старую религию, и старый общественный строй, можно ли было выступить с доктриной, которая предрекала впереди одно вечное движение и вечную борьбу? Для жизненных борцов нужны светлые горизонты, и вот чем объясняется, что эти новые приверженцы Гераклита находят необходимым создать в перспективе бесконечных исканий и борьбы тихую гавань человеческого благополучия, земной рай, в котором для всех будет хватать «и хлеба, и роз, и мирт, и красоты, и радости, и сладких горошин». И у Маркса, и у Энгельса, и у Лассаля остается незыблемой эта вера в будущее совершенство жизни. Критика может, однако, спросить, в каком отношении эта идея грядущего рая стоит к понятию вечной изменчивости сущего. Очевидно, конец не сходится здесь с началом, и революционный смысл преобразованной Марксом диалектики подрывает утопическую веру социализма.

Эта внутренняя несогласованность марксизма становится тем очевидней, чем яснее развивает он свою диалектическую точку зрения. В приведенных выше взгля-

дах Маркса и Энгельса на значение диалектики уже содержится решительное осуждение попыток незаконного заключения человеческой истории. Поясняя эти взгляды и противопоставляя их гегелевскому пониманию диалектики, Энгельс видел основную особенность Гегеля в том, что он строил систему и что вследствие этого он не мог обойтись без абсолютной истины, ибо по старому обыкновению каждая система философии должна найти свое заключение в той или иной абсолютной истине. «Как ни подчеркивал Гегель в логике, что эта вечная истина есть не что иное, как логический, а следовательно, и исторический процесс, однако он увидел себя вынужденным дать конец этому процессу, так как он должен был прийти как-нибудь к концу со своей системой. В логике он мог сделать этот конец снова и началом, так как здесь конечный пункт, абсолютная идея — «отчуждает себя», т. е. превращается в природу, а затем снова возвращается к самой себе в духе, т. е. в мышлении и в истории. Но в заключение всей философии для подобного возврата к началу был возможен только один путь: если конец истории полагать в том, что человечество приходит к познанию именно этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание абсолютной идеи достигнуто в Гегелевой философии. Но вместе с этим все догматическое содержание Гегелевой системы объявляется абсолютной истиной в противоречии с ее диалектической методой, разлагающей все догматическое. Таким образом, революционная сторона подавляется чрезмерно разросшейся консервативной стороной. И это имеет здесь значение как для философского познания, так и для исторической практики. Человечество, которое в лице Гегеля пришло к выработке абсолютной идеи, должно и практически дойти так далеко, что оно будет в состоянии провести эту абсолютную идею в действительности. Практические политические требования абсолютной идеи к современникам не должны быть, таким образом, слишком высокими. И вот мы находим в конце философии права, что абсолютная идея должна осуществиться в той сословной монархии, которую Фридрих Вильгельм III так упорно и напрасно обещал своим подданным»¹.

Если и без особой философской точности и глубины, то во всяком случае не без остроумия Энгельс нападает

¹ Engels, L. Feuerbach... SS. 5—6.

здесь на слабое место Гегелевой системы. Очень удачно он осмеивает стремление видеть в относительных формах совершенство абсолютной идеи. И столь же удачно обнаруживает он внутреннюю противоречивость представлений о «конце истории». «У всех философов переходящей бывает именно «система» и как раз потому, что система возникает из непреходящей потребности человеческого духа преодолеть все противоречия. Но если бы все противоречия были раз навсегда устранены, то мы достигли бы так называемой абсолютной истины; всемирная история пришла бы к концу, и, однако, она должна была бы продолжаться, хотя ей и не оставалось бы ничего более делать, — новое неразрешимое противоречие»¹. Если прибавить к этому, что Энгельс принимает и тот вывод эволюционной теории, что «у человеческой истории будет не только восходящая, но и нисходящая, ветвь»², то надо сказать, что, развивая идею эволюционизма, он бесстрашно доходил до всех необходимых заключений, вытекающих из этой идеи. Правда, те мысли, которые мы приводим здесь, высказаны им в 1886 году, на склоне лет, когда теоретические мотивы не раз брали у него верх над пламенным утопизмом молодости. Но нельзя не видеть, что все это совершенно последовательно вытекало из того преобразования диалектики Гегеля, которое еще Маркс провозгласил своей основной философской задачей. Энгельс ничего не прибавил по существу к идеям своего знаменитого друга: он только выразил их в более ясной и законченной форме. И здесь-то становилось очевидным, что этот новый поворот диалектики в сторону научного эволюционизма приводил и Маркса, и Энгельса в полное противоречие с абсолютизмом их общественного идеала. Весь юмор Энгельса, направленный против Гегеля, всецело обращается против Маркса. Разве не было и у этого последнего уверенности, что человечество ушло так далеко, что может провести абсолютную идею в действительность? Разве «Коммунистический Манифест» и «Капитал» не давали надежды, что в социалистическом строе все противоречия будут разрешены? Где, в самом деле, у Маркса хотя бы слабые намеки на то, что социализм не представляет универсального средства исцеления всех общественных бед, где указания, что социа-

¹ Engels, o. c., S. 7.

² Engels, o. c., S. 5.

лизм имеет свою частную относительную задачу, как имели ее буржуазное государство, феодальный строй и тому подобные исторические уклады? В свое изображение социализма Маркс таких указаний и намеков не мог внести принципиально: как бы мог он думать, что в этом виде, как частный и относительный принцип общественной жизни, социализм дает человеку все,— и счастье материальное, и удовлетворение духовное? Как бы мог он идти против всего исторического прошлого, против всех исконных верований человечества, если бы он не вкладывал в социализм всю полноту надежд, если бы он не придавал ему абсолютного смысла? В этом и была его коренная ошибка, а вместе с тем и главный источник его противоречий: частному и относительному началу он придал абсолютное значение, безусловный идеал он хотел видеть осуществленным на земле. Гегель находил абсолютный идеал в пределах действительности, уже осуществляющейся; Маркс переносил его в действительность, еще не осуществленную, но подлежащую осуществлению. Противоречие от этого не уменьшалось, а увеличивалось, поскольку абсолютное, не проявлявшееся ранее в истории, обнаруживается здесь неожиданно в ее конце. Последовательность требовала обратить эволюционно-критическую точку зрения и на будущее, признать, что принцип бесконечного развития не останавливается ни перед какими относительными ценностями. Но это значило и социализм поставить под знак сомнения, и к нему, еще только желаемому и ожидаемому, отнестись с той же разрушительной критикой. Психологически это было для Маркса невозможно.

Это была, однако, не личная особенность этого замечательного мыслителя. Такова судьба каждого революционного деятеля, который в одной руке несет знамя всеобщего обновления, а в другой — разящий меч всеокрушающей критики. Выступая с горячей проповедью новых начал, в то же время хотят отринуть все прошлое, подвергнуть сомнению все, что на небе и на земле. Но таким образом отнимают почву у своей собственной проповеди. Абсолютным отрицанием прошлого думают подкрепить абсолютное утверждение будущего, но «дух отрицанья и сомненья» не может остановиться по добром желанию. Если все святыни отвергнуты, почему должен он преклониться перед святыней будущего? Откуда взять ему дар благословлять, на что опереться в своей вере?

Так каждая подобная утопия земного рая сама подрыывает себя и носит в себе источник своего крушения. Для того, чтобы прочнее утвердить веру в будущее, она разрушает все прошлое; для того, чтобы крепче привязать человека к земле, она отвращает его от неба. Разрушается история, отвергается религия. Но после такой всесокрушающей критики приходится строить не только на развалинах, но и над бездной, и тщетными остаются усилия удержаться над этой пустотой.

Явные следы всей тщеты этих усилий мы находим и в исторической философии марксизма. Революционный нигилизм своей философии Маркс и Энгельс пытаются смягчить признанием в вечном потоке перемен известной закономерности, которую они связывают с материалистическим пониманием истории. Их историческая философия хочет быть не только диалектической, но и материалистической, и в этом последнем своем качестве она ищет основания для выведения законов общественного развития. Это не было, однако, простое воспроизведение «вульгаризированного» материализма Бюхнера, Фохта и Молешотта. От этого материализма и Маркс, и Энгельс пренебрежительно отрещиваются¹. Старый механический материализм, неспособный понять в мире других высших законов, кроме механических, игнорирующий исторический процесс, должен быть заменен новым диалектическим материализмом. Новая точка зрения заключается в том, чтобы смотреть на мир как на процесс развития. Но это развитие следует понимать не как самопроизвольное движение понятия, в смысле Гегелевой философии, а как движение самой действительности. Рассматривать понятия материалистически — это значит, по словам Энгельса, видеть в них снимки действительных вещей вместо того, чтобы действительные вещи понимать как снимки той или иной ступени абсолютного понятия. «Поэтому диалектика свелась к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления». «Диалектика понятий сделалась сознательным отражением диалектического движения действительного

¹ Marx, *Das Kapital*, Bd. I, S. 335, Note 89; русск. перевод, стр. 256, примечание 89.— Engels, *L. Feuerbach...*, S. 18—19. См. по этому поводу замечания Hammacher'a, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*. Leipzig, 1909, S. 104.

мира»¹. А изучив движения мира человеческих отношений, Маркс и Энгельс нашли, что все здесь определяется экономической основой, законами развития производства. Это и есть тот материальный фундамент, на котором создаются все жизненные отношения: Все перемены в области политики и права, а также и всякое творчество в сфере науки, поэзии, морали, философии, религии — все это зависит от экономического базиса, как от некоторой субстанциальной основы. Осуществление правды и добра в мире заключается здесь в рамки материальной нужды; духовная жизнь человечества объясняется из экономических интересов, из борьбы классов. Так, по замечанию Энгельса, «вся эпоха Возрождения с середины XV века и, в частности, вновь пробудившаяся с тех пор философия была продуктом городов, т. е. буржуазии. Философия в сущности была только выражением тех мыслей, которые соответствовали развитию мелкой и средней буржуазии в крупную»². Точно так же изменения в области религиозных представлений определяются, по мнению Энгельса, классовыми, т. е. экономическими отношениями людей³. Известно и утверждение Маркса в первом томе «Капитала», приводящее христианство «с его идеалом абстрактного человека» в связь с той степенью развития «общества товаропроизводителей, общественное производственное отношение которого заключается в том, что они относятся к своим продуктам, как к товарам, т. е. как к ценностям, и в этой вещной форме относят одну к другой свои частные работы, как одинаковый человеческий труд»⁴.

Так все богатство и разнообразие духовной жизни человечества, вся глубина духовных исканий сводятся здесь к условиям материального существования. Экономический базис признается какой-то всемогущей и всеобъемлющей силой, источником закономерности и необходимости истории, залогом прогресса и счастья человечества. Что это представление есть чисто метафизическое и при этом совершенно туманное и неясное представле-

¹ Engels, L. Feuerbach..., S. 38. Те же мысли о сочетании диалектики и материализма Энгельс повторяет в своем сочинении: *Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Einleitung. I. Allgemeines.*

² Engels, *ibid.*, S. 52.

³ *Ibid.*, S. 56.

⁴ Marx, *Das Kapital*, Bd. I, S. 45; русск. перев., стр. 34.

ние, это не раз было показано философской критикой¹. Неудивительно, если исследователи и до сих пор не могут определить более точно и конкретно, какого именно философского направления держались Маркс и Энгельс². В развитии своих основных взглядов они не пошли далее общих утверждений, лишь слегка подкрепленных историческими примерами. И поэтому вся их философия истории есть скорее догмат веры, чем научное построение. Диалектический материализм хочет выдать себя за высший философский синтез, за искусное сочетание усовершенствованного гегельянства с усовершенствованным материализмом: на самом деле тут нет ни диалектики, ни материализма. Из диалектики Гегеля выбрасывается все ее внутреннее содержание, оставляется одна идея развития; отвергается и старый механический материализм, и делается ссылка на какие-то «другие высшие законы», согласно которым развивается действительность, отражающаяся в идеях. А затем эти «высшие законы», сводятся к прогрессу производственных отношений, которые и признаются последним основанием всех общественных явлений. Получается какая-то необоснованная теория прогресса, в которой идеалистические верования опира-

¹ Сошлюсь здесь на недавний чрезвычайно убедительный разбор теории экономического материализма в книге С. Н. Булгакова «Философия хозяйства», глава IX. К выводу о полной неопределенности и туманности общеполитических взглядов Маркса приходит в результате внимательного анализа и новейший исследователь марксизма проф. Новодворский (см. его сочинение: «Исторический материализм. Доктрина Маркса и Энгельса. Опыт историко-критического исследования» в «Известиях историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине», т. XXIX, Нежин, 1914. См. главу III, стр. 87 и сл.). См. также ценные замечания у Масарика во второй части его исследования об основаниях марксизма.

² Сводку различных мнений о философском характере марксизма см. в указанном сочинении проф. Новодворского. Особенно интересной представляется полемика, которая имела место в русской социалистической литературе между Г. Плехановым и Ортодокс, с одной стороны, и В. Базаровым и А. Богдановым — с другой: первые из упомянутых писателей, разъясняя материализм Маркса, продолжали его в сторону спинозизма, а вторые — в сторону эмпириокритицизма. Самая возможность столь различных толкований и продолжений материалистической философии Маркса свидетельствует о крайней неясности и незаключенности ее основ. Сущность спора русских марксистов хорошо изложена в статье В. Базарова «К вопросу о философских основах марксизма» в сборнике «Памяти Карла Маркса», СПб., 1908. (См. статью того же автора в другом сборнике, «Очерки по философии марксизма», СПб., 1908).

ются на материалистическое отрицание, а рационалистический оптимизм сочетается с метафизическим иррационализмом. Каким образом из действия материальных сил рождается высшая справедливость, это остается совершенно непонятным. Ясно одно, что главные верования этой доктрины находятся в очевидном разногласии с ее философскими основаниями.

5

Практическая двойственность марксизма; противоречия эволюционизма и утопизма, фатализма и прагматизма. Неизбежность обнаружения этих противоречий. Распадение марксизма на реалистическое и утопическое направления. Колебания Маркса между реализмом и утопизмом. «Коммунистический Манифест» как целостное выражение революционного утопизма. Последующие уступки реалистической программе. Признание политики частных улучшений. Попытка сочетания этой политики с революционными требованиями. Отступление от чисто революционной доктрины. Отношение Маркса и Энгельса к идее государства. Двойственность этого отношения. Критика идеи государства в ранних статьях Маркса. Утопия безгосударственного состояния. Позднейшие формулы классовой теории государства.— Мысль об исчезновении государства в социалистическом строе. Противоречие этой мысли с идеей обобществления и регулирования хозяйственного оборота. Идея саморегулирования общественной жизни как скрытое предположение утопии безгосударственного состояния. Отрицание демократического государства с точки зрения этой утопии. Практическая неизбежность для социализма признания государственной идеи. Маркс и Бакунин. Маркс и Лассаль. Государственный социализм Лассаля и революционный социализм Маркса. Позднейшая эволюция марксизма у Энгельса.

Основное противоречие, которое раскрывается при анализе философских основ классического марксизма, есть противоречие между абсолютизмом его конечных практических стремлений и требованием относительности, которое вытекает и из его собственной теории, и из начал научного познания, под знамя которого он становится. Утопия земного рая со всеми ее догматами о величии и торжестве человека в будущем царстве свободы никак не могла быть примирена с теорией научного эволюционизма, и всего менее она могла быть примирена с тем нигилистическим релятивизмом, который проповедовался марксизмом. Столь же трудно было провести до конца то сочетание фатализма и прагматизма, которое свойственно было учению Маркса. Фаталистическая уверенность в неизбежном наступлении совершенного состояния в сущ-

ности низводила человеческое действие до степени простого отражения объективного хода событий. Что значат призывы к действию и борьбе, если все решается неотвратимыми имманентными законами истории? Эта несогласованность марксистской доктрины легко скрывалась в теоретическом построении, в котором основные идеи ярко окрашивали всю систему, придавая ей характер стройного единства; только более внимательный анализ обнаруживает ее внутренние противоречия. Но не столь же легко было сохранить это видимое единство системы, когда от теории переходили к практическому приложению. Здесь надо было говорить о средствах к цели, о программе действий, а эта программа не могла остаться одинаковой и в теории эволюционизма, и в утопии ожидаемого абсолютного совершенства. Это два противоположных полюса мысли, которые тотчас же обнаруживают свою непримиримость, как только жизнь своей неумолимой логикой подчеркивает их противоречие.

И в самом деле, с точки зрения эволюционизма осуществление социалистического идеала должно совершиться путем медленного, но верного действия законов исторического развития. Социализм должен вырасти из капитализма, как пышное растение вырастает из своего зерна. Превращение настоящего общества в будущее произойдет незаметно и постепенно путем неумолимых и последовательных переходов. Соответственно с таким пониманием исторического развития следовало бы заключить, что и практические действия, направленные к осуществлению лучшего будущего, должны сообразоваться с последовательностью эволюционного процесса, должны приспособляться к условиям и обстоятельствам, к времени и месту.

Таковы выводы, вытекавшие из эволюционной теории. Но утопия грядущего абсолютного совершенства не могла примириться с такой картиной мирного последовательного развития. Казалось невозможным, чтобы новый мир создался из старого путем последовательных перемен, чтобы идеальное будущее постепенно выросло из настоящего. Чем более подчеркивалось противоречие между сияющим светом грядущего совершенства и непроглядным мраком современного состояния, тем более представлялось невозможным установить между ними непрерывную цепь развития, найти органическую связь. Жизнь

преображенная и совершенная может наступить лишь после коренного переворота, после окончательного и абсолютного перерождения. Мысль требовала тут радикального разрыва с прошлым, мгновенного и катастрофического перелома существующих отношений, и здесь в марксистскую идеологию вторгались элементы, чуждые эволюционизму: появлялись идеи о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», о социальной революции, о сокрушительной катастрофе. В своей замечательной статье «Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung» Струве показал, насколько все эти идеи, которые Маркс искусно соединял в своей теории эволюции, и философски неприемлемы и внутренне противоречивы¹. Идея социальной революции есть идея социального чуда, прерывающего естественный ход вещей. С этой стороны она вполне соответствует утопии абсолютного преобразования действительности, но коренным образом противоречит эволюционной теории. Как заметил еще Бернштейн, в марксизме есть несомненный элемент бланкизма и бабувизма: к понятию естественной эволюции в нем присоединяется понятие переворота². Правда, реалистическое мировоззрение Маркса сказалось и в самом представлении об этом перевороте: он представлял его себе не в виде произвольного акта, осуществляемого в любой момент человеческой волей, а в виде закономерного конца назревших общественных конфликтов наступающего лишь в определенное время в силу внутренних законов исторического развития. Таким образом, самый его утопизм опирался, по-видимому, на реалистический фундамент. Однако эта видимость реализма всецело покрывалась утопическим завершением программы: верой в близкое и безусловное торжество социализма. И сообразно этой вере практические выводы эволюционизма отсекались и отбрасывались, а на место их выступали требования утопии абсолютного совершенства. Пред величием конечной цели, пред безусловным счастьем социалистического рая все временные и частные улучшения не могут не казаться незначительными и ничтожными. Всякие

¹ Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XIV, см. особенно SS. 673—675, 682—685, 692.

² Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart, 1899, SS. 27—36.

отдельные меры и реформы должны быть отвергнуты как поверхностные паллиативы, отвлекающие от единственного истинного пути. Тут могут быть оправданы только действия окончательные, непосредственно приближающие к конечной цели, представляющие последний шаг в царство свободы. Утопическая мысль невольно подсказывала здесь образ всеобщей катастрофы, полной революции всех общественных отношений, после чего мир станет иным и лучшим. И чем ближе казался желанный конец, тем решительнее отбрасывались всякие временные реформы, всякие компромиссы с этим несовершенным миром отживающей действительности, тем более казались они ничтожными и ненужными. Спокойно готовиться к приближающейся катастрофе и затем нанести существующему последний роковой удар — вот тактика, которая вытекала из утопических верований марксизма. Когда Маркс и Энгельс говорили, что господство пролетариата осуществится в близком будущем, что оно будет полным и безусловным, оставалось, очевидно, лишь ждать этого часа, когда власть, как зрелый плод, достанется в руки рабочего класса, когда достаточно будет совершить некоторые, так сказать, символические действия, чтобы окончательно закрепить наступление новой эпохи.

Но провозглашать такую веру можно было только в ожидании близкого наступления катастрофы, когда все частные усилия кажутся ничтожным пред неотвратимостью великого переворота, когда вся жажда действия выливается в одну всеобъемлющую мечту. Только в таком случае получало свою убедительность и то сочетание утопизма и реализма, которые мы находим у Маркса. Когда процесс исторического развития изображался так, что неотвратимые естественные законы предрешают скорое наступление катастрофы, что все признаки времени, все реальные данные говорят за это, получалось впечатление, что мы имеем дело не с утопией, не с мечтой, а с прямым выводом из фактов. Но стоило поколебаться этой надежде на неотвратимое и близкое наступление великого исхода, и цельность марксистского синтеза должна была потерпеть крушение. Утопический и реалистический элементы его, столь прочно спаянные верующим энтузиазмом Маркса, тотчас же разъединялись. Утопическая вера, не находя для себя прежней опоры в наблю-

дени над неотвратимым и естественным ходом реальных событий, вынуждалась искать для себя какой-либо иной поддержки, менее реалистической, а изучение реального хода событий, не вдохновляемое прежней верой, обращалось против ее утопических указаний. Вместе с тем раздвинулись и два другие элемента марксистского построения — фатализм и прагматизм, — также сохранявшие свое сочетание лишь силою первоначальной веры. По мере того как ускользала из вида прямая и непосредственная связь естественного хода событий с желанным великим результатом, — вследствие того, что этот результат все более отодвигался в туманную даль, — фатализм утрачивал свою убеждающую силу и укреплялся прагматизм: возрастал дух деятельного участия в историческом процессе, дух активного содействия приближению лучшего будущего. Сидеть и ждать, утешая себя тем, что рано или поздно великий день все же наступит, что если не нам, так отдаленным потомкам нашим все же достанутся плоды естественной эволюции, для этого надо было иметь слишком горячую и твердую веру. А для того, чтобы обречь себя на отказ от временных улучшений своего быта, от частных, хотя и паллиативных реформ, нужно было еще и значительное самоотречение, нужен был политический аскетизм, подкрепленный непреклонной верой в торжество социализма. Дальнейшая судьба марксизма показала, что такая позиция противоречит всем инстинктам деятельного человеческого сознания, что у социальных групп, поставленных в водоворот событий, жажда политического действия перевешивает доводы отвлеченной мысли, призывающей верить в естественное течение эволюции. Но соответственно двум сторонам марксизма, утопической и реалистической, и жажда действия проявлялась в двух направлениях: или перевешивал элемент реалистический, и тогда, несмотря на утопические пророчества о будущем всецелом перевороте, принимались за политику последовательных реформ, с ее частными мерами и ближайшими задачами, с ее компромиссами и паллиативами; или же перевешивал элемент утопический, и тогда, вопреки всем указаниям на естественный ход событий, на закономерное течение истории, впадали в старую революционную веру и хотели деятельным вмешательством силы, прямым и непосредственным действием приблизить счастливый конец. Очевидно, это две совершенно различные тактики: в первом случае мы

имеем социализм реформистский, практический, во втором — социализм революционный, бунтарский. Но в том и в другом случае фатализм оттесняется прагматизмом. Не ждать, а действовать, не ограничиваться верой в пришествие будущего блаженства, а стараться его приблизить — вот лозунги обоих противоположных течений нового социализма. Ясно, что оба эти течения представляют собою знамение конца или, чтобы повторить выражение Струве, *facies Hippocratica* старого марксизма. Социализм реформистский уничтожает марксизм как утопию, как веру, как мирозерцание, превращая его в один из методов усовершенствования общественной жизни. Социализм революционный наносит непоправимый удар реалистической основе марксизма, которая поистине составляет его силу и славу. Бернштейн и Сорель сколько угодно могут называть себя марксистами, но истинного и подлинного марксизма у них уже нет, хотя оба они, каждый по-своему, социалисты.

Из всего сказанного видно, какое огромное и определяющее значение для судьбы марксизма имело крушение веры в близкое, естественное и неотвратимое торжество социализма. Сила этой веры спаяла в марксизме воедино столь противоречивые элементы, как реализм и утопизм, фатализм и прагматизм; она сделала из него то синтетическое целое, которое своей цельностью и стройностью так обаятельно действовало на его приверженцев. Неудивительно, если потом так старались поддерживать и воспламенить эту веру, как лучезарный свет, как яркое солнце социализма. Но очевидно, что продолжаться долго это постоянное оживление старой веры не могло. Первым провозвестникам марксизма легко было верить и провозглашать свою веру: они были убеждены, на основании данного ими истолкования фактов, что действительность их оправдывает, что они говорят, как глашатаи занимающейся новой зари. Но чем далее шло время, чем более факты оказывались непокорными и неподатливыми для произведения великого результата, тем труднее было сохранить непреклонность фаталистического ожидания. И здесь-то обнаруживался в марксизме глубокий и роковой пробел. Великая катастрофа наступит — говорил марксизм — и наступит по неотвратимым имманентным законам; но как удостовериться, что она наступит скоро, — здесь встречался камень преткновения. Маркс думал первоначально, что, основываясь на фак-

тах, он может это определить с должной точностью; но его собственный опыт вскоре показал, что эти определения приходилось постоянно менять в соответствии с меняющейся картиной событий. Очевидно, одного научного знания оказывалось недостаточно, для того чтобы с точностью предвидеть будущее и там, где не хватало знания, решающее значение получал темперамент. Тем, у кого реалистические сомнения перевешивали утопическую веру, приходилось приспособлять свою мысль к перспективе более или менее долговременной переходной поры, к представлению о длительном и затяжном характере предстоящего периода приготовления. И наоборот, у тех, кто более вдохновлялся страстью революционного дерзания, тяжелый балласт реалистических данных выбрасывался за борт, и воздушный полет утопической мысли открывал уже в близком будущем яркие горизонты обетованной земли. Но те и другие, реалисты и утописты, одинаково могли притязать на верность свою Марксу, и именно потому, что в его учении, как я сказал, был глубокий и роковой пробел, открывавший место для совершенно противоположных субъективных выводов.

Так в самом существе марксизма — в невозможности для него оправдать объективными данными веру в неотвратимость и близость социальной революции и в неизбежной зависимости этой веры от субъективного настроения — заключался источник его постоянных колебаний между утопизмом и реализмом, между фатализмом и прагматизмом. Но, быть может, лучшим подтверждением неизбежности этих колебаний служит пример самого Маркса. Синтез разнородных элементов, им достигнутый с первого взгляда, представляется весьма стройным и блестящим. Но испытание времени вскоре обнаружило, что этот синтез был вместе с тем и весьма шатким и непрочным. Нетрудно показать, что под внешней видимостью гармонического единства эти элементы очень скоро у самого Маркса вступают в противоречие и противоборство. Неудивительно, если впоследствии самые противоположные течения марксизма ссылаются на своего родоначальника: это объясняется тем, что при наличии в его системе противоречивых оснований, эти основания уже у него самого приходили к обособлению и столкновению. И причиной этих внутренних борений в мысли самого Маркса является именно то обстоятельство, которое мы здесь подчеркнули: явная зависимость цельности его синтеза

от субъективного настроения, от субъективной веры в близость и неотвратимость социальной революции¹.

Маркс сороковых годов, с необычайной яркостью и пламенным воодушевлением залагающий основы своего учения, горячо и страстно верит в скорое пришествие пролетарской революции. После 48-го года он должен был признать, что надежда его была обманчива; однако он не оставляет ее, а только откладывает. Он все ждет великих событий, которые приблизят желанный час, и до конца жизни сохраняет мечту юности, продолжая верить, что наступает торжество социализма. А вместе с тем с трезвостью научно мыслящего реалиста он должен был не раз признать, что факты говорят иное, что момент еще не пришел. Этими колебаниями между реальностью и мечтой, между научной трезвостью и утопическим оптимизмом объясняется противоречие абсолютной и относительной точек зрения, проходящее через все его взгляды на действительность. К этому присоединяется и соответствующее колебание между фатализмом и прагматизмом, между непреклонной верой в скорую и неминуемую победу и потребностью активного вмешательства в ход истории.

«Коммунистический Манифест», написанный Марксом в сотрудничестве с Энгельсом, останется навсегда классическим образцом революционного мирозерцания, которое основано на вере в близость сокрушительного и всеисцеляющего переворота. Написанный в 1847 году, накануне февральской революции, «Коммунистический Манифест» отразил на себе всю напряженность ожиданий этой предреволюционной поры. Духовные корни марксизма здесь, в сороковых годах XIX столетия. Впоследствии основания этой доктрины были значительно расширены и подкреплены богатым новым материалом, но первоначальный дух его остался неприкосновен-

История этих внутренних борений марксизма, из которой в дальнейшем изложении мы выдвигаем только некоторые более крупные моменты, была не раз изложена, и притом под весьма различными углами зрения. Так, см. обстоятельное изложение у Mehring'a, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. I—IV Bände. Zweite Auflage.* Stuttgart, 1903—1904, русск. перевод в издании Т-ва Гранат; на русском языке необходимо отметить старательно написанный очерк Ю. Стеклова «Политическая деятельность Карла Маркса». СПб., 1908. Краткое противоположение моментов эволюционизма и революционизма см. у Hammacher'a, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, SS. 91—96.

ным. При свете более зрелого опыта те пламенные надежды, с которыми Маркс и Энгельс встретили революцию 1848 года, казались им самим «приятными самообольщениями и почти детским энтузиазмом», чтобы употребить собственное выражение Маркса из письма его к Энгельсу от 1863 года¹. Однако основы этого революционного настроения остались все же неизменными. В 1872 году, в предисловии к более позднему изданию «Коммунистического Манифеста» Маркс и Энгельс сами засвидетельствовали, что несмотря на истекшие двадцать пять лет общие принципы «Манифеста» представляются им «совершенно справедливыми». Каковы же были эти принципы?

Впечатление, получаемое от чтения этого документа, таково, что здесь ожидается окончательный переворот, полное преобразование всей человеческой жизни. Тут бросается вызов всему существующему миру с его законами, моралью, религией². Бросается вызов всем историческим связям, границам и подразделениям. Узы отечества и семейства, различие наций и классов, грани государства и собственности, все это должно исчезнуть пред великим новым объединением³. Пролетариату вручается священная миссия освободить человечество от всякой эксплуатации, от всякого угнетения и от всякой борьбы⁴. Поэтому и заключительный лозунг «Манифеста»: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» звучит как призыв к полному преобразованию мира. Это был именно тот социализм, который хотел пересоздать все существующее, который стремился стать для человека его новым еван-

¹ Привожу здесь полностью это интересное место из указанного письма Маркса: «So Viel ist sicher, die Era of revolution ist nun wieder fairly opened in Europa. Und der allgemeine Stand der Dinge gut. Aber die gemüthlichen delusions und der fast kindliche Enthusiasmus, mit dem wir vor Februar 1848 die Revolutionsära begrüßten, sind zum Teufel. Alte Kameraden wie Weerth usw. sind hin, andere sind abgefallen oder verkommen und neuer Zuwachs wenigstens noch nicht sichtbar. Zudem wissen wir jetzt, welche Rolle die Dummheit in Revolutionen spielt und wie sie von Lumpen exploitiert werden»: — Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx 1844 bis 1883. Herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein. Stuttgart, 1913. Bd. III. S. 116 (письмо от 13 февраля 1863 года).

² Das Kommunistische Manifest. Achte autorisierte deutsche Ausgabe. Berlin, 1912. SS. 35, 43—44.

³ Ibid., SS. 38—43.

⁴ Так характеризует основную идею «Коммунистического Манифеста» Энгельс в предисловии к изданию 1883 года. См. Ibid., S. 19.

гелием. Все отвергнуть для того, чтобы создать все вновь, быть для человека всей его верой, всей надеждой, всей радостью жизни — вот какие обещания таит в себе этот замечательный документ.

Выступая с такими смелыми обещаниями, «Коммунистический Манифест» не хочет, однако, стоять на почве отвлеченных формул и неопределенных пророчеств. Он знает для своих предсказаний конкретный исторический путь. Борьба пролетариата с буржуазией, по существу, не имеет национального характера, ее целью и прямым последствием будет уничтожение национальных различий. Но эта борьба по необходимости начнется в национальных рамках: пролетариат каждой страны прежде всего должен справиться со своей собственной буржуазией¹. При этом одна страна по своим особым условиям должна выдвинуться в предстоящем великом движении на первое место. Эта страна — Германия. Ей предстоит буржуазная революция, но эту революцию она совершит при всеобщем развитии европейской цивилизации и при таком росте пролетариата, какого не знали ни Англия в XVII веке, ни Франция, в XVIII. Немецкая буржуазная революция будет по необходимости непосредственным преддверьем к революции пролетарской². Авторы «Манифеста» как бы переживают надвигающуюся грозу, они говорят как властители завтрашнего дня, уверенные в победе и предъявляющие ультиматум. «Коммунисты считают недостойным скрывать свои мнения и свои намерения. Они объявляют открыто, что их цели могут быть осуществлены только насильственным ниспровержением всего до сих пор существовавшего общественного порядка. Пусть правящие классы трепещут пред коммунистической революцией. Пролетариату не могут потерять в ней ничего, кроме своих цепей. Приобрести они могут весь мир»³.

В соответствии с этим предположением о близком конце буржуазного строя и конкретные меры, которые рекомендуются в «Коммунистическом Манифесте», имеют ярко выраженный революционный характер⁴. Экспроприация земельной собственности, обращение земельной

¹ Ibid., S. 36.

² Ibid., S. 56.

³ Ibid., S. 78.

⁴ Ibid., S. 53.

ренты на государственные расходы, высокий прогрессивный налог, уничтожение права наследования, конфискация имущества эмигрантов и бунтовщиков, все эти и тому подобные постановления, указываемые «Манифестом», очевидно предполагают и полную победу пролетариата, и близость окончательного изменения всех существующих отношений.

Таков основной характер этого документа, который, как бы ни относиться к его идеям, следует признать произведением замечательным. Значение его, как удивительно цельного и глубокого выражения революционной мысли, неоспоримо. В нем чувствуется какая-то сосредоточенная сила практического убеждения, какой-то необычайный подъем воли к действию. Его пророчества дышат всей искренностью веры, не колеблемой никакими сомнениями. Это вера первых провозвестников новых начал, для которых провозглашаемые ими заветы представляются всемогущими. По единству мысли и настроения «Коммунистический Манифест» значительно превосходит аналогичное произведение XVIII века: «Об общественном договоре». Понятно, что он стал «наиболее распространенным, наиболее международным произведением всей социалистической литературы, общей программой миллионов рабочих всех стран, от Сибири до Калифорнии»¹. Понятно, что и до сих пор он встречает восторженные отзывы и со стороны лиц, не разделяющих догматов марксизма².

«Коммунистический Манифест» стоит всецело на почве утопического революционного абсолютизма: он прощает полное отрешение от старых основ и обещает пролетариату весь мир. Эта вера в социальную революцию с ее абсолютными перспективами никогда не покидала Маркса: она одушевляет и ту тяжеловесную массу фактов, цифр, теорий, которая составляет столь внушительный фундамент трех томов «Капитала». Но постепенно в настроении Маркса крепнет другая тенденция — реалистическая, связанная с тем самым духом научного историзма, которым он хотел подкрепить старую социалистическую утопию. Еще в марте 1846 года в известном столк-

¹ Слова Энгельса в предисловии к изданию «Коммунистического Манифеста» 1890 года. См. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. I, S. 371; русский пер., т. 1, стр. 376.

² Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*. Fünfte Auflage. Jena, 1905.

поведении с Вейтлингом Маркс резко осудил «возбуждение фантастических надежд» без строго научной идеи и положительного учения. «Люди без положительных доктрин,— говорил он,— ничего не могут сделать да и не сделали до сих пор, кроме шума, вредных вспышек и гибели самого дела за которое принялись»¹.

В следующем году, когда он написал «Коммунистический Манифест», ему казалось, что развертывающиеся события и людям положительного учения дают основания не колебаться. Он принял живейшее участие в революционном движении, писал циркуляры от «Союза коммунистов», печатал статьи в газетах, давал наставления, громил и порицал за неверные шаги. Когда надежды его на буржуазную революцию рушились, он стал ожидать самостоятельного выступления пролетариата. Как показывает воззвание центрального комитета «Союза коммунистов», в марте 1850 года он ждал новой революции, «которая будет вызвана либо самостоятельным восстанием французского пролетариата, либо походом Священного союза против революционного Вавилона». Воззвание рекомендует пролетариату сделать революцию непрерывной, «пока все более или менее имущие классы не будут оттеснены от господства, пока государственная власть не будет завоевана пролетариатом и ассоциация пролетариев — не только в одной стране, а во всех господствующих странах мира,— не сделает таких успехов, что прекратится конкуренция пролетариев в этих странах и производительные силы, по крайней мере главные, не сосредоточатся в руках пролетариев»². Это, очевидно, идеи и язык «Коммунистического Манифеста». Так под влиянием политического возбуждения утопический элемент снова перевешивал, и Маркс призывал пролетариат под знамя революции, от которого он ждал самых решительных результатов. Очевидно, не одно положительное знание определяло его практические советы. Этого знания оказывалось слишком недостаточно, чтобы с точ-

¹ О времени столкновения Маркса с Вейтлингом см. Ch. Andler, *Le manifeste communiste. II. Introduction historique et commentaire*. Paris, 1910, pp. 35—39. Note 2.— Подробности этого эпизода переданы у Анненкова, «Замечательное десятилетие», в собрании статей и заметок под заглавием: «Воспоминания и критические очерки», Отдел III. СПб., 1881, стр. 156—158.

² Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. II, S. 185; русский пер., т. II, стр. 185.

ностью предвидеть будущее, и за невозможностью точного предвидения вступал в свои права революционный темперамент.

Однако, как только схлынула волна энтузиазма, Маркс опять является перед нами во всеоружии своей реалистической трезвости. В том же 1850 году под влиянием тщательного изучения фактов он пришел к выводу, что надежды на близкую революцию преждевременны. В интересной статье, написанной им вместе с Энгельсом для последней книжки «Die Neue Rheinische Revue», в результате обзора экономических условий высказывалось следующее важное заключение: «при таком всеобщем подъеме, когда так пышно развиваются производительные силы буржуазного общества, насколько это вообще возможно в рамках буржуазных отношений, о действительной революции не может быть и речи. Подобная революция возможна только в такие периоды, когда оба эти фактора, современные производительные силы и буржуазные формы, приходят в противоречие друг с другом»¹. Так научная теория давала Марксу твердую почву для политических суждений, и сила его позиции ярко обнаруживалась в спорах с беспочвенным бунтарством. Столкновение его в Союзе коммунистов с Виллихом и Шаппером в том же 1850 году дало ему повод резко подчеркнуть свою реалистическую точку зрения. Возражая меньшинству с Виллихом и Шаппером во главе, он говорил: «На место критического воззрения меньшинство ставит догматическое, на место материалистического — идеалистическое. Вместо действительных отношений двигателем революции является для него одна воля. Мы говорим рабочим: вы должны 15, 20, 50 лет вести междоусобные и международные войны не только для того, чтобы изменить внешние условия, но и для того, чтобы изменить самих себя и сделать себя способными к политическому господству; вы, наоборот, говорите: мы должны сейчас же достигнуть власти, иначе мы можем ложиться спать. В то время как мы указываем специально немецким рабочим на неразвитое состояние немецкого

¹ Neue Rheinische Revue. London. 1 November 1850. Перепечатано в сборнике: Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Fr. Engels und F. Lassalle..., Bd. III, S. 467. См. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. II, S. 192; русский пер., т. II, стр. 192.

пролетариата, вы самым грубым образом льстите национальному чувству и сословным предрассудкам немецких ремесленников, что, конечно, популярнее. Подобно тому как демократы превратили слово народ в нечто священное, так вы поступаете со словом пролетариат. Подобно демократии, вы подсовываете на место революционного развития революционную фразу»¹.

Эти замечательные слова Маркса показывают, насколько ясно он понимал, что для коренных изменений общества необходимо время, необходимо изменение и условий, и людей. Как метко нападает он на славословия пролетариату! Как решительно осуждает революционную фразу! Но не сам ли он в «Коммунистическом Манифесте» приписывал пролетариату высшее значение, наделял его священной миссией? Не сам ли он и в этом «Манифесте», и в воззвании центрального комитета союза коммунистов высказывал угрозы, которые остались революционными фразами? Очевидно, с самого начала его теория и возбуждала преувеличенные надежды, и носила в себе внутренние сдержки и ограничения. Это был результат того сочетания утопизма и реализма, о котором мы говорили выше. Наука то привлекалась здесь в подкрепление утопии, то обращалась против нее. И очевидно, что то или иное соотношение их определялось подъемом или упадком революционных надежд. Революционное возбуждение приводило их в кажущуюся гармонию, спокойное размышление, напротив, их разъединяло. Ясно, что подобная связь не могла быть органической и прочной.

Свои протесты против бунтарских стремлений революционеров-утопистов вроде Виллиха и Шаппера, Маркс облек впоследствии в форму еще более убедительную, когда настоящей целью практического социализма он признал борьбу с сектами и любительскими опытами, ставящими себя на место истинного рабочего движения. Такая именно цель, по словам Маркса, была положена в основу при учреждении Интернационала². С этой точки зрения естественно осуждались и отбрасывались всякие

¹ Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. II, S. 190; русский перев., т. II, стр. 190.

² Письмо к Больте от 23 ноября 1871 года. (См. Briefe und Auszüge aus Briefen von I. Ph. Becker, I. Dietzgen, Fr. Engels, Karl Marx u. A. an F. A. Sorge und Andere, Stuttgart, 1906, S. 35; русск. перев., стр. 44—45).

попытки обособления и сектантства, оторванные от реальных оснований рабочего движения, и в сферу этого осуждения попадал и самый марксизм, когда его превращали из принципа движения «в неподвижную, подлежащую заучиванию наизусть догму»¹. «Наша теория не догма, говорил впоследствии Энгельс, — а изложение процесса развития, включающего последовательные фазисы»². Поэтому-то ему представлялось возможным, чтобы марксисты «работали вместе с общим движением рабочего класса в любой момент, не утрачивая и не скрывая своей собственной позиции и даже своей организации»³; и наоборот, казалось недопустимым, чтобы они «оставались вдали, замыкались в догматическую секту и отбрасывались в сторону как люди, не понимающие своих собственных принципов»⁴.

Нельзя не признать, что это стремление — действовать на почве общего рабочего движения — стояло в прямой связи с одним из самых главных оснований марксизма — утверждать свои заключения на фактах, выводить свои требования из естественного хода событий, из реальных основ экономической эволюции. Но вместе с тем нельзя не подчеркнуть, что стремления этого рода, закрепляя признание относительных исторических положений, ставили марксизм в зависимость от таких условий, которые обрекали его на весьма неопределенное будущее. Марксизм был силен не только тем, что он связывал себя с общим рабочим движением, но также и тем, что он стремился придать этому движению определенное направление, вывести его на почву классово-борьбы, внушить ему стремление к овладению властью и орудиями производства. Когда же его вводили в русло общего рабочего движения, вне которого он, конечно, никогда не вышел бы из роли ученой секты, это заставляло его примиряться к временным и относительным условиям и восполнять требования собственной программы некоторыми лозунгами общего характера, пригодными для любой

¹ Слова Энгельса из письма к Зорге от 10 июня 1891. (Briefe und Auszüge aus Briefen..., S. 363; русск. перев., стр. 407).

² Ibid., Письмо к г-же Вишневецкой от 28 дек. 1886 г. (Briefe und Auszüge aus Briefen..., S. 243; русск. перев., стр. 273).

³ Ibid. Письмо Энгельса к г-же Вишневецкой, S. 248; русск. перев., стр. 277.

⁴ Ibid. См. следующее письмо к ней же, 250; русск. перев., стр. 278.

прогрессивной программы. В последующей судьбе марксизма, как увидим далее, такое положение вещей привело в сущности к полному разрыву с его первоначальными основами. Здесь же для нас чрезвычайно важно отметить, что, отзываясь на непосредственные нужды рабочего движения, и сам Маркс должен был признать необходимость таких временных и предварительных мер, которые говорили о совершенно новой тактике, далекой от перспектив социальной революции. Этот новый практический уклон в воззрениях Маркса с полной ясностью намечается в середине шестидесятых годов, в период учреждения Интернационала. Столкнувшись в непримиримой вражде с бакунинским анархизмом, с проповедью воздержания от политики во имя немедленной социальной революции, Маркс решительнее, чем когда-либо, должен был подчеркнуть значение временных и относительных политических задач, стоящих перед рабочим классом. Когда противники его с настойчивой резкостью ставили дилемму: социальная революция или текущая политика, Маркс, столь категорически осуждавший попытки вызывать революцию при помощи одной воли, независимо от изменения отношений, не мог колебаться в выборе. Если революцию нельзя вызвать в любой момент по собственному желанию, если надо ждать годы и десятки лет, прежде чем создадутся необходимые для нее условия, то, очевидно, надлежит изменить в связи с этим и программу действий. «Коммунистический Манифест», написанный в момент революционных надежд, указывал такие меры, которые были мыслимы только при условии господства пролетариата. Когда слабела надежда на близость этого господства, очевидно рекомендовать такие меры значило бы впадать в область революционной фразы. Приходилось думать о мерах ближайших и очередных, которые могут быть осуществлены еще на почве существующего строя. То, что Маркс признал и санкционировал такие меры, свидетельствует лишний раз о реалистических элементах его мысли, но в то же время дает новый повод говорить о коренном противоречии его доктрины.

С точки зрения революционного абсолютизма, возлагавшего все надежды на социальный переворот, участие в текущей политике представлялось бесцельным и недопустимым. Мы имеем бесспорное свидетельство, что еще в 1850 году Маркс всецело разделял эту радикальную

точку зрения. Я имею в виду статью Энгельса в журнале «Die Neue Rheinische Revue», в которой на примере английского билля о десятичасовом рабочем дне доказывалось, что все подобные частные меры ничтожны и что единственное разрешение вопроса о десятичасовом рабочем дне, как и всех вопросов, которые покоятся на противоречии труда и капитала, заключается в пролетарской революции¹. Нет ни малейшего сомнения, что в то время это была и точка зрения Маркса. В середине семидесятых годов взгляды Маркса в этом отношении коренным образом изменились, и во «Вступительном адресе», который он написал при учреждении «Интернационала» в 1864 году, мы находим совершенно иное воззрение. Здесь билль о десятичасовом рабочем дне приветствуется не только «как большой практический успех, но и как победа принципа». Законодательное ограничение рабочего дня, пишет здесь Маркс, было прямым вмешательством в великую борьбу между слепым действием законов спроса и предложения, составляющих политическую экономию буржуазии, и регулированием общественного производства в интересах общества, составляющим сущность политической экономии рабочего класса. «Впервые при ярком свете дня политическая экономия буржуазии была побеждена политической экономией пролетариата»². Все это объяснение Маркса в высшей степени характерно. Сущностью политической экономии рабочего класса признается здесь то, что составляет в настоящее время практику всех культурных государств и что выводится теперь из общих требований либерализма. Отстаиваются и одобряются частные реформы, которые с точки зрения утопического марксизма неприемлемы и излишни. При этом защищается вмешательство в великую борьбу между слепым действием законов спроса и предложения, как будто бы идея естественного хода экономической эволюции, по внутренним имманентным законам идущей к неотвратимому торжеству социализма, не исключает мысли о пользе такого вмешательства. Тут сказывается невольное признание целесообразности политических действий и в пределах существующего строя. От утопиче-

¹ Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle..., Bd. III. Статья: «Die englische Zehnstundenbill», SS. 384—395. См. об этой статье Struve, Die Marx'sche Theorie der sozialen Entwicklung, Braun's Archiv. Bd. XIV, SS. 677—678.

² См. Jaechh, Die Internationale. Leipzig, 1914. SS. 27—28.

ной мечты о заоблачном совершенстве мысль переходит на почву реальной политики; от фатализма — к требованию вмешательства в ход истории. Бернштейн очень правильно избрал приведенные выше слова Маркса об английском фабричном законе в качестве мотто к своему сочинению, выступившему под знаменем ревизионизма. «Und deshalb war die Zehnstundenbill nicht bloss ein grosser praktischer Erfolg, sie war der Sied eines Prinzips», — в этом положении, как бы его ни толковали, содержится принципиальное признание той точки зрения, которую впоследствии правоверные марксисты подвергли такому анафематствованию под именем ревизионизма. Как известно, и в «Капитале» Маркс проводит тот же взгляд на фабричное законодательство, что и во «Вступительном адресе» Интернационала¹.

Эту уступку в пользу частных улучшений, вытекающую и из изменившихся перспектив социального развития, и из наблюдений над жизнью рабочего класса в Англии, Маркс старается, однако, привести в связь с революционными задачами классовой борьбы и с конечной целью рабочего движения. Стремление рабочих к таким улучшениям он рассматривает прежде всего как повод к их объединению, к классовой организации. В письме к Кугельману от 9 октября 1866 года он говорит о необходимости в программе таких пунктов, «которые допускают непосредственное соглашение между рабочими и их совместное действие и дают непосредственно пищу и толчок потребностям классовой борьбы и организации рабочих в класс». Он нападает на прудонистов, которые «отвергают всякую революционную, т. е. из самой классовой борьбы вытекающую тактику, всякое концентрированное общественное, а следовательно, и политическими средствами осуществляемое движение (например, законодательное сокращение рабочего дня)»². В более позднем письме от 23 ноября 1871 года к Больте Маркс еще яснее развивает свой взгляд на важное подготовительное значение борьбы рабочего класса за частные улучшения. «Политическое движение рабочего класса имеет, само собою разумеется, конечной целью завоевание им политической власти, а для этого до известного момента необхо-

¹ Das Kapital. Bd. I — в главе о рабочем дне.

² Письма К. Маркса к члену Интернационала Кугельману. Русск. пер. А. Гейхбарга. СПб., 1907, стр. 19—20.

димо развитие предварительной организации рабочего класса, само по себе вырастающее из экономической борьбы рабочего класса. Но, с другой стороны, каждое движение, в котором рабочий класс как таковой противостоит господствующим классам и оказывает на них давление чрез воздействие извне, есть политическое движение. Например, попытка принудить отдельного капиталиста при помощи стачек и т. п. к сокращению рабочего дня на отдельной фабрике или мастерской будет чисто экономическим движением; напротив, движение в пользу закона о 8-ми часовом рабочем дне и т. д. будет уже политическим. И этим-то путем повсюду из отдельных экономических требований рабочих вырастает движение политическое, т. е. движение класса, чтобы добиться осуществления его интересов в общей форме, имеющей принудительный характер для всего общества. Если эти движения подчинить определенной предварительной организации, то они, в свою очередь, сделаются средством развития этой организации. Там, где организация рабочего класса еще не настолько развита, чтобы он мог вступить в решительное сражение с коллективной властью, т. е. с политической властью господствующих классов, там он поэтому должен быть подготовлен непрерывной агитацией против враждебной нам политики правящих классов. В противном же случае он сделается игрушкой в их руках, как это доказала сентябрьская революция во Франции и как это до известной степени до последнего момента доказывают успехи в Англии Гладстона и К^о»¹.

Эти утверждения являются весьма характерными для того реалистического направления мысли Маркса, о котором я говорил выше. Тут прямо признается, что завоевание политической власти не есть дело одного окончательного акта, каким является социальная революция, а плод медленной и постепенной борьбы. Надо организоваться и бороться, надо закалить себя в борьбе, иначе пролетариат станет игрушкой в руках правящих классов — вот что советует теперь Маркс. Но ведь это призыв к неустанной работе и борьбе, к планомерной политической деятельности, а вместе с тем, это совет довольствоваться до поры до времени и небольшими результатами, пока круп-

¹ Briefe und Auszüge aus Briefen..., SS. 42—43; русский перевод Политкуса, СПб., 1907, стр. 49—50.

ные успехи невозможны. Отсюда только один шаг до ревизионизма Бернштейна: надо было только откинуть мир-раж социальной революции и земного рая, и реалистические элементы доктрины Маркса превращались в учение реформизма. Маркс этого последнего шага не сделал и не мог сделать: иначе он вынул бы из построенного здания краеугольный камень. Но важно было то, что путем последовательных разочарований и размышлений он пришел к мысли, что социальная революция еще далеко впереди и что в соответствии с этим тактика социализма должна принять новые формы. В этом выводе он был в особенности укреплен поражением Коммуны, на которую возлагал так много надежд. От успехов парижских коммунаров он ожидал великой катастрофы буржуазного общества; но и на этот раз старый мир оказался более крепким, чем Маркс предполагал. И вот по этому поводу он высказал мысль, которая в одно и то же время и напоминала его старые мысли, и еще более резко подчеркивала их. «Рабочий класс,— писал он,— не требовал от Коммуны чудес. Ему не приходится заниматься осуществлением готовых утопий посредством всенародного решения. Он знал, что для того, чтобы достигнуть своего освобождения, а вместе с тем и той высшей формы жизни, к которой неудержимо стремится современный строй под влиянием экономического развития, ему предстоит пережить долгую борьбу, целый ряд исторических превращений, которые совершенно изменят людей и окружающие их условия»¹. Утверждать, что рабочему классу надо пережить долгую борьбу и целый ряд исторических превращений — ведь это было равносильно тому, чтобы отнести конечную цель в очень отдаленное будущее. Вся перспектива движения таким образом менялась. В предисловии к новому изданию «Коммунистического Манифеста» в 1872 году Маркс и Энгельс утверждали, что принципиальная часть этого документа представляется им сохранившей свою силу и только практическая нуждается в частичных переменах. При этом они ссылались на опыт февральской революции и особенно на опыт парижской Коммуны. Но практические изменения, к которым Маркс и Энгельс последова-

¹ Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich. Herausgegeben von E. Pfemfert. Berlin, 1919, SS. 53—54.— Приведено у Ю. Стеклова, Политическая деятельность Карла Маркса. СПб., 1908, стр. 338.

тельно пришли под влиянием не только опытов революций, но всего опыта их жизни, не могли бы остаться без влияния и на часть принципиальную. Они несли с собою коренное изменение тех взглядов на государство, которые были выказаны в «Коммунистическом Манифесте». Участие в политике на почве существующего государства, как мы видели, рекомендовалось Марксом в целях организации классовой борьбы; фабричное законодательство рассматривалось им как «первое условие для того, чтобы рабочий класс получил простор для своего развития и движения»¹. Но Маркс не замечал, что вступление на этот путь предполагает отказ от непримиримой вражды к существующему государству, от принципиального его отрицания. Организация классовой борьбы в пределах легальной политики, сколько бы ни называли ее революционной по ее конечным целям, все же остается легальной по своим непосредственным проявлениям. Обращаясь отдаленной мечтою к грядущей революции, своим реальным осуществлением она всецело входит в действительность существующего государства и потому в качестве средства революционного представляется орудием обоюдоострым. Бакунин в спорах с Марксом не без основания считал участие в текущей политике изменой революционному принципу; а сам Маркс, когда немецкие социал-демократы в Готской программе приняли все логические последствия из задач легальной политической борьбы, подвергнул жестокой критике эту программу, найдя, что «вся она, несмотря на демократический звон, слышась зачумлена верноподданнической верой лассалевской секты в государство»². Он не хотел признать, что эта вера в государство была лишь дальнейшим выражением того нового отношения к политике, на котором сам он так настаивал с половины шестидесятых годов.

Мы подошли здесь к весьма существенному пункту, точное разъяснение которого имеет первостепенное значение для понимания всей дальнейшей судьбы марксизма. Отношение марксизма к государству представляется

¹ Письма К. Маркса к члену Интернационала Кугельману. Перевод А. Гойхбарга. СПб., 1907, стр. 41—42.

² К. Маркс, Критика Готской программы. Перевод Н. Алексева. СПб., 1906, стр. 30.— Эту критику, как известно, Маркс представил в письме к Бракке от 5 мая 1875 г., перепечатанном в журнале «Die neue Zeit», IX. Jahrg. Bd. I, S. 502 ff.

очень сложным и двойственным. И здесь утопия абсолютного совершенства подсказывала одни выводы, а эволюционная теория совершенно другие. Более подробное рассмотрение этого пункта поможет нам яснее осветить как тактические колебания корифеев марксизма, так и неизбежность последующего распада этой доктрины на два враждебных и резко противоположных направления¹.

Утопии абсолютного совершенства соответствовало полное отрицание государства, мечта о безгосударственном, анархическом состоянии, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»².

Мысль о всецелом преобразовании существующего требовала безусловно отрицательного отношения к истории и безусловного разрыва с прошлым. Вот почему социалистическое состояние противопоставлялось состоянию государственному как нечто совершенно новое и иное. Эта утопия безгосударственного состояния близко подходила к мечте анархизма об идеальном существовании без

¹ После того как в первом издании этой книги (в октябре 1917 года) я сделал первый опыт подобного изложения политического учения марксизма, появился целый ряд сочинений, ставящих ту же задачу: В. Ильина (Н. Ленина), Государство и революция. Петроград, 1918; Kelsen, Sozialismus und Staat. Leipzig, 1920; Maunier, Der Bolschewismus. Voraussetzungen, Geschichte, Theorie. Zugleich eine Untersuchung seines Verhältnisses zum Marxismus. Berlin, Stuttgart, Leipzig, 1920; H. Cunow, Die Marx'sche Geschichts-, Gesellschafts- und Staats-theorie. Bd. I. Berlin, 1920. Более интересны первые две работы. Книга В. Ильина заслуживает внимания как подробное перечисление почти всех мест из сочинений Маркса и Энгельса, где говорится о государстве (нет только ссылок на статьи 1844 года («Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» и «Zur Judenfrage»), в которых содержатся самые глубокие и тонкие определения Маркса по вопросу об отношении государства и общества и нет упоминания об очень важном предисловии Энгельса (1895 г.) к сочинению Маркса «Die Klassenkämpfe in Frankreich»). Сочинение Кельзена любопытно как опыт изложения политической теории марксизма представителем государственной науки. В этом сочинении много ценных замечаний, но с главными выводами автора я расхожусь коренным образом, как это видно из дальнейшего изложения. В труде Куно представляет интерес только 10-я глава (SS. 245—275), в которой характеризуются взгляды Маркса на отношение общества и государства. Книга Мауньера имеет второстепенное значение: она искажена стремлением сгладить противоречия марксизма и выдать их только за результат внутреннего богатства его идей.

² Das Kommunistische Manifest, S. 45.

государства и без государственной власти на основе свободного самоопределения общества. Но как представить себе это идеальное состояние и откуда следует, что государственной власти в нем более не будет?

Еще в ранних своих статьях, относящихся к 1844 году, Маркс дал на это ответ, хотя и мало удовлетворительный с точки зрения юридической науки, но вполне определенный и ясный. Отправляясь от понятий Гегелевой философии права, установившей научное противоположение общества и государства, Маркс в отличие от Гегеля провозглашает завершением исторического развития не господство государства над обществом, а поглощение обществом государства. Философия Гегеля с ее культом государства представляется ему отражением той частичной политической эмансипации, которая осуществлена современным государственным устройством. Но этой частичной политической эмансипации, осуществляемой правовым государством, должна быть противопоставлена полная общечеловеческая эмансипация, которая будет вместе с тем и освобождением от всякого государства или, точнее говоря, поглощением государства обществом. Уже в 1844 году Марксу казалось очевидным, что эта общечеловеческая эмансипация будет совершена пролетариатом, и притом не путем создания нового классового господства, а посредством полного разложения всех классовых различий¹

Поясняя свою мысль о неизбежных границах политической эмансипации, неспособной довести до конца дело освобождения человека, Маркс дает анализ нового правового государства, которое представляется ему «последней формой человеческого освобождения в пределах существующего порядка»². В результате этого анализа оказывается, что эта высшая форма государственного бытия находится в плену у общества с его частными эгоистическими интересами. Вместо того чтобы господствовать над стихиями общественной жизни, как это предполагается «Философией права» Гегеля, государство само находится в их власти. Политическая эмансипация создала только отвлеченную видимость, только идеальный

¹ К. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, в сборнике: *Aus dem literarischen Nachlass...*, Bd. I, SS. 394—398. См. статью «Zur Judenfrage», *ibid.*, S. 399 ff.

² К. Marx, *Zur Judenfrage*, S. 409.

призрак государственного господства; в действительности же она лишь развязала эгоизм частных лиц. Вот к чему пришло новое государство и от чего оно не может уйти, ибо такова его природа, такова логика его бытия.

Но как случилось, что опыт осуществления свободы, который и сам Маркс называет «великим успехом» человеческого освобождения¹, окончился торжеством эгоизма и частного произвола? Каким образом борьба нового государства с феодальным строем завершилась крушением самой идеи государства? Это Маркс старается доказать при помощи анализа того переворота, который был произведен в общественных отношениях новым государством.

Старое феодальное общество имело непосредственно политический характер в том смысле, что отдельные элементы гражданской жизни, как, например, владение, семейное положение, организация труда, были возвышены здесь до значения элементов государственной жизни, в форме феодального владения землей, в форме сословий и корпораций. В этих формах определялось отношение отдельных лиц к государственному целому, причем в условиях феодальной организации политические отношения выражались в отношениях обособления и отделения одних частей общества от других. При этих условиях и сама государственная власть, выразительница государственного единства, оказывалась обособленным делом властителя, отделенного от народа»².

Политическая революция ниспровергла эту обособленную от народа власть и создала из государства общее народное дело. При этом она по необходимости разбила все сословия, корпорации, союзы, представлявшие собою столь многочисленные выражения отделения народа от его общего единства. Политический характер гражданского общества был таким образом уничтожен. Революция разложила общество на его основные элементы, на отдельных лиц с одной стороны, и на те материальные и духовные основы, которые определяют жизненное содержание и гражданское положение этих отдельных лиц. Она расковала политический дух, который как бы разбежался по отдельным тупикам феодального общества; она собрала его из этого рассеяния и сделала

¹ Zur Judenfrage, S. 409.

² Ibid., S. 421.

из него область общего народного дела в идеальной зависимости от частных элементов гражданской жизни¹

Но это завершение идеализма государства было вместе с тем и завершением материализма гражданского общества. Свержение политического ига было в то же время свержением тех уз, которые связывали эгоистический дух гражданского общества. Общество было сведено к своей основе, к отдельному человеку, но к человеку эгоистическому, каким он был в действительности его основой². Декларация прав человека и гражданина не только санкционирует свободу эгоистического человека, но и превращает политический союз в простое средство для охранения этой свободы. Ибо так называемые права человека, права свободы, равенства, безопасности, собственности, не выходят из сферы частного интереса и частного произвола, и их признание в декларации есть «признание безудержного движения тех духовных и материальных элементов, которые составляют жизненное содержание эгоистического человека»³. И в этом ближайшем и непосредственном проявлении своем, в своей индивидуальной жизни, в качестве члена общества человек и считается собственно человеком, *homme*, в отличие от гражданина, *citoyen*, политического человека, который является лишь отвлеченным, искусственным человеком, аллегорической, моральной личностью⁴. Вместо того чтобы человек понимался при этом как родовое существо, сама родовая жизнь, само общество является здесь скорее внешней рамкой для отдельных лиц. Единственная связь, которая держит их вместе, есть естественная необходимость, личная потребность и частный интерес, стремление к охране своей собственности и эгоистической личности⁵.

Такова сущность нового государства, которое представляется Марксу высшей формой государственного бытия. Для того, чтобы вознести государственное начало на высоту идеального единства, было логически неизбежно разбить политический характер сословных и корпоративных соединений. Новое государство не допускает между собою и своими подвластными посредствующих

¹ Ibid., SS. 421—422.

² Ibid., S. 422.

³ Ibid., SS. 417—419, S. 422.

⁴ Ibid., S. 423.

⁵ Ibid., S. 419.

инстанций. Поэтому оно по необходимости разлагает общество на отдельных лиц: «образование политического государства и разложение гражданского общества на независимых индивидов,— отношение которых выражается правом подобно тому, как отношение членов сословий и союзов выражалось в привилегиях,— совершается одним и тем же актом»¹. Но этот процесс распыления общества, по мнению Маркса, является и процессом его материализации, процессом разложения его на эгоистические, материальные интересы; и это потому, что «политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не совершая революции в отношении к самим этим частям, не подвергая их критике. Она относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов и частного права как к основе своего существования, как к не требующему дальнейшего обоснования своему предположению, как к естественному своему базису»².

Вот на чем останавливается, как думает Маркс, политическая эмансипация: она не может совершить революции в отношении к составным частям общества, она принимает эгоистический индивидуальный интерес как нечто данное, как свое естественное основание, не подвергая его критике. Государство не может уничтожить противоречия между общественной и частной жизнью, ибо оно само покоится на этом противоречии. Управление должно поэтому ограничиваться чисто отрицательной формальной деятельностью, ибо власть его кончается там, где начинается частная жизнь. И чем более законченным является политический характер государства, тем менее способно оно понять причины социального зла. Ибо принцип политики есть принцип воли. Чем одностороннее, чем законченнее человеческий ум, тем более верит он во всемогущество воли, тем более слепым оказывается он к естественным и духовным границам воли, тем более неспособен он открыть источник социальных бедствий³. Так с разных сторон старается Маркс дока-

¹ Ibid., S. 423.

² Ibid., S. 423.— См. воспроизведение тех же мыслей в сочинении Маркса и Энгельса «Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik».— Aus dem literarischen Nachlass..., Bd. II, SS. 218—231.

³ K. Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel: der König von Preussen und die Sozialreform — в сборнике: Aus dem literarischen Nachlass..., Bd. II, SS. 51—52. Cp. SS. 57—59.

зять бессилие политической эмансипации идти далее чисто формального освобождения человека. Но то, что не дано совершить эмансипации политической при посредстве государства, будет совершено эмансипацией человеческой посредством революции самого общества и его составных частей. Если современный человек есть существо эгоистическое, надо превратить его в существо родовое. Если современное государство в силу логики своего бытия является лишь призраком власти над обществом, стоящим над отдельным человеком в виде отвлеченного единства, неспособного обуздать его эгоизм, надо устранить этот призрак и сделать принцип общения и единства внутренним законом каждого индивидуального человека. Если идеализм государства, обособленного от общества, неизбежно превращается в материализм общества, распяленного на свои составные части, надо уничтожить разделение общества и государства, надо вобрать государство в общество при помощи такого обобществления личной жизни, когда для правильного хода жизни уже не нужно будет какой-то стоящей над человеком политической силы. Вот как надо понимать знаменитое определение человеческой эмансипации, которое мы находим у Маркса. Это определение кратко, но многозначительно. «Политическая эмансипация есть сведение человека с одной стороны к члену гражданского общества, к эгоистическому индивидууму, с другой стороны — к государственному гражданину, к моральной личности. Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспринимает обратно в себя отвлеченного государственного гражданина и когда в качестве индивидуального человека в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях он стал родовым существом, лишь тогда, когда свои *forces propres* он познал и организовал как силы общественные и потому уже не отделяет себя от общественной силы в виде политической силы, тогда только совершится человеческая эмансипация»¹.

Мы находимся здесь, очевидно, на почве чистой утопии безгосударственного состояния, говорящей о таком преображении человеческой жизни, когда совершится благодатное слияние личности с обществом, когда чело-

¹ Zur Judenfrage, S. 424.

чек всецело и без остатка превратится в родовое существо, преодолев естественный эгоизм своей природы. Проблема социального переворота ставится здесь во всей своей трудности и глубине с перспективой не только внешнего, но и внутреннего перерождения человеческой жизни. Но успех этого перерождения, как объявляет Маркс в статье о Гегелевой философии права, зависит от торжества пролетариата, от осуществления социализма. И став на эту точку зрения, он уже легко преодолевает все затруднения социальной проблемы. Человек, победивший свой эгоизм, ставший во всех своих индивидуальных проявлениях родовым существом, очевидно не нуждается во внешних указках гетерономных предписаний; начало общественное делается внутренним законом его бытия. Государство становится ненужным. Совершенная организация жизни создает и совершенное саморегулирование всех человеческих отношений.

Мысль Маркса ясна, но ясен также и весь утопизм его построения, и особенно ясен он здесь, в этом раннем начертании социалистического идеала, когда Маркс с такою определенностью говорит, какие чудесные превращения человеческой природы необходимы для того, чтобы совершилась безусловная человеческая эмансипация. С другой стороны, столь же ясно, что то неспровержение идеи правового государства, которое мы находим в данном случае у Маркса, основано на чисто отвлеченных и произвольных предположениях. Государство бесцельно преодолеть эгоизм частного произвола, ибо этот эгоизм является основой его существования — таково основное положение Маркса. Но за два года до того, как Маркс выступил со своими статьями о грядущей человеческой эмансипации, Лоренц Штейн в сочинении «Социализм и коммунизм в современной Франции» (1842 года) показал, что теория правового государства не только не исключает, а логически требует устранения социальной несправедливости, борьбы с эгоизмом сильных, защиты слабых и обездоленных. А двадцать лет спустя, как бы продолжая в этом отношении дело Лоренца Штейна, соратник Маркса по распространению социализма Фердинанд Лассаль обосновал прямую связь ограничения индивидуализма с идеей правового государства. Ошибка Маркса заключалась в том, что первые шаги правового государства он принял за его окончательные успехи, что по первому его выступлению

он характеризовал самую его природу. Между тем, если новое правовое государство оказалось в силах разбить старые публично-правовые связи, основанные на привилегиях, почему не было бы у него возможности установить новые публично-правовые ограничения частного произвола, и уже не в виде привилегий, а на почве общего и единого для всех права. Великий успех объединения публично-правовой власти, который так хорошо характеризует Маркс, открывает возможность нового правообразования и в сфере публично-правового регулирования частной жизни. После того как современное государство, пусть даже в первых и слабых попытках, вступило на путь социальных реформ и подвергло критике неприкосновенные права собственности, нет нужды доказывать, насколько Маркс был неправ в своем приговоре над перспективами политической эмансипации. Совершенно справедливо было его утверждение, что политическая революция относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов и частного права как к основе своего существования, как к естественному своему базису. Но недоказанным и лишенным основания является дальнейшее его положение, что «политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не совершая революции в отношении к самим этим частям, не подвергая их критике». То, что правовое государство принимает как основу своего существования, а потому и не подвергает критике, есть принцип личности, есть право личности на индивидуальное творчество и проявление. Правовое государство стремится быть свободным государством, оно утверждает на признании прав свободы. Но из этого отнюдь не следует, чтобы объем и способ проявления этих прав не подлежал критике со стороны государства и не подвергался коренным изменениям. В самом понятии права содержится начало ограничения свободы, и размер этого ограничения может весьма существенно меняться. Неприкосновенным остается самый принцип свободы, самое понятие личности. Государство не может уничтожить противоречие между общественной и частной жизнью, потому что полное слияние общего с частным было бы и совершенным уничтожением свободы. Возвышаясь над противоречием частных интересов, государство не подавляет свободы, а лишь подчиняет ее высшей цели, вытекающей из связи лиц, входящих в общение.

Отсюда вытекает двоякое определение идеи правового государства; с одной стороны, это — организация общей связи входящих в него лиц, с другой стороны, это — система свободы. Отсюда же с неизбежностью следует противопоставление государства и общества как выражение свободы и разнообразия частной жизни, не подавляемое и не поглощаемое единством общей государственной цели. И наоборот, поглощение государства обществом представляет собою высшую мечту социализма как системы безусловного обобществления, отрицающей индивидуальную свободу, творческое разнообразие индивидуального труда и индивидуальной жизни, самобытность частных интересов и стремлений. Государство здесь действительно исчезает, но вместе с ним исчезает и личность: она отрекается от самой себя и становится родовым существом. Маркс называет это безусловной человеческой эмансипацией. На самом деле это есть безусловное подчинение человека обществу. В философии марксизма нет места подлинной идее личности: поэтому не находит она себе места и в его общественном идеале.

Но то отрицание идеи государства, которое он высказал в ранних своих статьях, осталось до конца одним из самых главных оснований его системы. Однако позднейшие выражения этого отрицательного взгляда получают и у него, и у Энгельса гораздо более элементарную форму: тонкое диалектическое построение, при помощи которого Маркс характеризовал первоначально отношение общества и государства, заменяется весьма упрощенными формулами классовой теории государства. По существу, в скрытых предположениях этой теории нетрудно обнаружить прежние предпосылки утопии безгосударственного состояния. Но именно потому, что многое здесь остается недосказанным, пробелы теории яснее выступают наружу и заставляют для своего восполнения вспомнить прежние предпосылки Маркса.

С классовой теорией государства мы встречаемся уже в «Коммунистическом Манифесте». «Когда с ходом развития, — читаем мы здесь, — исчезнут классовые различия, и всё производство сосредоточится в руках объединенных членов общества, тогда публичная власть теряет свой политический характер. Ибо политическая власть в собственном смысле слова есть организованная власть одного класса в целях угнетения другого

класса»¹. В соответствии с этим политическая власть в современном государстве определяется как «комитет, управляющий общими делами всего буржуазного класса»².

Те же мысли воспроизводит Энгельс в сочинении «Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft»³. Повторяя здесь взгляд на государство как на орудие господства классов, сменявшихся последовательно в истории (в древности — рабовладельческого государственного сословия граждан, в средние века — феодального дворянства, в наше время — буржуазии), Энгельс утверждает, что задачей государства, официально представляющего все общество, является организация насильственного подчинения подвластного класса существующим условиям. «Когда же государство становится наконец и фактически представителем всего общества, оно делает себя излишним. Когда нет более общественного класса, который надо было бы держать в угнетении, когда устраняются столкновения и эксцессы, проистекающие из борьбы отдельных лиц за существование, связанной с классовым господством и анархией производства, тогда нет более ничего такого, что следовало бы подавлять и что делало бы необходимой репрессивную власть, т. е. государство. Первый акт, в котором государство выступает действительно как представитель всего общества, есть овладение во имя всего общества средствами производства. Вмешательство государства в общественные отношения делается в одной области за другой излишним и затем само собою прекращается. На место управления лицами становится распоряжение вещами и руководство процессами производства. Государство не отменяется,

¹ Das Kommunistische Manifest, S. 45.— В. Ильин, о. с., стр. 24, указывает как на первое выражение классовой теории государства, на соответствующее место в сочинении Маркса «Das Eiehd der Philosophie» (в издании 1885 года, S. 182), вышедшем за несколько месяцев до «Коммунистического Манифеста». Но здесь содержится только первый намек на классовую теорию, которая в «Коммунистическом Манифесте» принимает более законченную форму. С теоретической точки зрения гораздо важнее те первые выражения политической теории Маркса, которые мы находим в его статьях 1844 года: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» и «Zur Judenfrage».

² Das Kommunistische Manifest, S. 27.

³ Первое издание «E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft» относится к 1878 году.

оно отмирает»¹. Подобно тому как в «Коммунистическом Манифесте», и здесь первым условием к постепенному исчезновению государства считается захват пролетариатом государственной власти и превращение средств производства в общественную собственность. «Вместе с тем пролетариат уничтожает самого себя, как пролетариат уничтожает все классовые различия и противоречия, уничтожает государство как государство». С устранением системы классового угнетения, которая является основой государственной организации, государство становится ненужным, и его функции одна за другой постепенно делаются излишними. Это и значит, что государство отмирает².

Этот взгляд на природу государства как на организацию классового господства развивается. Энгельсом и в его сочинении «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates»³. И здесь государство рассматривается как продукт борьбы классов, не имеющий другого назначения, кроме сохранения порядка в обществе, раздираемом непримиримыми противоречиями⁴. Когда эти противоречия исчезают, вместе с ними неизбежно исчезает и государство. «Общество, которое пре-

¹ Engels, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III. Aufl. Stuttgart, 1894. SS. 301—302.

² В. Ильин вводит в теорию марксизма отсутствующее в ней различие, когда он утверждает, что слова Энгельса об уничтожении пролетариатом государства как государства относится к буржуазному государству, а его выражение об «отмирании государства» имеет в виду пролетарское государство (В. Ильин (Н. Ленин), Государство и революция, стр. 19). На самом деле мысль Энгельса заключается в том, что пролетариат, испровергая путем революции систему классового угнетения, уничтожает государство в его основе, в его принципе, но не может уничтожить сразу и совершенно всех следов и проявлений государственного вмешательства в общественные отношения. Это вмешательство делается излишним постепенно в одной области за другой и таким образом само собою прекращается. Речь идет, таким образом, не о различии способов исчезновения буржуазного и пролетарского государств, а о различии между разрушением основы государства и отмиранием его остатков или пережитков. И сам В. Ильин не выдерживает своей терминологии, ибо на стр. 92—93 своей книги он говорит о том, что и на первой ступени коммунизма остаются «традиции или следы капитализма» и в течение известного времени удерживается не только буржуазное право, «но даже и буржуазное государство без буржуазии!». Следовательно, вопреки первоначальному утверждению (на стр. 19) буржуазное государство не уничтожается революцией до конца, следы его остаются и лишь постепенно отмирают.

³ Первое издание этого сочинения появилось в 1884 году.

⁴ Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Achte Auflage. Stuttgart, 1900. SS. 179—180.

образовывает производство на основе свободного и равного союза производителей, переводит весь государственный механизм туда, куда он с этих пор должен принадлежать, — в музей древностей, рядом с прялкой и бронзовым топором»¹.

С точки зрения науки государственного права тотчас же бросается в глаза очевидный пробел этого воззрения, государство не есть только классовое господство, это прежде всего публично-правовое регулирование частной и общественной жизни, и в этом смысле оно не может исчезнуть с исчезновением классовых различий. Публично-правовое регулирование жизни, направленное к поддержанию правильного действия данной общественной организации, не только не делается излишним, но становится еще более необходимым в обществе социалистическом, где все основано на обобществлении орудий производства и на устранении анархии хозяйственного оборота. Анархия может быть устранена только планомерной организацией, только сознательным регулированием, только принудительным действием власти, и в этом смысле социализм не исключает, а неизбежно требует государственной власти².

В первоначальном начертании идеала общечеловеческого освобождения, которое Маркс дает в статье «Zur Judenfrage», вопрос о необходимости публично-правового регулирования общественных отношений, как мы видели, отпадал; но отпадал он здесь только потому, что все это начертание делалось на отвлеченной высоте чистого утопизма: поскольку индивидуальный человек «в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях» становится родовым существом, ему нет нужды «отделять от себя общественную силу в виде политической силы». Когда все противоречия между личностью и обществом сглажены и примирены, тогда всякое принудительное внешнее регулирование жизни заменяется саморегулированием общественного оборота. Только в том случае, если увенчать классовую теорию государства этой утопической вершиной, если подставить под нее скрытые предположе-

¹ Ibid., S. 182.

² См. Ф. Ф. Кокошкин, Лекции по общему государственному праву. Издание второе. М., 1912, стр. 57—61. Б. А. Кистяковский, Социальные науки и право. М., 1916, Статья: «Государство и личность», стр. 570—576.

нии первоначальной утопии безгосударственного состояния, возможно понять, каким образом она выкидывает в своем идеальном построении идею государства. Однако, как мы видели, классовая теория в том виде, как она выражается и в «Коммунистическом Манифесте», и в различных сочинениях Энгельса, если и достигает своей конечной вершиной утолической высоты абсолютного общечеловеческого освобождения, своими практическими реальными предположениями остается на почве действительности. Но здесь ей приходится говорить об «овладении средствами производства», о «сосредоточении производства в руках объединенных членов общества», а это немыслимо без публично-правового регулирования экономического оборота, без принудительного действия государственной власти. Действие этой власти классовая теория признает необходимым только для целей ниспровержения капиталистического строя. Но это признание включает в себя мысль о том, что государственная власть может существовать не только как орудие угнетения и эксплуатации, но и как средство для устранения угнетения и эксплуатации¹. Последовательно развивая эту мысль, пришлось бы признать возможность сочетания идеи социализма с идеей государства или, говоря иными словами, допустить, как это и сделал Лассаль, что борьба с существующей формой государства не должна переходить в борьбу с самой идеей государства, что государство, и именно прогрессирующее правовое государство, вдохновляемое идеями социальной справедливости, есть та форма общественного бытия, которая связывает настоящее с будущим. Но для этого надо признать также и основную предпосылку теории правового государства, что и в жизни современного общества со всеми его классовыми и индивидуальными различиями есть возможность признания чистой идеи права, есть почва для применения некоторых общих и объединяющих всех правовых начал, имеющих сверхклассовый и, следовательно, общечеловеческий и общегражданский характер. С давних пор теория правового государства вдохновляется идеей естественного права как представлением об общечеловеческой справедливости, осуществляемой в положи-

¹ Эту мысль совершенно правильно подчеркивает Кельзен (*Sozialismus und Staat*, S. 13) как приводимое самой марксистской теорией лишнее доказательство того, что существо государства не зависит от хозяйственной эксплуатации одного класса другим.

тельном праве. Идеальное преобразование общественных форм должно, согласно этой теории, дать вышестоящее торжество идее права, идее планомерного и справедливого регулирования жизни. Совершенное правовое государство в идее должно обнять всех граждан нормами идеального естественного права, и постепенное приближение к этому идеалу возможно именно потому, что есть такие нормы всепокоряющей справедливости, которые объединяют всех, которые уже теперь возвышаются над разнообразием положений и лиц и, пусть даже весьма несовершенно и частично, но все же руководят и прогрессом государственного строительства, и развитием права, и отправлением правосудия. Теория, которая утверждает, что правовое государство осуществляется в историческом движении человечества, должна признать, что и в настоящем несовершенном состоянии человечества есть такие нормы права и морали, которые общеобязательны для всех, которые истекают из беспристрастной и нелицеприятной идеи справедливости. Она должна признать, что уже теперь действует в жизни такая идея права, которая дает начало не буржуазным и не пролетарским, а общечеловеческим правовым представлениям, одинаково стоящим над богатыми и бедными, сильными и слабыми. Таковы основные предпосылки и верования теории правового государства. Трагическое раздвоение марксизма состоит в том, что скрыто и бессознательно он сам вынуждается склониться к этим верованиям, а открыто и теоретически он должен их отвергнуть. Последовательно проведенная классовая теория государства, рассматривающая государство как орудие классового господства, при наличии классов не может допустить нейтральной области сверхклассовых интересов и норм. Существование государства, по словам Энгельса, есть свидетельство того, что общество «запуталось в неразрешимое противоречие с самим собою и раскололось на непримиримые противоположности, изгнать которые оно бессильно»¹. Если государство существует, это значит, что существуют классы, интересы которых непримиримы или, говоря иначе, государство есть отражение и порождение существующих неразрешимых противоречий, область скрытой или открытой социальной

¹ Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. SS. 177 bis 178.

вражды. Как представитель абсолютного коллективизма, Энгельс не может признать, что государство вызывается к жизни не одними классовыми противоречиями, а прежде всего теми различиями, которые обуславливаются естественным и законным разнообразием индивидуальных характеров, положений и стремлений. Он не может допустить, что государство не потому вынуждается к признанию известных различий и противоречий, что оно держится за них как за основу своего существования, а потому, что устранение всех различий и противоречий было бы вместе с тем устранением свободы и порабощением личности. Учение Энгельса о государстве как об организации, связанной с общественными противоречиями, соответствует тому основному положению государственной науки, согласно которому государство сочетает различия, вытекающие из свободы, с единством общей цели, обусловленной общностью и взаимностью развития. Но это положение принимает у Энгельса такой вид, что государство поддерживается исключительно классовыми противоречиями, которые оно может приводить только к чисто внешнему и насильственному единству. Для одних это орудие господства и угнетения, для других — символ рабства и подчинения. Нейтральных, примиряющих начал при таких условиях в государстве нет и быть не может. Осуществление справедливого права переносится всецело в область идеала. Оно делается возможным лишь при радикальном переустройстве общества, когда упичтожаются в нем антагонизмы и противоречия, когда устраняется разделение управляющих и управляемых и общество становится автономным и самоуправляющимся, отрешаясь от всяких следов государственной организации. При таком воззрении государство всецело относится в сферу недолжного, противного справедливости; а вместе с государством в эту же сферу попадает и все современное право: порождение классового государства, оно проникнуто тем же коренным грехом непримиримых классовых противоречий.

Энгельс противопоставляет свой взгляд на государство учению Гегеля, согласно которому государство есть «действительность нравственной идеи»; это противопоставление делается им с такою резкостью, что государство оказывается совершенно за пределами нравственной идеи и вне действия справедливости: оно становится всецело выражением силы; как и с другой стороны, нравст-

венная идея и общеобязательная справедливость оказываются всецело за пределами современного государства и считаются осуществимыми только в будущем социалистическом строе. Согласно общему духу абсолютного социализма, и в этом отношении между будущим и настоящим лежит непроходимая пропасть. Старый мир должен пройти чрез огонь катастрофического очищения, чрез чудо всеобщего преобразования для того, чтобы из него родился новый мир. Отсюда следовало бы вывести, что с точки зрения марксизма отношение к государству может быть только одно: отрицательное и враждебное. Надо всячески бороться с государством, стремиться к его уничтожению или, что то же, стремиться к уничтожению классов и классовых противоречий. Возможность общей гармонии и социального мира появится только тогда, когда классы, классовые противоречия и государства будут уничтожены. Для государства же достижение этой цели невысказано: являясь продуктом непримиримых классовых противоречий, оно не может их уничтожить, не уничтожая вместе с ними и самого себя: оно бессильно разрушить тот фундамент, на котором само же оно и утверждается. И так как государство не может устранить или примирить классовые противоречия, то ему остается только одно: держать их в узде, im Zaum zu halten¹. Тот мир, который оно устанавливает, есть внешний призрачный порядок, поддерживаемый силой; по общему правилу государство находится в руках могущественного, экономически господствующего класса. Правда, устами Энгельса марксизм допускает и некоторые исключения: «Бывают иногда периоды, когда борющиеся классы настолько поддерживают равновесие друг против друга, что государственная власть по отношению к ним получает на короткое время известную самостоятельность в качестве кажущейся посредницы. В таком положении находится абсолютная монархия семнадцатого и восемнадцатого столетий, которая уравнивает между собою дворянство и буржуазию; в таком же положении был и бонапартизм первой и особенно второй французской империи, который пользовался пролетариатом против буржуазии и буржуазией против пролетариата. Новейшим искусством этого рода, при котором управители и управляемые попадают в одинаково коми-

¹ Ibid., S. 180.

ческое положение, является новая германская империя бисмарковой нации: здесь капиталисты и рабочие по отношению друг к другу одинаково уравниваются и обманываются на благо оскудевающих прусских юнкеров»¹. Казалось бы, это исключение, которое указывается Энгельсом для семнадцатого, восемнадцатого и девятнадцатого веков, которое растягивается на целые столетия и вовсе не является кратковременным, должно было бы навести на мысль, что государственная власть обладает «по крайней мере частичной независимостью от господствующего класса и может, благодаря этому, принимать меры, противные интересам этого класса»². Казалось бы, что отсюда следует заключить, что для государства есть возможность самостоятельного нейтрального регулирования. Но Энгельс, очевидно, понимает приводимое им исключение так, как обыкновенно понимают исключения, т. е. в том смысле, что они подтверждают правила. Поэтому-то он и говорит с такой иронией о случаях балансирования власти между отдельными классами. И ему кажется, что общее правило остается незыблемым, что зависимость власти от господствующего класса есть закон государственного бытия. Но если так, то, очевидно, следует бороться с самой идеей государства как с идеей классового угнетения. Надо стремиться к тому, чтобы государства не было, чтобы не было господства одних над другими, чтобы «свободное развитие каждого стало условием свободного развития всех». Так и классовая теория, последовательно проведенная, приводила к анархическому бунту против самой идеи государства и склоняла к утопии безгосударственного состояния.

Но таким образом марксизм вступал в противоречие с другой своей теорией, которая была вместе с тем и основной теорией социализма. Поскольку он требовал устранения анархии из хозяйственной жизни, поскольку он настаивал на планомерном обобществлении и рациональном сосредоточении всех частных и общественных сил и средств,— он не мог обойтись без идеи публично-правового регулирования, а следовательно, и без государственной идеи. Утопическая мечта уносила его в за-

¹ Ibid., S. 180.

² Это вполне справедливое указание против классовой теории государства делает Ф. Ф. Кокошкин (Лекции по общему государственному праву, стр. 59), который в данном случае мог бы найти для себя поддержку и в примерах, приводимых самим Энгельсом.

облачные сферы анархии, а практическая потребность возвращала на почву действительности, в область государственного управления. И в данном случае лишь при полной неясности юридических представлений можно было, подобно Энгельсу, утверждать, что это будет только «распоряжение вещами и руководство процессами производства, а не управление лицами». Ведь за вещами и процессами производства стоят лица, и распоряжаться вещами, не затрагивая людей, с которыми они так или иначе связаны, невозможно. Это простейшая юридическая истина, не нуждающаяся в доказательствах. Как только признается необходимость регулирования хозяйственной жизни, этим самым устанавливается и неизбежность государственной власти.

И в самом деле, нетрудно показать, как мы и отметили это выше, что лишь утопическими концами своими марксизм соприкасается с анархизмом, от которого он решительно отталкивается, как только переходит к соображению реальных возможностей и перспектив. Если поставить вопрос, как проводит он свое отрицание государственной идеи, то окажется, что это только и удаётся ему в туманных высотах чистого отвлечения, спускаясь с которых он должен изменить своей утопии. На вершинах утопизма все представляется возможным: предполагается, что в совершенном обществе, отделенном целой пропастью от существующих несовершенств, исчезнет различие классов, не будет более господствующих и угнетаемых; а отсюда затем выводится, что это и будет истинное царство свободы: государства более не будет, все будут свободны. Нельзя, однако, не признать, что в данном случае от предположения к выводу совершается очевидный скачок: здесь упускается из вида, что если никто не будет в угнетении у какого-либо отдельного класса, то все будут, однако, в подчинении у общества, и что обществу придется осуществлять свое господство путем публично-правового регулирования при посредстве принудительной государственной власти. Из того, что рабочие освободятся от власти капиталистов, отнюдь не следует, что они освободятся от всякой власти вообще. Место капиталистов займет все общество, и хотя в нем уничтожатся различия классов, но не уничтожится власть общества над личностью. Не будет неравенства прав, все будут равноправными участниками общего дела; но сказать, что из этого равенства произойдет

и полная свобода, это значит сделать очевидный логический скачок. Для нас ясно, почему марксизм делает этот скачок: ведь он понимает свободу как слияние лица с обществом, как неразрывную гармонию личного и общественного начал. Он полагает, что как только исчезнут классовые противоречия, исчезнут и всякие противоречия вообще. Наступит полная гармония интересов, взглядов и стремлений. В общем каждый будет видеть и личное, а в личном не будет проявляться ничего, не соответствующего общему. И когда совершилось это благодатное поглощение лица обществом, когда человек, по выражению Маркса, «свои *forces propres* познал и организовал как силы общественные и потому уже не отделяет общественной силы от себя в виде политической силы», тогда естественно предположить, что установленная таким образом человеческая эмансипация будет поддерживаться внутренним совершенством идеального экономического быта, автоматическим действием имманентных законов обобществленного производства. Если государство есть только отражение несовершенства и анархии современного экономического строя, то ясно, что в совершенном строе в нем не будет нужды. Это костыли хромящего, которые он бросает, когда исцеляется от болезни ног. Человек здоровый не нуждается в искусственных опорах: он совершает свои движения естественно и непринужденно, в силу бессознательных навыков, основанных на законах механики.

Несомненно, что именно такова была логика утопической мысли, создавшей представление о безгосударственном и метаюридическом состоянии. Такое представление могло опираться только на самоопределение экономически совершенного общества, на действие идеальных экономических условий, обеспечивающих полную правильность экономического оборота. Если есть вера, что найдено чудесное средство спасения, что вся тайна совершенной жизни в радикальном преобразовании экономического базиса, нечего думать о каких-то внешних вспомогательных и дополнительных средствах, вроде нового права и нового государства, которые могли бы обеспечить или хотя бы только облегчить действие новых экономических условий: правильное действие их обеспечено и так, силою их чудесного, произвольного и автоматически совершающегося функционирования. Таковы были скрытые предположения этой утопии безгосударст-

венного состояния, сближавшие ее с прудоновским антархизмом. И когда мы взвешиваем всю силу этих утопических предположений, мы понимаем, почему социализм Маркса становится в резкую оппозицию к идее демократии, к идеалу свободного народного государства: в рамки социалистической утопии не вмещается и самое свободное демократическое устройство, поскольку оно остается все же государством, продуктом общественных противоречий и индивидуальной свободы. «Свободное государство — что это такое?» — спрашивает Маркс и отвечает, что целью рабочих отнюдь не является «сделать государство свободным». «Свобода состоит в том, чтобы сделать государство из стоящего над обществом в совершенно ему подчиненный орган». Государство должно быть поглощено обществом. С этой точки зрения идеал свободного государства представляется Марксу простым недоразумением: это верование «вульгарной демократии, которая видит в демократической республике тысячелетнее царствие и не имеет никакого предчувствия о том, что именно в этой последней государственной форме борьба будет окончательно разыграна»¹. В иных выражениях то же отрицание демократической идеи государства мы встречаем у Энгельса. Имея в виду переходный период к социализму, когда пролетариат, по учению марксизма, должен овладеть государственной властью, он допускает, что в это время пролетариат будет пользоваться государством, но только временно и вовсе не в интересах свободы, а в целях обуздания своих противников; когда же наступит свобода, тогда о государстве уже не будет речи. Поэтому самое выражение: «свободное государство» представляется Энгельсу «чистой бессмыслицей»².

Так утопическая мечта отрывает марксизм от обычных путей истории. Но первая же мысль об осуществлении этой мечты тотчас возвращает его на историческую почву: тут вступает в свои права реалистическая сторона этой доктрины, требовавшая прямой связи с конкретными историческими фактами. На вопрос о том, как осуществить социалистический идеал, «Коммунистический Ма-

¹ K. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, (письмо к Бракке от 5 мая 1875 г. в журнале «Die Neue Zeit», IX Jahrg. Bd. I, SS. 572—573; русск. перев. Н. Алексеева. СПб., 1906. «Критика Готской программы», стр. 27—28).

² Письмо Энгельса к Бебелью от 18—28 марта 1875 года; см. Bebel, Aus meinem Leben. II Th., S. 322.

нифест» отвечает, что «первый шаг рабочей революции есть возвышение пролетариата до значения господствующего класса и овладение демократией»¹. Известно, что эта мысль об «овладении властью» и «диктатуре пролетариата» осталась и на последующее время краеугольным камнем социалистической тактики. В 1875 году, в «Критике Готской программы», как и в 1847 году в «Коммунистическом Манифесте», Маркс одинаково утверждал, что в переходный период между капиталистическим и коммунистическим обществом государство не может быть ничем иным, как революционной диктатурой пролетариата². Таким образом оказывается, что основным рычагом экономического переворота является политическая революция, а необходимой опорой для социалистического строя является новая политическая власть — власть пролетариата. Так именно и говорится в «Коммунистическом Манифесте»: «Пролетариат употребит свое политическое господство для того, чтобы постепенно отобрать у буржуазии весь капитал, сосредоточить все орудия производства в руках государства, т. е. организованного в качестве господствующего класса пролетариата и с возможной скоростью умножить массу производительных средств. Конечно, это может совершиться прежде всего лишь посредством деспотических вторжений в право собственности и в буржуазные производственные отношения, т. е. посредством таких мер, которые кажутся экономически недостаточными и неприемлемыми, но которые по ходу движения дадут результаты, превышающие их и которые неизбежны для ниспровержения всех производственных отношений в целом»³.

¹ Das Kommunistische Manifest, S. 44.

² K. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, в журнале «Die Neue Zeit», IX Jahrg. Bd. I, S. 573; русск. перев. Н. Алексеева, стр. 27.

³ Das Kommunistische Manifest, S. 44.— Когда в первых двух изданиях этого труда я давал разбор политического учения Маркса и Энгельса, я никак не предполагал, что может явиться мысль представить их в качестве сторонников демократических форм. В настоящее время опыты этого рода делаются в немецкой литературе, как со стороны вождей социал-демократии (Kautsky, Demokratie oder Diktatur. Berlin, 1919; Terrorismus und Kommunismus. Berlin, 1919; H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Bd. I. Berlin, 1920), так и среди ученых специалистов (Karl Dietl, Die Diktatur des Proletariats und das Rätesystem. Jena, 1920; Kelsen, Sozialismus und Staat. Leipzig, 1920; Mautner, Der Bolschewismus, Voraussetzungen, Geschichte, Theorie, Zugleich eine Untersu-

Очевидно, для этих революционных задач новой власти потребуются и новые учреждения. В «Коммунистическом Манифесте» этот вывод еще не высказывается определенно. Из текста его ясно только одно, — то, для чего впоследствии Энгельс нашел столь отчетливое выражение, — что во время своей диктатуры пролетариат должен пользоваться властью вовсе не в интересах свободы, а в целях обуздания своих противников. Но именно этот боевой характер диктатуры пролетариата, эта необходимость обеспечить за трудящимися перевес и успех в незаконченной борьбе с буржуазным строем требует соответствующего изменения государственных учреждений.

С полной ясностью Маркс выражает это положение в своем очерке: «Der achtzehnte Brumaire», в связи с ожиданиями, возбужденными в нем февральской революцией. В 1852 году, когда он писал этот очерк, ему казалось, что революция продолжает зреть и собирать свои разрушительные силы. Сначала она привела к завершению парламентскую власть, чтобы быть в состоянии ее разрушить. После того, как это достигнуто, она завершает организацию исполнительной власти, сводит ее к ее чистейшему выражению, изолирует ее. Исполнительная власть с ее чудовищной бюрократической и военной организацией, с ее широко разветвленной и искусственной государственной машиной, войско чиновников в полмиллиона человек и армия еще с полмиллиона, это ужасное паразитное тело, возникло во время абсолютной монархии. Все перевороты совершенствовались эту машину, вместо того, чтобы ее сломать. Партии, которые попеременно боролись за власть, считали главной добычей победителя овладение этой огромной государственной постройкой. Но теперь при Людовике Наполеоне испол-

chung seines Verhältnisses zum Marxismus. Berlin, Stuttgart, Leipzig, 1920). Цель этих опытов заключается между прочим и в том, чтобы показать, что осуществление в России диктатуры пролетариата с отрицанием демократических начал не соответствует основам марксизма. На самом деле русский коммунизм, если брать его со стороны политической программы, независимо от экономических предпосылок и достижений, во всяком случае не менее соответствует учению Маркса, чем то направление социализма, к которому принадлежит Каутский. Вопрос о соотношении у Маркса идей диктатуры и демократии кажется мне более сложным, чем это предполагается в указанных выше немецких сочинениях. Свой взгляд по этому предмету я излагаю в настоящем издании более подробно в том дополнении, которое сделано в данном месте.

нительная власть достигает своего завершения. Государство становится совершенно самостоятельным; государственная машина настолько укрепляется в отношении к гражданскому обществу, что во главе ее становится пришлый искатель приключений, поднятый на щит пьяной солдатчиной. Отсюда и это отчаяние, отсюда чувство унижения, сжимающее грудь Франции и затрудняющее ее дыхание. Она чувствует себя как бы обесцеленной¹. В связи с этим обострением отношений и стоят те ожидания углубления революции и полного разрушения старой государственной машины, которые высказывает Маркс.

В начале семидесятых годов он снова вспоминает эти свои ожидания, в связи с событиями парижской Коммуны. В письме к Кугельману от 12 апреля 1871 года, ссылаясь на то, что он говорил по этому поводу в сочинении «Der Achtzehnte Brumaire», Маркс объявляет это требование — «не передавать бюрократически-военной машины из одних рук в другие, а сломать ее» — «предпосылкой каждой действительной народной революции на континенте»². В написанном им от имени генерального совета международной ассоциации рабочих адресе «Über den Bürgerkrieg in Frankreich 1871» он развивает эту мысль

¹ K. Marx, Der Achtzehnte Brumaire des Lois Bonaparte, Zweite Ausgabe. Hamburg, 1869. SS. 86—88.— Приводя слова Маркса о том, что «все перевороты совершенствовали государственную машину вместо того, чтобы сломать ее», В. Ильин (Н. Ленин) замечает, что в этом выводе заключается «главное, основное в учении марксизма о государстве». (Государство и революция. Петроград, 1918, стр. 29). С точки зрения революционной практики этот отзыв понятен. Но с точки зрения теоретической и принципиальной главное и основное в политическом учении марксизма заключается, конечно, не в этих практических указаниях, а в самой идее диктатуры пролетариата и еще более того в идее безусловной человеческой эмансипации и связанного с ней безгосударственного состояния, в котором Маркс видел настоящее выражение и конечный идеал социализма. Как видно будет из последующего изложения, и Маркс своему заключению о необходимости разрушения государственной машины при переходе к социализму придавал лишь практическое, а не принципиальное значение, и притом ограничивал область применения этой тактической меры странами европейского континента. Впрочем, и сам В. Ильин в другом месте находит более точное выражение для своей мысли о значении указанного вывода Маркса, когда он говорит: «В этих словах «сломать бюрократически-военную государственную машину» заключается кратко выраженный главный урок марксизма по вопросу о задачах пролетариата в революции по отношению к государству» (о. с., стр. 35).

² Письмо к Кугельману от 12 апр. 1871 г. перепечатано в журн. «Die Neue Zeit», XX Jahrg. Bd. I, S. 709.

более подробно. В деятельности Коммуны он находит новое доказательство тому, что «рабочий класс не может просто захватить готовую государственную машину и привести ее в движение для своих целей»¹. И он старается разъяснить значение тех изменений, которые Коммуна внесла в государственные учреждения, с точки зрения задач пролетариата.

Когда в 1872 году в предисловии к новому изданию «Коммунистического Манифеста» Маркс и Энгельс говорили, что программа этого документа «местами устарела», они ссылались именно на опыт февральской революции и парижской Коммуны. Но по их собственным словам этот опыт не затрагивал принципиальной части «Коммунистического Манифеста»; он вносил изменения только в его практическую часть. И действительно, никакого принципиального дополнения политической теории марксизма в рассуждении Маркса по поводу этого опыта мы не находим. Но зато мы получаем совершенно очевидное доказательство того, что Маркс, опираясь на практику парижской Коммуны, искал форм для осуществления диктатуры пролетариата и в то же время вынужден был, как и сама эта Коммуна, обращаться к области конкретных исторических средств.

И в самом деле, что значило «сломать старую государственную машину»? Как показывает идеализированный образ Коммуны, нарисованный Марксом, это требование вовсе не имеет такого значения, чтобы все органы и функции старой власти были уничтожены. Напротив, Маркс определенно утверждает, что согласно плану Коммуны «правомерные функции» старой правительственной власти должны были сохраниться: их надо было только вырвать у власти, которая притязала стоять над обществом, и передать ответственным слугам общества². Единство нации не должно было разрушиться, оно должно было получить новую организацию при посредстве коммунального устройства. Военная сила должна

¹ Die Adresse des Generalrats über den Bürgerkrieg in Frankreich 1871.— Я пользовался новым изданием Пфемфорта (Berlin-Wilmersdorf, 1919. Приведенное место см. на стр. 46.

² Der Bürgerkrieg, SS. 50—51; «Während es galt, die bloss unterdrückenden Organe der alten Regierungsmacht abzuschneiden, sollten ihre berechtigten Funktionen einer Gewalt, die über der Gesellschaft zu stehen beanspruchte, entrissen und den verantwortlichen Dienern der Gesellschaft zurückgegeben werden».

была превратиться из постоянной армии в народное ополчение. Полиция и чиновничество должны были лишиться своего политического характера и получить значение выборных, ответственных и сменяемых органов. Наконец, парламент должен был уступить место представительству более ответственному, более близкому к народу, более рабочему и деловому и почерпавшему свою практическую силу в соединении законодательства с исполнением и обсуждения с действием. Таков смысл краткой формулы Маркса: «die Kommune sollte nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, vollziehend und gesetzgebend zu gleicher Zeit»¹.

В числе особенностей созданного Коммуной строя Маркс придает большое значение тому обстоятельству, что все должностные лица были здесь выборными, ответственными и сменяемыми. Это обуславливало ту близость власти к народу, которую он считал главным преимуществом описываемого им устройства. Коммуна применяла ко всем выборам принцип всеобщего избирательного права, и когда Маркс излагает ее программу, он передает это как факт, которого он ни выдвигает, ни затушевывает². Однако очевидно, что центр тяжести политического строя Коммуны заключался для него не в этом. Всеобщему избирательному праву, как это видно из другого его сочинения, он приписывал лишь вспомогательное значение — выводить на дневной свет представителей различных классов, на которые распадается народ, сталкивать их между собою, «развязывать классовую борьбу»³. Когда всеобщее избирательное право ис-

¹ Ibid., S. 49.

² Неясно, на чем основано мнение Кельзена: «besonders hebt Marx die Einführung des allgemeinen Wahlrechts hervor» (Kelsen, Sozialismus und Staat, S. 34). Но совершенно очевидно, что ни на чем не основано еще более резко выраженное утверждение Маутнера, что, по мнению Маркса, диктатура пролетариата нуждается для своего утверждения во всеобщем избирательном праве и что не основанная на этом праве она остается «диктатурой против народной воли» (Mautner, Der Bolschewismus, S. 213, ср. SS. 184—198). Нет никаких данных — и Маутнер привести их не может, — чтобы утверждать, что для Маркса всеобщее избирательное право являлось таким безусловным и категорическим требованием для осуществления диктатуры пролетариата.

³ K. Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. (Abdruck aus der «Neuen Rheinische Zeitung» 1850.) Berlin, 1895, SS. 36—37.

полнило эту свою миссию, оно может быть устранено революцией или реакцией¹. Коммуна сохранила всеобщее голосование; но для Маркса дело было не в том, что она его сохранила, а в том, что представительство состояло «в большинстве из рабочих или признанных представителей рабочего класса»². Как он сам с полной ясностью выражает свою мысль хотя Коммуна и создала для республики основу действительных демократических учреждений, но «подлинная республика» не была ее конечной целью: она явилась сама собою и в качестве привходящего результата (*nebenbei und von selbst*). «Истинная тайна» Коммуны заключалась в том, что это было по существу правительство рабочего класса, результат борьбы производящего класса с присвояющим, открытая наконец политическая форма, при которой могло осуществиться экономическое освобождение труда»³. С точки зрения Маркса, не было никакого основания настаивать на том, чтобы и в момент торжества пролетариата представители избирались от «различных классов, на которые распадается народ». Начало всеобщего избирательного права есть требование либерально-демократическое: в прямой и принципиальной связи с идеями социализма и диктатуры пролетариата оно не находится. Но то, на чем Маркс действительно настаивает, только яснее подчеркивает, что с всеобщим избирательным правом он связывает представление не о свободе и равенстве всех классов, а о близости избираемых к народным слоям, к «организованному в коммунах народу»: «Вместо того, чтобы один раз в три года или в шесть лет решать, кто из господствующего класса должен представлять и подавлять⁴ народ в парламенте, всеобщее избирательное право должно было служить организованному в коммунах народу для того, чтобы находить работников, надсмотрщиков и счетоводов в его собственном деле, подобно тому как индивидуальное право выбора служит для этого каждому другому работодателю... С другой стороны, ничто не могло быть более чуждо духу Коммуны, как заменять всеобщее избирательное право назначением

¹ Ibid., S. 105.

² Der Bürgerkrieg, S. 49.

³ Ibid., S. 52.

⁴ У Маркса непереводимая игра слов: «das Volk ver- und-zertreten».

сверху»¹. Как видно из этого места, всеобщее избирательное право берется здесь Марксом не в качестве символа свободы и устранения публично-правовых ограничений и не в виде принципа уравнительной всеобщности. Для него важен не этот момент всеобщности: важно, чтобы выборы были народные, чтобы народ сам ставил своих должностных лиц как своих слуг и работников. Но такое понимание всеобщего избирательного права отнимает у него его подлинный либерально-демократический смысл и ставит его в зависимость от такой практической цели, которая допускает и ограничения начала всеобщности голосования, если эти ограничения ведут к укреплению положения пролетариата. Маркс не говорит о таких ограничениях, он не требует, чтобы избирательное право принадлежало только трудящимся. Однако его идея замены парламента «деловым собранием, исполняющим и законодательствующим в одно и то же время» близко подходит к идее советской системы, как она выражается в наши дни. По краткому определению Лейпцигской программы независимых социалистов (1919 г.), «глубочайший смысл советской системы заключается в том, что рабочие, носители хозяйства, производители общественного богатства, двигатели культуры должны быть также и ответственными носителями всех правовых установлений и политических властей»². Но и Маркс, как мы видели, определяет «истинную тайну политического устройства коммуны» так, что это было «правительство рабочего класса». Вот что было для него самое существенное. Отсюда и объясняется тот характер непосредственности управления, который он выдвигает в политической программе Коммуны, то слияние исполнительной и законодательной властей, которое он в ней одобряет.

Со времени Монтескье и Сийеса в науке государственного права, вместе с предпочтением представительной системы прямому народоправству, утвердилось воззрение, согласно которому избрание есть не делегация полномочий, а указание на способности. Как говорил Сийес, «депутаты находятся в Национальном Собрании не для того, чтобы возвещать здесь уже готовую волю их

¹ Der Bürgerkrieg, S. 51.

² Eltzbacher, Die neuen Parteien und ihre Programme. Berlin, 1920. S. 62.

прямых избирателей, а для того, чтобы обсуждать и голосовать свободно, согласно их настоящему мнению, освещенному всем тем светом, который Собрание может доставить каждому»¹. По толкованию итальянского писателя Орландо, «представительные собрания современных государств не являются пассивными органами избирателей: они имеют и собственную независимую жизнь; вместо того, чтобы представлять собою среднее умственное развитие избирателей, они немного выше его, так как состояются из лучших элементов, находящихся в политической среде наций в данный момент»². Это изображение и служит обычно основанием для предпочтения системы представительства началу непосредственной демократии. Мысль Маркса заключается в том, чтобы ниспровергнуть собственное и независимое существование представительства, чтобы дать народу более непосредственное руководство своими делами, чтобы превратить выборы из указания на способности в передачу полномочий, в обязывающее поручение, подобное тому поручению, которое каждый работодатель дает в своем деле своим служащим. Представители должны быть только подчиненными слугами народа, а не свободными выразителями собственного мнения. Маркс не развивает этого взгляда далее и глубже, но, очевидно, он предполагает, что государственные задачи не должны превышать меру понимания массы народной, что нет необходимости в выборе лучших и способнейших, что сам народ лучший судья в своем деле. Это основная мысль непосредственной демократии. Мы находим ее ярко выраженной в «Общественном договоре» Руссо³. При этом отпадает и то обычное для представительной системы разделение властей исполнительной и законодательной, которое со времени Локка и Монтескье считается необходимой принадлежностью правового государства. С принципом разделения властей связывается идея взаимного контроля и взаимной сдержки как залог правомерной деятельности высших органов власти и как условие общей свободы. Когда народ имеет более непосредственное влияние на

¹ Archives parl. I serie. T. VIII, p. 595.

² Орландо. Принципы конституционного права. Русск. перев. М., 1907, стр. 57. Цитирую с небольшими исправлениями стиля: см. более подробно мое сочинение «Кризис современного правосознания», стр. 90 сл.

³ См. «Кризис современного правосознания», стр. 33—36.

дела, предполагается, что он сам контролирует исходящие от него власти, не нуждаясь в их взаимном контроле друг над другом.

Таковы основы той политической программы, которую Маркс извлекает из деятельности парижской Коммуны. Как мы уже видели из его объяснений, существенный смысл этой программы сводится к тому, чтобы, разрушив старую бюрократически-военную машину, обеспечить действительную народную революцию. «Истинная тайна» нового правительства, созданного этим переворотом, заключалась, согласно утверждению Маркса, в том, что оно являлось «правительством рабочего класса, результатом борьбы производящего класса с присвояющим». В этой борьбе рабочему классу должен быть обеспечен успех, и к этой цели должны быть приспособлены все учреждения.

Однако, как ни подчеркивает Маркс важность революционного опыта парижской Коммуны, он не придает ему универсального значения. В приведенном выше месте из письма к Кугельману от 12-го апреля 1871 года он говорит, что разрушение старой бюрократической военной машины является «предпосылкой каждой действительной народной революции на континенте». Почему здесь сказано: на континенте? Что означает это ограничение? Ответ на это дается в речи Маркса, произнесенной им в 1872 году в народном собрании в Амстердаме. Говоря о том дне, когда «рабочий будет иметь политическую власть в своих руках, чтобы утвердить новую организацию труда и ниспровергнуть старую политику, поддерживающую старые учреждения», Маркс прибавляет: «но мы никогда не утверждали, чтобы пути для достижения этой цели были повсюду одни и те же. Мы знаем, что надо принимать во внимание учреждения, нравы и обычаи различных мест, и мы не отрицаем, что есть страны, как Америка, Англия,— и если бы я лучше знал ваши учреждения, я, может быть, присоединил сюда и Голландию,— где рабочие могут достигнуть своей цели мирным путем. Но это имеет место не во всех странах»¹. Настаивая на необходимости политической революции для государств европейского континента, где приходится начинать с разрушения господствующей в них

¹ Приведено у Каутского, *Demokratie, oder Diktatur*, S. 10.

«бюрократически-военной машины», Маркс полагал, что в Америке и в Англии нет оснований для такой коренной ломки. Очевидно, он считал возможным, что пролетариат получит здесь власть, опираясь на существующие в этих странах основы народного самоуправления, что отсутствующая в них «бюрократически-военная машина» не будет служить к этому препятствием. Задача рабочего класса может быть достигнута здесь мирным путем, но она остается все та же: взять политическую власть в свои руки, утвердить новую организацию труда, ниспровергнуть старую политику, поддерживающую старые учреждения. Мирный путь, который имеет здесь в виду Маркс, не исключает таким образом диктатуры пролетариата, ниспровержения старой политики и приспособления учреждений для целей социалистического переустройства. Этот путь предполагает только осуществление коренных перемен в результате последовательной борьбы без внезапных скачков и насильственных переворотов.

В настоящее время спорят о том, что имел в виду Маркс, изображая парижскую Коммуну в качестве нормы для будущих революций. Пытаются определить, стоял ли он за диктатуру или за демократию, и иногда усматривают примиряющий выход в том, чтобы видеть в его изображении «диктатуру в форме демократии». В действительности, подходить к Марксу с той остротой противопоставления демократии и диктатуры, которую отношение этих понятий получило в наши дни, совершенно неправильно. Демократия для нашего времени, это — прежде всего свобода жизни, свобода исканий, свобода состязания мнений и систем; это — равенство всех перед законом, общность и взаимность развития; и потому это — всеобщее избирательное право, это — самоуправление народа и зависимость от народа власти. В противоположность этому диктатура, все равно исходит ли она от отдельного лица, от небольшой группы или от целого класса, есть прежде всего принудительное осуществление некоторой определенной системы, определенного порядка отношений. И если даже она утверждается от имени целого класса, она практически сводится к управлению немногих, к властному руководству сверху. Она предполагает сосредоточение и укрепление власти и не допускает ни ее распыления, ни ее колебаний, как не

допускает и зависимости ее от счета голосов, от всеобщего избирательного права¹.

Не может быть сомнения, что в таком резком противоположении понятия демократии и диктатуры не представлялись ни Марксу, ни Энгельсу. Опыт парижской Коммуны был слишком кратковременным, чтобы раскрыть истинную природу диктатуры. Сами же они никогда не встречались с необходимостью определить до конца реальный смысл этого понятия. Поэтому Маркс не видит противоречия в том, чтобы с одной стороны твердо и неукоснительно заявлять о несовместимости диктатуры пролетариата с понятием свободы и полагать основную задачу этой диктатуры в сокрушении буржуазии, а с другой стороны связывать ее со всеобщим избирательным правом² и считать формой наиболее растяжимой,

¹ Троцкий находит удачное выражение для существа диктатуры, когда он говорит: «Dans tous les cas notre tâche consiste non pas à évaluer à toute minute, par une statistique, l'importance des groupes qui représentent chaque tendance, mais bien à assurer la victoire de notre tendance à nous qui est la tendance de la dictature prolétarienne, et à trouver dans la marche de cette dictature, dans les diversifrottements, qui s'opposent au bon fonctionnement de son mécanisme intérieur, un criterium suffisant pour vérifier la valeur de nos actes». Trotsky, *Terrorisme et Communisme*. Pétersbourg, 1920, p. 136. Не имея под руками русского текста, цитирую по франц. переводу.— Указывают на то, что, согласно учению Маркса, диктатура пролетариата во всяком случае должна исходить от большинства народа, согласно известным словам «Коммунистического Манифеста» («Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbstständige Bewegung der ungeheueren Mehrzahl im Interesse der ungeheueren Mehrzahl»). Но и современные политические программы повторяют эти же самые мысли; см., например, программу немецкой коммунистической партии (спартаковского союза): «in allen bisherigen Revolutionen war es eine kleine Minderheit des Volkes, die den revolutionären Kampf leitete... Die sozialistische Revolution ist die erste, die im Interesse der grossen Mehrheit und durch die grosse Mehrheit der Arbeitenden allein zum Siege gelangen kann» (Eltzbacher, *Die neuen Parteien und ihre Programme*. Berlin, 1920, S. 65). Одним признанием принципа большинства положительное отношение к демократии не определяется.— Вспомним также и то, что в свое время Бакунин, возражая Марксу, утверждал, что марксизм старается осуществить революцию при помощи диктатуры сверху и доказывал, что «никакая диктатура не может иметь другой цели, кроме увековечения себя».

² Как я старался разъяснить выше, связь эта во всяком случае не имеет безусловного значения: ниоткуда не видно, чтобы Маркс рассматривал всеобщее избирательное право как *conditio sine qua non* диктатуры пролетариата. Но он и не отрицает возможности

в противоположность другим формам, по существу угнетательным¹. В его изображении парижской Коммуны мы, в сущности, находим не одну, а две основных мысли, между собою не совпадающих и внутренне противоречивых. С одной стороны, Коммуна должна являть собою идеальный образ диктатуры пролетариата, с другой — она должна служить примером непосредственной демократии. Вот почему в результате его характеристики получается диктатура, ослабленная распылением власти в массе народной, и демократия, сузившая понятие народа до понятия класса. Энгельс только подчеркивает это противоречие, когда с одной стороны объявляет, что «свободное государство есть чистая бессмыслица», а с другой — правда, много лет спустя — находит возможным сказать, что «демократическая республика есть специфическая форма для диктатуры пролетариата»².

Маркс полагал, что «подлинная республика», утвержденная на основе действительных демократических учреждений, сама собою вытекает из стремления пролетариата к освобождению. Но на самом деле «подлинная республика», действительные демократические учреждения и настоящая свобода в его замысле приносятся в жертву идее классовой диктатуры пролетариата и потребности революционной борьбы. Как и в других отношениях, и в области политических понятий учение Маркса и Энгельса представляет сочетание противоположных начал. Это и дает повод ссылаться на них резко расходящимся между собою течениям. В настоящем случае следует, однако, заметить, что более правы те, которые ищут у Маркса опору для утверждения диктатуры, чем те, которые хотят открыть у него признание демократии³.

этой связи, имея пред собою факт ее существования в устройстве парижской Коммуны.

¹ Der Bürgerkrieg, S. 52.

² Первое выражение находится в его письме к Бебелю от 18—28 марта 1875 года, второе — в его отзыве о проекте Эрфуртской программы 1891 года.

³ В отличие от укореняющегося в немецкой литературе ложного воззрения, связывающего марксизм с исключительным признанием диктатуры, Эд. Бернштейн признает, что у Маркса можно с одинаковым основанием находить доводы как в пользу демократии, так и в пользу диктатуры (см. речь Бернштейна на Кассельском съезде. Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD gehalten in Kassel. Berlin, 1920, S. 217). Далее Бернштейн в смысле отклонения от принятых взглядов идет Paul Lensch (Am Ausgang der deutschen Sozialdemokratie. Berlin, 1919, S. 33), когда он говорит, что «в фор-

Конечно, в изображении парижской Коммуны мы находим у него и то, и другое, требование диктатуры пролетариата, сокрушающего своих врагов, и начало непосредственного управления народом своими делами. Но если спросить: что важнее с точки зрения марксизма — решительное и безусловное проведение социалистического строя на началах централизации и обобществления жизни или обеспечение народу непосредственного выражения его воли со всеми случайностями и колебаниями ее проявления — в ответе на этот вопрос не может быть сомнения; как не может быть сомнения и в том, что, когда Маркс говорит об «утверждении демократии», речь идет здесь прежде всего о передаче власти в руки рабочего класса, а не об установлении демократии в смысле формально-организационного правового принципа¹, охраняющего начала равенства, свободы и всеобщности. Конечно, говоря об утверждении демократии, Маркс имеет в виду установление власти большинства. Конечно, он никогда не защищал права меньшинства осуществлять социалистический идеал, независимо от воли большинства. Ведь он полагал, что пролетарская революция осуществится только тогда, когда процесс экономического развития сделает неизбежным крушение власти меньшин-

мальном смысле слова Маркс и Энгельс никогда не были «демократами», и диктатура пролетариата, которой они требовали, была также господством меньшинства». По этому поводу следует заметить, что Маркс и Энгельс нигде открыто не защищали права меньшинства на господство. Напротив, они предполагали, что пролетарская революция в самом понятии своем носит идею господства большинства. Но, как правильно указал Троцкий в своем ответе Каутскому (*Terrorisme et Communisme. Petrograde, 1920*), Маркс не видел никакого противоречия с своими взглядами в том, что парижская Коммуна стремилась определить волю Франции, не справляясь с действительным мнением страны. Маркс полагал, что пролетарская революция в самой идее своей носит волю большинства и осуществляется в интересах большинства. При этом с точки зрения его участия безразлично, *начинается* ли социальная революция большинством или меньшинством: если это настоящая социальная революция, для которой пробил час, то, хотя бы она и начиналась меньшинством, она и в существе своем есть всегда революция большинства, и на деле не замедлит стать движением большинства. Все дело, следовательно, в том, пробил ли час. В этом отношении новейшие последователи Маркса резко от него отклоняются, когда они считают социальную революцию осуществимой и независимо от известной высоты экономического развития, в силу одной обостренности политических отношений, обусловленной тягостью экономического положения.

¹ По удачному выражению Г. Д. Гурвича,

ства. Однако все его предположения ничего не говорят в пользу демократии как формально-организационного правового принципа, как системы релятивизма, открывающей свободное поприще для состязания мнений, принципов и систем. Марксизм стремится к осуществлению власти пролетариата на основе совершенно определенной системы начал, не допускающей сомнений и споров. И как раз там, где ищут доказательств демократического образа мыслей Маркса, а именно в рассуждении: «Über den Bürgerkrieg in Frankreich», сам он, как мы видели, совершенно определенно заявляет, что «подлинная республика» и демократические учреждения представляются ему лишь приводящим результатом, а не конечной целью стремлений Коммуны. К этому следует прибавить, что обычное понятие демократического устройства тем менее приложимо к диктатуре пролетариата, чем более в ней выступают черты временного и переходного состояния. Ведь по существу это — боевая военно-революционная организация; направленная к сокрушению буржуазного строя; это — положение исключительное и чрезвычайное, не имеющее никаких притязаний на то, чтобы стать длительным и нормальным. Основным смыслом этого переходного периода заключается в том, чтобы ниспровергнуть остатки капиталистического государства и обеспечить торжество будущего безгосударственного состояния¹.

Ввиду этого можно решительно утверждать, что всеобщее избирательное право, начало непосредственной власти народа и прочие основы демократического строя в плане революционной диктатуры пролетариата являются, с точки зрения Маркса, лишь внешней оболочкой для другой мысли, которая в этом плане имеет значение более основное и существенное.

¹ Вспомним здесь сделанное однажды Марксом определение «революционного социализма или коммунизма», около которого, по его словам, все более собирается пролетариат: «dieser Sozialismus ist die Permanenzklärung der Revolution, die Klassendiktatur des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen». — Karl, Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848—1850. Abdruck aus der «Neuen Rheinischen Zeitung. 1850». Berlin, 1895, SS. 94—95. — Подчеркнутые слова выделены самим Марксом,

Если в наши дни ищут у Маркса данных для защиты демократической идеи от ее противников слева, то надо сказать, что в политических воззрениях Маркса найти эти данные невозможно. От его современных последователей крайних направлений Маркса отделяет не его отношение к демократии, а его взгляд на неразрывную связь политических форм с экономической эволюцией и социалистического идеала с известной зрелостью хозяйственного развития. Его теория диктатуры пролетариата предполагает известные экономические предпосылки и достижения и не может быть от них отделена, не лишаясь своего смысла. Применение его политических идей независимо от их экономических предпосылок глубоко чуждо самому духу и существу его социалистического учения. Но если брать эти идеи в их собственном содержании, то крайние течения могут найти в них опору во всяком случае не меньшую, чем умеренные. Как мы увидим далее, развитие умеренных форм социализма привело к отречению от Маркса в пользу Лассалья. И когда умеренные социалисты пытаются свое новое отношение к демократии и государству освятить авторитетом Маркса, они совершают над его политической теорией явное насилие.

Мы отметили, что диктатура пролетариата является, согласно учению марксизма, тем мостом, который поможет перейти от современного государственного устройства к идеальному безгосударственному состоянию. При этом предполагается, что когда переход совершится, когда классовые различия исчезнут и производство сосредоточится в руках объединенных членов общества, тогда «публичная власть теряет свой политический характер»: наступит истинное царство свободы. Политическая власть в руках пролетариата рассматривается как средство временное, которое нужно лишь для того, чтобы покончить со старым буржуазным миром и которое должно быть сдано в музей древностей, лишь только этот мир доживет свои последние дни. Реализм и утопизм здесь опять смыкаются в стройную цепь: практические средства для преодоления общественных противоречий берутся из ряда реальных исторических ресурсов, а когда противоречия преодолены, тогда начинается новая невиданная жизнь, наступает чудесная гармония безгосударственного состояния. Но здесь снова мы должны констатировать, что кажущаяся прочность этой связи реальных средств с утопической целью может держаться иск-

лючительно на вере в близкое и неминуемое крушение буржуазного строя. Если овладение политической властью — дело недалекого будущего и если сокрушить старый строй можно одним ударом деспотических вторжений в существующие отношения, тогда действительно может казаться, что средства политической власти берутся только на краткий миг первого торжества, пока жизнь не вошла в нормальную колею. Но допустим, что процесс овладения властью растягивается на необозримо долгий срок, не рискует ли тогда социализм погрязнуть в мелкой прозе реальной политики, и блаженство безгосударственного состояния не представится ли прекрасным, но недоступным миражем?

Но пусть даже это будет не так. Пусть случится чудо, и пролетариату удастся путем спасительного насилия, основанного на политическом всемогуществе, осуществить полностью социалистический строй; так ли легко будет освободиться от традиций государственного состояния? Марксу и Энгельсу представлялось, что политической властью можно овладеть на краткий срок, воспользоваться ею для нанесения смертельного удара старому строю и затем сдать ее за ненадобностью в музей. Но в этом представлении заключается, с точки зрения науки права, величайшая неясность мысли. Политическая власть не есть какой-то волшебный жезл, который можно вырвать из рук злодея, чтобы употребить его для своих благих целей и затем спрятать в потайной ларец или, употребляя собственное выражение Энгельса, — в «музей древностей». Политическая власть — это сложная система юридических отношений и психических воздействий, которая при помощи своих разветвлений путем самых разнообразных правил, постановлений и мер регулирует и направляет общественную жизнь. Ее нельзя вынуть из общественного организма и куда-то спрятать. Уничтожьте ее с ее органами и разветвлениями, не заменяя ничем аналогичным, и общество распадется на составные элементы, связанные лишь частными интересами и потребностями, но утратившие руководящий контроль общих норм. Предположение Маркса и Энгельса, что в социалистическом строе политической власти не будет, основано на недоразумении, на неясном представлении о природе и значении юридических и политических форм. И совершенно правы те юристы, которые утверждают, что в социалистическом идеале речь идет

лишь о преобразовании существующего государства, а не об уничтожении государства вообще. В одном из позднейших заявлений, относящемся к 1875 году, Маркс весьма основательно замечает, что «только наука» может ответить на вопрос: «Какое превращение испытает государство в коммунистическом обществе», и какие в нем останутся «общественные функции, аналогичные нынешним государственным функциям»¹. Предоставив решение этого вопроса науке, сам Маркс не пытался на него ответить. Не ответил на него и Энгельс. Но когда современная наука права — наука единственно компетентная в решении вопросов этого рода — ставит соответственную проблему, она отвечает на него без колебаний. Если продумать идеал социализма во всех его практических последствиях, то надо прийти к заключению, что это «вовсе не свободное анархическое общество, а союз, хотя и имеющий совершенно отличную от современных государств физиономию, но тем не менее обладающий всеми существенными признаками государства и в частности, принудительной властью. Сила власти социалистического государства в некоторых отношениях должна быть даже гораздо сильнее власти современного государства, принудительное действие ее на отдельных лиц будет гораздо энергичнее. Нельзя, например, представить себе это государство без всеобщей обязательной повинности труда, за выполнением которой должны будут следить государственные органы. Государство возьмет в свои руки производство и распределение продуктов, оно должно будет бороться против нарушений установленного им порядка. Все это возможно лишь при наличности сильной организованной власти»². Но более того: если представить себе осуществленными начала социалистического устройства, то

¹ К. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, в журнале «Die Neue Zeit», IX Jahrg., Bd. I, S. 572, русский перевод П. Алексеева, «Критика Готской программы», стр. 26—27. В немецком тексте мысль Маркса выражена так: «diese Frage ist nur wissenschaftlich zu beantworten».

² Ф. Ф. Кокочкин, Лекции по общему государственному праву. Стр. 60.— В последнее время соответственно новому отношению социалистов большинства к государству возражения этого рода делаются Марксу и из этого лагеря. Так в новом своем труде «Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie». (Bd. I. Berlin, 1920) Heinrich Sinow развивает тот взгляд, что потребности

в этом предполагаемом строе пришлось бы допустить некоторые главнейшие основы правового государства. «Не подлежит сомнению,—говорит Б. А. Кистяковский,— что для осуществления своих новых задач государство будущего воспользуется теми же юридическими средствами, как и правовое государство. Большинство его учреждений будет создано по аналогии с учреждениями правового государства. Организованность и устранение анархии в общественном хозяйстве будут достигнуты в государстве будущего путем тех же правовых приемов, путем которых достигаются организованность и устранение анархии в правовой и политической жизни в государстве правовом. Две основы правового государства — субъективные публичные права и участие народа в законодательстве и управлении страной — будут вполне последовательно развиты и расширены»¹. Понятно, почему марксизм, несмотря на провозглашение идеала безгосударственного состояния, на энергичное заявление, что в социалистическом строе государства более не будет, все время тяготеет к политике и государственности. Это вытекает из практических задач социализма как системы господства общества над личностью, как системы централизации и обобществления всей жизни в ее основных материальных проявлениях, — системы, осуществимой лишь в формах государственной организации. Очевидно, утопия безгосударственного состояния увенчивает здание совершенно иного стиля.

социализма должны привести не к исчезновению государства, а к новой форме государства, которую он обозначает именем: «Der sozialistische Wirtschafts- und Verwaltungsstaat» (SS. 314—319).

¹ Б. А. Кистяковский, Социальные науки и право. М., 1916, стр. 590 (в статье: «Государство и личность»). — Почтенный автор не ставит дальнейшего вопроса, в каком отношении между собою находятся идея правового государства, осуществляющего социализм, и учение Маркса о всецелом осуществлении социализма в высшем безгосударственном состоянии. По-видимому, Б. А. Кистяковский склоняется к мысли, что конечные идеалы социализма и правового государства могут быть приведены к полной гармонии, что между ними «нет принципиальной и качественной разницы, а есть только разница в количестве и степени» (о. с., стр. 591). В этом нельзя не видеть известной неясности мысли: осуществление практически достижимых задач социализма в пределах правового государства возможно лишь с пожертвованием самых основных положений марксизма; мечта же марксизма о своем полном осуществлении выносит

Не ответив на вопрос, «какое превращение испытает государство в коммунистическом обществе» и какие в нем останутся «общественные функции, аналогичные нынешним государственным функциям», Маркс сделал, однако, попытку несколько подробнее разъяснить, при каких условиях совершится переход к свободному безгосударственному состоянию. И это разъяснение, если бы оно само не вызывало новых вопросов и сомнений, могло бы служить и ответом на то замечание, что в социалистическом строе потребность в государственной власти не упадет, а усилится. То, что говорят юристы о необходимости государственной организации и правовых форм для социалистического общества, по воззрению Маркса, может относиться только к первой ступени социалистического развития, которая непосредственно сменяет капиталистический строй. Государственная власть будет здесь необходима для ниспровержения капиталистических отношений, буржуазное право будет неизбежно вследствие несовершенств переходной эпохи. Но когда преодоление остатков старого быта будет закончено, ни государства, ни буржуазного права не будет более нужно: совершенная организация жизни создаст и совершенное саморегулирование всех человеческих отношений.

На низшей стадии коммунистического развития нельзя еще будет отказаться от буржуазного права, потому

его за пределы правового государства. Свободное правовое государство представляется Марксу и Энгельсу утопией, и сами они стремятся в переходный период к такому состоянию, которое, отрицая начала свободы и всеобщности, присущие правовому государству, утверждает классовую диктатуру пролетариата, а в конечном идеале считает осуществимым такой строй, в котором государство должно умереть, сменявшись полным обобществлением личности. Таким образом, осуществление социализма соответственно мысли Маркса было бы концом и смертью правового государства как системы свободы. Правовое государство немислимо вне своей индивидуальной основы; марксизм перестает быть марксизмом вне своего отрицания идеи свободного государства, которую он заменяет идеалом безусловного обобществления личности. Разница тут именно «принципиальная и качественная», а не только «в количестве и степени». — Нельзя не отметить с особой признательностью, когда и среди социалистов высказывается сознание, что юридическая сторона социализма остается и до сих пор совершенно неразработанной. Такое сознание мы находим в статье Я. Вецева (в сборнике: «Вехи как знамение времени», М., 1910): «Вопросы теории и политики права представляют собою в настоящее время особенно широкое поприще для работы социалистической мысли. Это — самая неразработанная часть социалистической теории». (Статья: «Правовые идеи в русской литературе», стр. 236).

что здесь вследствие неподготовленности и людей, и производственных отношений придется соразмерять распределение жизненных благ с производительностью труда. Один работник физически или духовно превосходит другого и вырабатывает более, чем другой или же может работать более продолжительное время. Это приходится принимать во внимание, если считать меркой для вознаграждения осуществленную работу. Буржуазное право исходит из принципа равенства, но, встречаясь с неравенством положений и способностей, практически оно является «неравным правом для неравной работы». В социалистическом строе классовые противоречия устраняются: все являются рабочими. Но остаются различия индивидуальных способностей и сил как естественные привилегии. С другой стороны, и положение рабочих может быть различно: один рабочий женат, другой нет; у одного рабочего более детей, у другого менее. Поэтому при равной работе и равном участии в потребительском фонде один получает фактически более, чем другой, один оказывается богаче другого. Буржуазное право по своему существу может проявляться только в виде применения равной мерки. Но по своему содержанию, по результатам своего применения оно становится правом неравенства, каким, по словам Маркса, является всякое право¹.

Отметим здесь это чрезвычайно интересное и важное замечание: «es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht, — как всякое право. Очевидно, Маркс имеет здесь в виду не только буржуазные правовые отношения, но и право вообще, право по существу, самую идею права. Никакое право, следовательно, по его воззрению, не может освободиться от буржуазного характера. И если спросить, что находит Маркс в праве неистребимо буржуазного, то из его определений вытекает, что буржуазным является вознаграждение по индивидуальной работе, по индивидуальным заслугам. Буржуазным он считает притязания отдельных лиц на такое вознаграждение. Буржуазным он называет право, которое признает эти индивидуальные притязания и удовлетворяет их. Но если так, то нельзя не сказать, что в этих суждениях Маркса есть много верного, — не в смысле правильности обозначения всякого права буржу-

¹ K. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, в журнале «Die neue Zeit», IX Jahrgang, Bd. I, SS. 566—567.

азным, а в смысле точности определения существа права. Будучи приложением равной мерки, являясь формально равным для всех, право действительно является в то же время по своим результатам и правом неравенства, поскольку оно встречается с неравными положениями. И это — в той мере, в какой оно является правом, признающим свободу, признающим индивидуальные различия и индивидуальные притязания. Как мы уже говорили, правовое государство сочетает различия, вытекающие из свободы, с единством общей цели, обусловленной общностью и взаимностью развития. Поэтому свобода, которую оно признает, не беспредельна; она ограничивается началами равенства и общего блага. Но вместе с тем, как источник права, она и неустранима. Право стремится к сочетанию равенства и свободы и не может пожертвовать ни тем, ни другим. Свобода без равенства привела бы к произволу личности, равенство без свободы было бы подавлением личности. Что же имеет в виду Маркс, когда он говорит об исчезновении буржуазного права как о свидетельстве высшего социалистического развития? Мысль его заключается не в том, что должны исчезнуть естественные различия лиц, различия в их способностях и дарованиях. Он полагает, что идеальное устройство должно устранить лишь материальные невыгоды, проистекающие из этих естественных различий. Это и становится, по его мнению, возможным, после того как завершится первый период социалистического развития, период общественного переустройства и борьбы с остатками старых отношений.

«В высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающая зависимость лиц от разделения труда, а вместе с тем и противоположность духовного и физического труда, после того как работа делается не только средством к жизни, но и первой жизненной потребностью, после того как вместе с всесторонним развитием лиц вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства будут течь полнее, только тогда можно будет окончательно перешагнуть узкий горизонт буржуазного права; только тогда общество будет в состоянии написать на своем знамени: каждый по своим способностям, каждому по его потребностям!»¹.

¹ Ibid., S. 567.— Интересно отметить, что Жорж Сорель, ныне

Эти предположения, высказанные Марксом в 1875 году, невольно напоминают другие его предсказания, которые относятся к 1844 году. И в то время он говорил о безусловной человеческой эмансипации, которая совершится только тогда, когда в «своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях человек станет родовым существом, когда свои *forces propres* он познает и организует как силы общественные». Выражения 1875-го года иные, чем 1844-го, но существо мысли то же. И здесь предполагается такое преобразование человеческой жизни, такое слияние личности с обществом, когда человек уже не отделяет себя от общества, когда он охотно отдает обществу всего себя, все свои способности, получая взамен лишь то, что нужно для его потребностей, и невзирая на то, сколько и в каком соответствии с своими способностями и своим трудом получают другие. «Перешагнуть узкий горизонт буржуазного права», как мы видели, значит не что иное, как отречься от своих индивидуальных притязаний, от права вознаграждения по своим способностям, от права на отличие от других в соответствии с своими дарованиями. Если общество из своего избытка и богатства дает каждому по его потребностям, сколько ему нужно, не обращая внимания на особые свойства лиц, это значит, что индивидуальная, качественная сторона отношения совершенно откидывается, остается момент общественный и количественный. Индивидуальные свойства и дарования обобществляются: они становятся основанием для обязанностей, налагаемых обществом на лиц, и утрачивают характер данных для притязаний, предъявляемых лицами к обществу. Говоря короче, «в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях человек становится родовым существом». Но кроме этого внутреннего духовного перерождения — превращения личности в родовое существо, — для достижения высшей фазы социалистического развития необходимо и внешнее коренное изменение; эта фаза предполагает, что все источники общественного

отказавшийся, по его словам, от «химических идей относительно ближайшего будущего социализма», приводя это место из статьи Маркса, замечает: «Voilà une accumulation formidable d'hypothèses bien singulières, qui ne sauraient être réalisées à moins que notre psychologie profonde n'éprouve les transformations que nous allons tracer une esquisse». — G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Paris, 1919. Avant-propos, p. 43 (написано в 1914 году).

богатства текут полнее, что наступает такая полнота, такое обилие жизненных средств, когда и с этой стороны нет оснований ограничивать потребности, нет поводов соразмерять вознаграждение с производительностью труда. «Узкий горизонт буржуазного права» обуславливается с одной стороны различием индивидуальных положений, с другой — недостатком средств. Когда различие индивидуальных положений преодолевается обобществлением человеческой личности, а недостаток средств сменяется изобилием и полнотой жизни, наступает то «царство свободы», в котором, выражаясь словами Маркса, «прекращается работа, обусловленная нуждой и внешней целесообразностью», в котором «развитие человеческой силы служит для себя самоцелью»¹. Здесь осуществляется «всестороннее развитие лиц», и, следовательно, возрастают индивидуальные различия, и в то же время эти различия погашаются во всецелом обобществлении жизни, в ее изобилии, полноте и совершенстве. Наступает саморегулирование всех общественных отношений, которое обуславливается общим духом взаимности, общим стремлением к единству. Это и есть то состояние, которое, по словам Энгельса, является в результате «прыжка из царства необходимости в царство свободы».

Так в этом чрезвычайно интересном рассуждении, относящемся к 1875 году, Маркс приводит к завершению свою старую идею безусловной человеческой эмансипации. Как видно из его определений, то идеальное состояние, которое он имеет здесь в виду, есть не только состояние безгосударственное, но вместе с тем и внеправовое. Согласно старому утверждению Маркса², коренной грех правового государства заключается в том, что оно допускает «безудержное движение тех духовных и материальных элементов, которые составляют жизненное содержание эгоистического человека», что оно не знает иной связи лиц, кроме той, которая вытекает из их личных потребностей и эгоистических интересов. Остановить это «безудержное движение» эгоизма, как он думает, возможно будет только тогда, когда создастся новая связь людей, не эгоистическая, а истинно общественная, основанная не на личном интересе, а на всепроникаю-

¹ Marx, *Das Kapital*, B. III, II. Th. S. 355. Hamburg, 1894.

² В статье: «Zur Jugendfrage».

щем родовом сознании. Социалистический идеал Маркса строится за пределами правового государства в том сугубом значении этого замысла, что он переносится за пределы и государства, и права. Но это значит также, что он переносится и за пределы свободы. Та общественная организация, которую он предполагает в своем идеале, является, конечно, не принудительной, не насильственной, не навязанной извне, но вместе с тем и не свободной и вольной: это — организация, сама собою разумеющаяся и сама собою осуществляющаяся, так сказать, автоматическая и внутренне обусловленная и предустановленная. В этом и заключается ответ Маркса на вопрос, как сочетается его идея безгосударственного состояния с требованием централизации жизни, с подчинением ее общему плану. В одном из своих позднейших сочинений (1884 года) ¹, на которое мы уже ссылались, Энгельс превосходно разъясняет мысль Маркса, когда процесс отмирания государства он сводит к прекращению управления лицами.

«Вмешательство государства в общественные отношения в одной области за другой делается излишним и затем само собою прекращается. На место управления лицами становится распоряжение вещами и руководство процессами производства». В этом разъяснении важно то, что не только государственное принуждение, но и государственное вмешательство вообще и всякое управление лицами Энгельс считает в идеальном строе обреченным на исчезновение. На вопрос, куда же деваются люди и каким образом без вмешательства в общественные отношения, без управления лицами осуществляется идеальный порядок, ответ может быть только один: общественный порядок превращается здесь в безличный автоматический процесс, в объективно закрепленный рациональный строй. Этот ответ уясняет нам, в каком смысле надо понимать отрицание права и государства в социалистическом учении Маркса. Когда анархизм в наиболее чистом и последовательном выражении своем у Штирнера отвергает право и государство, он совершает акт этого отвержения в форме безусловной и окончательной. Штирнер отрицает не только власть и принуждение, но также и норму, и регулирование, и рационализацию жиз-

¹ Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*.

ни во имя эгоизма отдельного конкретного человека. Он отрицает государство и право, потому что в каждой норме, в каждой связи, в каждом общем отвлеченном положении видит насилие над естественными индивидуальными притязаниями, над живыми конкретными людьми. Восстание Маркса против права и государства проистекает из оснований прямо противоположных: он отвергает их, потому что они, как он думает, не могут создать норм достаточно твердых и непререкаемых, связей безусловных и всеобщих, положений, отвлекающихся от всего индивидуального и частного. Право и государство должны исчезнуть в совершенном строе, потому что они освящают эгоизм, освящают индивидуальные притязания и индивидуальную свободу. Они не могут остановить безудержного движения эгоизма, потому что сами проистекают из наличия эгоизма и индивидуальных притязаний и покоятся на их признании. Маркс восстает не против регулирующего и упорядочивающего значения права и государства, а против недостаточности и несовершенства создаваемого ими регулирования и упорядочения. Людям надо дойти до более крепкой связи, надо достигнуть наивысшего устроения и наивысшей рационализации общественной жизни, для того чтобы внешние нормы права и принудительное регулирование государства стали излишними. Эта неизбежная связь и это безусловное устроение жизни явятся тогда, когда эгоизм будет исторгнут из человеческого общества, когда в обществе не будет более места индивидуальным притязаниям, когда общественные отношения проникнутся безусловной рациональностью. Если безгосударственное состояние Штирнера являет собою образ подлинной анархии, полного отсутствия общего плана, общей связи и каких бы то ни было правил, безгосударственное состояние Маркса представляет картину наивысшей упорядоченности и планомерности; оно утверждается на некоторой всепоглощающей и потому самой прочной связи лиц, на некотором образцовом и потому неизбежном порядке отношений. Право и государство, как органы упорядочения и надзора, становятся здесь излишними в том смысле, что норма и порядок входят в плоть и кровь человека, становятся его второй натурой, внутренним законом его существа. Индивидуальная жизнь человека, его личность, его свобода покрываются здесь его общественным призванием. Вот что значит

утверждение Маркса, что в социалистическом строе государство будет поглощено обществом.

Правильное понимание подлинной мысли Маркса о безгосударственном состоянии представляется чрезвычайно важным для уяснения существа его социалистического идеала. Мы находимся здесь пред высшей и конечной мечтой марксизма, пред его самым дорогим и заветным упованием. И, однако, до сих пор этот важнейший пункт его учения остается недостаточно разъясненным.

Старые толкования марксизма совершенно не доходили до той мысли, что его высший идеал есть состояние безгосударственное. Обычным и общераспространенным было мнение, что и в своем конечном замысле марксизм доводит до высшего напряжения начало государственности, что он стремится к полному закреплению личности государством, к казарменному однообразию жизни. В этом полагали самое существо марксистского идеала. Но оставалось непонятным, каким образом этот идеал крепостного и казарменного социализма Маркс и Энгельс могли называть «царством свободы» и связывать с ним представление о «всестороннем развитии личности».

Новейший анализ политической теории марксизма привел к определенному представлению о его конечном идеале как состоянии безгосударственном и обнаружил близость марксизма в этом отношении к анархическим идеям. Однако это совершенно правильное сближение марксизма с анархизмом приводит к новой крайности: если прежде в марксистском идеале видели высшее торжество государственного начала, теперь в нем хотят открыть тяготение к анархическо-индивидуалистическому воззрению. Этот взгляд высказывается автором самого интересного из новейших исследований политической доктрины марксизма Кельзенем. Согласно его утверждению, между экономической и политической теориями марксизма существует противоречие: экономическое учение его ведёт к коллективистическо-централистической организации хозяйства, а следовательно, и занимающихся хозяйством людей, между тем как политическая доктрина явно стремится к анархическо-индивидуалистическому идеалу. В учении Маркса — так объясняет это противоречие Кельзен — хозяйство превращается в безличный производственный процесс, в движение гипоста-

зированных «производственных сил» и «производственных отношений»; в качестве этой «сгущенной в фиктивную реальность абстракции» оно отрешается от людей и существующих между ними отношений обусловленности и господства: в виде политической системы, в виде права и государства эти отношения ведут как будто бы свое обособленное существование. В этих представлениях, по мнению Кельзена, и надо искать логического корня того противоречия, в которое вступают между собою экономическая и политическая теории марксизма в его высшем индивидуальном построении¹. И этот взгляд, как я думаю, не доходит до настоящей сущности социалистического идеала марксизма. Как я старался показать, внешняя близость марксистского социализма к анархизму не исключает глубокого противоречия между ними, и Кельзен совершенно неправ, когда он утверждает, что между этими системами мысли не существует принципиального различия². На самом деле учение Маркса и в его идеале безгосударственного состояния остается столь же коллективистическо-централистическим, как и в его экономических заключениях. Если в его экономических представлениях хозяйство превращается в безличный производственный процесс, в движение гипостазированных «производственных сил» и «производственных отношений», то и в политической его доктрине безгосударственное состояние является таким же безличным общественным процессом: и тут мы встречаемся с тем же гипостазированием рационального общественного идеала, безлично и автоматически осуществляющегося в жизни. Государство отмирает здесь потому, что общество проникается до конца нормой совершенной жизни, становится воплощенным рациональным порядком. Здесь нет принуждения, нет власти, но именно потому, что нет и личной воли, и индивидуальной свободы. Если Маркс и Энгельс называют идеальное безгосударственное состояние «царством свободы», то менее всего они имеют здесь в виду свободу индивидуальную: как известно, «царство свободы» они противопоставляют «царству необходимости». Это — освобождение человека от оков необходимости, от слепого подчинения природе и общественной закономерности, от уз

¹ Kelsen, o. c., S. 55.

² Kelsen, o. c., S. 43.

иррационального и непредвиденного. Это — торжество безличного объективного порядка, это — сплошная рационализация жизни. В политических, как и в экономических представлениях марксизма мы встречаемся с той же «сгущенной в фиктивную реальность абстракцией». Между обеими частями марксистской доктрины существует в этом отношении полное совпадение.

Надо представить себе марксистский идеал во всей безграничности его ожиданий и его отвлечений, чтобы понять и его истинный смысл, и всю трудность его воплощения в жизни. Здесь, где произносится последнее слово марксизма, где дается оправдание его суровой проповеди отрицания и вражды, где в светлом обетовании будущей гармонии искупается тяжкий искус беспощадной революционной борьбы, перед нами вместо ясного выхода открывается глубочайший провал, настоящий обрыв в область отвлеченного и призрачного. Очевидно, для высшей стадии социалистического развития необходимы такие условия, которые необозримой гранью отделяют ее от реальной действительности. И так как вследствие этого осуществление ее отодвигается на совершенно неопределенное время, строителям этого высшего «царства свободы» долго придется довольствоваться низшей стадией социалистического развития, — классовой диктатурой пролетариата, пережитками буржуазного права и буржуазного государства. Суровая проза борьбы с эгоизмом и с неподатливой человеческой природой долго будет отравлять мечту социализма о торжестве разума и общественности над эгоистическими помыслами и притязаниями.

Маркс попадает на самое слабое место правового государства, когда он утверждает, что связь, создаваемая властью и правом, есть связь недостаточная и непрочная. Сам он ищет связи всепроникающей и незыблемой. Но его учение о новом строе жизни не есть ли скорее своеобразная религиозная мечта, чем действительное социологическое предсказание? Ведь мы вступаем тут на почву абсолютного коллективизма со всей необоснованностью и шаткостью той веры, которая связана с этой системой мысли. Поскольку мы встречаемся с ней в применении к задаче осуществления социализма, к основным и ранее указанным ее недостаткам присоединяются и новые. Самое главное остается здесь и самым неясным. Не видно, будет ли, по мнению Маркса, внутреннее

перерождение человека неизбежным и немедленным последствием закончившегося экономического переустройства, или же для него потребуются еще и какие-то особые внутренние процессы. Неясно, будут ли необходимы какие-либо новые внешние формы на смену исчезнувшим праву и государству, или в идеальном строе автоматически совершающееся движение жизни не будет нуждаться даже и во внешних символах для обозначения правильности своего хода. И наконец, вовсе не ставится вопрос о возможности в идеальном строе отклонений от правильного пути и о способах борьбы с этими отклонениями. Когда современные последователи Маркса стремятся дать его учению ту законченность, которой оно не имело, они пытаются ответить на все эти вопросы, но их суждения по этому предмету не выходят из узкого круга общих мест. Основных сомнений, порождаемых утопией безгосударственного состояния, они не устраняют¹. Они лишь сильнее укрепляют наше представление о том, насколько марксизму в его практических путях свойственно стремление к централизации, к поглощению личности общественностью, к руководительству сверху, к диктатуре и к государственному принуждению.

Марксизм предлагает идти к высшей связи и к высшему единству путем классовой вражды и классовой диктатуры, путем расторжения старых связей и разрушения старых основ. Он хочет искоренить эгоизм личности, но для достижения этой цели он развязывает эгоизм классовый. Он стремится к совершенной и окончательной гармонии, но для осуществления ее он вызывает к разрушительным силам революционной стихии. Новый мир должен родиться из вражды и разрушения, новая жизнь должна возникнуть из ниспровержения и развалин. Марксизм и этими разрушительными стремлениями своими сближается с анархизмом: теория классового обособления и классовой борьбы приводит его с другой стороны к тому же анархическому отрицанию права и государства, к которому утопия безгосударственного состояния стремится в силу своих положительных заданий. Но здесь снова возникает все тот же во-

¹ Наиболее интересная попытка этого рода принадлежит В. Ильину (Н. Ленину) в его очерке «Государство и революция» (Петроград, 1918). Что с точки зрения науки права основные положения марксизма остаются и здесь неясными и незаконченными, это хорошо показал Kelsen, *о. с.*, SS. 68—92.

прос: для того чтобы от хаоса и борьбы перейти к величайшей упорядоченности и рациональности, не придется ли напрячь всю силу властного руководства сверху, всю энергию государственного принуждения? Не обратится ли процесс приготовления к высшему торжеству социализма в длительный и тяжкий период ожиданий и неопределенности? Средство и путь не окажутся ли ни необозримо долгое время целью и пределом, единственно доступными и достижимыми? Стремясь к состоянию безгосударственному, не случится ли надолго задержаться в состоянии сугубой и нарочитой государственности, в состоянии величайшего противоречия между бесконечной заманчивостью заданий и гнетущей недостаточностью достижений? И чувство недостаточности, беспомощности и бессилия пред огромным и загадочным целым общественной жизни не обратит ли в ничто мечту социализма о «прыжке из царства необходимости в царство свободы»?

Одновременно с социализмом Маркса пышно расцвел анархизм Бакунина, но простая справка о их непримиримой вражде лучше всяких дальнейших разъяснений свидетельствует о том, насколько марксизм на практике отталкивался от чисто анархических выводов из анархических принципов. В споре с марксизмом бакунизм требовал полнейшего разрыва со всеми правительствами, со всеми видами буржуазной политики. Он доказывал, «что никакая диктатура не может иметь другой цели, кроме увековечения себя», и что «свобода может быть создана только свободой, т. е. всенародным бунтом и вольной организацией рабочих масс снизу вверх», «свободным соединением народных ассоциаций, общин, волостей, областей снизу вверх, согласно народным потребностям и инстинктам». Тут действительно государство уничтожалось, и все возлагалось на свободное творчество жизни, на вольное саморегулирование рабочих масс. И совершенно очевидно, что марксизм не мог принять такой программы, что именно в этом пункте он должен был вступить с бакунизмом в смертный бой. Предоставить строение нового общества свободному творчеству снизу вверх, согласно народным потребностям и инстинктам, это значило отдать будущее на произвол частных и местных решений, поставить его в зависимость от всей случайности разрозненных и разнообразных сочетаний отдельных волей. Анархизм Бакунина

идею планомерного устройства общества заменял верой и ожидательную силу безусловной свободы, в творческий разум освобожденной от всяких уз личности. Социализм Маркса отправляется от начал противоположных: не свобода личного творчества, а планомерность общественной организации, не абсолютизм личности, а торжество общности лежит в его основе. Отсюда с неизбежностью вытекала идея централизации всех общественных сил и средств, а эта идея только на высоте утопии могла сочетаться с полным отсутствием власти и права: практически же она требовала как раз противоположного — сосредоточения и усиления власти. Но, становясь на этот путь, марксизм невольно и незаметно для себя приводил свой идеал в преемственную связь с историческим развитием государственных форм, и чем более эта точка зрения сознавалась и уяснялась, чем более перевешивали мотивы реалистические, тем более тускнел утопический идеал безгосударственного состояния. Как и наоборот, чем более мысль питалась представлением о радикальном разрыве с прошлым, о неслыханном совершенстве будущего, тем более казалось возможным разорвать историческую преемственность и создать блаженство безгосударственного бытия. Все эти колебания проистекали из основного противоречия, проникающего марксизм. Являясь радикальным отрицанием существующего общества, открытым бунтом против всех существующих связей, безусловным неприятием мира, как он есть, марксизм в то же время укладывает эту угрозу бунта и отрицания в рамки научного предвидения и закономерного осуществления. Вот почему он то отталкивается от истории, то снова стремится к ней и опирается на нее; то увлекается революционными мечтами, грозит смертью старому миру и пророчит чудесный скачок в царство свободы, то склоняется пред силою исторических фактов и признает неразрывную преемственность исторических форм.

Здесь уместно будет отметить, что совершенно иную позицию в этом отношении занял лассалевизм. Позднейшая социал-демократическая традиция в значительной мере сглаживает разницу между Лассалем и Марксом. Официальный историк партий, компетентность которого признана ее влиятельными вождями¹, Франц Ме-

¹ См., например, August Bebel, *Aus meinem Leben*, I Th., S. 77. Zweite Auflage. Stuttgart, 1911.

ринг склонен сводить и лассалеизм, и марксизм к некоторому общему духовному корню¹. В их совместном воздействии на немецкое рабочее движение он видит единую диагональ сил, внутренне согласованных и ведущих к единой цели. «Можно сказать,— говорит Мехринг,— что «Программа работников» Лассалья — это «Коммунистический Манифест», отраженный в зеркале немецких условий»². Вследствие этого и нынешняя тактика германской социал-демократии представляется ему «той же тактикой, которую некогда рекомендовали «Коммунистический Манифест», а затем, в специальном применении к немецким условиям, «Открытое письмо Лассалья»³. Этот взгляд упускает из вида, что при общем сходстве учений Маркса и Лассалья, между ними существует и глубочайшее принципиальное различие. Сами Маркс и Энгельс, как известно, очень живо чувствовали это различие, и в особенности обнародованная в 1913 году их переписка дает этому новые и яркие доказательства. Высоко оценивая заслуги Лассалья по организации рабочего движения в Германии, они верно угадывали в нем совершенно чуждую им духовную силу, как это с инстинктивной чуткостью высказал Энгельс при получении известия о смерти Лассалья: «Er war für uns gegenwärtig ein sehr unsicherer Freund, zukünftig ein ziemlich

¹ В противоположность этому Ойкен (в своей монографии: Lassalle.— Eine politische Biographie. III Auflage. Stuttgart und Berlin, 1920) утверждает, что свести к общему духовному корню Маркса и Лассалья невозможно: Лассаль всю свою жизнь оставался, в отличие от Маркса, старогегельянцем, он не прошел чрез Фейербаха и никогда не принимал материалистической философии истории, которая определяет духовную физиономию марксизма. Его воззрения на государство, его демократическое учение, его социализм исторически связаны с гегельянским пониманием государства. В его мышлении государство занимает центральное место: отсюда его противоречие с двумя антитезами, с манчестерским либерализмом и с марксистским материализмом, в которых для государства или вовсе не было, или было очень мало места (SS. 342—343).— В сущности, эту же характеристику, но в виде упрека и возражения Лассалью с марксистской точки зрения, повторяет и Бернштейн в новом издании своей биографии Лассалья (Ed. Bernstein, F. Lassalle.— Eine Würdigung des Lehrers und Kämpfers. Berlin, 1919, SS. 169, 232).

² F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. II, S. 349; русский перевод т. II, стр. 356—357.

³ F. Mehring, Ibid., Bd. IV, S. 358; русский перевод, т. IV, стр. 382.

«lcherer Feind»¹. И когда потом в письмах друг к другу они так горячо восставали против правительственного, консервативно-чартистского характера поднятого Лассалем движения², когда считали это движение находящимся в состоянии «лассалевской детской болезни»³, когда они говорили: «der eckelhafteste Lassallianismus»⁴, «das alleinseligmachende Lassallesche Glaubensbekenntniss»⁵, не свидетельствует ли это все о том, в какой мере чувствовали они, что в лассалеизме нашла для себя выражение некоторая иная враждебная им стихия?⁶ И действительно, речь шла в данном случае о коренном и непримиримом противоречии: быть ли социализму осуществленным силою государства, в рамках исторической преемственности правовых форм, в качестве принципа нравственной солидарности общества, или же ждать ему своего осуществления от разрушающей государство социальной революции, в результате катастрофического разрыва с прошлым и на основе враждебного и непримиримого распада общества на классы. То или иное решение вопроса стоит в связи с тем, как смотреть на государство: считать ли его простым орудием классовой борьбы или же видеть в нем высшее и самостоятельное нравственное единство. Глубочайшее принципиальное различие Лассалья от Маркса и Энгельса и состоит в том, что в своем воззрении на государство он следует не за

¹ Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Stuttgart, 1913. Bd. III, S. 179.

² Ibid., Bd. III, SS. 210, 215, 224, 230—231.

³ Ibid., Bd. IV, S. 173.

⁴ Ibid., Bd. III, S. 211.

⁵ Ibid., Bd. IV, SS. 92, 104.

⁶ По словам Маркса, он высказал свое несогласие с Лассалем еще в 1862 г. во время пребывания его в Лондоне (см. письмо его к Швейцери в сборнике: *Aus dem literarischen Nachlass...*, Bd. IV, S. 362). Однако Лассаль несколько не был поколеблен доводами Маркса и продолжал начатую им агитацию в том же духе. С этого момента между ними ясно обозначилось решительное расхождение взглядов и личное отдаление, что в переписке Маркса и Энгельса отразилось в виде неизменной иронии по адресу Лассалья. И ранее Маркс давал иногда суровые отзывы о Лассале (см., например, *Der Briefwechsel*, Bd. III, S. 17); теперь эти отзывы становятся обычными (*Ibid.*, Bd. III, SS. 75, 115, 125, 132, 136, 139, 143, 147, 165—166). Смерть Лассалья, последовавшая в 1864 году, заставляет и Маркса, и Энгельса воздать должное их бывшему другу (*Ibid.*, Bd. III, SS. 179—180, SS. 181—182). Затем в дальнейшей переписке снова встречаются постоянные нападки на Лассалья и лассалеизм, хотя при случае отмечается и значение Лассалья (см. наприм., Bd. III, S. 243).

ними, а за Руссо и Гегелем и, далекий от утопии безгосударственного состояния, сочетает свои социалистические идеи с теорией правового государства. Оба основных определения правового государства — как организации общей связи входящих в него лиц и как система свободы — находят у Лассалья ясное и отчетливое признание. Поэтому и целью общественного развития он полагает не поглощение государства обществом, а сочетание в государстве начал общности и взаимности с принципом свободы. Он не отрицает того бесспорного факта, что в государстве происходит классовая борьба и смена влияний различных классов, но вслед за Гегелем он признает, что государство стоит выше этих явлений общественной жизни, что оно представляет собою «единство личностей в одном нравственном целом»¹, «вековечный священный огонь цивилизации»². Оспаривая старое отвлеченно-либеральное воззрение на государство как на «ночного сторожа», обязанного охранять личную свободу и собственность индивидуума, Лассаль решительно протестует против того, чтобы такой взгляд правильно выражал сущность государства: «в нравственно упорядоченном общежитии необходимы еще сверх того солидарность интересов, общность и взаимность в развитии»³. В этом именно смысле надо понимать истинное призвание государства, состоящее «в развитии рода человеческого в направлении к свободе»⁴. Это — «нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначение». И такая цель имеет отношение не только к идеальному государству будущего: «и в действительности государство во все времена, самую силу вещей, даже бессознательно, даже вопреки желанию своих руководителей более или менее служило этой цели»⁵. С совершенной ясностью идея такого служения государства раскрывается, по мнению Лассалья, только как «идея рабочего сословия». Но «если идея рабочего сословия станет господствующей идеей государства, то это только приведет в сознание и сделает сознательной целью об-

¹ F. Lassalle's Reden und Schriften. Berlin, 1892—1893. Bd. II, S. 46; русск. перев.: Сочинения Ф. Лассалья. 2-е издание (Н. Глаголева), СПб., т. I, стр. 31 («Программа работников»).

² Ibid., Bd. II, S. 388; русск. пер., т. I, стр. 289.

³ Ibid., Bd. II, S. 45; русск. пер., т. I, стр. 30.

⁴ Ibid., Bd. II, S. 46; русск. пер., т. I, стр. 31.

⁵ Ibid., Bd. II, S. 47; русск. пер., т. I, стр. 32.

щества то, что всегда было непознанной органической природой государства. Такова великая преемственность и единство всякого человеческого развития: здесь не помещается ничего совершенно нового, здесь всегда лишь приводится в сознание и осуществляется свободной волей то, что искони, само по себе, было уже бессознательно-действующей органической природой вещей¹.

В соответствии с этим Лассаль говорит, как он это и сам определенно подчеркивает, не о господстве четвертого сословия, а «только о том, чтобы сделать идею четвертого сословия руководящей государственной идеей»². И в этом смысле он понимает провозглашение идеи рабочего сословия не как «призыв к разделению и вражде общественных классов», а как «призыв к примирению, — призыв, обращенный ко всему обществу». «Это призыв к единению, на который должны откликнуться все враги привилегий и угнетения народа привилегированными условиями, это клич любви, который, однажды раздавшись из сердца народа, навеки останется истинным лозунгом его и по своему внутреннему характеру будет даже тогда кличем любви, когда грянет бранным кликом народа»³. По собственному заявлению Лассалья, он обращается со своим воззванием не в целях возбуждения раздора между имущими и рабочими классами, а для воздействия «на общественное убеждение и общественную совесть». «Было бы величайшим фактом культуры, величайшим торжеством для германского имени, для германской нации, если бы в Германии именно имущие взяли на себя инициативу в социальном вопросе, если бы инициатива эта являлась плодом науки и любви, а не ненависти и дикой санкюлотской ярости!» Указав на то, что он сам и некоторые другие, подобно ему принявшие инициативу в этом деле, принадлежат по образованию и состоянию к лучшим слоям имущих классов, он продолжает: «Неужели не видят, что это великий факт сословного примирения и что ненависть и столкновение между классами грозит вызвать только беспримерная ярость, с которой протривятся нашим стремлени-

Ibid., Bd. II, S. 47; русск. пер. т. I, стр. 31—32 («Наука и работники»).

² Ibid., Bd. II, S. 186 (Kritische Randnoten); русск. пер., т. I, стр. 123.

³ Ibid., Bd. II, SS. 38—39; русск. пер., т. I, стр. 25 («Программа работников»).

ям? Если бы удалось задушить эти стремления, если бы удалось, господа, примером их гибели отвлечь впредь будущих людей науки от подобной инициативы,— тогда, конечно, нам предстояло бы очутиться через несколько десятков лет в разгаре пролетарской революции и самим пережить ужасы июньских дней! Но мы не допустим этого; этому не бывать!»¹

Из этих слов как нельзя лучше видно, насколько далек Лассаль от духа «Коммунистического Манифеста». Отрицая догмат классовой борьбы, увенчивающей дело разрушения государства пролетарской революцией, становясь на точку зрения правового государства, он ясно видит пред собою другой путь, путь легальной политической борьбы в пределах существующего государства. И он хочет поставить вызываемое им рабочее движение на почву общенародного, демократического движения, а не только классового и пролетарского. «Я никогда не думал,— говорит он,— вызвать особое движение с участием одного рабочего сословия». «Поднятое мною знамя есть знамя демократии вообще. В буржуазии есть хорошие, здоровые элементы. Я сам и очень многие из нас принадлежим к буржуазии. Все они должны быть и будут с нами заодно». «Я вызываю движение общее, демократическое, народное, а не классовое только; ни один истинный демократ не испугается мысли улучшить положение рабочего класса при помощи собрания, избранного всеобщей подачею голосов. Ни одно истинно демократическое сердце не устрашится того, чтобы соединение всей интеллигенции общества помогло нуждающимся классам государственными мерами»².

Отсюда вытекает и ближайший политический лозунг Лассаля — всеобщее избирательное право. Вслед за Руссо он ставит средством к осуществлению идеи правового государства «принцип участия всех в определении воли государства»³. Он верит, что «всеобщее избирательное право есть не только *политический* принцип рабочих, но и их *социальный* принцип, коренное условие всякого социального улучшения». Это, по его словам, «единствен-

¹ Ibid., Bd. II, SS. 573—574; русск. пер., т. II, стр. 148 («Книга для чтения рабочих»).

² Ibid., Bd. II, SS. 577—578; русск. пер., т. II, стр. 160 («Книга для чтения рабочих»).

³ Ibid., Bd. II, S. 47; русск. пер., т. I, стр. 32 («Программа рабочих»).

ное средство улучшить материальное положение рабочего сословия»¹. А в то же время это и единственное средство для охраны свободы. «Одно из двух: или чистый абсолютизм, или всеобщее избирательное право... То, что находится между ними, во всяком случае невозможно, непоследовательно и нелогично»².

Говоря иными словами, источником социальных улучшений он считает государство, надлежащим образом организованное, а средством к этому улучшению — «соединение всей интеллигенции общества». «Люди, понимающие ваше положение,— говорит он, обращаясь к рабочим,—...поднимут за вас светлый меч науки и сумеют отстоять ваши интересы»³. Эта непреклонная вера в силу науки и в разум государства как нравственного единства воспринимается Лассалем с силою внутренней интуиции. Этой же верой в силу государственной помощи объясняется и другой известный лозунг Лассалья — образование производительных ассоциаций рабочих при содействии государства; и здесь он остается на почве государственных мер, на почве удовлетворения социальных нужд средствами правового государства. При всей незаконченности политической теории Лассалья, мы все же должны признать, что у него есть то непосредственное ощущение сущности государства и права, которого нельзя найти ни у Маркса, ни у Энгельса. Лассаль в такой же мере государственный, как Маркс революционер, и утверждать, что в его взглядах отражается «Коммунистический Манифест», лишь преломленный в зеркале немецких условий, это значит забывать, что самого главного догмата «Коммунистического Манифеста», догмата ниспровергающей государство социальной революции у Лассалья нет и что вместо этого в его программе стоит диаметрально противоположный принцип устрояющего государство политического преобразования. Если поставить вопрос, что именно сделал Лассаль с «Коммунистическим Манифестом», то на это надо ответить, что вместе с догматом социальной революции он вынул из этого документа и самую его душу. Ибо весь тот строй понятий, который связывался у Маркса с идеей социальной

¹ Ibid., Bd. II, S. 443; русск. пер., т. II, стр. 84 («Гласный ответ Центральному комитету в Лейпциге»).

² Ibid., Bd. II, SS. 378—379 («Die indirekte Steuer»).

³ Ibid., Bd. II, S. 443; русск. пер., т. II, стр. 84.

революции и составлял существо марксистского социализма — экономический материализм, рационалистический утопизм, абсолютный коллективизм — у Лассалья отпадает. Сохраняя связь с немецким идеализмом и с теорией правового государства, Лассаль вводит социализм в сочетание с такими системами мысли, в отношении к которым он может иметь только подчиненное значение, которые логически его поглощают. Как политическая, так и философская сторона в учении Лассалья остаются незаконченными и не вполне ясными: он нигде не доходит до последних выводов, нигде не заостряет своих положений. Социализм лишается у него всей резкости своего противорелигиозного, противогосударственного и противоисторического значения. Он перестает быть вызовом всему существующему миру, обещанием всецелого и окончательного переворота. Он получает характер доктрины, допускающей возможность приспособления, возможность примирения с действительностью. Он становится практическим и государственным. Но надо признать, что все это покупается ценою самоотречения; вступая в союз с историческим государством, социализм приобретает возможность осуществить некоторые из своих практических последствий, но утрачивает свою самую главную для него основу: он перестает быть новым учением жизни, несущим с собою весть о полном преображении мира. В сущности лассалевизм есть социализм только по имени: на самом деле это демократическая теория государства, построенного на идее ограничения индивидуалистического принципа.

Понятно, почему Маркс с таким ожесточением нападал на «верноподданническую веру лассалевской секты в государство»; понятно, почему он так восставал против стремления лассальянцев заменить «революционный принцип переустройства общества» «государственной помощью»¹. В противоположность Лассалю, он самым ре-

¹ K. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms. «Die Neue Zeit», IX Jahrg., Bd. 1, SS. 572, 574; русск. перев. Н. Алексеева, «Критика Готской программы», стр. 30 и 29. Меринг, отстаивающий свою мысль о том, что «Программа работников» есть лишь приспособление «Коммунистического Манифеста» к немецким условиям, утверждает, что и в своем представлении о государстве Лассаль только подчеркивает, что рабочий класс нуждается в государстве для своей эмансипации. «В этом пункте, — говорит Маркс, — Лассаль вполне сходится с «Коммунистическим Манифестом», хотя он упустил прибавить, что завоевание политической власти рабочим

шительным образом отрицает, чтобы в государстве можно было видеть «самостоятельную сущность, обладающую своими собственными духовными, нравственными, свободными основами»¹. Это и есть именно то, что отделяет его от теории правового государства и приводит к утопии безгосударственного состояния. Но этот революционный утопизм препятствует Марксу принципиально обосновать участие в текущей политике. В то время как Лассаль последовательно и без колебаний шел по пути легальной политики, что вытекало из самой сущности его воззрений на государство и на преемственность исторического развития, Маркс со своей классовой теорией государства и своим догматом социальной революции обрекался в этом отношении на полную неопределенность. Принципиальный революционизм заставлял его и участие в текущей политике сводить к мотивам революционным, но по большей части это было логически неосуществимо. Приходилось делать отдельные допущения, повинаясь некоторому смутному и необоснованному

классом поведет за собой растворение государства в социалистическом обществе. Это улучшение объяснялось, впрочем, довольно простой задачей «Программы работников», которая имела своей ближайшей целью пробудить заснувшее или вообще еще не просыпавшееся классовое сознание пролетариата; ничто не заставляет нас предполагать, что Лассаль не одобрял указанного вывода «Коммунистического Манифеста» или что он намеренно умолчал о нем» (Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. II, S. 352; русск. пер., т. II, стр. 390). Меринг не замечает, что во взгляде на государство Лассаль и Маркс стоят на противоположных точках зрения и что только это и объясняет ожесточенную критику Маркса. Сам Маркс считал, что Лассаль в своих взглядах не отражает, а искажает «Коммунистический Манифест», как это выражено им с такой резкой определенностью в «Критике Готской программы»: «Лассаль знал «Коммунистический Манифест» наизусть, как его паства знает его священные писания. Поэтому, если он так грубо искажал Манифест, то для того, чтоб оправдать свой союз с абсолютистскими и феодальными противниками буржуазии» (К. Маркс, «Критика Готской программы», стр. 19).— Более правильную оценку самостоятельного положения Лассалья находим в монографии Н. Опсken'a, *Lassalle* (Stuttgart, 1904), см. особенно SS. 223—226; в третьем, значительно переработанном издании (Stuttgart und Berlin, 1920) см. SS. 334—355 и всю последнюю главу: *Historische Perspektiven*. Ср. характеристику Лассалья как государственного социалиста и реального политика в сочинении: Bernhard Harms, *Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie*, Jena, 1909.

¹ К. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms*. Die Neue Zeit, IX. Jahrg. Bd. I, S. 572; русск. перев. Н. Алексеева, стр. 29.

стремлению обращать свои требования к государству. Так сказывалась та исходная и коренная двойственность марксизма в отношении к истории и преемственности политических форм, о которой мы говорили выше. Нетрудно усмотреть, к каким затруднениям приводила эта теоретическая неопределенность.

И в самом деле, что вытекает из утопии безгосударственного состояния, из веры в возможность упразднить государство? Очевидно, отсюда можно вывести лишь требование борьбы и с самой идеей государства, и с реальными формами государственной жизни. Если в силу данных условий развития нельзя уничтожить государство сразу, одним мощным ударом, следует медленно и постепенно подтачивать его основы. Никакие сделки, никакие компромиссы недопустимы с учреждениями, обреченными на гибель. Если государство есть орудие угнетения подчиненного класса, то, очевидно, представителям этого класса нет места в государственных учреждениях, в какие бы демократические формы они ни облекались, за исключением только того случая, когда это делается в целях агитационных и революционных, в целях разложения изнутри государства и его органов. И если затем в целях утверждения социализма придется на время овладеть государственной властью, прежде чем окончательно сдать ее в «музей древностей», то при этом надо будет сломать старую государственную машину, все учреждения прежнего времени. Как мы уже говорили, если классовую теорию государства проводить последовательно и до конца, то из нее нельзя сделать никаких иных выводов, кроме анархических, кроме бунта против самой идеи государства, кроме постоянной и принципиальной вражды ко всем существующим государственным учреждениям. Если, однако, социализм и в пределах существующего государства утверждает свою политическую программу не только на требованиях разрушительных и отрицательных, если он ставит также и в этих условиях требования положительные, это значит, что он сходит с классовой точки зрения. Ставить положительные требования в условиях современного строя — это значит рассчитывать на уступки со стороны господствующего класса, это значит входить с ним в сделки и компромиссы, способствовать сближению классов и содействовать сохранению существующего государства вместо того, чтобы заострять классовые противоречия, блюсти чисто:

ту классового сознания и подтачивать основы государственного порядка. Утопия безгосударственного состояния, основанная на классовой теории государства, не допускает иных выводов. Она включает в себя бесспорный и неизбежный анархизм. В соответствии с этим, единственный путь к идеалу, который с этой точки зрения может быть признан — это путь революции, путь радикального и сплошного отрицания всех существующих форм, путь неустанной и непримиримой борьбы с господствующим классом.

Но, как мы уже показали, провозгласить эту анархическую революционную точку зрения было гораздо легче, чем провести ее последовательно и до конца. Если думать, что современное общество стоит накануне сокрушительной революции, тогда радикальное отрицание государства и непримиримая вражда к существующему знаменуют лишь канун высшего торжества социализма. Тогда поддерживать анархическое неприятие государства легко. Такова именно и была точка зрения «Коммунистического Манифеста». Но если процесс ожидания и борьбы должен затянуться, тогда приходится изменить не одну только тактику: приходится отречься и от принципа непримиримой классовой вражды и анархической революции. Приходится приспособляться к условиям государственной жизни и связывать успехи социализма с дрящимся существованием государственного строя. Мы уже видели, как в 1850 году Энгельс и Маркс стояли на точке зрения революционного абсолютизма и полагали, что все частные реформы на почве существующего государства ничтожны, что «единственное разрешение... всех вопросов, которые покоятся на противоречии труда и капитала, заключается в пролетарской революции». И мы показали, как затем они должны были признать значение частных мер, вроде билля о десятичасовом рабочем дне, не только в качестве практического успеха, но и в качестве «победы принципа». По мере того как становилось ясно, что пролетариату предстоит пережить долгую борьбу, целый ряд исторических превращений, менялась вся перспектива будущего, и революционный утопизм уступал место практическому реализму. Мы имеем собственное признание Энгельса, написанное им в 1895 году, незадолго до смерти, и разъясняющее смысл и характер происшедшей перемены. И если вдуматься в значение этих разъяснений, станет ясно, что это

была перемена не только тактики, но и принципа. Я имею здесь в виду знаменитое введение Энгельса к позднему изданию сочинения Маркса «Борьба классов во Франции».

В начале этого введения мы находим любопытное признание Энгельса, что первоначальное представление марксизма о социальной революции было ошибочно: «Когда разразилась февральская революция, все мы в своих представлениях об условиях и ходе революционных движений находились под властью прежнего исторического опыта, особенно опыта Франции. Как раз этот последний опыт господствовал над всей европейской историей с 1789 года, из него же и теперь исходил сигнал к общему перевороту. Само собою понятно и неизбежно, что наши представления о природе и ходе «социальной» революции, провозглашенной в Париже в феврале 1848 года,— революции пролетариата,— были сильно окрашены воспоминаниями о ее прототипах 1789—1830 годов»¹. Когда мы сопоставляем с этим признанием Энгельса соответствующие места из «Коммунистического Манифеста» о деспотических вторжениях в право собственности и существующие производственные отношения, о мерах, кажущихся экономически недостаточными, но неизбежных для переворота экономических отношений, мы ясно видим, что первоначально для Маркса и Энгельса социальная революция представлялась по образу политической революции. Им чувствовалось, что есть тут какое-то несоответствие, что насильственные меры «экономически недостаточны»; но такова была сила революционного подъема, что и эти впоследствии столь трезвые мыслители поверили в социальное чудо, в возможность экономического переворота путем революционного насилия. И, как подтверждает Энгельс, в 1848 г. казалось несомненным, «что началась великая решительная борьба, которая составит один длинный и богатый переменами революционный период, но которая закончится лишь решительной победой пролетариата».

И вот пришли разочарования 1849 года и, как вспоминает далее Энгельс, в противоположность «иллюзиям

¹ Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. Von Karl Marx. Mit Einleitung von Fr. Engels. Berlin, 1895, S. 6. См. на русском языке: Энгельс, Введение к «Борьбе классов во Франции», стр. 411, в Приложении к «Собранию исторических работ» К. Маркса. Перевод Базарова и Степанова. СПб., 1906.— Я пользуюсь этим переводом с некоторыми небольшими исправлениями.

вульгарной демократии», рассчитывающей «на скорую и окончательную победу народа» над «угнетателями», он и Маркс еще осенью 1850 г. заявили, что «по крайней мере первая часть революционного периода закончена и что ничего нельзя ждать до той поры, пока не разразится новый экономический мировой кризис»¹. Соответственно с этим новым выводом, они стали ожидать нового подъема революционной волны, и, как мы видели, Маркс неоднократно предсказывал его приближение. На склоне лет, после долгого опыта ожиданий и разочарований Энгельс должен был признать, что не только «вульгарная демократия» предавалась иллюзиям: «история показала, что неправы были и мы, что и наш тогдашний взгляд был иллюзией. Она пошла еще дальше: она не только разрушила наше тогдашнее заблуждение, но в корне изменила и условия борьбы пролетариата. Способ борьбы 1848 года теперь во всех отношениях устарел»².

Что же именно показала история, по мнению Энгельса? «Она показала, что тогдашний уровень экономического развития на континенте далеко еще недостаточен для того, чтобы устранить капиталистический способ производства»³. Если даже теперь⁴ «мощная армия пролетариата все еще не достигла своей цели, если она, весьма далекая от того, чтобы добиться победы одним великим ударом, принуждена медленно пробиваться вперед, суровой, упорной борьбой отстаивая позицию за позицией, это доказывает раз навсегда, до какой степени невозможно было в 1848 году достигнуть социального преобразования посредством внезапного нападения»⁵.

Если обобщить и продолжить этот урок истории, освободив его от хронологических дат, то окажется, что в нем скрывается именно та реалистическая мудрость, которая вытекала из всех научных предпосылок марксизма. Социальное преобразование не может осуществиться путем внезапного нападения, и социальная революция вовсе не то же, что политическая революция. «Социальная» революция 1848 года разбилась о столь же естественное, сколько и непреодолимое препятствие:

¹ Ibid., S. 6; русский перевод, стр. 412.

² Ibid., SS. 6—7; русский перевод, стр. 412.

³ Ibid., S. 8; русский перевод, стр. 415.

⁴ Слова эти относятся к 1895 году.

⁵ Ibid., S. 9; русский перевод, стр. 416.

тогдашний уровень экономического развития не был достаточен для того, чтобы устранить капиталистический способ производства. Но, принимая это положение, следует сказать, что не только в 1848, но вообще ни в каком году совершить социальное преобразование посредством насилия не удастся. Пока уровень экономического развития не подготовит социального переворота, все насильственные меры будут тщетны. Так «социальная» революция, возвещенная в «Коммунистическом Манифесте» и, по словам самого Энгельса, представлявшаяся первоначально им с Марксом по типу политических революций 1789 и 1830 годов, при свете исторического опыта превращается в чистый призрак. Новая тактика гласит: «пробиваться вперед, суровой, упорной борьбой отстаивая позицию за позицией».

Но как пробиваться вперед? Методы могут быть различны, и если бы речь шла только об изменении тактики с сохранением неприкосновенности принципов, то новые методы борьбы следовало бы согласовать с классовой теорией государства и с задачей осуществления безгосударственного состояния. Если существующий строй не может быть разрушен одним ударом, надо вступить на путь медленной и затяжной борьбы, непримиримого и постоянного бунта, углубляющего пропасть между классами и подготавливающего классовое сознание пролетариата к его конечной победе. К этому пути, как мы увидим далее, и склонилось левое крыло марксизма. Однако Энгельс рекомендует, по крайней мере для Германии, не этот путь, а тот, который избран немецкой социал-демократией, это — путь легальной политической борьбы. А для того, чтобы сохранить последовательность, он пытается связать свой совет с требованиями «Коммунистического Манифеста». «Уже «Коммунистический Манифест», — говорит он, — провозгласил завоевание всеобщего избирательного права, демократии одной из первых и важнейших задач борющегося пролетариата»¹. Но как мы видели, в контексте «Коммунистического Манифеста» завоевание демократии и овладение властью разумеется как средство временное и притом революционное, необходимое лишь для того, чтобы покончить со старым буржуазным миром. Это — мост для военно-стратегических целей, который должен быть взо-

¹ Ibid., S. 12; русский перевод, стр. 420.

рван по миновании надобности. Если же это военно-революционное средство превращается в орудие длящейся мирной и легальной борьбы, то надо сказать, что такой оборот дела вовсе не предусмотрен «Коммунистическим Манифестом». При этом можно с безусловной достоверностью утверждать, что в «Коммунистическом Манифесте» завоевание демократии никоим образом не отождествлялось с завоеванием всеобщего избирательного права, так как там речь шла о революционном захвате власти. Гораздо более прав Энгельс в другой своей ссылке — на Лассалья, который, по его словам, «снова воспринял этот пункт»¹, т. е. всеобщее избирательное право. Держась ближе к историческим фактам, следовало бы сказать, что не в «Коммунистическом Манифесте», а в «Программе работников» выдвинуто было всеобщее голосование в качестве «одной из первых и важнейших задач борющегося пролетариата». Энгельс, благожелательно сглаживая в данном случае старые противоречия, не расширяет своих исторических справок воспоминанием о том, как и он, и Маркс не были в этом отношении согласны с Лассалем, как они упрекали его в том, что он упускает из вида уроки Третьей Империи относительно всеобщего избирательного права². То, что он пишет о всеобщем избирательном праве в 1895 году, следует принять как позднее признание заслуги Лассалья. Теперь, в конце своей жизни, он должен был допустить, что успешное пользование всеобщим избирательным правом вызвало к жизни «совсем новый способ борьбы пролетариата». Да, это был действительно совсем новый способ борьбы, о котором ранее вовсе не думали. «Оказалось, что государственные учреждения, в которых организуется господство буржуазии, тоже могут послужить орудием для борьбы рабочего класса против этих самых учреждений. Было решено принимать участие в выборах в ландтаги отдельных государств, в городские думы, в промысловые суды. У буржуазии оспаривают каждый пункт, при замещении которого принимает участие до-

¹ Ibid., S. 12.

² См. известное письмо Маркса к Швейцеру от 13 октября 1868 г., цитируемое Ф. Мерингом в примечаниях к изданию писем Лассалья к Марксу в сборнике: *Aus dem literarischen Nachlass...*, Bd. IV, S. 362. См. также письма Энгельса к Марксу от 13 марта 1867 г. и от 5 февраля 1865 г. (*Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Bd. III, SS. 363—364, S. 217*).

статочная часть пролетариата. Благодаря этому правительство и буржуазия стали страшиться легальных действий рабочей партии гораздо более, чем нелегальных и результатов выборов более, чем результатов восстания»¹. «Ирония всемирной истории все ставит на голову. Мы «революционеры», «разрушители», мы несравненно более преуспеваем, пользуясь легальными средствами, чем при нелегальных средствах, непосредственно направленных к перевороту. Партии порядка, как они себя именуют, погибают от ими самими созданного легального состояния. В отчаянии они кричат вместе с Одилоном Барро: *la légalité nous tue!* Законность нас убивает! Между тем как мы при этой законности приобретаем крепкие мускулы и румяные щеки и выглядим, как вечная жизнь. А так как мы не столь безумны, чтобы в угоду этим партиям позволить заманить себя на уличную борьбу, то им, наконец, ничего другого не остается, как уничтожить эту самую роковую для них законность»².

Этот «совсем новый способ борьбы пролетариата» Энгельс противопоставляет старой вере в мгновенную и насильственную социальную революцию, но он не договаривает до конца и не ставит точки над *i*. А между тем совершенно ясно, что легальная борьба в государственных учреждениях, пусть даже в целях борьбы против этих самых учреждений, есть отступление от классовой теории государства, есть отречение от вражды к государству и примирение с ним. Говоря о неожиданно раскрывшемся для социалистов значении всеобщего избирательного права и припоминая, как Бисмарк, давая Германии это право, пытался таким образом заинтересовать народные массы в своих планах, Энгельс замечает, что рабочие не дались на обман и обратили всеобщее голосование в свою пользу: «они, выражаясь словами французской марксистской программы, преобразовали избирательное право *«de moyen de duperie, qu'il a été jusqu'ici, en instrument d'émancipation»* — из средства обмана, чем оно было до сих пор, в орудие освобождения». Но надо сказать, что, обратив всеобщее избирательное право в орудие освобождения и избегнув таким образом одного обмана со стороны планов правительства, марксисты попали в другой обман — со стороны

¹ *Ibid.*, S. 13; русский перевод, стр. 421.

² *Ibid.*, S. 12; русский перевод, стр. 420.

своих собственных новых планов, приведших их к отречению от конечных принципов.

И в самом деле, как мы разъяснили выше, когда социализм вступает на путь легальной борьбы в пределах существующего государства, когда он ставит в своей политической программе не только разрушительные и отрицательные, но также и положительные требования, это значит — он сходит с классовой точки зрения и отрывается от своих анархических задач. Он ожидает в таком случае от государства известных уступок, ожидает соглашения на некоторой общей и, следовательно, сверхклассовой или междуклассовой почве. Из объекта для разрушительных и враждебных нападений государство превращается в почву для созидательных и согласованных действий. Так программа марксизма незаметно попадает в колею лассалеанизма. Конечно, за этими созидательными действиями все же признается лишь переходный характер, они рассчитывают только на время сохранения существующего государства¹. Но если даже и так, и если согласие на принимаемых мерах ограничивается лишь немногими пунктами, все же эти пункты являются светлыми точками мира, отвоеванными у классовой вражды. И, как показал последующий опыт, по мере дальнейшего развития эти светлые точки умножаются и растут, отречение от анархизма классовой теории становится все более сознательным и прочным, пока, наконец, социалистическая мысль не делает нового шага в своем отношении к государству: сначала государство представляется ей как объект для разрушения, затем оно рассматривается как почва для созидания в переходную эпоху затяжной борьбы и, наконец, оно начинает казаться общим условием социального развития и для настоящего и для будущего, необходимым элементом социального бытия в его высших культурных формах. Этот вывод, в свое время с совершенной ясностью выраженный Лассалем, был впоследствии сформулирован Бернштейном, и в наши дни его нередко встречаешь на страницах социал-демократических журналов. Лассаль по-

¹ В частности, и Энгельс до конца сохранил учение о том, что конечной целью социализма является «преодоление всего государства в целом, а следовательно, также и демократии». См. его предисловие от 3 января 1894 г. к собранию его статей под общим заглавием: *Internationales aus dem Volksstaat (1871—1875)*. Berlin, 1894, SS. 6—7.

степенно побеждает Маркса: это победа жизни и истории над отвлеченными требованиями революционного утопизма. Само собою разумеется, что ни Энгельс, ни Маркс дойти до указанного вывода не могли: слишком близки еще они были к провозглашенной ими утопии безгосударственного состояния. Но столь же ясно и то, что эволюция в этом направлении подсказывалась и внутренней логикой социализма как системы обобществления и централизации жизни, и практикой политической борьбы на почве существующих условий.

В отдельных практических случаях и Маркс, и Энгельс легко становились на почву принятия частных уступок со стороны существующего государства. Так, простой здравый смысл говорил, что нельзя отказываться от борьбы за фабричное законодательство, если через него «рабочий класс получает простор для своего развития и движения»¹. Казалось также естественным признать, что, принимая участие в законодательном собрании, хотя бы только с агитационными целями, нет никаких оснований отказываться от того, чтобы агитировать там в пользу «разумного и непосредственно касающегося рабочих интересов»². Делая подобные частные отступления от своей революционной программы, Маркс и Энгельс не отдавали себе, однако, отчета, что, идя этим путем, они попадают в самую непосредственную близость к политическим принципам Лассалля. Так и в том случае, когда в 1895 году Энгельс с величайшим одобрением излагал новую тактику немецкой социал-демократии, он не представлял себе ясно, что это значит. Он не видел, что от утопии безгосударственного состояния он переходит к теории правового государства. Он даже выражал недовольство, когда его слова понимали в смы-

¹ Письма Маркса к Кугельману. Перевод А. Гойхбарга. СПб., 1907, стр. 41—42 (письмо от 17 марта 1868 г.). См. также замечание Энгельса против первоначального радикализма Вильгельма Либкнехта: «Auch ein schöner Standpunkt von Wilhelm, dass man vom «jetzigen Staat» Konzessionen weder nehmen, noch selbst erzwingen darf. Damit wird er verdammt viel bei den Arbeitern ausrichten können.» (Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx, Bd. IV, S. 175 (письмо от 6 июля 1869 года).

² См. Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, Bd. IV, S. 188. Письмо Маркса к Энгельсу от 10 августа 1869 года. Это место также касается Либкнехта и его первоначальных взглядов на участие в рейхстаге.

ле безусловного гимна законности¹. Но что указанный переход к теории правового государства здесь действительно совершался, в этом мы с особой наглядностью убедимся при рассмотрении требований социал-демократической программы.

В свое время Бакунин в ожесточенных схватках с Марксом доказывал, что из его революционного социализма с неизбежностью произойдет социальный реформизм².

Бакунин не мог тогда предвидеть, что и революционная сторона марксизма тоже найдет свое развитие. Борясь с реформизмом и государственностью марксизма, он не замечал, что эта система включает в себя и прямо противоположные элементы революции и анархии. Но так как борьба его с Марксом происходила именно по вопросу о значении политики, и так как сам он требовал социальной революции немедленно и во что бы то ни стало, то естественно, что против бакунизма марксизм обращался именно со стороны своей государственности. И может быть, именно эти ожесточенные споры заставили Маркса тем яснее осознать значение легальной политической борьбы в период долгого подготвления к окончательному торжеству социализма. Понятно, что Бакунин столь горячо нападал на него за измену делу социальной революции.

Во всяком случае очевидно, что несокрушимое единство революционного замысла, в страстном порыве обнимавшего самые противоположные начала, сохранилось у Маркса лишь в предчувствии близкого конца старого мира. Революционный абсолютизм «Коммунистического Манифеста» держался только на этом предчувствии. Когда же оказывалось, что впереди предстоит долгая борьба и целый ряд исторических превращений, вся позиция социализма менялась. Ему приходилось не требовать и угрожать, а ожидать и сообразоваться с условиями.

Понятно, что все те доводы, которые утверждались на предположении близкого торжества абсолютного социализма, вместе с этим непредвиденным поворотом судьбы подлежали пересмотру. Вызовы старым связям — национальным, семейным, религиозным, — на которых держался старый мир, приходилось смягчить и ослабить.

¹ См. его письмо к Каутскому, цитируемое этим последним в его брошюре: *Der Weg zur Macht. Zweite Auflage. Berlin, 1910, S. 51.*

² См. удачное изложение этих схваток у В. Я. Богучарского, *Активное народничество семидесятых годов. М., 1912, стр. 72—100.*

Так еще при жизни Маркса социализм прошел чрез испытания, которые ясно говорили, что прежде чем произвести переворот в мире и вызвать всеобщую катастрофу, он сам должен испытать переворот и пережить чисто катастрофическое изменение.

Нам предстоит теперь характеризовать эти последующие испытания и изменения марксизма. Соответственно тем двум линиям, по которым совершается его распадение, и наше изложение должно сосредоточиться около двух моментов. Разлагаясь на свои составные элементы — реалистический и утопический, — марксизм приходит с одной стороны к реформизму, с другой — к революционизму. Эти два направления в различных формах проявляются всюду. Но если иметь в виду сторону принципиальную, то надо сказать, что наиболее интересное выражение реформистский социализм получил в Германии, а революционный — во Франции¹. При всем огромном практическом значении реформизма Мильерана и Жореса во Франции, фабианцев — в Англии, все же приходится признать, что в смысле борьбы принципов наибольший интерес представляет то преодоление революционизма реформизмом, которое имело место в Германии. В этом же смысле представляет исключительный интерес революционный синдикализм, нашедший себе столь яркое выражение во Франции. К этим двум странам мы и должны обратиться, для того чтобы ознакомиться с последующим развитием социализма. Там и здесь мы одинаково обнаружим утрату старой позиции классического марксизма. Прежней цельности мирозерцания нет и в помине; гармоническое сочетание реализма и утопизма, прагматизма и фатализма, достигавшееся первоначальным марксизмом, исчезает. Вместо этого мы видим или практицизм реальной политики, опирающейся на компромисс с действительностью, или фантастическую проповедь революционных действий, в которой совершенно утрачена связь с почвой реальных фактов. Разочарова-

¹ В то время, когда я подготовлял к печати первое издание этой книги, другое яркое проявление революционного социализма — русский коммунизм — находилось еще в зачатках. Когда это направление, получившее возможность испытать себя и на практике, закончит круг своего развития, оно будет служить несравненно более интересным предметом изучения, чем французский синдикализм. В настоящее время для научного исследования этой формы социализма еще не пришла пора.

ние в скором наступлении результата подрывает прежний фатализм и порождает одинаково в обоих направлениях жажду действия, а жажда действия заставляет искать новых средств борьбы и вступать в новое отношение к действительности.

6

Реформистский социализм в Германии. Утрата веры в близкое торжество социалистического идеала. Уклон в сторону исторических связей и путей. Эрфуртская программа. Коренное противоречие теоретической и практической частей этой программы. Примирение практической части программы с современным государством. Новое отношение к религии. Новое отношение к идее нации и отечества. Исторические корни второй части программы. Теория правового государства как идейная основа практических требований Эрфуртской программы. Влияние Лассалья и протесты Маркса и Энгельса. Принципиальный реформизм составителей Эрфуртской программы. Заявления Либкнехта и Бебеля. Идея конечной цели социализма как источник партийного воодушевления. Противоречие этой идеи с практическим духом Эрфуртской программы. Дальнейшее движение партии по пути реформизма. Ганноверский съезд; разрыв с теорией классовой борьбы. Дрезденская резолюция как попытка восстановления этой теории. Последовательное отступление от основ марксизма. Переход к основам руссо-гегелевской теории правового государства. Двойственность позиции немецкой социал-демократии как источник ее бессилия в период ее развития до войны. Позиция немецкой социал-демократии во время войны. «Политика 4-го августа». Позиция во время революции. Победа в главном течении немецкого социализма идеи демократии и национально-государственной точки зрения. Отпадение от партии левых групп. Независимые социалисты и коммунисты. Внепартийные социалистические течения. «Немарксистский социализм». Отношение его к марксизму. Марксизм как единственный настоящий социализм.

Обращаясь к развитию марксизма в Германии, я прежде всего хочу установить, сколь существенной явилась для него вначале вера в близкое торжество социалистических идей. Эта вера для первоначального марксизма была питающим корнем. Весь смысл его абсолютных утверждений держался на предположении, что старому миру приходит конец, что наступает полное обновление жизни. Лишь при этих условиях можно было объявить разрыв со всем прошлым и спокойно ждать всемогущего действия имманентных законов истории. Неудивительно, если последователи Маркса с величайшей настойчивостью поддерживали в массах веру в близкое пришествие «царства свободы». Категорическими заявлениями этого рода они не раз вносили в ряды социалистов новое одушевление. В журнале «Neue Zeit» за 1892—

1893 г. в статье «Zur Streitfrage über den Staatssozialismus» социал-демократический депутат Фольмар собрал целый ряд подобных заявлений, сделанных руководящими вождями и органами партии.

«Социальный вопрос — вопрос этого (XIX) столетия, и в последнее десятилетие его, по всей вероятности, произойдут важные решения».

«Партия, которая, как вздымающиеся волны, неудержимо несется через плотины и разливается широкой волной по городам и деревням до самых реакционных земледельческих округов, достигла теперь такого пункта, где она почти с математической точностью может определить время, когда настанет ее господство».

«Немецкая социал-демократия заняла такую позицию, которая в короткое время обеспечивает ей завоевание политической власти».

«Осуществление наших конечных целей так близко, что лишь немногие из присутствующих в этом зале не увидят этих дней». «Если вспыхнет грозная мировая война, то через два-три года мы будем у цели». «В противном случае, при следующих выборах партия займет такое положение, что может заставить капитулировать всякое правительство». «И если события примут это направление, то в 1898 г. наша партия может быть у власти»¹.

С партией повторилось то же, что с ее духовным вождем и по той же причине. Вера в близость социального переустройства была для нее жизненной потребностью, была ярким солнцем на ее жизненном пути. И малейшие благоприятные для нее признаки каждый раз истолковывались ею как твердые хронологические указания. Но эти указания нельзя было повторять до бесконечности. Назначенные сроки проходили, а конечная цель оставалась столь же далекой, как и ранее. Вера слабела, и все труднее было ее воспламенить после стольких несбывшихся обещаний. Так создавалась почва для постепенной эволюции социализма из абсолютного в относительный.

Нам предстоит теперь характеризовать позицию немецкого социализма в тот период, когда он вошел в жизнь в качестве деятельной политической силы. Социализм абсолютный, каким он является в «Коммунистическом

Привожу эти выдержки в переводе С. Н. Кувшинского в издании: «Государство будущего». Дебаты германского рейхстага. СПб., 1907, стр. 52 (из речи Бахема).

Манифесте», был задуман ввиду предполагаемой победы, ввиду праздника и торжества, в предчувствии «царства свободы», где не будет ни классов, ни классового господства, как не будет более и государства. Но жизнь требовала и другой программы — для серых будней, для сумеречной поры ожиданий, для ежедневной борьбы в пределах современного государства. И если там можно было бросить существующему миру гордый приказ покориться, тут надо было принять во внимание, что этот мир несовершенной действительности не только существует, но имеет силу и власть. Очевидно, что программы и действия социализма, проявляющего себя в существующих условиях, не могли быть простым повторением «Коммунистического Манифеста». Из него можно было взять известный запас общих идей, но из этих идей нельзя было сделать партийной программы: к ним надо было присоединить некоторые конкретные требования, имевшие в виду деятельность при существующих условиях. И вот мы видим, как неизменно начала абсолютного социализма обрастают такими требованиями, которые представляют собой резкий уклон марксизма в сторону практической действительности и по существу своему стоят даже в противоречии с духом абсолютной доктрины.

Абсолютный социализм мог еще сохранять чистоту своих притязаний, пока он оставался в стороне от жизни, вне действия ее исторических сил, вне ее меняющихся нужд и конкретных условий. В теории, пребывающей на отвлеченной утопической высоте, можно утверждать все. Но как скоро теория приходит в соприкосновение с действительностью, тотчас же начинаются неизбежные поправки и ограничения. Такова была и судьба социализма: и для него вопрос шел о том, сохранить ли ему абсолютизм доктрины, притязающей быть *всем* для человека, остаться ли на высоте безусловных требований и обещаний или же спуститься с этой высоты и примириться со своим относительным значением в общественном прогрессе. Жизнь склоняла его к этому второму положению, вводила его в связь с конкретными историческими силами. Это была одна из глубочайших практических мыслей Маркса, когда он настаивал, что социализм не должен оставаться достоянием секты, что он может принести плоды на почве общего рабочего движения. Но этот плодотворный практический ход был вместе с тем и величайшим испытанием для теоретической чистоты

марксизма. Отдавая себя на суд истории, признавая над собою высшую силу имманентных законов исторического развития, он должен был покориться и справедливости этого суда, и силе этих законов. И здесь-то неизбежно должно было обнаружиться, что та миссия, которую брал на себя социализм в учении Маркса, не соответствовала его существу. Он обещал человеку быть для него высшим руководством в жизни, утолить его глубочайшие чаяния; призывая к вере в будущее земное счастье и могущество объединенного человечества, он требовал от человека вложить в эту веру всю душу, забыть для нее и религию, и отечество, и национальность. Но оказывалось, что конкретное человеческое сознание не может принять этой отвлеченной веры. И чем более отодвигалась в туманную даль возможность окончательного торжества социализма, тем более проявляли свою силу старые исторические связи. С другой стороны, по мере того как в ряды социалистов вступали все более многочисленные члены, обнаруживалась полная невозможность объединить их единством социалистической веры. Представлялось более целесообразным признать, что социализм есть только программа общественных преобразований, и отбросить самую мысль о том, что он представляет собою также и всеобъемлющее миросозерцание. Так произошло то, что Струве удачно назвал секуляризацией, обмирщением социализма¹.

Для того, чтобы яснее представить это положение социализма, нам следует обратиться к фактам и документам. При этом нет необходимости, как это делают нередко, брать Бернштейна и противопоставлять его Марксу: Бернштейн и его последователи и до сих пор представляют непризнанную секту. Мы возьмем недавний кодекс немецкого социализма, каким с 1891 года и до последнего времени являлась Эрфуртская программа². Изучение этого документа приводит к заключению, что уже здесь мы имеем перед собой социализм «обмирщенный», реформистский, относительный, вошедший в неизбежный компромисс с существующим государством. Когда в

¹ В статье «Религия и Социализм», в сборнике «Patriotica».

² В настоящее время, согласно постановлению Кассельского съезда 1920 года, образована комиссия для пересмотра партийной программы и выработки нового проекта. Таким образом Эрфуртская программа и формально станет вскоре историческим документом, после того как она сделается им практически. Но в качестве исторического памятника она навсегда сохранит свое первоисточенное значение для характеристики судьбы немецкой социал-демократии.

1898 г. в своем сочинении: *Die Voraussetzungen des Sozialismus*» Бернштейн показал немецкой социал-демократии ее истинный образ и пригласил ее «решиться издаться такою, как она есть», она испугалась своего собственного вида. В благочестивом уважении к старым святыням, она не замедлила отречься от этого изображения на Ганноверском съезде и вспомнить о своем революционном радикализме; но акт отречения, как мы покажем далее, вышел похожим на скрытое признание отвергнутых начал.

Когда читатель, совершенно не знакомый с судьбами немецкого социализма, прочтет Эрфуртскую программу вслед за «Коммунистическим Манифестом», он будет поражен резким различием этих двух документов. Я говорю здесь, конечно, не о внешнем различии, а о внутреннем и принципиальном. Манифест и программа имеют разное назначение, и со стороны формы сравнивать их невозможно. Но обращаясь к содержанию, мы находим разницу тем более замечательную, что в исходных положениях оба документа совпадают. Начала «Коммунистического Манифеста» попали в Эрфуртскую программу в той переработке, которую они получили в «Капитале», но общий дух остался тот же¹. Здесь, как и там, одинаково проводится мысль, что экономическое развитие с естественной необходимостью готовит преобразование капиталистического общества в социалистическое. Здесь и там ожидается впереди «величайшее благосостояние и все-стороннее гармоническое усовершенствование». Предвидится «освобождение не одного только пролетариата, но всего человеческого рода», «устранение классового господства и самих классов», создание «равных прав и равных обязанностей для всех без различия пола и расы».

Но в то время как «Коммунистический Манифест» считает первым шагом революционного пролетариата овладение политической властью и в качестве дальнейших шагов намечает ряд переходных мер, с помощью которых возможно будет приблизить осуществление конечного идеала, в Эрфуртской программе нет ничего подобного.

¹ Это и дает повод к официально принятому в партии, по, как увидим далее, совершенно ошибочному взгляду, что Эрфуртская программа есть подлинное выражение марксизма и что в соответствии с этим тактика партии исходит из начал марксизма. См. K. Kautsky, *Das Erfurter Programm*. Zehnte Auflage. Stuttgart, 1910. (Первое издание 1892 г.).

Правда, и эта программа в качестве необходимого условия для овладения средствами производства признает овладение политической властью. Но это условие представляется здесь как заключительный шаг политической борьбы, относимый к более отдаленному будущему. Вся же остальная практическая часть программы имеет отношение к *усовершенствованию существующего строя*. Требования, которые здесь перечисляются, имеют частью политический, частью экономический характер; но все они предполагают, что основы современного общества — правовое государство и капиталистическое хозяйство — остаются в силе¹.

Таким образом, Эрфуртская программа, в отличие от «Коммунистического Манифеста», обращена своей практической частью не к будущему обществу, а к настоящему. Революционные угрозы уступили место легальным требованиям; перспектива социальной революции, единым актом превращающей существующее в должное.

¹ Привожу здесь для примера некоторые из этих требований в том виде, как они изложены в практической части Эрфуртской программы. 1. Всеобщее, равное и прямое избирательное право и право голоса при всех выборах и голосованиях; для всех граждан империи старше 20 лет без различия пола тайная подача голоса. Система пропорционального представительства, а до ее введения — законодательное перераспределение избирательных округов после каждой народной переписи. Двухгодичные законодательные периоды. Назначение выборов и голосований на день законного отдыха. Вознаграждение для выборных представителей. Отмена всяких ограничений политических прав, за исключением случаев лишения дееспособности. 2. Прямое законодательство народа при помощи права инициативы и референдума. Самоопределение и самоуправление народа в империи, государстве, провинции и коммуне. Избрание властей народом, уголовная и гражданская ответственность их. Ежегодное вотирование налогов. 3. Подготовка ко всеобщему вооружению. Народная милиция вместо постоянных армий. Решение вопроса о войне и мире народным представительством. Улажение всех международных споров посредством третейского суда. 4. Отмена всех законов, ограничивающих или подавляющих свободное выражение мнений или право союзов и собраний. 5. Отмена всех законов, ставящих женщину ниже мужчины в публично- и гражданско-правовом отношении. 6. Провозглашение религии частным делом. Отмена всех расходов из общественных средств на церковные и религиозные цели. Церковные и религиозные общины должны быть рассматриваемы как частные союзы, которые устранивают свои дела вполне самостоятельно. — Далее следуют пункты об организации народного образования, об устройстве суда, о врачебной помощи, о налогах и, наконец, специально-экономические требования, касающиеся охраны труда, как, например: требование восьмичасового рабочего дня, воспрещение труда детей до 14 лет и т. д.

вующее, затерялась в сложном плане демократических реформ, подлежащих лишь медленному и постепенному осуществлению.

Эта перестановка практических задач тем более бросается в глаза, что теоретические начала остались прежние, Первая часть программы, согласно учению марксизма, характеризует капиталистический строй как постоянно растущую анархию и вражду. «Все более возрастает армия пролетариев, все громаднее становится армия избыточных рабочих, все острее противоречие между эксплуататорами и эксплуатируемыми, все ожесточеннее классовая борьба между буржуазией и пролетариатом»...

С не оставляющей сомнения ясностью здесь развивается теория растущего обнищания и деградирования пролетариата; а из этой теории практический выход только один: когда все возрастающая анархия капитализма достигнет своего предела, спасение наступит через преобразование современного общества в социалистическое, через полный и сокрушительный переворот всех существующих отношений.

Вся сила практического ожидания с этой точки зрения должна быть обращена *на будущее, на конечную цель*. Если же, вместо этого, вторая практическая часть программы говорит о возможных улучшениях *в пределах настоящего*, то здесь нельзя не усмотреть очевидного противоречия с первой теоретической частью. Идея социальных реформ в условиях капиталистического строя не может исходить из теории неизбежного обнищания, из мысли о фатально увеличивающейся анархии производства и неизменно усиливающимся кризисах, она может опираться только на предположение о возможном повышении условий и промышленности, и рабочих, о возможном успехе социальных улучшений. Требовать, например, восьмичасового рабочего дня значит рассчитывать не на растущие кризисы, а на растущее улучшение промышленности. И вообще, ожидать растущей власти демократии значит полагать, что впереди предстоит не рост экономического и политического разъединения общества, а, напротив, известный прогресс демократического объединения и повышающегося народного благосостояния. Экономические перспективы предполагаются тут совершенно иные, чем те, которые вытекают из предсказаний первой части программы. При постепенном обеднении народа рост демократии был бы немислим.

Можно было бы, конечно, предположить, что требования социальных реформ, которые мы находим в Эрфуртской программе, и не рассчитаны на действительное удовлетворение, что они имеют чисто агитационное и революционное значение и что они предназначены только для того, чтобы обнаружить бессилие современного государства в деле их осуществления. Однако, как мы покажем далее, такое предположение совершенно не соответствует истинным намерениям составителей программы; они хотели как раз противоположного: чтобы практическая часть программы даже и в глазах их противников имела характер реальных и практически осуществимых положений.

Можно было бы, наконец, в целях примирения практических и теоретических положений Эрфуртской программы, указать еще на один выход: что те улучшения, которые имеются в виду в практической части программы, могут носить только поверхностный характер, что на самом деле они лишь обостряют существующие противоречия: «...Реформы сверху, вызванные давлением низов на власть, без фактического участия в ней, не могут существенно улучшить положения угнетенных классов; глубокие социальные преобразования исключаются противоречием классовых интересов, а частичные реформы оказывают лишь временное действие и учитываются низшими классами в интересах дальнейшей борьбы; они содействуют накоплению их социальной силы и развитию социального сознания — сознания классовых противоречий. Таким образом, социальные реформы, отдаляя политический кризис, в то же время готовят условия для еще более глубокого и решительного конфликта социальных сил»¹. Рассуждения этого рода, с первого взгляда весьма убедительные, не спасают, однако, от очевидного противоречия между идеей социальных реформ и перспективой постоянного ухудшения в положении рабочих. Ведь и здесь все же допускаются известные улучшения, хотя бы только временного и не существенного характера, как допускается также и то,

¹ Привожу здесь слова русского марксиста С. Суворова в сборнике «Очерки по философии марксизма», СПб., 1908, статья: «Основания социальной философии», стр. 323. В немецкой литературе наиболее обоснованное выражение этого весьма распространенного взгляда дается в многочисленных сочинениях Каутского.

что эти улучшения могут отдалять политический кризис. Но эти допущения, с какими бы оговорками они ни делались, все же вносят известные ограничения в теорию постоянного ухудшения; и если эти ограничения стараются обессилить дальнейшим предположением, что затем наступает обострение классовых отношений, то надо сказать, что это последнее допущение является совершенно произвольным, ибо здесь мы попадаем в область чистых гаданий. Как измерить глубину дальнейших улучшений, если класс подчиненный будет накапливать все большую социальную силу, а класс господствующий будет обнаруживать все большую предусмотрительность? Как предсказать заранее, что представители низов не окажутся сами участниками власти и в классовом государстве? И как поручиться, что глубокие социальные преобразования не будут становиться все более возможными с возрастающей демократизацией учреждений и партий? Отмена крепостного права была ли только поверхностным улучшением? А ведь она была совершена при посредстве представителей того самого класса, который терпел от нее наибольший ущерб. Настаивая на фатальной неспособности господствующего класса к серьезным улучшениям, в сущности предполагают, что этот класс представляет своего рода окаменелость, застывшую раз и навсегда в своих мыслях и чувствах, недоступную развитию сплошную реакционную массу, не поддающуюся влиянию времени. Но представление о сплошной реакционной массе не принадлежащих к пролетариату общественных групп, некогда популярное среди немецких социалистов, еще в 70-х годах было вычеркнуто из обихода партийной мысли, и возвращаться к нему, хотя бы в скрытых предположениях, значило бы отрицать бесспорный успех мысли. С другой стороны, если бы действительно было так, что социальные реформы, принося временные облегчения, в действительности только углубляют классовые противоречия, это не могло бы остаться надолго тайной для господствующего класса, и тогда вместо того, чтобы соглашаться на реформы, он начал бы всячески их задерживать. Если впереди все равно предстоит крушение и если это крушение вследствие социальных реформ наступит в результате «еще более глубокого и решительного конфликта социальных сил», то простая логика требует от господствующего класса не пускать

ся в опасные опыты социальных улучшений, а всеми силами от них воздерживаться. А если бы он не мог от них воздерживаться, если бы под давлением снизу он вынужден был на них соглашаться, это значило бы, что в данном классовом государстве господствующий класс не имеет исключительного преобладания, что он разделяет свое влияние с классом подчиненным. Одно из двух: или социальные реформы представляют собою действительные улучшения, тогда возможно ожидать их от классового государства, ибо, облегчая общее положение, они облегчают и положение господствующего класса и потому вызывают его на уступки и становятся осуществимыми; или же они являются улучшениями только кажущимися, в глубине же своей таят лишь возможность более глубоких конфликтов, тогда нельзя рассчитывать на их осуществимость в пределах классового государства. Но, как мы уже говорили, составители Эрфуртской программы считали свои практические требования действительно осуществимыми, они придавали этим требованиям серьезное значение и в глазах своих противников, а это показывает, что соответствующим реформам они приписывали не только кажущуюся, но и действительную ценность. Однако совершенно очевидно, что действительные социальные улучшения в пределах существующего государства противоречат основным предположениям классовой теории, как мы показали это выше. В этом смысле между двумя частями Эрфуртской программы существует очевидное противоречие, которого нельзя устранить никаким искусством теоретических толкований.

В тесной связи с только что указанным противоречием программы стоит и другое. В теоретической ее части мы читаем, что «освобождение пролетариата и всего человеческого рода может быть только делом рабочего класса». Только на почве классовой борьбы представляется тут возможным достигнуть прочных положительных целей прогресса. Отсюда для пролетариата прямой вывод — беречь чистоту классового самосознания и классовой тактики, идти своим путем, не смешиваясь с другими. Но как согласить с этим ожидание практической части, что и в рамках существующего строя допустимы известные завоевания пролетариата? Пока власть еще не находится в руках рабочего класса и принадлежит буржуазным классам, осуществлять социальные улуч-

шения значит входить в соглашение с буржуазией, вступать в компромиссы, принимать общие решения и действия. Это значит покинуть почву чисто классово-борьбы и искать общей почвы, на которую могли бы стать и господствующие классы. Если социальные реформы в современном государстве осуществимы, то только потому, что господствующие классы на них соглашаются и таким образом сближают края пропасти, отделяющей их от подвластных. И если бы было иначе, если бы действительно классовая борьба становилась все непримиримее и ожесточеннее, то всю практическую часть Эрфуртской программы следовало бы зачеркнуть. На почве обостряющейся вражды капиталистического строя требования ее, очевидно, встречали бы все большее сопротивление и оставались бы простыми мечтаниями. С переходом к социалистическому строю они стали бы недостаточными и ненужными.

Что с точки зрения чистого марксизма практическая часть Эрфуртской программы является лишенной реального значения, это чувствовалось во время самого ее составления. Высказывались мнения, что эта часть программы есть только декорация, что скорее будет осуществлен весь социалистический строй, чем хотя бы одно из требований этой части, что при существующих условиях добиться чего-нибудь значительного невозможно¹. В этих утверждениях точка зрения марксизма выражается гораздо последовательнее, чем в практических требованиях Эрфуртской программы. Но провести эту точку зрения

¹ На толки этого рода пришлось отвечать на Эрфуртском съезде Фольмару. (Protokoll über die Verhandlungen des Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands zu Erfurt, Berlin, 1891. S. 181). По-видимому, в этом же духе недоверия к осуществимости практической части программы высказывался тогда и Бебель, судя по ссылке на его Берлинскую речь 1891 года, сделанную на Ганноверском съезде Певсом (Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD, Abgehalten zu Hannover, Berlin, 1899. S. 186). Бебель не опроверг этой ссылки категорически, а указал лишь на то, что Певс опирается на газетный отчет (см. в протоколе Ганноверского съезда, SS. 231 и 240). У Бебеля, как у руководящего практического деятеля, стремившегося к примирению различных течений, можно найти и воззрения совершенно иного характера. Что некоторые из членов партии и до сих пор еще считают вторую часть программы неосуществимой, это видно хотя бы из статьи Экштейна «Gegenwartsforderungen» в журнале «Neue Zeit», 1912, Bd. II, S. 569 ff.; но эти одинокие сомнения несколько не меняют общего направления деятельности немецкой социал-демократии.

до конца значило бы ограничить практическую деятельность простой пропагандой идей, одним подготовлением социальной революции. Если немецкая социал-демократическая партия значительно расширила рамки своей практической программы, включив в нее целый ряд прогрессивных реформ, этим она доказала свое жизненное чутье, но стала в решительное противоречие с исповедуемой ею теорией. Выходило так, что на самом деле декорацией является первая часть программы, а не вторая. На Эрфуртском съезде это, однако, не могло еще выясниться; положение казалось слишком спорным. «Молодые», как Вернер, Вильдбергер, высказывались решительно в пользу теории, в пользу отвлеченного радикализма. Фольмар был сторонником реформизма и реальной политики. Руководящие вожди, за которыми шло большинство — Либкнехт и Бебель, — старались соблюсти равновесие, которое при данных условиях не могло не быть двойственностью, что и отразилось на характере программы.

Впечатление внутренней противоречивости двух частей Эрфуртской программы еще более усиливается, когда от анализа общих положений мы переходим к разбору ее отдельных пунктов. Углубляясь в подробности программы, мы еще более убеждаемся в том, сколь глубокое принципиальное различие существует между теоретическими основаниями и практическими требованиями.

Теоретическая часть программы, проникнутая идеями абсолютного социализма, ставит задачей общественного преобразования «освобождение не одного только пролетариата, но и всего человеческого рода, страдающего от нынешних порядков». Она обещает бороться не только против эксплуатации и угнетения рабочих, но «против всякой эксплуатации и угнетения, направлены ли они против класса, партии, пола или расы». Она обещает наконец превратить «крупное хозяйство и непрерывно возрастающую производительность общественного труда из источника нищеты и угнетения... в источник величайшего благосостояния и всестороннего гармонического совершенствования».

За этими сухими тезисами партийной программы чувствуется та же полнота обетований и надежд, которая присуща абсолютному марксизму. Тут скрывается, очевидно, старое убеждение Маркса, что социализм есть разрешительное слово, обеспечивающее всеобщее благо

и спасение. А вместе с тем здесь содержится и безусловное осуждение «нынешних порядков», от которых «страдает весь человеческий род». Здесь осуждается, очевидно, не существующее общество с его учреждениями и идеями, с его государственным строем и религией, политической и судом, национальными разделениями и классовой борьбой, как это вытекает из учений абсолютного социализма. Таковы основы теоретической части Эрфуртской программы.

Совершенно иные перспективы раскрываются в части практической. Все то, что в теории было осуждено самым ее духом и смыслом, в практических предположениях восстанавливается и санкционируется. Казалось бы, что раз существующее общество отвергнуто со всеми своими установлениями, его нельзя санкционировать в какой бы то ни было степени. Между тем вторая часть программы говорит о парламенте и суде, о церкви и религии, о войске и налогах. Все это здесь реабилитируется. Правда, все учреждения современного государства представляются в Эрфуртской программе в духе радикального демократизма; но все же это — учреждения *современного* государства, а не будущего; о будущем государстве партия принципиально отказывалась говорить «за неизменением почвы для предсказаний»¹. Таким образом, практическая часть программы признает возможным совершенствовать то, что в теоретической осуждается на уничтожение.

Могут, конечно, заметить, что демократическое преобразование существующих учреждений, о которых говорит Эрфуртская программа, необходимо как переходная ступень, как путь к овладению политической властью и к обобществлению средств производства. Мы можем допустить, что эта мысль действительно лежит в основе практической части программы, но ею одною эта часть не объясняется; и если взять всю совокупность требований, в ней заключенных, то будет ясно, что здесь имеется в виду *не одно овладение политической властью, а также*

¹ См., например, в докладе Либкнехта на съезде в Галле (Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. Berlin, 1890. S. 200). Те же соображения были высказаны во время известных прений в рейхстаге о «государстве будущего» в марте 1893 года. Эти прения имеются на русском языке в отдельном издании под заглавием: «Государство будущего». Перевод Кувшинского. СПб., 1907.

и лучшее устройство жизни при данных условиях, предшествующих социалистическому обществу. Так, например, пункты, касающиеся церкви и религии, школы, суда, врачебной помощи и защиты рабочего класса, очевидно, рассчитаны не на облегчение перехода к будущему строю, а на улучшение условий современного устройства. Но более того: в некоторых своих предположениях эта часть программы отвергает то, что составляет самую душу абсолютного социализма, что, по взгляду Маркса, является необходимым следствием социалистического мирозерцания. Здесь прежде всего следует упомянуть пункт 6-ой программы, в котором говорится о религии¹. Согласно всеобъемлющим началам марксизма, религия, а следовательно, и всякие религиозные учреждения совершенно отвергались. Мы уже знаем, что отрицание религии было не только глубочайшим философским убеждением абсолютного социализма, но и его самой главной тактической директивой: отрицать религию — это значило возвратить сознание с неба на землю, привязать его крепче и вернее к борьбе за лучшее будущее, заставить забыть обеты иного, трансцендентного мира. Воинствующий атеизм неразрывно был связан с первыми выступлениями Маркса, и до наших дней он нередко высказывается отдельными членами партии. Однако в своей официальной программе партия решительно отвергает эту боевую позицию и провозглашает религию частным делом каждого. Это положение стояло еще в Готской программе и отсюда было перенесено в Эрфуртскую. Либкнехт, которому пришлось мотивировать этот пункт на съезде в Эрфурте, следующим образом объясняет отношение программы к религии: «Известно, как социал-демократия выставляется в виде красного призрака, как о нас говорят и в особенности как о нас говорит духовенство: что мы — партия атеистов, желающая у всех насильственно отнять религию и насильственно подавить церковь. Чтобы наперед отнять почву у этих демагогических оклеветаний и у этой благочестивой лжи или, по крайней мере, чтобы обломать у них острие, мы объявляем, что отношение к религии есть собственное дело каждого, объ-

¹ Общий обзор взглядов и литературы социализма по вопросу об отношении его к религии дается в книге Cathrein, *Der Sozialismus*. Zwölfte bis dreizehnte Auflage. Freiburg in Breisgau, 1920, S. 317—345. На русском языке этому вопросу посвящена специальная брошюра В. А. Кожевникова, *Религия и социализм*.

являем религию частным делом. Признаюсь, я долго противился тому, чтобы включить в программу это заявление, диктуемое лишь практическими соображениями и по своему содержанию не требующее объяснений. Но в виду систематического заподозривания нашего отношения к религии представляется необходимым это высказать. *Социал-демократии, как таковой, нечего делать с религией.* Каждый человек имеет право думать и верить, как он хочет, и никто не имеет права кого-либо просвещать в его религии и вере, ограничивать его мышление и веру или же обращать их к какому-либо ущербу для него»¹. Эти объяснения Либкнехта получают особенный интерес, если их сопоставить с известными замечаниями Маркса на проект Готской программы, в которой также провозглашалась свобода совести и религия объявлялась частным делом. В свое время Маркс заклеил это провозглашение, назвав его буржуазным, и настаивал на том, что рабочая партия должна выразить убеждение, что буржуазная «свобода совести» есть не более как терпимость по отношению ко всем родам религиозной свободы совести, рабочая же партия стремится освободить совесть от религиозных воздействий². Либкнехт забыл заветы Маркса, забыл завещанную им вражду к религии и стал на точку зрения полной свободы совести. Эта точка зрения нашла свое выражение в Эрфуртской программе. И как бы в довершение разрыва с боевым атеизмом Маркса, в Эрфуртскую программу было вставлено также положение, которого не было в Готской и которое гласит, что «церковные и религиозные общины должны быть рассматриваемы как частные союзы, которые устраивают свои дела вполне самостоятельно». По словам Либкнехта, это положение было прибавлено для того, чтобы «католики не могли сказать, что мы хотим применять к ним насилие»³. Но соглашаясь с ним, партия примирялась с существованием церковных организаций и с полной свободой религиозной проповеди. Она официально признавала законность учреждений,

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 351.

² K. Marx, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms. «Die Neue Zeit». IX Jahrg. Bd. I, SS. 574—575; русск. перев. Н. Алексеева, «Критика Готской программы», стр. 31.

³ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 350.

с которыми Маркс призывал ее бороться, о которых сам Либкнехт в другом случае говорит, что они составляют «опору и орудие классового государства»¹. Маркс никогда не сказал бы, что «социал-демократии нечего делать с религией»; он сказал бы, что с религией ей надо вести неустанную борьбу.

Как видно из мотивов, приведенных Либкнехтом на Эрфуртском съезде, за этим новым отношением партии к религии скрывается не только уважение к свободе совести, но и невольное признание могущественной силы религиозных верований, нападать на которые оказалось неудобным. Столкнувшись на практике с этим могуществом религии, социализм должен был отступить перед ним. Оказывалось, что его пропаганда не может вытеснить и заменить церковную проповедь, и он должен был отказаться от принципиальной борьбы с религией и провозгласить ее частным делом каждого. В виде любопытной подробности следует отметить, что некоторые из ораторов, отстаивавших на съезде в Галле необходимость уважать религиозную свободу, указывали на то, что особенно в деревне надо остерегаться затрагивать религию². Так, предлагался особый «социализм для деревни», совершенно несогласный с абсолютным социализмом Маркса. Когда более непримиримые пытались восстановить истинный смысл своего учения, или открыто объявить себя атеистической партией, или по крайней мере вычеркнуть в Эрфуртской программе пункт, относившийся к религии, это не встречало поддержки на съездах³. Напротив, замечания против атеистической пропаганды поддерживались иногда сочувственными возгласами, как это имело, например, место на Ганноверском съезде после речи рядового члена партии Фейдриха, сказанной по адресу популярного и авторитетного Бебеля⁴. Но всего любопытнее позднейшее отношение к религии самого Бебеля. Явный представитель атеистической мысли, автор

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle, Berlin, 1890. S. 202.

² Ibid., S. 190.

³ Подобные предложения в различной форме делались, например, на съездах в Берлине (1892 г.), в Кельне (1893), в Мюнхене (1903), но каждый раз эти предложения отвергались. См. подробности у E. Milhaud, La Démocratie socialiste allemande. Paris, 1903, pp. 255—256.

⁴ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Hannover, Berlin, 1899, S. 150.

принципы: «Christentum und Sozialismus», в которой содержатся известные слова: «Христианство и социализм относятся между собою, как огонь и вода», и он должен был склониться перед силою церкви и религии. На Мюнхенском, а затем на Эссенском съездах в 1902 и 1907 гг. ему пришлось, по странной иронии судьбы, выступить налицу 6-го пункта Эрфуртской программы — о нейтралитете партии в отношении к религии, — и он сделал это со свойственным ему блеском и талантом. Отвечая Велькеру, призывавшему партию к открытой борьбе с церковью под лозунгом: «*ecrasez l'infâme*», Бебель сказал: «Велькер требует, чтобы мы ввязались в своего рода культуркампф. Но наша партия совершенно утратила бы тогда свой характер, и мы сделались бы в известном смысле церковным собором. Что это противоречит тексту нашей программы, это ни для кого не может подлежать сомнению... Каждый может верить, во что он хочет; как социал-демократ, он может быть и католиком, и материалистом, и атеистом; это никого в партии не касается... Мы стоим — и в этом заключается наше священнейшее убеждение — на той точке зрения, что в вопросах религиозной веры мы должны соблюдать абсолютный нейтралитет, и ничего иного, кроме нейтралитета». Обращаясь затем к Велькеру, Бебель решительно советовал ему не касаться религии и церкви и особенно в тех избирательных округах, в которых «представлен католический элемент»¹. Это последнее замечание бросает яркий свет на речь Бебеля. Как опытный практик, он пришел к убеждению, что открытая борьба с религией и в особенности с католицизмом для партии непосильна, что она может только повредить. Вот почему он предостерегает против повторения опытов культуркампфа. Но есть в его речи одно мудрое слово, которое заслуживает быть глубоко подчеркнутым. «Если бы мы вступили в борьбу с церковью, наша партия превратилась бы в своего рода церковный собор», — сказал Бебель. Не было ли это невольным и случайным осуждением всего замысла марксизма — явиться для человека новой религией и победить старую религию? Против этого чрезмерного притязания практический социализм позднейшего времени

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu München (1902). Berlin, 1902, S. 244. — Cp. Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Essen a. d. Ruhr (1907, S. 340).

устами Бебеля возражает: социал-демократическая партия есть партия, а не церковный собор, и стать таковым она не может¹.

Конечно, отношение немецкой социал-демократии к религии нельзя признать ясным. В программе высказывалось положение, что религия есть частное дело каждого, которого социал-демократия не касается, а на практике признавалась необходимым распространять в массах атеистические брошюры². В программе приводится принцип свободы совести, а в «Руководстве для социал-демократических избирателей» еще недавно в том месте, где разъяснялся соответствующий пункт программы, стояла двусмысленная и едва ли совместимая с достоинством партии и с истинным уважением к свободе совести фраза: «Im Übrigen überlasse man es dem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott, an den die Christen glauben, ob er es zulässt, dass der Glaube an ihn verschwindet»³. Но так или иначе официально в борьбу с религией партия не решалась вступать, и в этом отношении она сдала ту позицию, которую Маркс считал для социализма краеугольной.

Могут, конечно, сказать, что Эрфуртская программа не есть венец развития социализма, что в дальнейшем положение вещей может измениться, и пункт о свободе религии и церкви будет вычеркнут. Но для настоящей прочности этого замечания следовало бы предположить,

Это отступление марксизма пред силою религиозных убеждений и в особенности перед влиянием католицизма тем более любопытно, что в свое время Маркс наставлял как раз на противоположном. В письме к Энгельсу от 25 сентября 1869 года после своего переезда через Бельгию и по Рейну он писал: «Bei dieser Tour durch Belgien, Aufenthalt in Aachen und Fahrt den Rhein herauf habe ich mich überzeugt, dass energisch, speziell in den katholischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muss. Ich werde in diesem Sinn durch die Internationale wirken». (Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Stuttgart, 1913. Bd. IV. S. 194).

² См. Milhaud, о. с., p. 254.

³ Эта фраза находится, например, в издании 1903 года. См. Handbuch für sozialdemokratische Wähler. Herausgegeben vom sozialdemokratischen Parteivorstand. Berlin, 1903. S. 365. В новейшем издании (1911 г.) нет ни этой фразы, ни всего соответствующего разъяснения, но не потому, чтобы в чем-либо изменилось отношение партии к религии, а потому, что сообразно все возрастающему практицизму немецкой социал-демократии и новейшие издания партийного Handbuch'a получают все более практический и конкретный характер, приобретая значение весьма добросовестный и солидно составленных обзоров по вопросам текущей политики.

что социализм может вычеркнуть религию не только из партийной программы, но также и из человеческой души, что в самом себе он носит такое богатство духовного содержания, которое с избытком возмещает утрату религиозной веры. Но есть ли основания для таких предположений? Если во время составления Эрфуртской программы, задуманной в эпоху торжества марксизма и в пору первого энтузиазма и подъема партии, социализм должен был совершить своего рода путь в Каноссу и склониться пред могуществом отвергаемых им исторических начал, какие данные существуют для того, чтобы ожидать иных результатов в будущем? Не следует ли признать знаменательным и характерным, что именно в Германии, где материальная сторона жизни и техническая культура достигли такого неслыханного развития, где личность оказывается как бы подавленной и оглушенной многообразием и могуществом механических приспособлений, такие тонкие наблюдатели, как Зиммель и Виндельбанд, говорят о «неудовлетворенной тоске» современного человека, о потребности охранять духовное единство жизни, проявляющейся наряду с раздроблением материальной культуры? И не следует ли признать также знаменательным, что в последнее время на страницах социалистических журналов заговорили о необходимости для социализма и для успехов социального развития нравственно-религиозного подъема в духе подлинной религиозной веры? По мере того как уясняется, что обобщения марксизма относятся к экономической и социальной стороне жизни, а не к духовной и индивидуальной, крепнет убеждение, что быть религией или заменять собою религию это учение не может. Такое убеждение, не так давно и весьма категорически высказанное Гансом Мюллером и Валли Цеплером в журнале «*Sozialistische Monatshefte*», весьма характерно для новейших веяний и настроений в лагере социалистов. Само собою разумеется, что отсюда выводится не только пересмотр принятого Эрфуртской программой отношения социализма к религии, но и общее изменение всей позиции социализма: когда сознание возвращается к вере в Бога-Творца и в сверхчувственное божественное происхождение человеческой воли — как об этом говорят названные писатели, — социализм превращается из всеобъемлющего мирозерцания в подчиненное и частное учение об усовершенствовании общественной жизни.

Исчезает призрак земного рая, и впереди открываются бесконечные перспективы. Ослабляется значение классовой вражды, и выдвигаются моменты нравственного воодушевления, выводимого из сверхчувственной глубины духа¹. Конечно, все это только немногие разрозненные голоса более свободомыслящих представителей социализма; но и они характерны, как указатели возможной эволюции социалистических воззрений. И мне кажется, что эти голоса только подчеркиваются в своей искренности и глубине тем обстоятельством, что за последние годы в немецкой социал-демократической партии ведется усиленная агитация в пользу выхода из церкви². Если у одних социалистов возрастает равнодушие к церкви, а у других крепнет религиозное чувство, очевидно, партии и впредь придется держаться того нейтралитета в деле религии, который устанавливается 6-м пунктом Эрфуртской программы.

Но пункт о религии есть только одно из тех положений Эрфуртской программы, в которых партия отрекается от абсолютного социализма. Я хочу отметить и другое чрезвычайно важное положение того же рода, которое мы находим в этой программе. В пункте 3-ем практических требований мы читаем: «Подготовка ко всеобщему вооружению; народная милиция вместо постоянных армий». Конечно, если речь идет об усовершенствовании различных сторон существующего государства, то программа должна говорить обо всем, что составляет органическую принадлежность современного строя. Однако, в том, что программа говорит о народном ополчении, есть свой особый смысл, идущий далее общего принципа демократизации существующих учреждений, в целях пе-

¹ Все эти выводы сами собою вытекают из указанных статей: см. Hans Müller, *Das religiöse Moment in der sozialistischen Bewegung*, в журнале: *Sozialistische Monatshefte*, 1910. Bd. III, 26 Heft, SS. 1665—1669, и Wally Zepler, *Entwicklung*, в том же журнале 1912 г., Bd. I, 4 Heft, SS. 218—230. В обсуждении мыслей, высказанных Гансом Мюллером, приняли участие и другие писатели: так, в том же журнале за один 1911 г. мы находим статьи Мауренбрехера (Bd. I, 1 Heft), Кампфмейера (Bd. I, 8 Heft), Штаудингера (Bd. I, 5 Heft), Эрдмана (Bd. I, 8 Heft). Это чрезвычайно оживленное обсуждение вопроса о религии показывает, насколько он занимает современную социалистическую мысль, не удовлетворяющуюся старыми партийными формулами.

² По поводу этого движения к выходу из церкви см. статьи Карла Либкнехта, Мэрфельда, Марквальда и др. в журн. «*Neue Zeit*», 1914.

рехода политической власти в руки народа. Ведь здесь подразумевается представление, что существующее государство есть народное дело, что охрана его есть задача народа. Здесь восстанавливается идея родины, отечества, столь категорически отвергаемая абсолютным социализмом. Это не была, как думает Жорес, лишь «страстная бутада и парадоксальная реплика буржуазным патриотам»¹, когда «Коммунистический Манифест» провозгласил, что «рабочие не имеют отечества». Социализм Маркса и Энгельса принципиально устраняет границы государств, народов, рас и по-своему перестраивает все человечество. Связи, которые он признает, имеют не национальный, а интернациональный характер: к союзу и объединению призываются «пролетарии всех стран». Этот призыв, с одной стороны, раскалывает все существующие государства на классы, проводит новые границы, не менее резкие и обособляющие, с другой стороны, в идеале он объединяет все народы в единую общечеловеческую семью. В существующих классовых государствах, с этой точки зрения, *нет общего национального дела, нет общего блага, объединяющего прочной связью все классы*: это область господства непримиримых классовых противоречий. Общая, объединяющая всех связь может появиться только тогда, когда классы будут уничтожены, но это будет связь международная, которая уже и теперь отчасти осуществляется в объединении пролетариев всех стран на общих съездах. Такова точка зрения абсолютного социализма, нашедшая яркое выражение в «Коммунистическом Манифесте». Если же в Эрфуртской программе мы находим признание существующих границ и подразделений, то это вытекает из общего духа ее практической части: от абсолютной точки зрения она переходит к относительной, из области мечтаний она переносит социализм в действительные исторические условия. Но в этом признании границ народов, которое вытекает из Эрфуртской программы, содержится нечто большее, чем допущение неизбежного исторического факта: как можно судить по различным заявлениям социалистических вождей, тут скрывается и прямое чувство патриотизма, живая любовь к своей земле, к своей национальности. И на партийных съездах, и в рейхстаге вожди партии не раз указывали на то, что социал-демократы гото-

¹ Jaurès, L'armée nouvelle, Paris, 1911, p. 538.

вы защищать немецкую землю от всяких на нее посягательств, что они такие же немцы, как члены правительства¹. Но, быть может, самые интересные заявления этого рода были сделаны Бебелем в его речах в рейхстаге 7 марта и 10 декабря 1904 года. В первой из этих речей он говорил: «Мы живем и боремся на этой земле, чтобы сделать наше отечество, нашу родину, нашу, быть может, более, чем вашу, такой, чтобы было приятно жить в ней и для последнего из нас. Это — наше стремление, этого мы хотим достичь, и поэтому мы будем бороться до последнего издыхания всеми имеющимися в нашем распоряжении силами против всякой попытки оторвать от нашего отечества кусок земли». В другой раз, 10 декабря, эти патриотические заявления приводятся в прямую связь с тем пунктом программы, который говорит о народной милиции. «Разве мы шутики ради требуем всеобщего ополчения, всеобщего вооружения народа?» — восклицал Бебель: «Нет, так как мы полагаем, что внешняя опасность делает необходимым, чтобы самый последний способный носить оружие человек имел возможность вступить за свободу и независимость своего отечества, именно потому вы, должно быть, страшно веселились, когда я сказал этой весной, что я сам, несмотря на свои годы, взял бы ружье для такой борьбы за независимость отечества... Я и мои друзья, мы не уступим чужестранцам ни одного клочка германской земли; мы отлично знаем, что в тот момент, когда Германия будет раздроблена, должна будет необходимо уничтожиться вся духовная и социальная жизнь нации»². В противоположность нивелирующему интернационализму Маркса здесь высказывается мысль о культурном значении национально-го единства, о необходимости для человека отстаивать независимость и свободу своего отечества. Так, снова отвлеченный и абсолютный социализм отвергается конкретным человеческим сознанием, живым чувством исторических связей. И это был не меньший удар марксизму, чем признание в Эрфуртской программе силы религиозных начал. Если в том признании исторической силы религии подрывалось всеобъемлющее значение марксизма

¹ Между прочим и на Эрфуртском съезде подобные заявления были сделаны Либкнехтом и Бебелем (см. Protokoll, SS. 207 и 285).

² См. приведенные места из речей Бебеля в сочинении: *Sombart Sozialismus und soziale Bewegung*, Fünfte Auflage, Jena, 1905, SS. 184—185. Русск. перевод Мих. К. и Влад. Г. М., 1906.

как нового духовного настроения и мирозерцания, то в этом восстановлении идеи национальности и родины уничтожалось самое существование классовой теории как учения о новых интернациональных связях, разрывающих старые связи, государственные и национальные. Здесь восстанавливалась идея общего блага, имеющего сверхклассовое значение, подчиняющего себе все классы; восстанавливалась идея общего культурного достояния, одинаково дорогого всем классам. Ибо что такое родина, родная земля, отечество? Это не только территория, принадлежащая данному народу, и не только благоприятные внешние условия его развития; это вся совокупность духовных благ, завещанных потомкам предками; это и вера, и язык, и литература, и искусство, одним словом, все то, что составляет живое лицо данного народа, его духовную индивидуальность. Марксизм с его проповедью абсолютного и отвлеченного коллективизма не мог признать этих требований индивидуального развития народов, как не мог он признать и права личности на индивидуальное самоопределение. В первой части Эрфуртской программы мы и находим последовательное проведение этого абсолютного коллективизма; во второй же части в этом отношении, как и в прочих, абсолютизм теории приносится в жертву непосредственному чутью действительности и практическим требованиям жизни.

Мы имеем теперь достаточно данных, чтобы судить о соотношении двух частей Эрфуртской программы. Теоретические и практические положения этой программы представляют собою два совершенно различных мирозерцания. Теория взята от Маркса и воспроизводит начала абсолютного социализма; практика заимствована из более старого источника, установить который нам поможет простая историческая справка. Практические требования Эрфуртской программы не в ней впервые были сформулированы: они были взяты из Готтской программы (1875 г.), в которую перешли из Эйзенахской (1869 г.), а в эту последнюю из Хемницкой¹. Выработанная в 1866 г. на «собрании саксонской демократии», Хемницкая программа, как это подчеркивается и в кратком вступлении к ней, излагает старые требования демократической партии. Не кто иной, как Бебель, в качестве участника Хем-

¹ Fr. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*. Bd. III, S. 367; русск. пер., т. III, стр. 385.

ницкого собрания, засвидетельствовал, что по условиям составления этой программы было невозможно сделать ее «открыто социал-демократической» и что речь шла в то время только о «демократизации Германии»¹. И действительно, хотя в программе и были требования социального характера относительно улучшения положения рабочего класса, но в ней не было решительно ничего социалистического². Она была составлена всецело в духе Немецкой Народной партии, стоявшей на точке зрения общих демократических принципов. Проникнутые этим традиционно-демократическим духом, требования Хемницкой программы перешли затем в Эйзенахскую программу, а оттуда — в Готскую и Эрфуртскую. В позднейших редакциях положения Хемницкой программы дополнялись и видоизменялись, но сущность их осталась та же: это были демократические требования, обращенные к существующему государству и ожидающие своего осуществления в пределах этого государства, в зависимости от его преобразования в демократическом духе.

Но требования этого рода, в каких бы формах они ни выражались, имеют свои особые идейные корни, резко отличающиеся от исходных начал марксизма. Эти корни восходят к теории правового государства, которая по следам Руссо и Канта не раз воспроизводилась в немецкой политической науке и находила отзвук и в политических программах. Высшей задачей общественного прогресса, согласно этой теории, является осуществление демократического государства, и по самому существу такой задачи мысль отправляется здесь от идеи усовершенствования государства и права, а не от предположения о возможности их разрушения. Теория правового государства принципиально исключает утопию безгосударственного состояния: она учит, что государство правильно организованное может стать воплощением начал справедливости, что в идеальном государственном порядке справедливость находит для себя твердую опору; и таким образом теория эта не только разделяет, а категорически устраняет вражду к идее государства. Тео-

¹ Aug. Bebel, *Aus meinem Leben*, Stuttgart, 1911. Erster Theil, SS. 168—169.

² Fr. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. III, SS. 260—261; русск. пер., т. III, стр. 272—273.— Gustav Mayer, I. B. v. Schweitzer und die Sozialdemokratie.— Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Jena, 1909, SS. 170—171.

рия правового государства не отвергает идеи перерыва и легальном преемстве различных форм власти и права, но она несовместима с представлением о катастрофе, которая погребает под собою самые основы государственного правопорядка для того, чтобы на место этого создать совершенно новый и неведомый доселе порядок, устраняющий и государство, и право. Существующие учреждения и органы власти должны быть не упразднены, а преобразованы. Под влиянием преобразующих сил прогресса они могут стать неузнаваемыми, но и в этом измененном виде они все же сохраняют свой характер политических учреждений и юридических институтов в их более чистом и рациональном выражении. В этом именно и заключалось главное отличие теории правового государства, что она была одушевлена верою во всемогущество идеи права и в возможность осуществления справедливого государства. Преобразование существующих учреждений в духе правового государства представляется здесь венцом общественного развития. Это — тот путь, которым, по выражению Руссо, существующие отношения можно сделать законными (*rendre légitimes*)¹. В тесной связи с только что изложенными основаниями теории правового государства стоят и дальнейшие необходимые ее предположения. Если государство есть та форма общественного бытия, которая связывает настоящее с будущим, если право есть начало, постепенно осуществляющееся в истории, то очевидно, и в жизни современного государства есть возможность признания некоторых общих и объединяющих всех правовых основ, имеющих сверхклассовый и общечеловеческий характер. Теория правового государства естественно предполагает таким образом некоторое общее и объединяющее всех граждан государственное благо, которое и теперь осуществляется в действительности и которое на высших ступенях правового развития становится все более властным фактором государственной жизни. Но для того, чтобы иметь возможность допустить идеальную сверхклассовую цель государства, надо также признать известную независимость государства от происходящей в обществе классовой борьбы и вытекающую отсюда способность государственной власти проводить в жизнь общие нейтральные начала. Противопоставление государства

¹ Rousseau, *Du Contrat social*. Préface.

как начала объединяющего обществу как области частных и противоречивых интересов является, как уже было разъяснено выше, необходимой предпосылкой правового государства как системы свободы. Правовое государство есть также и свободное государство. Воздвигая над личными правами и интересами начало общей связи и общего единого для всех закона, он в то же время признает, как основу своего бытия, естественные права лиц, права свободы. Эта индивидуалистическая основа правового государства так же неразрывно связана с его существом, как и предположение об его идеальной общенародной и сверхклассовой цели. Государство, утверждаясь на принципе общего и единого для всех права, есть выражение общей связи отдельных лиц, его составляющих. С другой стороны, как организация, возвышающаяся над обществом и его членами, но не поглощающая их в себе, оно есть система свободы.

Надо ли говорить, насколько все эти предпосылки теории правового государства неприемлемы для марксизма? Классовая теория государства с завершающей ее утопией безгосударственного состояния объявляет себя прямой антитезой теории правового государства. Для нее утопией представляется как раз идеал правового государства, и самый термин «свободное государство» кажется лишь насильственным сочетанием противоречивых понятий¹. Задача заключается не в том, чтобы государство стало свободным,— это, по мнению Маркса и Энгельса, невозможно, а чтобы его вовсе не было, чтобы оно всецело было поглощено обществом и чтобы отдельный человек отрекся от своей индивидуальности, ставши существом общественным.

Но если так, каким образом могло случиться, что требования общедемократического характера, сформулированные в Хемницкой программе и столь явно противопо-

¹ Вспомним здесь характерное выражение Энгельса: «Da unser Staat doch nur eine vorübergehende Einrichtung ist, deren man sich im Kampf, in der Revolution bedient, um seine Gegner gewaltsam niederzuhalten, so ist es purer Unsinn, von freiem Volkstaat zu sprechen: solange das Proletariat den Staat noch gebraucht, gebraucht es ihn nicht Interesse der Freiheit, sondern der Niederhaltung seiner Gegner, und sobald von Freiheit Rede sein kann, hört der Staat, als solcher, auf zu bestehen». Письмо к Бебелю от 18—28 марта 1875 г. Bebel, Aus meinem Leben. II Thl., S. 322.—Ср. К. Маркс, Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms. «Die Neue Zeit», IX Jahrg. Bd. I, S. 572; русск. перев. Н. Алексеева, стр. 25—27.

речащие революционным началам марксизма, неизменно сохранялись затем в программах немецких социалистов? Обращаясь снова к историческим справкам, мы должны признать, что это проникновение в социализм традиционных демократических начал произошло при несомненном воздействии идей Лассалья и вопреки ясно выраженным и энергичным протестам Маркса и Энгельса. Когда в начале шестидесятых годов Лассаль начал в Германии свою социалистическую агитацию, приведшую к образованию Всеобщего Германского Рабочего Союза, он поставил немецкое рабочее движение на почву практической политики в духе демократического преобразования существующего государства. Во главу угла он положил требование всеобщего избирательного права, что было равнозначительно тому, чтобы средством к осуществлению социализма признать демократизацию государства. По чрезвычайно ценному свидетельству Бебеля, в течение шестидесятых годов идеи Лассалья господствовали в рабочих массах; «Коммунистический Манифест» и другие сочинения Маркса и Энгельса стали распространяться только к концу шестидесятых и в начале семидесятых годов, причем, однако, и в семидесятые годы «основанием социалистических воззрений масс» в первое время фактически оставались сочинения Лассалья. Сам Бебель, по его собственному признанию, до конца шестидесятых годов находился под влиянием Лассалья и только постепенно от Лассалья перешел к Марксу, как почти все, которые тогда стали социалистами¹. Неудивительно, если первые практические программы немецкого социализма шли по проторенной дороге демократических партий и столь легко воспринимали привычные формулы политического демократизма. Неудивительно, если и образовавшаяся в 1869 году, наряду с Всеобщим Германским Рабочим Союзом, Эйзенахская группа, принявшая наименование «Социал-демократической Рабочей Партии», несмотря на вражду с лассалеанцами и большую близость к Марксу, в своей программе повторила хемницкие требования и даже включила в нее чисто лассалеанское положение общего характера: «Политическая свобода есть неперемнное предварительное условие для экономического освобождения рабочих классов. Социальный вопрос нераздельно связан поэтому с политическим, решение

¹ Aug. Bebel, Aus meinem Leben, Erster Th., S. 131; II Th., S. 294.

первого обусловлено решением второго и возможно только в демократическом государстве».

Готская программа 1875 года, явившаяся результатом соглашения лассалеанцев и эйзенахцев, с этих пор соединившихся в одну общую социалистическую рабочую партию Германии, еще более носит на себе следы преобладающего влияния лассалеанизма. Само собою разумеется, что столь крупное явление, как объединение немецких социалистов, не могло не привлечь живейшего внимания Маркса и Энгельса. Но как только им стал известен проект Готской программы, они самым решительным образом восстали против «Лассалевского символа веры», который, по их мнению, освящался этой программой¹. Оба они в подробнейших письмах высказали свои соображения, которые представляют совершенно исключительный интерес, далеко выходящий за пределы критики Готской программы. В кратком виде и в весьма решительных выражениях здесь высказывается решительное осуждение с точки зрения чистого марксизма той позиции, которую заняла и занимает до сих пор немецкая социал-демократия. «Программа эта такого рода», — писал Энгельс Бебелю по поводу проекта Готской программы, — «что в случае, если она будет принята, Маркс и я никогда не присоединимся к новой партии, учрежденной на этой основе»².

Не будем останавливаться на той суровой критике, которой Маркс и Энгельс подвергли специфические лассалевские выражения и положения, вроде «железного закона заработной платы», «социалистических производительных товариществ при содействии государства» и т. п. эти положения впоследствии вышли из оборота и имеют теперь чисто историческое значение. Но существенный интерес представляет оценка Марксом и Энгельсом тех положений, которые затем перешли и в Эрфуртскую программу и характеризуют собою до настоящего времени самый дух практической позиции немецкого социализма. Я имею в виду те практические требования демократического характера, которые неизменно воспроизводятся в немецких социалистических программах.

¹ Письмо Маркса к Бракке от 5 мая 1875 года, см. «Die Neue Zeit», IX Jahrg., Bd. I, S. 562 (Zur Kritik des SD Parteiprogramms); русск. перев. Н. Алексеева, «Критика Готской программы», стр. 6.

² Bebel, Aus meinem Leben. II Th., S. 322.

Со свойственной ему энергией мысли и слова Маркс отвергал эти требования, как чуждые социализму. Эти требования — говорит он — «не содержат ничего, кроме старой демократической литании: всеобщее избирательное право, прямое законодательство, народный суд, народное ополчение и проч. Они — простое эхо буржуазной народной партии, «Лиги мира и свободы»: Эти громкие требования, поскольку они не переходят в фантастические представления, уже осуществлены. Только государство, к которому они относятся, лежит не внутри границ Германской Империи, а в Швейцарии, Соединенных Штатах и проч. Этого рода «государство будущего» есть современное государство, хотя и существующее «вне рамок» Германской Империи»¹. — «Вся программа, — замечает далее Маркс, — несмотря на демократический звон, сплошь зачумлена верноподданнической верой лассалевской секты в государство, или — что не лучше — демократической верой в чудеса, или, лучше сказать, она есть компромисс между этими двумя сортами веры в чудеса, одинаково далекими от социализма»².

Эти суждения, вполне последовательные с точки зрения чистого марксизма, правильно указывают те два чуждых марксизму источника, из которых берут свое начало практические требования Готской программы: это, во-первых, «старая демократическая литания», старая позиция политического демократизма, которую Маркс считает «демократической верой в чудеса» и, во-вторых, «верноподданническая вера Лассаля в государство». Точно так же оценивает характер Готской программы и Энгельс, находя в ней, с одной стороны, лассалевские положения, а с другой — «демократические требования, составленные совершенно в духе и стиле Народной партии»³. Как мы уже заметили выше, оба эти источника — и лассалевская вера в государство, и демократическая традиция — по существу совпадали; проникновение в социализм демократических начал было облегчено влиянием лассалеизма или, точнее говоря, влиянием государственного характера лассалевского социализма. Вместе с тем очевидно, что оба эти источника были оди-

¹ K. Marx, Zur Kritik des SD. Parteiprogramms, «Die Neue Zeit», IX. Jahrg. Bd. I, S. 573; русск. перевод Н. Алексеева, стр. 27

² Ibid., S. 574; русск. перев., стр. 30.

³ Bebel, Aus meinem Leben. II Th., S. 337 (из письма Энгельса к Бебелю).

наково далеки от того абсолютного революционного социализма, который составлял сущность классического марксизма.

Ничто не может быть яснее тех категорических указаний, которые Маркс и Энгельс сделали своим ближайшим сторонникам незадолго до Готского съезда: Маркс — в письме от 5 мая 1875 года, Энгельс — в письме от 18—28 марта того же года. «Программа вообще никуда не годится, помимо того, что она освящает лассалевский символ веры», — писал Маркс. «Я считаю своим долгом, — говорил он, — не показывать дипломатическим молчанием, будто я признаю программу, по моему убеждению, крайне превратную и деморализующую партию». Несмотря на это столь решительное заявление, несмотря на указание Энгельса, что в случае принятия программы ни он, ни Маркс не примкнут к партии, на Готском съезде 22—27 мая 1875 года проект программы при окончательном голосовании был принят единогласно. «Лассалеанство навсегда угасло в эти готские дни», — говорит по этому поводу Меринг, — «а между тем это были самые светлые дни для славы Лассала. Как бы прав ни был Маркс со своими положительными возражениями против Готской программы, но судьба его письма по поводу нее ясно показала, что пути, по которым в Германии могла развиваться могучая и непобедимая рабочая партия, как носительница социальной революции, — что эти пути были верно определены Лассалем»¹. «Как носительница социальной революции», — говорит Меринг; он по обыкновению сглаживает противоречия и хочет видеть единство направления там, где налицо исключаящие друг друга стремления. Готские дни действительно «самые светлые дни славы Лассала», но именно потому, что здесь победу одержал над марксизмом подлинный лассалеанизм во всей чистоте его практического государственного мировоззрения. Этот лассалеанизм звал рабочее движение на путь исторического развития правового государства и отбрасывал призрак уничтожающей государство социальной революции. Крайнее раздражение Маркса и Энгельса по поводу Готской программы объясняется именно тем, что они с полной ясностью сознавали, сколь чуждые им начала получают преоблада-

¹ F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. IV, S. 92; русск. перев., т. IV, стр. 97.

ние в немецком рабочем движении. Они видели, что движение становится под такие лозунги, которые с их точки зрения должны были оказаться «превратными и деморализующими».

Прошло четыре года после Готского съезда, и Марксу казалось, что худшие его предположения начинают оправдываться. Ему представлялось, что Либкнехт «своим промахом, т. е. соглашением с лассалеанцами открыл двери всем этим половинчатым людям и *malgré lui* вызвал в партии деморализацию»¹. И недовольный примирительной политикой Бебеля, Либкнехта и других вожаков немецкой социал-демократии, он беспощадно бичует занятую ими позицию: «Эти господа, которые в теоретическом отношении нуль, а в практическом никуда не годны, хотят социализм (о котором они имеют понятие по университетскому рецепту) и главным образом социал-демократическую партию сделать умереннее, а рабочих просветить или, как они выражаются, привить им «элементы образования», сами имея только путаные полужнания; а кроме того, они раньше всего ставят себе задачей поднять значение партии в глазах мелкой буржуазии. Все же они представляют из себя ни больше, ни меньше, как убогих контр-революционных болтунов»². Маркс упрекает вождей немецкой социал-демократии и в том, что «они настолько уже заражены парламентским идиотизмом, что считают себя стоящими выше всякой критики»³. Все эти отзывы показывают, как недоволен был Маркс тактикой своих немецких последователей. С своей стороны, и эти последние чувствовали, как трудно им найти почву для соглашения со своими теоретическими руководителями. Вспоминая в своих мемуарах нападки Энгельса и Маркса на Готскую программу, Бебель указывает, как нелегко им было стовориться с «обоими стариками»: «*Es war kein leichtes Stück mit den beiden Alten in London sich zu verständigen*»⁴.

¹ См. *Briefe und Auszüge aus Briefen an Sorge und Andere*. Stuttgart, 1906, S. 165 (письмо Маркса к Зорге от 19 сентября 1879 года); русский перевод Политкуса, СПб., 1907, стр. 186. См. аналогичный хотя и более мягкий отзыв Энгельса в письме к Марксу от 25 августа 1879 г. (*Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx*, Bd. IV, S. 149).

² *Ibid.*, S. 164 (то же письмо); русск. перевод, стр. 185.

³ *Ibid.*, S. 166; русск. пер., стр. 187.

⁴ *Bebel, Aus meinem Leben*. II Th., S. 338.

У нас есть и еще одно конкретное свидетельство, дающее возможность судить, сколь резкой гранью практическая платформа Бебеля и его товарищей отделялась от революционного социализма Маркса. Я имею здесь в виду ту единственную социалистическую программу, которая была составлена при непосредственном участии Маркса и Энгельса и которая носит на себе явные следы их влияния. Это программа, принятая Парижским областным съездом 1880 года и выработанная Гедом, Девилем и Ломбаром. Содержание этой программы дает ясный ответ на вопрос, какого же рода политические требования Маркс и Энгельс считали допустимыми в рамках существующего государства. Очевидно, сюда не могли войти какие-либо положительные начала, сколько-нибудь напоминающие стиль «демократических литаний». Приходилось ограничиться чисто отрицательными требованиями, устраняющими стеснения и ограничения, лежащие на народных массах. И действительно, в политической части Парижской программы мы находим лишь следующие четыре требования: 1) отмена законов, стесняющих свободу собраний, ассоциаций и печати; 2) упразднение бюджета исповеданий и возвращение нации выморочных имуществ; 3) всеобщее вооружение народа; 4) самостоятельность общин. Третье из этих требований, касающееся вооружения народа, в данном контексте не имеет, конечно, никакого отношения к укреплению военной мощи страны: оно носит по существу чисто отрицательный характер в том смысле, что уничтожает обособление и противопоставление войска и народа. Неудивительно, если программу этого рода Энгельс называл «образцом убедительности и аргументации»; но неудивительно также и то, что широкого распространения она не имела и что с самого начала своей революционной резкостью она отпугивала более умеренных социалистов¹. Сопоставление ее с немецкими программами лучше всяких других доводов свидетельствует о том, сколь мало ее вдохновители Маркс и Энгельс могли согласиться с практической умеренностью своих немецких последователей.

Но время шло, и Маркс, а в особенности Энгельс, склонялись к иной оценке, если не программ немецкого социализма, то по крайней мере некоторых тактических

¹ Леон Блюм, Конгрессы французских рабочих и социалистов, 1876—1900. Книгоиздательство «Логос», М., 1906, стр. 34—35, 37, 40.

пыстулений его вождей. В письме к Зорге от 20 июня 1882 года Энгельс выражает уверенность, что Германия избавилась от лассалеанцев, что попытка партийных литераторов вызвать в партии реакционный поворот потерпела крушение, что рабочие социал-демократы становятся более революционными. При этом он особенно хвалит Бебеля, который, по его словам, «ведет себя лучше всех вождей партии»¹. Немецкая социал-демократия действительно по своим заявлениям становилась все более марксистской, а в то же время она делала бесспорные успехи на избранном ею пути легальной политической борьбы. В 1883 году Маркс умер, не дожив до Эрфуртского съезда. Но Энгельс, как бы настаивая на своей прежней позиции, за несколько времени до съезда опубликовал старое письмо Маркса по поводу Готской программы, желая, по его словам, внести «самый важный вклад» в предстоящее обсуждение. Он выражал при этом уверенность, что от лассалеанцев «остались только за границей одинокие развалины» и что «Готская программа была покинута в Галле (на съезде 1890 года) даже ее творцами ввиду ее крайней неудовлетворительности»². Сам он просмотрел проект программы, посланный ему для отзыва, и что касается теоретической части, в которой заботливо был выдержан стиль чистого марксизма, в общем одобрил его³. Но, удовлетворенный этой теоретической победой Маркса, на этот раз он не протестовал столь резко, как в 1875 году, против практической части Эрфуртской программы, которая была однако, вполне аналогична и по духу, и по форме, и даже по выражениям соответствующей части Готской программы. Ведь это была та же «старая демократическая литания», основанная на «демократической вере в чудеса», те же

¹ Briefe und Auszüge aus Briefen an Sorge u. a., SS. 183—184; русск. пер., стр. 206—207. Ср. с этим чрезвычайно лестный отзыв о Бебеле Маркса в письме к Энгельсу от 16 сент. 1882 года (Der Briefwechsel, SS. 477—478).

² См. его предисловие к опубликованному им в начале 1891 года письму Маркса к Бракке (на русск. языке в перев. Н. Алексеева. К. Маркс, "Критика Готской программы") в журн. «Die Neue Zeit», IX Jahrg. Bd. I, S. 561.

³ См. его письмо к Зорге от 24 октября 1891 г. (Briefe und Auszüge aus Briefen, S. 370), письмо к Каутокому от 29 июня 1891 г. («Die Neue Zeit», XX Jahrgang, Bd. I. 1901—1902, S. 5) и отзыв о проекте программы, найденный в бумагах Либкнехта и перепечатанный в том же томе «Neue Zeit», XX, I, SS. 5—9, Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmeneurwurfes 1891.

«требования всеобщего избирательного права, прямого законодательства, народного суда, народного ополчения и т. д.». Это было то же «простое эхо буржуазной Народной партии».

В 1891 году Энгельс уже не отвергал этой программы целиком, как он это делал в 1875 году. Он находил только, что в политических требованиях ее нет указания на самое главное, на их конечную цель. Он опасался, что отсутствие этого указания может содействовать тому оппортунизму, который все более распространяется в партии и который ради успехов момента забывает более отдаленные последствия и будущее приносит в жертву настоящему. С своей стороны Энгельс предлагал некоторые исправления политической программы, которые по его мнению «могли бы быть пока достаточными, если нельзя идти далее»¹. Такого рода исправлением он считал внесение в программу требования «сосредоточения всей политической власти в руках народного представительства». Как ни радикально звучит это требование, все же и в нем есть известная доза оппортунизма, поскольку оно освещает деятельность в пределах существующего государства. «Und das würde einstweilen genügen, wenn man nicht weiter gehen kann», — эти слова Энгельса могли бы служить оправданием и без того примирительного духа, которым проникнута Эрфуртская программа, как ни находил он ее недостаточной и неполной. В 1891 году он как будто бы забыл свое прежнее отрицание демократических идей Лассаля и свое утверждение о несовместимости понятия свободного государства с конечными задачами пролетариата. В отзыве о проекте Эрфуртской программы он считал демократическую республику не только путем к диктатуре пролетариата, но и «специфической формой» для этой диктатуры². Это стояло в оче-

¹ Engels, Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891, S. 11.

² Привожу здесь это интересное место полностью: «Wenn etwas feststeht, so ist es dies, dass unsere Partei und die Arbeiterklasse nur zur Herrschaft kommen kann unter der Form der demokratischen Republik. Diese ist sogar die spezifische Form für die Diktatur des Proletariats, wie schon die grosse französische Revolution gezeigt hat» — Ibid., S. 11. — В своей недавней брошюре «Демократия или Диктатура» Каутский с торжеством указывает на это место, считая его лучшим доказательством своей мысли, что диктатура пролетариата не стоит в противоречии с демократией (Demokratie oder Diktatur. Berlin, 1910, S. 30). Но он не разъясняет, в каком отношении приводимое им из Энгельса место стоит к более основным воззрениям марксизма,

видном противоречии с его прежними взглядами на свободное государство. Но здесь сказывалось несомненное влияние на него практических успехов немецкой социал-демократии. Он опасался ее оппортунизма и осуждал его, а в то же время и сам оказывался захваченным тем общим движением, которое нашло для себя выражение в Эрфуртской программе. Эта программа считается выражением подлинного марксизма, и если ограничиться теоретической частью ее, это следует признать бесспорным. Но тем более удивительно, что в ее практической части сохранилась в полной неприкосновенности традиционная вера политического демократизма, в свое время поддержанная влиянием Лассалья и осужденная резкой критикой Маркса. В 1891 году Энгельс торжествовал победу над вытесненными из Германии лассалеанцами, а между тем идеи Лассалья оказались прочно утвердившимися в умах марксистов. Общей участи не избежал в этом отношении и сам Энгельс, как это видно из его отзыва о проекте Эрфуртской программы. Еще далее в этом направлении он пошел в написанном им в 1895 году введении к новому изданию сочинения Маркса «Борьба классов во Франции», где он решительно встал на защиту новых приемов борьбы, выработанных немецким рабочим движением. Восхваляя действие всеобщего избирательного права, он мимоходом упоминает и имя Лассалья как поборника этого начала. Это было поздним, но не меньшим триумфом первого руководителя немецких рабочих. Практика жизни одержала верх над непреклонным революционизмом марксистской догмы. Если и у самого Маркса были в этом отношении известные уступки требованиям жизни, у его последователей эти уступки получили открытое и полное признание.

Так произошла та двойственность и противоречивость Эрфуртской программы, которая бросается в глаза при ее изучении. В то время как первая часть ее, исходя из утопии безгосударственного состояния, вытекающей из классовой теории и из принципиальной вражды к идее государственного порядка, основывает все свои надежды на обострении классовых противоречий и на разрушении государства, вторая, скрыто допуская основные предположения теории правового государства, требует преобразования существующего государства в демократическом духе. Первая часть резко отрицает все

исторические связи и отношения и с этим радикальным отрицанием соединяет мысль о всемогуществе и совершенстве социализма; вторая — строит свои предположения на историческом фундаменте и старается согласовать свои требования с условиями исторической обстановки. Первая часть в скорейшем разложении существующих форм и исторических связей видит средство спасения и вследствие этого побуждает не исправлять эти формы и связи, а дать им возможность скорее изжить свое содержание и исчезнуть; вторая — полагает своей задачей совершенствовать существующие формы государственно-правовые и общественные, а следовательно, и поддерживать их длительное существование.

Что связь этих двух частей могла быть лишь чисто искусственной и словесной, это не подлежит сомнению. Те разнообразные влияния, которые отразились на Эрфуртской программе, по существу своему были несогласимы, и потому они поместились в ней рядом не органически примиренные, а только механически связанные. Но так как социализм революционный и утопический нашел себе место лишь в теоретической части программы, все же практические требования получили характер государственный и реалистический, то в соответствии с этим и вся программа, как партийное сredo действующего социализма, приобрела очевидный уклон к реформизму. Теоретические принципы Маркса, выраженные в программе, оказались висящими в воздухе, так как практическая часть программы не только от них не исходила, но самым решительным образом их опровергала. Принципиальные, как и исторические корни этой части лежат, как мы видели, вне революционных основ марксизма. Непререкаемые и незыблемые положения марксистской догмы торжественно открывают собою Эрфуртскую программу; но оказывается, что это торжественное начало имеет чисто декларативный характер, практические же положения программы вытекают не из марксизма, а из теории правового государства, из принципов Руссо, Канта и Гегеля, проникших в немецкий социализм под влиянием Лассалля.

Этот государственно-правовой и реформистский характер Эрфуртской программы выступает с еще большей отчетливостью, если мы дополним данную нами характеристику некоторыми дальнейшими справками из исто-

при составлении программы. В этом отношении представляются особенно интересными данные, почерпнутые из сопоставления Эрфуртской программы с Готской, из которой она была переработана. Я не буду останавливаться на изменениях теоретических, которые, как мы видели, выразились в исправлении программы в духе чистого марксизма. Для нас представляют преимущественный интерес те различия, которые замечаются между двумя программами в формулировании практических требований.

В Готской программе практические требования разделялись на две части: одна часть указывала на подготовительные меры для перехода к социалистическому строю и на общие основания, на которых должно покоиться свободное государство (как, например, всеобщее избирательное право с 20-летнего возраста, прямое законодательство народа и т. п.), другая содержала более узкие требования, которые представлялись осуществимыми в пределах нынешнего общества (возможно большее расширение политических прав и свобод, единый прогрессивный подоходный налог, рабочее законодательство). Деление это было бесспорно шатким и произвольным. И подготовительные меры для перехода к социализму, и общие основания для преобразования государства в демократическом духе, очевидно, предполагают ещё существующим нынешнее общество и подлежат осуществлению еще в его пределах. Но составители Готской программы хотели различить в будущей эволюции современного государства две эпохи, резко разделенные моментом ожидаемого первого торжества пролетариата. К первой эпохе, предшествующей этому моменту, когда буржуазия еще господствует, предъявляются и более скромные требования; ко второй — требования повышаются до пределов совершенного народоправства. В Эрфуртской программе, по предложению Либкнехта, это деление практических требований на две части было устранено. Подготовительные меры для перехода к социализму, какими Готская программа признавала производительные товарищества при содействии государства, были вычеркнуты как устаревшая идея Лассаля, несогласная с духом марксизма. Все же остальные требования были соединены в одну группу и получили характер тех реформ, которые ожидаются еще от существующего го-

сударства. Никаких положений, обращенных к будущему социалистическому обществу, в практической части программы нет: они остались только в части теоретической, и притом не в виде требований, а в виде указаний относительно естественного хода экономической эволюции. Ставить какие-либо практические требования относительно социалистического строя партия принципиально отказывалась. «Те, кто хочет от нас сведений о будущем государстве»,— говорил Либкнехт при первом обсуждении вопроса о программе на съезде в Галле,— пусть примут во внимание, что мы лишены всяких данных для предсказаний, каким будет государство или общество, скажем, через десять лет или даже через один год. Что сегодня считается истиной, завтра признается бессмыслицей. Что сегодня является идеалом, завтра будет действительностью, а послезавтра реакцией. И при этих условиях хотят сказать, как сложится в будущем государство. Только глупец может ставить подобные вопросы»¹.— Нельзя не заметить, что подобное объяснение идет, пожалуй, далее цели. Если не считают возможным говорить о будущем государстве вследствие полной неизвестности будущего, если истина текущего дня может сделаться завтра бессмыслицей, то как вообще можно говорить о грядущем торжестве социализма? Но так или иначе, это лишь подчеркивает то положение, что все свои практические требования Эрфуртская программа обращает не к будущему социалистическому порядку, а к существующему государственному строю. При этом, как мы знаем из объяснений того же Либкнехта, составители Эрфуртской программы старались избежать в ней всего туманного и неосуществимого, в особенности в требованиях, обращенных к рабочему классу. «То, что мы требуем в этой части нашей программы,— говорил Либкнехт,— в высшей степени практично и в значительной мере уже осуществлено в других странах. Мы не должны обременять этих требований такими, которые дадут нашим противникам легкую возможность сказать: вы требуете невозможного». На этом основании было отклонено предложение включить в программу пункт о страховании от безработицы, ввиду того, что этот вид страхования принадлежит к мечтательной области «права на

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. Berlin, 1890, S. 200.

груд»¹. Так Эрфуртская программа сознательно и принципиально переходила от туманного и мечтательного к практическому и осуществимому. Слова Либкнехта с ясностью подчеркивают, что составители программы стремились к тому, чтобы ее положительные требования не носили характера декларативных и агитационных записаний, имеющих чисто революционное значение: они должны были представляться такими, чтобы их осуществимость могла стать ясной даже и для противников. Уже одно это достаточно свидетельствовало, что вожди партии переводили ее на путь реформизма, на путь социальных улучшений в пределах существующего государства, а следовательно, и на путь примирения и компромиссов с существующим государством. Это было явным отступлением от чистоты классового взгляда, от принципиальной вражды к идее государства и от веры в единозначающее значение социальной революции.

Но еще более это отступление было подчеркнуто следующим обстоятельством. Мотивируя соединение всех практических требований программы в одну группу, Либкнехт высказал воззрение, которое вполне соответствовало реформистскому характеру Эрфуртской программы, но стояло в решительном противоречии и с теорией социальной революции как катастрофического перерыва общественных отношений, и с принципом враждебного отрицания существующего государства, таящего в себе непримиримые противоречия и подлежащего не усовершенствованию, а разрушению. Как мы уже знаем, в представлении о грядущем социальном перевороте абсолютный социализм находил высшее свое подтверждение. Теория социального крушения, уносящего в область прошлого весь существующий государственный строй, являлась поэтому его естественным завершением. С другой стороны, принцип враждебного отрицания существующего государства неразрывно сочетался с классовой теорией, представляющей собой одну из главнейших опор марксизма. Оправдывая практический характер Эрфуртской программы, соединявшей в одно целое все практические требования, Либкнехт развил совершенно противоположные воззрения, которые говорили не о катастрофическом крушении существующего строя, а о по-

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt, S. 354.

степенном вращении (Hineinwachsen) современного государства в будущее, о постепенном переходе от капиталистического строя к социалистическому путем последовательных реформ. Это была настоящая теория реформистского, парламентского социализма, которая не может быть понята иначе, как в согласии с основами теории правового государства. «Где,—спрашивал Либкнехт,—должна лежать граница между требованиями вообще и требованиями «в пределах существующего государства»? Разве мы не ставим все наши требования «в пределах существующего государства»? И где начинается существующее государство? Где оно кончается? Можно ли провести разграничительную линию между существующим и так называемым «государством будущего»,— чтобы употребить слово, которым столько раз злоупотребляли? Разве они не переходят одно в другое?»¹ «Кто может резко разграничить существующее государство от будущего? Существующее государство вырастает в будущее совершенно так же, как будущее уже заключено в существующем»².

Из этих столь определенно высказанных положений с ясностью вытекает, что, совершенствуя настоящее, мы приближаем будущее. Поэтому надо не ждать абсолютного совершенства, которое принесет социальная революция, а идти по пути постепенных усовершенствований. «Не будем же складывать рук,—говорит Либкнехт,—не будем стоять, как думают наши противники, зачарованными и загнипнотизированными воздушными замками государства будущего». «Каждое средство, как бы ни было оно скромным, должно быть для всех нас подходящим: будь это выборы общинные или выборы в ландтаг и рейхстаг, все равно велик или мал круг действия,— везде мы должны действовать, и везде, опираясь на отношения и факты, мы должны разъяснять массам существующие недостатки и необходимость преобразований в социалистическом смысле... Вот почему мы, как разумные и деятельные люди, не захотели ожидать спелых плодов социальной революции, что было бы политическим отречением; мы выставили ряд конкретных требо-

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle, S. 477.

² Ibid., S. 240. Ср. его же слова на съезде в Эрфурте. Protokoll, S. 342.

ваний, за которыми мы стоим, каков бы ни был в данный момент законодательный результат»¹...

В подтверждение своего взгляда Либкнехт ссылается на Маркса, который, по его словам, не отрицал вмешательства личности в экономический процесс и не поощрял фатализма, в смысле бездеятельного выжидания, а, напротив, требовал деятельной борьбы, ведущейся лицами, живыми людьми². Но, по-видимому, еще более, чем авторитет Маркса, на Либкнехта действуют опыты жизни. Возражая «молодым», которые осуждали путь парламентаризма и требовали более решительных действий, и отстаивая практическую деятельность в парламенте, на том же Эрфуртском съезде Либкнехт говорил: «Чем достигли мы нашей силы в Германии? — Именно тем, что с самого начала вместо того, чтобы сказать: мы живем в облаках и не заботимся о практических вещах, мы везде деятельно вступались за благо рабочих классов—в общинах, в ландтаге, в рейхстаге; мы пользовались каждым оружием, которое мы имели. Мы не сделали так, как тот человек в Англии, который не хотел мыться, когда у него не было целого моря, и потому вовсе не мылся»³.

Что и в эпоху составления Эрфуртской программы этот практический реформистский социализм не был личным достоянием Либкнехта, это показывают однохарактерные заявления Бебеля на съездах в Галле и Эрфурте: «Необычайную приверженность и доверие в рабочих массах мы имеем только потому, что они видят, как мы практически действуем для них, а не указываем только на будущее социалистического государства, относительно которого неизвестно, когда оно придет. Рабочие признают в нашей партии свое политическое представительство, так как они видят, что уже теперь по мере сил мы стремимся к тому, чтобы поднять и улучшить их положение, поскольку это возможно на почве существующего буржуазного общества»⁴. Протокол съезда отмечает, что

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt, SS. 343—344.

² Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle, S. 206.— Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt, SS. 340, 342.

³ Protokoll, S. 206.

⁴ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle, S. 102. Ср. однохарактерные заявления его на съезде в Эрфурте, Protokoll, S. 162.

эти слова Бебеля были покрыты оживленными возгласами сочувствия. Очевидно, он коснулся здесь такого пункта, который близко затрагивал большинство собравшихся.

Эти согласные заявления Либкнехта и Бебеля в высшей степени знаменательны. Жизнь привела их к тому, чтобы вступить на путь парламентской работы, на путь реформ, и эта сторона партийной деятельности в эпоху составления Эрфуртской программы казалась особенно существенной. На съезде в Эрфурте вспомнили, что прежде Либкнехт говорил о парламентской деятельности совершенно иначе. В одной из старых своих брошюр (1869 года) он утверждал, что социализм является не вопросом теории, а вопросом силы, который может быть решен, как и всякий вопрос силы, не в парламенте, а только на улице, на поле битвы¹. Теперь он повторяет уже ранее сделанное им заявление, что «наученный фактами и вследствие изменившихся отношений», он этой точки зрения не поддерживает². Обсуждая снова те два пути, о которых он говорил в брошюре 1869 года, — путь парламентской деятельности и путь силы, путь тайного приготовления к великому удару, он находит, что этот второй путь ведет к анархизму. А там, где рабочее движение «переплелось с жестокостями и безумием анархизма», дело социализма стоит хуже всего³.

Так передовые вожди немецкой социал-демократии в ясных и не оставляющих сомнения выражениях намечали путь реформизма и осуждали идею насильственной катастрофы. Не следует думать, однако, чтобы вместе с тем они окончательно отказывались от абсолютных обещаний марксизма. При всей очевидности своего реформистского уклона, они не решались сказать, что реформы, направленные на удовлетворение ближайших нужд, представляют вместе с тем и движение к конечной цели. Здесь на пути к последовательному признанию государственно-правового социализма перед ними вставал со всей силой авторитет Маркса. И хотя принципы марксизма в Эрфуртской программе получили, как мы видели, чисто декларативное и теоретическое выражение, однако их

¹ См. подробные цитаты у Milhaud, о. с., p. 187.

² Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt, S. 203.

³ Ibid., SS. 205—206.

торжественное провозглашение не могло остаться без результата и для общих лозунгов партии. Из этих принципов партия не могла вывести своих положительных практических требований, но, с другой стороны, написав на своем знамени начала марксизма, она не могла также и развернуть со всей последовательностью и полнотой свою практическую программу, вытекавшую из источника, чуждого марксизму. Утопия социальной революции и безгосударственного состояния, провозглашавшаяся в первой части программы, приподымалась на высоту теоретического идеала и возвышалась над уровнем очередных практических требований. Однако и оставаясь на этой теоретической высоте, она представлялась своим сторонникам той самостоятельной и великой целью, которую не следует забывать в сутолоке ежедневной борьбы, в осуществлении практических задач момента. «Если мы станем отодвигать нашу прекрасную цель в туманную даль и постоянно подчеркивать, что только будущие поколения ее достигнут, тогда с полным правом масса от нас разбежится»¹, — так говорил Бебель в ответ Фольмару, предлагавшему партии перейти от «безграничного во времени к непосредственному и от абсолютного к положительному»². Так мысль о конечной цели социализма, которую Бебель считал лучшим средством для того, чтобы «поддерживать огонь воодушевления в массах»³, снова приводила партию к абсолютным обетованиям марксизма. Очевидно, руководствуясь соображением о великом воодушевляющем действии конечных идеалов социализма, вожди партии не раз говорили, что цель близка, что она скоро будет достигнута. Но вместо того, чтобы приблизить конечную цель, такие уверения только мешали правильно оценить значение социальных реформ. Поскольку реформы этого рода связывались с практическим осуществлением демократических начал, они требовали последовательного и полного примирения с идеей государства и отречения от принципа классовой вражды. Но этому примирению мешала марксистская догма, обещающая идеальную жизнь в связи с уничтожением государст-

Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. der Abgeordneten zu Erfurt, S. 275.

² См. речь Фольмара на Эрфуртском съезде (Protokoll, S. 182) и выдержки из его напечатанных речей, приведенные на этом же съезде Бебелем (ibid., S. 276).

³ Ibid., S. 275.

ва на почве обострения классовых противоречий. Вследствие этого практическая программа партии не могла стать последовательной и твердой: она обессиливалась двойственным характером партийной позиции. Когда Бебель и Либкнехт возражали «молодым», они указывали, что социалистическое государство еще неизвестно когда придет и что не надо в виду заоблачных целей забывать текущие практические нужды момента¹. Когда же Фольмар им указывал, что в таком случае следует признать самостоятельное значение этих нужд и на них сосредоточить внимание, тогда они отвечали, что это значит лишить партию источника воодушевления и погрузить ее в тину оппортунизма². Определенности и ясности в этой позиции не было. Во всяком случае было совершенно ясно, что не только Фольмар, но и Бебель, и Либкнехт в эпоху составления Эрфуртской программы самым решительным образом повернули к политике «текущих практических нужд», и что под их влиянием программа партии получила решительный уклон в сторону реформизма. В угоду теории партия ставила на своем знамени конечный социалистический идеал безгосударственного состояния; на практике она склонялась к идее социальных реформ на почве правового государства.

Понятна теперь дальнейшая судьба партии. В то время как ее руководящие вожди, в целях воодушевления и подъема, продолжали говорить о прекрасной конечной цели, цель эта все более отодвигалась в туманную даль. Буржуазный порядок оказывался гораздо более прочным, чем это представлялось сначала, и вместо того, чтобы потерпеть скорое крушение под напором социализма, он все более втягивал социализм в привычные рамки парламентской работы. Вступив на путь парламентаризма, партия последовательно и незаметно вовлекалась в органический ход законодательной деятельности. А это постепенно приводило в ее среде к торжеству реформизма над революционизмом³. Процесс этого постепенного

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle, S. 102.

² Ibid., SS. 280—282.

³ В свое время Бакунин предостерегал марксизм от вступления на путь легальной политической борьбы, видя в этом измену делу социальной революции. Эти упреки не раз повторялись затем представителями революционного социализма. Самым интересным выражением этих упреков является книга Domela Nieuwenhuis, *Le socia-*

уклонения партии от начал абсолютного социализма еще далеко не закончен. Еще не выработана и не принята теория, которая могла бы служить для партии оправданием и обоснованием ее решительного поворота в сторону нового отношения к государству и новых способов осуществления социалистических начал. Бернштейн не мог дать для партии такую теорию: для этого ему недоставало ни глубины мысли, ни литературной силы. Его проповедь способствовала лишь тому, чтобы расшатать в партии ее прежние «религиозно-восторженные верования»¹ и обратить ее к прозаической работе дня. Но ему не удалось ни связать этой работы с какой-нибудь новой великой идеей, ни осветить ее светом новых верований. В 1909 году профессор Гармс высказал предположение, что социал-демократию выведет на правильный путь лозунг: «zigrück zu Lassalle»², а в наши дни мы слышим этот лозунг уже из среды самих социал-демократов, — от Гениша, который еще в 1916 году утверждал, что после войны социал-демократическая партия должна будет в отношении к германскому государству вернуться к традициям Лассаля и его последователя Швейцера или, вернее, приоровить взгляды Лассаля и Швейцера к современному положению вещей. Социал-демократия, думает Гениш, не откажется от принципа классовой борьбы, но более решительно станет под знамя немецкой государственной идеи и войдет в более тесную связь с государственным целым во имя внутреннего единства немецкого народа³.

liste en danger, Paris, 1897. На русском языке следует отметить весьма интересные статьи П. Б. Аксельрода под заглавием: «Итоги социально-демократической партии в Германии» (в журнале «Община», 1878 г.). П. Б. Аксельрод указывает на «роковую неизбежность тяготения вождей германской социал-демократической партии (Либкнехта, Бебеля и других) к легально-реформаторской деятельности» и совершенно правильно выводит это явление из того обстоятельства, что партия вступила на путь компромисса с существующим государством. См. более подробно о статье Аксельрода в книге В. Я. Богучарского, Активное народничество семидесятых годов. М., 1912, стр. 355—363.

¹ Выражение С. Н. Булгакова в сборнике его статей «От марксизма к идеализму».

² Bernard Harms, Ferd. Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie, Jena, 1909.

³ K. Haenisch, Die deutsche Sozialdemokratie in und nach dem Weltkrieg. Berlin, 1916. См. изложение этой книги в журнале «Русская мысль», 1916 г. Июль (в статье И. О. Левина). В 1919 году появилось четвертое издание этой книги, в предисловии к которому автор «гордо и радостно» принимает для себя и для своих единомышленни-

Тут, очевидно, предполагается синтез идей Лассалья и Маркса. Весьма возможно, что из пиетета к своему прошлому, из уважения к памяти Маркса партия долго еще будет сохранять свое старое знамя классовой борьбы и социальной революции. Но это будет не более как условная историческая декорация, как торжественный символ для обозначения связи настоящего с прошлым. Ибо среди германской социал-демократии теория абсолютного социализма все более и более утрачивает свое реальное значение.

История последовательного движения партии по пути реформизма изображалась не раз. Я могу здесь сослаться на беспристрастное изложение Мильо в его сочинении «La Démocratie socialiste allemande», где этот процесс прослежен шаг за шагом до 1903 года. С тех пор он сделал и новые успехи, интересные, впрочем, не столько с принципиальной стороны, сколько с практической: по существу движение остается то же, усиливается лишь его темп, по мере того как партия приходит к убеждению, что ее практическая деятельность в условиях существующего государства имеет не только агитационное значение, но приносит и реальные плоды. Логика событий увлекает социал-демократию все далее по пути парламентаризма и реформизма, на котором она уже не может остановиться. Зеленое дерево жизни и здесь оказалось более привлекательным, чем серая теория, хотя бы и украшенная самыми смелыми перспективами.

Для наших целей нет необходимости рассказывать подробно эту историю постоянных колебаний между реформизмом и революционизмом и постоянных побед первого над вторым. Я хочу здесь остановиться только на том чрезвычайно важном моменте в развитии немецкого

ков наименование «национальных социал-демократов» и с прежней настойчивостью воспроизводит свои мысли. См. особенно SS. 141—154, S. 8.— Указание на то, что социал-демократия одинаково приняла наследство и от Маркса, и от Энгельса и что Лассаль «может быть еще ближе» сердцу социал-демократа, чем Маркс, находим в брошюре: Radlof, Vaterland und Sozialdemokratie. München und Leipzig, 1915.— Подчеркнутый интерес к Лассалю за последнее время выражается и в том, что издаются вновь полные собрания его сочинений (одно из этих изданий — Верштейна — предположено в 12 томах), издаются избранные места из его произведений (например, Worte Lassalles, Herausg. von G. Ritter), появляются новые книги о нем, и все чаще встречаются отзывы вроде тех, которые мы находим у Гениша и Радлофа.

социализма, каким по всей справедливости должен быть признан Ганноверский съезд 1899 года: здесь впервые теоретическая часть Эрфуртской программы была принесена в жертву новым течениям. Это было тем более знаменательно, что на съезде предполагалось достигнуть обратного результата: осудить новые течения и провозгласить неприкосновенность программы. Резолюция, предложенная съезду Бебелем, содержала в себе заявление, что партия «не имеет оснований изменять ни своей программы, ни своей тактики, ни своего названия». В окончательной редакции слова «ihr Programm» по предложению Штольтена были заменены другими: «ihre Grundsätze und Grundforderungen»¹. Этим самым было признано, что о неизменности программы говорить невозможно, что неизменными остаются только основные положения и основные требования партии². С такой широкой формулой могли согласиться и ревизионисты, которые и действительно голосовали за резолюцию Бебеля в измененном виде. Против нее были только крайние — представители революционного течения.

Не менее знаменательна была и та позиция, которую на Ганноверском съезде заняли руководители партии: они не столько отстаивали чистоту догмы, сколько старались отвести от нее упреки в абсолютизме. Но это значило пожертвовать той теорией, которая лежала в основе Эрфуртской программы и которая вела свое происхождение от «Коммунистического Манифеста». Таков именно смысл речей Бебеля и Каутского, выступивших в Ганновере против Бернштейна. Бебель очень подробно доказывал, что теория обнищания всегда понималась не в абсолютном, а в относительном смысле; Каутский утверждал, что теория крушения просто навязана марксизму его критиками и что в Эрфуртской программе ее нет. Это было формальное отступление перед главными доводами Бернштейна, вызвавшее остроумное замечание Давида: «Теперь все понимается относительно; как только в чем-либо нападают на нас, тотчас слышится: ах, это разумелось относительно»³.

¹ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Hannover, S. 244.

² См. предложение Штольтена и ответные замечания Каутского, Protokoll, SS. 164 и 166.

³ Protokoll, S. 142.

Однако, отступая по существу пред ревизионизмом, руководители партии никак не хотели принять его окончательного вывода: отрицания социальной революции, которая положит предел всем бедствиям пролетариата, которая доставит ему окончательную победу. Бебелю казалось, что подобное отрицание уничтожает всю его предшествующую работу¹. Представлялось невозможным стать на почву реформизма, если он не сулит впереди окончательного переворота. И на Ганноверском съезде резко столкнулись два воззрения, революционное и реформистское. Как удачно выразился Давид, вопрос шел о том, чтобы поднять принципиальное значение работы для настоящего. «Hoch das Banner der Hoffnung nicht nur auf eine bessere Zukunft, sondern vor allem und in erster Linie auch auf eine bessere Gegenwart!». С этой точки зрения работа для настоящего казалась «не паллиативами, а основоположными камнями для великого здания будущего»². Тогда и на почве настоящего общества казался возможным процесс демократизации и социализации, а конечная победа социализма изображалась не в качестве внезапного перехода к новым отношениям, а в виде заключительного звена продолжительной эволюции³.

Но совершенно очевидно, что такое воззрение, последовательно развивая точку зрения правового государства, лежавшую в основе второй части Эрфуртской программы, в то же время опрокидывало положения абсолютного социализма, как это и высказал на съезде Каутский. «Если капитализм,— говорил он,— может из самого себя породить тенденцию к устранению бедности и к возведению рабочего класса на высшую ступень, то наша борьба была бы излишня; в таком случае нам никогда не удалось бы организовать рабочий класс к борьбе против бедности. Ведь именно потому, что мы показываем рабочему классу, что его бедность не есть преходящее или случайное явление, но что оно основано на природе капитализма, нам удается организовать и поднять пролетариат»⁴. Тут ясно выступает мысль, что единospасающее значение имеет социальная революция, которая, как дело рабочего класса, приведет его сразу к власти, господству

¹ Ibid., SS. 120, 124.

² Из речи Давида, Protokoll, S. 144.

³ Из речи Давида, Protokoll, SS. 130—131.

⁴ Protokoll, S. 168.

и счастью. Капитализм бессилён что-либо сделать, и между ним и социализмом лежит целая пропасть. Именно эта догма мешала Каутскому принять идеи Бернштейна, именно она заставляла и его, и Бебеля, и всех правоверных марксистов настаивать на том, что главное — это конечная цель. Эта идея конечной цели стала для партии каким-то фетишем, что и дало повод Ауэру на том же Ганноверском съезде высмеять своих товарищей за их перу во всемогущую силу «знамени с болтающейся на нем конечной целью»¹.

Однако более действительное значение, чем эта утопия, имели те практические заключения, к которым пришел Ганноверский съезд. И тут повторилось то же, что было на Эрфуртском съезде. Воздав должную дань уважения теории и Марксу, благоговейно повторив его заветы, затем перешли к практическому делу и забыли о них. Как люди старого культа, внутренне от него отошедшие и сохранившие к нему лишь привычную преданность, механически повторяют затверженные слова старой молитвы перед тем, как приняться за обычную работу, так поступают обыкновенно на своих съездах немецкие социал-демократы. Поклонившись Марксу, проходят затем мимо него к тем требованиям, которые ставит жизнь.

В самом деле, что означала резолюция, принятая Ганноверским съездом по предложению Бебеля, в той своей части, которая говорила о практической работе партии? «Чтобы достигнуть цели, партия пользуется каждым согласным с ее основными воззрениями средством, обещающим ей успех. Не обольщая себя относительно существа и характера буржуазных партий, представляющих и защищающих существующий государственный и общественный порядок, она не отклоняет общего выступления с ними в отдельных случаях, когда дело идет об усилении партии на выборах, о расширении политических прав и свободы на выборах, или о серьезном улучшении положения рабочего класса и содействии культурным задачам, или о борьбе со стремлениями, враждебными рабочим и народу»². Ввиду этой широкой перспективы соглашений с буржуазными партиями, практически вводящей социал-демократов во всю культурную работу существующего государства, трудно было сказать, где же черта различия между ортодоксальными социал-демократами и берн-

¹ Protokoll, S. 206.

² Protokoll, S. 243.

штейнианцами. Любопытно отметить, что Либкнехт и на этом съезде, как всегда более непримиримый, чем Бебель, решительно возражал и затем голосовал против этой части резолюции. По его мнению, тактика, которую Бебель имел в виду санкционировать, пагубна, так как она может привести к оставлению почвы классовой борьбы¹. О степени пагубности этой тактики могли быть разные мнения — Бебель и большинство съезда, как обнаружило голосование, думали об этом иначе. Но что подобная тактика соглашений разрывала с теорией классовой борьбы, это было несомненно. Это был только необходимый и окончательный вывод из второй части Эрфуртской программы, а вместе с тем и окончательный удар ее первой, теоретической части. Было ясно, что та практическая позиция, которую заняла партия на Ганноверском съезде, должна повлечь за собой изменение теоретических основ партийного credo. Съезд сам чувствовал это, приняв поправку Штольтена, предложившего выкинуть из резолюции слова относительно неизменности программы. Общее впечатление от текста резолюции довершается заявлениями Фольмара, Ауэра и Давида, что они считают резолюцию вполне приемлемой и что ее готов подписать и сам Бернштейн². Если, однако, в резолюции оставались старые сакраментальные слова: «Партия стоит теперь, как и прежде, на почве классовой борьбы, согласно с чем освобождение рабочего класса может быть только его собственным делом», это в связи с дальнейшим положением о соглашениях с буржуазными партиями представлялось чисто теоретическим утверждением, из которого не выводится никаких практических последствий. Если же принять во внимание, что в результате соглашений с буржуазными партиями допускается возможность «серьезного улучшения социального положения рабочего класса», то надо признать, что острота классового обособления этим допущением совершенно стирается.

Споры ревизионистов с радикалами не окончились, однако, Ганноверским съездом. Но хотя и после этого они продолжались и принимали нередко весьма ожесточенные формы, та практическая основа, на которой сошлись обе группы в Ганноверской резолюции, уже не подвергалась более сомнению. Самые споры эти приняли

¹ Protokoll, S. 154.

² Protokoll, S. 211, 216, 242.

скорее теоретический характер, причем тот или другой их оборот практическим деятелям партии казался не имеющим серьезного значения. Уже на Любекском съезде 1901 года дебаты о ревизионизме, связанные на этот раз с деятельностью Бернштейна, перенесли весь вопрос на почву разногласий о принципах, о пределах допустимой в партии самокритики и о формах полемики, направленной на основы марксизма. Еще яснее этот теоретический характер спора, расколовшего немецких социал-демократов на две враждебных группы, сказался на Дрезденском съезде 1903 года. Ожесточение спорящих противников, выразившееся на этом съезде в ряде шумных и скандальных сцен, в значительной мере объясняется тем, что взаимные пререкания ревизионистов и радикалов обострились здесь личными обвинениями и нападками. Но за этим шумом и ожесточением личной перебранки не видно было серьезного расхождения в практических вопросах. Правда, Дрезденская резолюция, по мысли ее составителей — Бебеля, Каутского и Зингера, — должна была исправить впечатление, будто бы в Ганновере была принесена в жертву ревизионистам незыблемость партийной программы¹. Поэтому здесь резче была подчеркнута классовая точка зрения, и политике примирения с существующим строем путем его реформирования была противопоставлена идея завоевания политической власти, преодоления противников и возможно скорого превращения буржуазного общества в социалистическое. Осуждено было стремление «затушевывать постоянно растущие классовые противоречия, в целях облегчения сближения с буржуазными партиями»². Значило ли это, однако, что партия снова становится на почву классовой непримиримости, столь решительно оставленную в силу резолюции Ганноверского съезда? Мы имеем аутентичное разъяснение Бебеля, сделанное им на Амстердамском конгрессе 1904 года и уничтожающие всякие сомнения на этот счет: «Согласно Дрезденской резолюции, возможно идти в любой момент вместе с буржуазной партией для достижения определенного культурного результата; резолюция отвергает лишь длительное соединение, с пожертвованием или откладыванием наших классовых требований»³. Но если

¹ См. объяснения Каутского, Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Dresden, SS. 382—383.

² См. Дрезденскую резолюцию, Protokoll, SS. 418—419.

³ Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam 1904. Anhang.

так, то осуждение ревизионистских стремлений, сделанное в Дрездене, получало такой отвлеченный характер, что Дрезденскую резолюцию могли без колебаний принять такие видные ревизионисты, как Фольмар и Ауэр, Генрих Браун и Гейне. Почувствовал себя задетым только завзятый теоретик Бернштейн, который и голосовал против резолюции с очень немногими своими сторонниками¹. И в самом деле, почему бы Фольмару, Ауэру и другим практическим деятелям следовало отвергать формулы, которые ни в чем не связывали партии? Ведь сущность Дрезденской резолюции заключалась лишь в том, что она напоминала партии о ее конечной цели. Отрицание великодержавной политики и колониальных приобретений, высказанное в резолюции, для большинства ревизионистов не представлялось существенным нарушением их взглядов. В общем же практический путь оставался все тот же. Это в особенности было подтверждено принятием поправки Легиена, предложившего дополнить резолюцию Бебеля, Каутского и Зингера словами, что парламентская фракция социал-демократов «должна энергично содействовать выработке социального законодательства и исполнению политических и культурных задач рабочего класса»². Этим дополнением выдвигалась необходимость положительной работы в парламенте, а следовательно, и деятельного сотрудничества с буржуазными группами. Ведь говорил же Бебель, что для достижения действительного успеха в каждом данном случае необходимо поддерживать буржуазные партии³. Таким образом, по существу ничто не менялось в партийной тактике. Партия оставалась верной практическим требованиям своей программы, приверженность к которым ревизионистов столь характерно подчеркнул на съезде Бернштейн⁴. Если бы съезд действительно хотел вынести все практические последствия из революционной классовой точки

(Die Verhandlungen der Kommission.) S. 68. Ср. заявление Бебеля на общем собрании съезда в Амстердаме, S. 42.

¹ См. Результаты поименного голосования. Protokoll, SS. 419—420. См. также интересные разъяснения Фольмара и Ауэра, защищавших ревизионизм, но принимавших резолюцию как имеющую, по словам ее составителей, внести успокоение и единство в партию и практически не ставящую никаких затруднений, *ibid.*, SS. 343 и 368.

² Поправка Легиена под № 141 (см. Protokoll, S. 135) заключает собою Дрезденскую резолюцию.

³ См. цитированное выше место из протокола Амстердамского съезда, S. 42.

⁴ Protokoll, S. 391.

зрения, он должен был бы принять совершенно иную резолюцию, как на это и указал на съезде один из его членов: «Если правильно, что должна прийти катастрофа, тогда неправильна наша предшествующая сознательная тактика; если катастрофа должна придти, тогда будем работать для катастрофы, а не для последовательного создания социалистического общества»¹. Но съезд, конечно, не мог стать на эту точку зрения, которая была бы отрицанием всего прошлого немецкой социал-демократии. Все это делает понятным тот неожиданный результат, что после бурных столкновений и горячих схваток Дрезденская резолюция была принята огромным большинством 288 голосов против 11.

Прошло еще шесть лет, и на Лейпцигском съезде 1909 года партия снова вернулась к Дрезденской резолюции, чтобы окончательно запечатлеть ее теоретическое значение. Подтверждение Дрезденской резолюции явилось здесь результатом простой случайности. Вышло так, что среди других предложений было принято предложение, исходившее от первого берлинского округа и осуждавшее всякие союзы с либералами ввиду длительной цепи измен либерализма интересам рабочих². Одобрить эту резолюцию значило окончательно порвать с практикой соглашений и вступить на путь изолированного действия рабочей партии, чего, конечно, большинство съезда не могло иметь в виду и что при занятой партией позиции было практически невыполнимо. Ошибка была исправлена на другой же день по инициативе ревизионистов, потребовавших нового голосования формулы, принятой накануне по недоразумению. При вторичном голосовании формула была отвергнута³. Но здесь присоединилось новое осложнение: в либеральной прессе отклонение радикальной резолюции, требовавшей разрыва с буржуазными партиями, было понято как решительная победа ревизионистов, как отказ от Дрезденских постановлений. Ввиду этого радикалы предложили подтвердить Дрезденскую резолюцию, но на этот раз ревизионисты против нее совершенно не возражали⁴. Предложение было при-

¹ Protokoll, S. 349.

² Полный текст предложения см. в протоколе Лейпцигского съезда, S. 193.

³ Protokoll, S. 393.

⁴ См. предложение Диттмана и его мотивировку, Protokoll, SS. 498—500.

нято единогласно, и, как можно видеть из заявления представителя ревизионистов, говорившего по этому поводу, этим единодушием хотели засвидетельствовать единство партии¹. Так Дрезденская резолюция из *тактической директивы превратилась в знамя партийного единства*, пред которым склоняются без споров и без рассуждений, как пред священным воспоминанием прошлого.

Дальнейшая судьба немецкой социал-демократии представляет собою ряд постепенных побед идей реформизма над теорией старого революционизма. Деятельность партии в рейхстаге и в ландтагах и сложные комбинации избирательных кампаний постепенно вводили социал-демократию в практическую политику, и это жизненное и непосредственное соприкосновение с культурной работой современного государства все более и более втягивало партийных вождей в нужды текущего дня. Старый призрак социальной революции, за которой наступит земной рай, тускнеет и исчезает перед реальными задачами жизни.

Надо ли говорить, что это движение жизни отразилось и на марксистской доктрине? Мы уже имели случай отметить, как на Ганноверском съезде Бебель и Каутский отрекались от теорий обнищания и крушения. Едва ли можно сомневаться в том, что это были прямые уступки ревизионизму — или, если угодно, новому жизненному опыту. Ведь старая доктрина не случайно настаивала на теории обнищания и крушения. Это была своеобразная, но естественная психология первоначального марксизма, опиравшаяся притом же на его диалектические формулы о борьбе и смене противоположностей. Как очень верно рисует эту психологию проф. Виппер, она вытекала из первых наблюдений над растущей силой капитала и увеличивающимся обеднением масс. «Наблюдатель спрашивает себя: не вызваны ли эти обезумевшие от нищеты, оторванные от земли массы именно силой своих несчастий к несравненно большей энергии? К тому же они теперь ходом самого производства сдвинуты вместе, в крупные соединения, тогда как раньше копались и работали врозь; они могут импонировать своим количеством, своим согласием. А если так, не лежит ли в этом самом несчастии завязка улучшений? И тогда не желать ли, чтобы разрушение шло поскорее до конца, чтобы не-

¹ Protokoll, S. 501.

частия доросли до невыносимости? Ведь все равно, возврата нет, остается только все дальше идти по той линии, на которую толкнуло стечение роковых условий.— Вот глубоко понятная, возвышенная и болезненная психология, создавшая знаменитую *Verelendungstheorie* — теорию фатально необходимого обнищания, экономического умирания, через которое должны пройти рабочие, чтобы достигнуть лучшего будущего. И вот благодарная почва для диалектической формулы превращения. Чем хуже данное положение, чем глубже отрицание того, что нужно человеку, тем ближе он к повороту, к захвату давящего его капитала, который должен составить его благополучие»¹.

Что именно такова была психология «Коммунистического Манифеста» и «Капитала», в этом не может быть сомнения. Но стоит прочесть новейшие произведения марксизма, чтобы видеть, насколько отошли они от первоначальной прямолинейности марксистских формул. И здесь нет необходимости ссылаться на еретика Бернштейна, достаточно указать на Каутского, этого признанного хранителя марксистских преданий. Уже в его комментарии к Эрфуртской программе, появившемся впервые в 1892 году, мы находим такие мало согласные с духом марксизма заявления, как те, что к охране труда в известной степени могут склоняться и предусмотрительные, возвышающиеся над интересами момента члены господствующих классов², что хозяйственные отношения пролетариев в результате классовой борьбы и ее завоеваний в общем и целом улучшаются, хотя и незначительно и медленно³. Последнее утверждение Каутский, правда, сопровождает оговоркой «если они вообще улучшаются» и затем развивает мысль, что хозяйственное возвышение пролетариата отстает от его морального подъема, откуда и рождается чувство неудовлетворенности. Но можно ли признать во всем этом подлинный марксизм? Не менее повшесть содержится и в известном пространном ответе Каутского Бернштейну, выросшем до размеров целой

¹ Р. Виппер, Очерки теории исторического познания. М., 1911, стр. 197—198.

² Kautsky, Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert. Zehnte Auflage. Stuttgart, 1910. S. 203. Интересно сравнить с этим горячие филиппики Маркса против капиталистов в 1-м т. «Капитала», в параграфах о борьбе за нормальный рабочий день.

³ Ibid., S. 241.

книги. Целые параграфы посвящены здесь доказательству, что ни теории крушения, ни теории обнищания в том смысле, в каком их опровергает Бернштейн, никогда не существовало¹. Но ведь это в сущности отказ от существеннейших элементов марксизма, хотя и отказ условный, так как в известном смысле Каутский все же держится за старую догму². Но в каком виде оказалась эта старая догма у позднейших ревнителей ортодоксии, лучше всего можно судить из той краткой формулы теории обнищания, которую Каутский дал на Любекском съезде. «Эту теорию,— говорил он здесь,— следует разуметь как тенденцию, а не как абсолютную истину; ее следует понимать таким образом: капитал должен стремиться к тому, чтобы увеличивать свою прибавочную стоимость и соответственно с этим делать все более бедственным положение пролетариата... Но Маркс сам указал на противодействующее стремление, он сам был одним из поборников охраны труда и одним из первых, отметивших значение рабочих союзов... Он доказал таким образом, что эта тенденция (к обнищанию) абсолютно необходима, но что она не ведет с абсолютной необходимостью к угнетению рабочего»³.

Если бы приведенные слова исходили не от Каутского, их можно было бы принять за *lapsus linguae* увлекшегося оратора. Но, как видно из полного согласия в этом пункте Каутского и Бебеля⁴, это новое толкование доктрины Маркса нашло в партии весьма авторитетную поддержку. Вот к чему свелась в конце концов теория обнищания. Вместо имманентного закона капиталистического развития, с фатальной неизбежностью приводящего к ухудшению в положении рабочих, она превратилась в простую тенденцию, которой можно противодействовать. Каутский, конечно, думает, что в условиях капиталистического строя это противодействие заключено в известные границы и что только социализм может установить истинный социальный мир. Но если подобное положение было ясно в теории старого марксизма, который настаивал на фа-

¹ Kautsky. Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart, 1910.

² См. рецензию Струве в Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XVI, 1899, S. 730 ff.

³ Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Lübeck. 1901, S. 158.

⁴ См. речь Бебеля на Любекском съезде, Protokoll, S. 164.

тельном ходе пролетаризации, у Каутского оно становится по меньшей мере недоказанным. Что если истинно предусмотрительные и возвышающиеся над интересами момента члены господствующих классов придут к сознанию необходимости серьезного противодействия тенденции обнищания? Если эта тенденция не имеет абсолютно значения и с ней возможно бороться и на почве капитализма, где доказательство, что эта борьба не может получить благоприятного исхода? Очевидно, теория Каутского попадает тут в опасную близость к еретическим учениям Бернштейна и становится настолько скудной для выводов социализма, что невольно вспомнишь замечание Давида о «нищете теории обнищания»¹. Всего любопытнее, что эту новейшую теорию приписывают Марксу и что несомненное внутреннее противоречие автора «Капитала», состоявшее в одновременном признании абсолютной теории обнищания и реального значения социального законодательства, выдается за стройное и единое учение, вполне согласное с позднейшей эволюцией марксизма.

Так совершалось приспособление старой догмы к новым жизненным требованиям. Некоторые критики марксизма приходили к заключению, что капиталистический способ производства не включает в себе непобедимого антагонизма, что он может рассчитывать на неограниченное время существования и никогда не умрет естественной смертью². Это было дальнейшее развитие тех положений, которые так настойчиво высказывал Бернштейн: «Если победа социализма является имманентной необходимостью, то в основание ее должно быть положено доказательство неизбежности экономического краха современного общества. Это доказательство еще не дано, и оно не может быть дано»³. Туган-Барановский думал, что можно доказать как раз противоположное. Этот взгляд, исходящий из среды марксистов, лучше всего показывает, в каком направлении двигалась позднейшая критическая мысль: отпадал натуралистический фата-

¹ См. отчет Любекского съезда (Protokoll, S. 160).

² Туган-Барановский, Промышленный кризис. СПб., 1900. Изд. второе. — Краткое изложение тех же взглядов см. в его книге «Теоретические основы марксизма», глава IX. Первое издание 1905 г., третье — 1906 г.

³ Бернштейн, Очерки из истории и теории социализма. Перевод Штейнберга, СПб., 1904, стр. 282.

лизм марксистской доктрины, и получала первенствующее значение проповедь сознательного и деятельного стремления к лучшему будущему. Среди теоретиков социализма замечалась та же тенденция, которая постепенно уводила все направление от старого марксизма. А вместе с тем все более внедрялся в самую душу современной немецкой социал-демократии практицизм политики дня. Старое знамя с конечной целью развеивается по-прежнему, но как далека от него действительность!

Характеризуя Эрфуртскую программу, мы пришли к заключению, что теоретическая и практическая ее части стоят между собою в резком и непримиримом противоречии. Теперь, на основании приведенных нами справок из истории дальнейшего развития немецкой социал-демократии, мы видим, что найденный партией выход из этого противоречия заключается в отказе от основ теории в пользу потребностей практики¹.

Сущность подлинного марксизма, как она выражена в первой части Эрфуртской программы, заключается в абсолютизме как его оснований, так и его выводов. Теория концентрации капиталов, теория обнищания и теория возрастания противоречий и другие связанные с этим теории имеют у Маркса значение абсолютных и непреложных законов капиталистического развития, приводящих с фатальной необходимостью к крушению капитализма и торжеству абсолютного социализма. В настоящее время немецкие социал-демократы понимают все эти теории только в относительном смысле: *непреложные законы марксовой диалектики превращаются у них в тенденции исторического развития.* Это — изменение коренное;

¹ Нельзя найти лучшее подтверждение этого положения, как то, что в 1920 году, когда поставлен был вопрос о пересмотре Эрфуртской программы, теоретическая часть ее ни в ком не возбуждала уже интереса. Все мысли были обращены на практическую часть, и притом на отдельные практические вопросы. Наиболее яркое выражение этот практический интерес нашел в утверждении, что партия нуждается теперь не в программе, а в программах, не в общей сводке партийных основоположений, а в практической разработке конкретных вопросов. Свидетельством этого по преимуществу практического направления партийной мысли является изданный к Кассельскому съезду сборник мнений отдельных членов партии по вопросу о новой программе («Das Programm der Sozialdemokratie. Vorschläge zu seiner Erneuerung». Berlin, 1920). Ср. статьи Куно («Zur Programmrevison».— «Die Neue Zeit». 39 Jahrg. Bd. 1, SS. 1—7) и Шиппеля («Erneuerung des Parteiprogramms».— Sozialistischen Monatshefte. 26 Jahrg. 1920, 20—21 Hefte, SS. 833—839).

что — крушение старого марксизма. Так именно и понял положение социализма Бернштейн. Партия с ним не согласилась: она не хотела и не могла расстаться со своим старым знаменем, которое она должна была сохранить как свою традиционную веру, как высшую свою мечту. Но на практическую деятельность партии это старое знамя не оказывает иного влияния, кроме замедления темпа ее приспособления к условиям действия в существующем государстве. Тактика партии вытекает не из утопии абсолютного социализма, не из теории непримиримой классовой борьбы и анархической вражды к государству, а из теории относительного социализма, вступающего в перемирие с историческими силами и находящего в правовом государстве естественную почву для «врастания в будущее социалистическое государство». С этой точки зрения и современное государство перестает казаться орудием господства одного какого-либо класса («Herrschaftsinstrument einer Klasse»); оно представляется как «аппарат для управления страной» (*Verwaltungsapparat eines Landes*)¹, и потому современное государство должно быть не разрушено, а только преобразовано. Классовая борьба не отрицается, но и она признается только тенденцией, только одной из сторон исторического процесса, рядом с которой есть другая сторона: возможность сотрудничества классов, основанная на идее общего национального дела. Как мы показали, вторая часть Эрфуртской программы вне этой идеи представлялась бы совершенно непонятной. Но если так, то надо признать, что современная немецкая социал-демократия и практической деятельности своей стоит на почве руссо-гегелевской теории правового государства, а не на основе учения Маркса и Энгельса о классовой борьбе, долженствующей привести к разрушению современного государства и к замене его состоянием безгосударственным. Само собою разумеется, что руссо-гегелевская теория правового государства берется немецкими социалистами в той новой модификации, в какой она принимается теперь и в новом либерализме, т. е. с освобождением ее от чисто формального и отвлеченного понимания прав личности; от нее сохраняется лишь ее основное ядро: ее вера в сво-

¹ Выражение Эдмунда Фишера в статье: *Staat und Sozialdemokratie* в журн. «*Sozialistische Monatshefte*», 1913. Bd. I, S. 168.— Ср. соответствующие рассуждения Бернштейна в его книге: *Die Voraussetzungen des Sozialismus*. S. 18 ff: *Demokratie und Sozialismus*.

бодное государство как в залог сотрудничества и взаимодействия различных общественных классов, как в необходимую основу для дальнейших усовершенствований общественной жизни. Но именно это ядро творческой ценностью вложенной в него мысли совершенно разрушает юридический нигилизм классовой теории государства. Отказавшись от сектантского догматизма, Маркс отдал свое учение на суд истории. Обдумывая судьбы немецкого социализма, нельзя не прийти к заключению, что в Германии суд истории над доктриной Маркса уже совершился: она вышла на широкую арену рабочего движения и своими многообещающими лозунгами вдохнула великую силу в ряды мощной армии немецкой социал-демократии, но по прошествии нескольких десятилетий практической борьбы оказалось, что вдохновленная заветами Маркса партия в действительности идет по пути, указанному не Марксом и Энгельсом, а Руссо и Гегелем. Немецкая социал-демократия превратилась из непримиримой революционной организации в одну из легальных политических сил, влагающихся в общее историческое дело и ведущих это дело на почве общего сотрудничества, создаваемого современным правовым государством. Классовая теория помогла пролетариату теснее сомкнуть свои ряды, но она не оторвала его от общего исторического пути государственного строительства и не создала для него каких-либо новых путей и средств политической борьбы.

Этот практический историзм немецкой социал-демократии необходимо приводил и еще к одному очень важному выводу: «врастание в будущее социальное государство», согласно этому новому историческому взгляду социализма, распадается на ряд отдельных реформ, причем и самая высшая из этих реформ, какую только можно представить в этом историческом движении, не будет конечною и последнею, не будет чудом общего преобразования, достигаемым всемогуществом социальной революции. Такого последнего переворота вовсе невозможно себе представить. В этом смысле следует понимать утверждение Бернштейна: конечная цель есть ничто, движение — все. И как недалеко отстоит от него Каутский, когда, выражая Бернштейну, он говорит, что «конечная цель» необходима для каждой партии не как заключение социального развития, *которое не имеет ни конца, ни конечной цели*, но как конечный предел ее практических действий

(«als Endzweck ihres praktischen Wirkens»)¹. Классовые противоречия уничтожатся, останутся другие противоречия, хотя бы только и те, которые так больно и резко дают себя знать в пределах современного социализма. Классовое господство уничтожится, останутся другие формы господства, хотя бы только и те, которые неизбежны для современных социалистических организаций. Полнота абсолютного блаженства, райской гармонии, ненарушимого мира — есть утопия.

Но если абсолютное совершенство будущего оказывается недостижимой целью, то тем более выдвигаются относительные задачи настоящего. Жизнь не ждет, она должна быть и теперь устроена как можно лучше. Об этом можно не думать, если завтра наступит полное освобождение от всех бедствий. Но если ясно, что оно не наступит, все усилия сосредоточиваются на нуждах текущего дня. И вот мы видим, как немецкая социал-демократия, забывши о своей конечной цели, всецело отдалась текущим задачам и очередным делам. Если поставить вопрос, чем занималась она в период своего расцвета, подготовлением ли конечного переворота или политикой очередных дел, в ответе не может быть сомнения: конечный переворот значился только в теории, в программе, в мечте, вся же действительная работа партии протекала в области реальных задач текущего дня. Хранители старых преданий марксизма, конечно, по-своему истолковывали эту эволюцию марксизма. Главный и учнейший из них, Каутский, доказывал, что с марксизмом ничего не случилось: все как было, так и есть. Изменения относятся только к частностям и подробностям. Деятельность партии в пределах существующего государства и политику социальных реформ Каутский вводил в рамки старого марксизма. Демократическое государство является, с этой точки зрения, подготовлением социальной революции; «врастание в социализм» не означает ничего иного, кроме постоянного обострения классовых противоречий: социальные реформы, представляя временные и поверхностные улучшения, в то же время готовят более глубокие конфликты². Каутский был не прочь повторить и ста-

¹ Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart, 1899. S. 179.

² См. дополняющие одна другую брошюры Каутского: «Die Soziale Revolution». Berlin, 1907. Zweite Auflage (первое издание появилось в 1902 г.) и «Der Weg zur Macht». Berlin, 1910. Zweite Auflage.

рые пророчества о близости социального переворота¹; хотя, с другой стороны, он вовсе не был склонен к радикализму, всячески предостерегая от него новейших представителей революционной тактики². Этот беспомощный эклектизм признанного теоретика партии и вестника ее официального благополучия служил лучшим обнаружением теоретической двойственности немецкой социал-демократии и в период ее внешнего единства³. Лозунгами, взятыми у Маркса, хотели покрыть совершенно чуждое им идейное содержание: естественно, что вместо органической связи получалось лишь механическое приспособление.

Однако эта теоретическая двойственность не осталась без влияния на общее положение партии. Практическое развитие партийной деятельности совершенно определилось в направлении легальной политической борьбы на почве признания современного правового государства; по существу партия давно уже стала тем, чем приглашал ее казаться Бернштейн, — *партией социалистического преобразования общества посредством демократических и экономических реформ*. Но для того, чтобы двигаться по этому пути с полной последовательностью, партии недоставало надлежащей решимости. Старая догма, не будучи более в состоянии определять положительным образом деятельность партии, влияла на нее в направлении отрицательном: она замедляла темп ее развития и парализовала ее более решительные шаги. Когда на Амстердамском конгрессе 1904 года Жорес с резкой определенностью указал на политическое бессилие немецкой соци-

¹ Der Weg zur Macht. SS. 60—61.

² См., напр., статьи его в журн. «Neue Zeit»: «Der jüngste Radikalismus». 1912—1913. Bd. I; «Die neue Taktik». 1912. Bd. II.

³ Едва ли не самым странным продуктом этой эклектической двойственности является то место в изображении Каутским будущего социального устройства, где он говорит, что потребность дисциплины в некоторых случаях заставит и в будущем идеальном строе сохранить бюрократическую организацию, как, например, в управлении железных дорог (см. брошюру: «Die soziale Revolution», S. 80). Вот как низко спустилась фантазия позднейшего немецкого марксизма: с высоты утопии безгосударственного состояния она пришла к признанию неуывадаемой ценности бюрократизма. Неудивительно, если учение Каутского встречает возражения с самых разнообразных точек зрения. Достаточно известны возражения Каутскому со стороны Бернштейна (см. его сборник статей: Очерки из истории и теории социализма. СПб., 1912. Перевод Штейнберга. Часть III). Со стороны крайних укажу для примера на критику Паннекока, «Neue Zeit», 1912. В. II, статья: «Massenaktion und Revolution».

ли-демократии, он очень правильно отметил, что немецкие социалисты, не будучи силой революционной, не стали еще и силой парламентской. И этому мешали, по мнению Жореса, и традиции немецкого пролетариата, и особенности тогдашнего германского государственного строя. Старые традиции держали партию в тисках узких формул; государственное устройство Германии, лишавшее парламент настоящего господства над исполнительной властью, над управлением, делало бы немецких социалистов бессильными, если бы у них было и большинство голосов в рейхстаге¹. Жорес по существу был прав, и говоривший вслед за ним Бебель ничего не мог ему противопоставить, кроме весьма неопределенного указания, что дело пойдет иначе, когда у немецкой социал-демократии будет на выборах не 3 миллиона голосов, а 7 или 8 миллионов. А что же тогда? Наступит социалистический строй? Совершится переворот? Но какой смысл имела бы в таком случае партийная программа, рассчитанная на деятельность в *условиях существующего государства*? Продолжая анализ Жореса и вспоминая, как в эпоху составления Эрфуртской программы и Бебель, и Либкнехт говорили, что надо добиваться практических результатов, не дожидаясь воздушных замков государства будущего, мы могли бы сказать, что подлинную политическую силу партия могла бы приобрести и ранее социалистического переворота, если бы она освободилась от влияния старой догмы и получила доступ к власти. Для политической партии нет иного способа быть сильной, как пользуясь обычными политическими средствами, т. е. участвуя в законодательстве и управлении. Старая догма, которую на Амстердамском съезде Бебель выражал словами Жореса, сказанными в 1898 году, гласит: «Социализм не может принять часть власти, он должен ждать, пока не получит всей власти. Мы можем оказывать содействие частичным реформам, что мы и делаем в действительности. Но партия, которая ставит своей целью полное преобразование общества..., может принять только полную власть. Если она имеет только часть власти, она не имеет ничего: ибо ее влияние парализуется господствующими принципами существующего общественного порядка... Новый общественный порядок будет таким об-

¹ Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam, 1904. SS. 37—39.

разом не осуществлен, а только компрометирован, и в результате произойдет кризис, из которого социализму не выбраться»¹... Если раскрыть скобки и обнаружить смысл этих слов, то окажется, что в них содержится не что иное, как старое требование диктатуры пролетариата, овладения политической властью для осуществления социалистического строя. Вся власть или никакой! — вот что гласит старая догма, и пока эта догма будет оставаться в силе, упрек в бесоилии социал-демократии можно было повторять снова и снова. Ведь практическая программа немецкого социализма рассчитана целиком на условия существующего классового государства, а так как в государстве пролетариат может участвовать во власти только вместе с другими классами, то отказ от власти принимает в этих условиях характер требования категорического и неизменного. Между тем, как указано выше, для настоящего влияния на ход политической жизни недостаточно одного участия в законодательстве: необходимо непосредственное влияние на управление. И пока немецкая социал-демократия не пришла к этому логическому выводу, ее политическая роль в современном государстве имела характер скорее оппозиционный, чем созидательный. Но уже до войны не было никакого сомнения, что вступление немецких социалистов на этот путь есть только вопрос времени. Великая Европейская война в этом отношении могла лишь ускорить процесс, уже давно совершавшийся. Когда в начале этой войны газеты широко распространили речь Вольфганга Гейне, проповедовавшего социалистический национализм, многим и на родине, и за границей эта речь показалась странной в устах социал-демократа. На самом деле Гейне делал только решительные выводы из принятого партией направления. Когда он требовал, чтобы во время войны социалисты сообща со всеми остальными партиями всеми силами поддерживали правительство, а после войны стремились лишь к социальным и демократическим реформам, отказавшись от революционных идей и переменяв свое теперешнее отрицательное отношение к государственной власти, он высказал открыто лишь то, что являлось скрытым предположением Эрфуртской программы. «Германская империя есть арена нашего труда и нашей политической борьбы, — говорил Гейне. — Мы должны

¹ Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam. S. 44.

признать империю как базу нашей политической деятельности. В борьбе за свободу под сенью империи пароль — «отрицание империи» — был бы гибельным. Гибельны также все революционные угрозы, реализация которых несовместима с нашим настоящим трудом и которые дают иллюзию воли и силы, какими никто не обладает. Эти громкие слова, которым не отвечает действительность, не свидетельствуют о силе и являются опасным источником слабости партии»¹.

4 августа 1914 года, когда после горячих споров между собою социал-демократы решили голосовать в рейхстаге за принятие военных кредитов, останется навсегда памятным днем в истории партии. Этот день положил основание той «политике 4 августа», как ее стали потом называть, которая формально и открыто скрепила союз социал-демократов с существующим государством. Положительное решение вопроса о военных кредитах было подготовлено всем предшествующим развитием партии, и тем не менее оно не явилось чем-то само собою разумевшимся и обычным, — «eine glatte und platte Selbstverständlichkeit», как выражается Гениш². Как свидетельствует другой представитель партии, Пауль Ленш, в немецком обществе все были убеждены, что социал-демократы отклонят военные кредиты. Вот почему противоположное решение так поразило всех своей неожиданностью и было принято с таким ликованием³. Стихийная сила войны вызвала наружу такие чувства и мысли, которые до того покоились за порогом сознания. «В те августовские дни, — вспоминает Гениш, — это было как бы пробуждение от долгого и беспорядочного сна. Мы открыли глаза и вдруг прияли немецкое отечество, рожденное из глубочайшей нужды и глубочайшей опасности! И это немецкое отечество прияло нас...»⁴. «Прежде, — говорит Гениш, — рабочий видел в государстве своего врага. Теперь он стал чувствовать себя частью этого государства. Прежде государство казалось ему крепостью, которую надо взять и разрушить извне, теперь его чувства и действия направились к преобразованию государства изнутри.

¹ Цитирую по выдержкам «Русских ведомостей», 15 февр. 1915 г., № 37.

² Haenisch, Die deutsche Sozialdemokratie in und nach dem Weltkriege. IV. Aufl. Berlin, 1902. S. 94.

³ Paul Lensch, Die Sozialdemokratie, ihr Ende und ihr Glück. Leipzig, 1916. SS. 56—57.

⁴ Haenisch, о. с., S. 108.

Рабочее движение начинает достигать того, что государство и государственные учреждения проникаются его духом, подчиняются его интересам. Это созидающееся государство рабочих, это социальное государство будущего, фундамент которого уже заложен, защищают теперь рабочие кровью своего сердца»¹.

Эти слова написаны были в 1916 году в разгаре мировой войны; но тот пафос государственности, которым они проникнуты, подготовлен всем предшествующим развитием немецкого социализма. И, конечно, эти слова были бесконечно далеки от подлинного духа марксизма. Вильбрандт находит в истории немецкой социал-демократии два случая отпадения от Маркса: ревизионизм и тактику большинства во время войны². Если принять во внимание, что ревизионизм был лишь частным и не получившим общего признания выражением более широкого реформистского течения, которое возобладало в партии со времени Эрфуртской программы, то два случая отпадения, указанные Вильбрандтом, сольются в один, — в непрерывную эволюцию национально-государственной идеи в основном течении немецкого социализма. «Политика 4 августа» выделяется на фоне этой эволюции как формальное признание общей национальной задачи, как открытая манифестация патриотизма. Классовое сознание явно и решительно подчинилось здесь национальному чувству³. Но именно потому, что эта политика не была случайным и одиночным явлением в истории партии, она была столь знаменательна. Она свидетельствовала, что партия прочно стала на почву положительного отношения к существующему государству. Тактика немецкой социал-демократии во время войны была прямым подтверждением этой новой ее позиции. Уже тогда было ясно, что если даже под влиянием новых и неожиданных воздействий эта тактика не сохранится до конца, одно во всяком случае можно предсказать с уверенностью: главное ядро немецкой социал-демократии не сойдет с того пути, который обеспечивает ей государственное значение. Было ясно, что если ей и придется отступить от совета Гейне воздерживаться от революционных угроз, если она и пойдет на путь государственного переворота, то не для

¹ Ibid., S. 106.

² Wilbrandt, Karl Marx. Dritte Auflage. Leipzig und Berlin, 1919. S. 81.

³ P. Lensch, Die Sozialdemokratie, ihr Ende und ihr Glück. S. 216.

того, чтобы во имя социальной революции разорвать с государством, а для того, чтобы в целях дальнейшей демократизации государства закрепить с ним еще более тесный союз. Это не могло бы остаться без воздействия на изменение путей государственной жизни, но вместе с тем не могло бы не оказать влияния и на социал-демократическую партию, сделав ее еще более государственной и еще более верной традициям лассалеевства¹.

Эти выводы, высказанные мною в 1917 году в первом издании этой книги, оправдались гораздо скорее, чем можно было ожидать. Уже в конце 1918 года, когда я готовил к печати второе издание своего труда, я мог повторить их с еще большей уверенностью. В настоящее время, в начале 1921 года, они получают характер заключений, нашедших полное подтверждение в действительности. Когда свои предположения о будущем немецкой социал-демократии я относил лишь к «главному ядру» партии, я имел в виду, что не все элементы ее удержатся на пути государственности. Ведь и тогда нетрудно было предсказать, что чем более резко будет обнаруживаться государственный дух немецкого социализма, тем более решительно будет осуществляться отход от него радикальных элементов, идущих под знаменем классовой борьбы, социальной революции и интернационального объединения пролетариата². И действительно, все эти предположения оправдались в полной мере.

Прежде всего совершенно ясно обозначилось национально-государственное направление того основного ядра немецких социалистов, которые получили наименование «социалистов большинства» («die Mehrheitssozialisten») и официально сохранили за собою старое наименование партии. Когда еще до ноябрьской революции 1918 года им было предложено войти в правительство, они не побоялись, в отступление от заветов Бебеля, разделить власть с другими общественными группами и принять не полную власть, а только часть власти. Своей ближайшей задачей они поставили не «полное преобразование общества», что Бебель считал единственной достойной целью для социалистического правительства, — а утверждение основ демократического право-

¹ Ср. первое издание этой книги, стр. 417 и второе изд., стр. 280—281.

² Ср. второе издание, стр. 281.

вого государства. Ноябрьский переворот несколько не изменил их позиции в этом отношении. Социалистическое правительство, ставшее во главе Германии, обнаружило твердое намерение идти по пути демократии и правового государства, отказавшись от узких начал классового господства и диктатуры пролетариата. Оно объявило о созыве учредительного собрания на основе всеобщего избирательного права и о желании своем признать в качестве высшей инстанции волю всего народа. В свое время, в середине ноября 1918 года главный орган партии «Vorwärts» давал следующее официальное разъяснение точки зрения нового германского правительства: «Пусть мы обладаем силой, но мы ее употребим во имя создания справедливого права. Мы победили, но мы победили не для себя, а для всего народа. Поэтому нашим лозунгом не будет — «вся власть советам», а — «вся власть всему народу». «Vorwärts» подчеркивает, что эти положения стоят в полном соответствии с «принципами демократии в смысле Эрфуртской программы»¹. И действительно, путь, на который вступила немецкая социал-демократия во время революции, резко выдвигает ее лас-салеанские демократические традиции в ущерб марксистским классовым началам, что, как мы показали выше, и является основным предположением практической части Эрфуртской программы. С этой точки зрения представляется чрезвычайно интересным то заявление, которое сделал Эберт, — впоследствии президент Германской республики, — на всеобщем конгрессе рабочих и солдатских депутатов Германии. «Победоносный пролетариат, — так говорил он вскоре после ноябрьского переворота, — не устанавливает классового господства. Он преодолевает сначала политически, а затем экономически старое классовое господство и утверждает равенство всех, кто носит человеческий облик. Такова великая идеальная мысль демократии»². Противопоставляя демократическую идею всего народа началу классового господства, социалисты большинства с полной ясностью признают

Я имею здесь в виду статью «Vorwärts», ввиду ее важного значения переданную в свое время по телеграфу из Берлина германскому посольству в Киев и напечатанную в киевских газетах 3/16 ноября 1918 г. (см. газ. «Киевская мысль»).

² См. эту и другие интересные ссылки такого же рода в книге: Karl Diehl, Die Diktatur des Proletariats und das Rätssystem. Jena, 1920. SS. 63—64.

и личность в государстве общего национального дела, превышающегося над различием классов. «Во время войны, — говорит Гениш, — мы снова научились тому, что мы почти совершенно забыли ранее: что в пределах нации кроме классовых противоречий есть также нечто общее всем классам этой нации»¹. Наконец в качестве заключительного и вместе с тем основного из этих признаний следует подчеркнуть, что социалисты большинства гораздо более решительно, чем ранее, оценивают положительное значение существующего государства. «В эту войну, — заявляет Гениш, — мы сознали, в сколь значительной степени немецкая государственная идея, несмотря на присущие ей недостатки и тяжкие грехи, оправдала себя и в политическом, и в организационном, и в военном отношениях»². Что эти заявления не были простыми словами, это получило вскоре и реальное подтверждение. Решительная борьба с крайними элементами, добивавшимися диктатуры пролетариата, показала, что социалисты большинства отнюдь не думают идти по пути, предначертанному Марксом. Имя социал-демократа Носке навсегда останется связанным с воспоминанием о том порядке суровых репрессий, при помощи которого были подавлены в Германии выступления крайних³. Свою демократическую программу социалисты большинства закрепили и в прочных правовых формах, проведя своими голосами новую германскую конституцию. Эта конституция основана на признании суверенитета всего народа и на всеобщем избирательном праве. Она ставит рабочую силу под особую охрану государства⁴, но исключает диктатуру рабочего класса. Так преклонение пред «великой идеальной мыслью демократии» вытеснило у социалистов большинства идею диктатуры пролетариата. Вера в возможность плодотворного развития под покровом государства упразднила идею социальной революции. Массалееанство одержало новую и решительную победу над марксизмом. У социалистов большинства есть свой

Haenisch, Die deutsche Sozialdemokratie in und nach dem Weltkrieg, IV Auflage, Berlin, 1919, S. 143.

² Ibid., S. 145.

³ Сам Носке рассказал о своей деятельности в качестве министра государственной обороны в своих мемуарах (Noske, Von Kiel bis Kapp, Berlin, 1920), вызвавших против него новый шум и новые обвинения.

⁴ Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11 August 1919. Artikel 157.

специалист по вопросам государственного права Георг Граднауэр, так же горячо отстаивающий идею демократии и всеобщего избирательного права, как делал это в свое время Лассаль. Но если сопоставить его взгляд на демократию с воззрением такого характерного представителя не-социалистического лагеря, как Кельзен, то получится поразительное совпадение исходных точек зрения¹. В подтверждение своих взглядов Граднауэр ссылается иногда на Маркса, но на самом деле у него нет и следа подлинного марксизма.

Было бы, однако, неправильно утверждать, что старые иллюзии и призраки исчезли для главной группы немецких социалистов совершенно и навсегда. Она несомненно стремится освободиться от «старой фразеологии и догматики», проникнуться «духом реально-политических и критических соображений»². Ее вожди высказывают иногда надежду, что их партия выйдет из рамок представительства чисто пролетарских интересов и превратится в большую партию немецкой культуры, привлекая к себе широкие круги интеллигенции и чиновничества³. Но когда пред ними ставится вопрос о возможности отречения от принципов интернационала и классовой борьбы, они решительно против этого возражают⁴. Став на точку зрения демократии, охраняющей равенство всех, кто носит человеческий облик, и признав для себя обязательным общее национальное дело, объединяющее все классы, социалисты большинства, казалось бы, должны были чувствовать себя ближе не к тем, кто это дело отрицает, а к тем, кто его признает. Между тем они в равной мере не решаются ни порвать нити, которые связывают их с более левыми группами, ни теснее примкнуть к более правым национально-государственным партиям. Социалисты большинства отлично понимают, что их партия вступила в новую стадию развития. Как кратко и удачно выразил происшедшую перемену один из более определенных представителей ново-

¹ Ср. статьи Граднауэра («Sicherung und Ausbau der Demokratie» в сборнике: «Das Programm der Sozialdemokratie. Berlin, 1920, SS. 61—75, особенно SS. 74—75) и Кельзена (Von Wesen und Wert der Demokratie. Tübingen, 1920 и Sozialismus und Staat. Leipzig, 1920).

² Я беру эти указания из статьи Куно в журнале: «Die Neue Zeit», 39 Jahrg., Bd. I. 1 Oktober 1920. «Zur Programmrevision», S. 4.

³ Haenisch, o. c., S. 151.

⁴ Ibid., SS. 142—143, 146—147.

го духа Вентиг, немецкая социал-демократия «из оппозиционной классовой партии, может быть наполовину не желая этого, сделалась созидательной народной партией»¹. Вот почему некоторые ее теоретики, в особенности Пауль Ленш, настаивают на пересмотре старого классового учения о государстве. Доавгустовская идеология марксизма, справедливо замечает Ленш, подходит более спартакистам и независимым. Социалисты большинства, которые приобрели руководящее положение в государстве, не могут занимать этого положения «с психологией угнетенного класса»; они не могут участвовать в управлении государством с духом принципиальной оппозиции². Эти бесспорные утверждения до сих пор не привели ни к каким определенным последствиям, на основании которых можно было бы заключить, что партия не только практически, но и теоретически порвала с классовой теорией государства.

В связи с этим стоит и общая неясность ее теоретических оснований. Очевидно, партия не может более сохранять Эрфуртскую программу, теоретическая часть которой находится в столь резком противоречии с «духом реально-политических и критических соображений». Кассельский съезд партии в октябре 1920 года сделал только общий вывод из создавшегося положения, постановив о пересмотре программы и избрав для этого особую комиссию. Он принял это решение без долгих прений, среди других дел, казавшихся более заслуживающими обсуждения. Мысль о необходимости новой программы, очевидно, настолько вошла в общее сознание, что об этом не считали нужным говорить более подробно³. Но в тех немногих речах, которые были произнесены на съезде по этому предмету, обнаружилось и еще одно чрезвычайно любопытное обстоятельство: как ни были эти речи кратки и скудны по содержанию, они раскрыли столь необычайное расхождение мнений, что невозможно было

¹ Waentig. Gutachten zur Revision des Programms der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, в сборнике: «Das Programm der Sozialdemokratie». Berlin, 1920, S. 40. Ср. P. Lensch, Die Sozialdemokratie, ihr Ende und ihr Glück, Leipzig, 1916, SS. 216—218.

² P. Lensch. Am Ausgang der deutschen Sozialdemokratie. Berlin, 1919 (см. особ. SS. 25—35).

³ Прения о программе в отчете Кассельского съезда занимают очень небольшое количество страниц, см. Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD in Kassel, 1920, SS. 187—197 (речь докладчика Адольфа Брауна) и SS. 211—224 (остальные речи).

представить, какая общая теоретическая программа могла объединить это разнообразие точек зрения. Наряду с могиқаном старой социал-демократии Молькенбуром, принимавшим участие еще в 1875 году в составлении Готской программы, а в 1891 году — Эрфуртской, наряду с главой ревизионистов Бернштейном, по вопросу о партийной программе высказались и такие представители нового духа, как Лауфкёттер и Вентиг. Оба они явились на съезде выразителями того движения в немецком социализме, которое хочет найти для него идеалистические основания, освободить его от материалистических предпосылок. Лауфкёттер высказал мысль, что если ранее социализм имел более материалистический характер, если на первый план в нем выдвигались хозяйственные вопросы, то теперь это изменилось. Если прежде социализм называли вопросом желудка, теперь это вопрос культуры. Задача социализма поднять человечество на высшую ступень культурного развития. Эта задача не может быть осуществлена без коренного преобразования хозяйственной жизни, но подобное преобразование является лишь предварительным условием для главных задач социализма, которые лежат в области культуры. Социал-демократия должна утвердить общение людей на новых основах, — на основах солидарности, справедливости и человеколюбия. Вопросы семьи, брака, нравственности, искусства, вообще культуры — вот что выдвигается здесь на первый план. Лауфкёттер настаивает и на новом отношении к религии. Его не удовлетворяет старая формула: «религия есть частное дело». Она есть частное дело, думает он, в том смысле, что это дело внутреннего убеждения каждого отдельного человека, но в то же время это и общее дело, поскольку религия представляет собою общественное учреждение и социальное явление. «Die Religion als Gesellschaftssache ist eine öffentliche Angelegenheit», — таково новое положение Лауфкёттера. Государство и партия должны очень внимательно заниматься этим вопросом. Возгласы: «sehr richtig», раздавшиеся из среды присутствовавших на съезде, показали, что этот новый взгляд находит сторонников¹.

Здесь уместно будет заметить, что и в том сборнике мнений по различным вопросам партийной программы,

¹ См. речь⁴ Лауфкёттера, Protokoll über die Verhandlungen der SDPD in Kassel, 1920, SS. 211—212.

который выпущен был к Кассельскому съезду, проводится та же точка зрения. По вопросу об отношениях к религии и церкви мы находим здесь два отзыва — Радбруха и Мэрфельда¹. И оба они высказывают ту же мысль, что старое положение: «Religion ist Privatsache» для нашего времени недостаточно, что оно ведет к недоразумениям. Из него не видно, что партия не стоит на точке зрения принципиальной вражды к религии. Если в новой программе это положение будет удержано, то оно должно быть пояснено и дополнено. Радбрух предлагает прибавить пункт о «содействии развитию пролетарского мировоззрения и пролетарской религиозности как в пределах существующих религиозных обществ, так и за их пределами»². Он указывает на то, что у рабочих проявляется потребность общего мирозерцания и религии и что этому надо идти навстречу. С своей стороны Мэрфельд отмечает, что к социал-демократии все более присоединяются элементы, которые по своему воспитанию и внутреннему убеждению принадлежат к церкви. Социал-демократия, утверждает он, никогда бы не осуществила дела человеческого освобождения, если бы она не открыла широко двери и этим элементам³. Так мы видим здесь третью ступень изменений в отношении немецкого социализма к религии: если в лице Маркса и Энгельса социализм начал с объявления войны религии, если затем он перешел к враждебному нейтралитету, теперь у социалистов большинства наблюдается склонность не только к нейтралитету дружественному, но и к прямому содействию культуре религиозности. Вентиг, говоривший на Кассельском съезде после Лауфкёттера, поставил точку над *i*, когда он заявил — и, что особенно интересно, также при живом одобрении присутствующих, — что новая программа должна содержать и новое исповедание веры немецкого рабочего класса. Она должна расставить ложное представление, «будто бы социал-демократия, как рабочая партия, утверждает на так называемом материалистическом понимании истории». Вентиг призывал социал-демократию поднять знамя, выпавшее в половине XIX века из рук буржуазии, которая склонил-

¹ Das Programm der Sozialdemokratie. Berlin, 1920. Статья Радбруха «Die Religionsfrage», SS. 80—82; статья Мэрфельда «Staat und Kirche», SS. 82—86.

² Ibid., S. 82.

³ Ibid., S. 86.

лась к материализму и привела культуру к материализации. От этого он ожидает необычайного подъема партии¹. Интересно, что речь Вентига, вместе с экономическим материализмом хоронившая и марксизм, столь неразрывно с ним связанный, и призывавшая стать под знамя идеализма, не встретила возражений ни со стороны Молькенбура, ни со стороны Бернштейна. И вообще никто из членов съезда не нашел нужным выступить против столь явного отречения от марксизма. Это, конечно, не означало, чтобы с Вентигом все были согласны. Многие, очевидно, просто не знали, что сказать, так как у них не было ясных представлений по этому предмету.

Следует ли удивляться тому, что руководители партии, более знакомые с состоянием умов в своей партийной среде, высказываются против включения в новую программу теоретической части ввиду отсутствия установившихся по этому предмету среди членов партии общих взглядов². Социалисты большинства не решаются сказать, что они отошли от Маркса; но им и трудно утверждать, что они остались ему верны. Вступив на исторический путь развития правового государства и признав наличие и обязательность общего государственного дела, осуществляемого сотрудничеством всех классов, социалисты большинства по существу отреклись от марксизма с его теорией классовой борьбы, с его верой в социальную революцию, с его противопоставлением интернационального объединения рабочих национальному единству государства, с его утопией безгосударственного состояния, осуществляемого чрез диктатуру пролетариата. Но у них нет никакой новой общепризнанной системы воззрений, которую они могли бы поставить на место мертвых для них догматов марксизма. Более того: у них, по-видимому, есть опасение, что если они открыто разорвут историческую связь с Марксом, они перейдут какую-то грань, которая отделяет их от других национально-государственных партий. При таком положении вещей им не остается ничего другого, как заменять углубление в теорию широтою разработки отдельных практических вопросов.

Однако ревнители старой догмы не могли примириться с теми успехами национально-патриотического и го-

¹ Protokoll, речь Вентига, SS. 212—213.

² См. статью: Heinrich Cunow, Zur Programmrevision. «Die Neue Zeit», 39 Jahrg.; I Bd., 1 Oktober 1920, S. 20.

сударственного сознания, которые за время войны и революции были сделаны большинством немецкой социал-демократии. Еще с 24 марта 1916 года они выделились в рейхстаге в особую фракцию «независимых социалистов». Со времени учредительного съезда в Готе 6—8 апреля 1917 года они составили и особую партию, полное наименование которой «Независимая социал-демократическая партия Германии». В последнее время партия эта руководствовалась программой, принятой на Лейпцигском съезде 5 декабря 1919 года. Причиной отделения независимых социалистов от социалистов большинства было обращение этих последних к идее общности и взаимности развития всех классов под покровом демократического государства и, следовательно, отказ от пролетарской революции. Этим объясняется, что первое и последнее слово Лейпцигской программы есть утверждение идеи пролетарской революции. Независимые твердо стоят на том, что рабочий класс может достигнуть своего освобождения не путем сотрудничества с другими классами, а при помощи борьбы с ними, что задачей его является не утверждение демократии, а установление диктатуры пролетариата. Они отвергают традиционные формы правового государства — парламентаризм, разделение исполнительной власти и законодательной, всеобщее избирательное право. В соответствии с требованием диктатуры пролетариата они принимают систему советов, которая обеспечивает за пролетариатом власть, а за властью — диктаторское значение¹. Все это придает программе независимых революционный характер. Однако этот характер не проводится до конца. Из содержания программы не видно, считают ли независимые диктатуру пролетариата подлежащей немедленному осуществлению или ожидают ее торжества лишь от дальнейшего развития событий². В программе имеется лишь общее указание на необходимость систематического и планомерного приготовления революции. С другой стороны, ставя своей целью революционную освободительную борьбу пролетариата, независимые не отвергают и борьбы в парламенте, как одного из боевых средств. Все

¹ См. текст Лейпцигской программы в сборнике Эльцбахера: «Die neuen Parteien und ihre Programme». Berlin, 1920, SS. 60—63. Aktionsprogramm der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands.

² Ср. Elzbacher, o. c., S. 29.

это давало возможность до последнего времени уживаться в пределах партии и более левым, и более правым, и настоящим революционерам, как Доймиг и Штекер, и реформистам вроде Криспина, Гильфердинга, Дитмина, Каутского. Но связь столь разнородных элементов очевидно не могла быть прочной; разноречия должны были обнаружить свою остроту и непримиримость. Это и произошло на вопросе о присоединении к III Интернационалу, образованному в противоположность II Интернационалу на чисто революционных началах. Долго длившиеся по этому поводу споры между «криспинианцами» и «москвитами» закончились открытым разрывом на съезде в Галле в октябре 1920 года. За революционный коммунизм, за немедленное присоединение к III Интернационалу оказалось большинство партии. Несогласное с этим меньшинство удалилось на особое совещание. Раскол в партии независимых совершился. С этих пор только меньшинство представляет официально партию независимых. Большинство ее выделилось в особую группу.

Но еще ранее этого знаменательного события, потрясшего эту новую партию до основания, от нее откололась группа так называемых спартакистов, первоначально к ней принадлежавшая. Более активная и непримиримая, она не могла долго сохранять связь с независимыми: ее чисто революционное настроение не допускало той неопределенности, которой отличалась по своему составу партия независимых. В середине декабря 1918 года они выработали свою особую программу, а с 3 января 1919 года учредили и свою самостоятельную партию, которая приняла эту программу и усвоила наименование «коммунистической партии Германии» или «Спартакосского союза»¹. По резкости и решительности своего революционного настроения это самая последовательная из всех социалистических партий Германии. Она совершенно отрекается от всяких соглашений с существующим государством, от всякой созидательной деятельности в его пределах. От практической части Эрфуртской программы здесь не остается и следа: все рассчитано на революцию, на подготовку к конечному акту социального переворота. Диктатура пролетариата со всеми ее политически-

¹ См. программу этой партии в сборнике Эльцбахера, S. 63. *Programm des Kommunistischen Partei Deutschlands (der Spartakus Bundes)*.

ми последствиями является для спартакистов, требовавшим беспорным и безусловным, не допускающим никаких ограничений и компромиссов. Столь же беспорной является для них и идея интернационала, как органа всемирной социальной революции. Определенность и законченность революционного настроения спартакистов до сих пор являлись препятствием к распространению их взглядов среди рабочего класса Германии, где продолжительное политическое воспитание склоняет рабочих к иным воззрениям и путям. Однако в минуту революционного возбуждения, когда берет перевес группы более активные, спартакисты имели известный успех. Им удалось даже на короткий срок овладеть властью в Баварии. В последнее время после съезда независимых в Галле спартакисты получили известное подкрепление со стороны той части независимых, которая стала под знамя III Интернационала. Сближение этих новокоммунистов с прежними коммунистами Спартаковского союза стало естественным и неизбежным. И действительно обе эти группы слились в «Объединенную коммунистическую партию Германии».

Чтобы не забыть и еще одной коммунистической группы, которая также примыкает к III Интернационалу, но держится особняком и даже находится во вражде с «объединенными коммунистами», следует упомянуть еще о существовании в Германии «коммунистической рабочей партии». Она не имеет ни особого значения, ни большого распространения и заслуживает быть отмеченной лишь с той точки зрения, что она довершает картину раскола среди немецких социалистов. Даже и близкие по духу группы оказываются неспособными к совместной деятельности.

Таковы подразделения, на которые разбилась единая и, казалось, несокрушимая в своем единстве немецкая социал-демократия. Будет ли и далее продолжаться этот процесс раздробления социалистов на отдельные группы или, напротив, произойдет известное объединение более близких течений, так что останутся только две группы, национально-государственная и революционная? По-видимому, для ближайшего времени трудно ожидать существенных перемен в распределении отдельных групп; если же говорить о более отдаленном будущем, то в связи с замечательным укреплением положения социалистов большинства возможно, что произойдет объединение

около двух центров — государственного и революционного. Во всяком случае, совершенно ясно одно: старая марксистская догма уже не может объединять разнородные направления социализма. Война и революция раскрыли внутренние противоречия марксизма и раскололи немецкую социал-демократию на враждебные части. Ранее в ней легко уживались радикалы и реформисты, интернационалисты и патриоты, чистые марксисты и скрытые лассалеанцы. Каждое течение по-своему признавало теорию социальной революции и практику будничной государственной работы, диктатуру пролетариата и демократию, грядущий интернационал и деятельность в своем отечестве. Различие заключалось лишь в том, что одни всей душой уходили в будущее и лишь допускали настоящее как временную ступень; другие, напротив, отдавались всецело работе для настоящего и лишь формально и теоретически присоединялись к мечте о будущем. Пока идеальное будущее было отделено от несовершенного настоящего некоторой необозримой гранью времени, такое сочетание по существу противоречивых начал оказывалось возможным. Это достигалось не путем логического примирения противоречий в высших понятиях, а при помощи хронологического распределения их во времени: для настоящего казалось допустимым одно, для будущего считалось необходимым другое. Таким образом, можно было в одно и то же время стоять и за мечту, и за действительность. Противоположности тут не сталкивались, а разъединялись.

Война и революция поставили их в упор, одни против других, и потребовали ясного и безотлагательного выбора. Хронологическая грань между настоящим и будущим исчезла. Могучий вихрь событий разрушил чисто внешнее и механическое сочетание теории и практики немецкого социализма. Война потребовала решительного ответа на вопрос: интернационал или отечество? Революция столь же решительно выдвинула дальнейшие вопросы: диктатура пролетариата или демократия? Немедленная социальная революция или постепенное развитие в условиях демократического государства? В сущности, все эти вопросы приводили к старому противоположению: Маркс или Лассаль? И когда социалистическое большинство разрешило сомнения в пользу отечества, демократии и мирного государственного развития, этим самым оно отреклось от Маркса и стало под знамя Лас-

сая. Наиболее яркие из сторонников большинства, как Гениш, так это и поняли. «Идти в направлении Лассалья и Швейцера», как он этого требовал, и значило отречься от Маркса. Если он не говорит этого открыто, это понятная дань почтения к старому авторитету. Этим же уважением к традиции объясняется и то, что тот же Гениш, в ущерб ясности и последовательности мысли, приписит словесные признания началам интернационала и классовой борьбы. Сколько бы, однако, ни прикрывался совершившийся поворот старыми формулами и словами, несомненно, что социалисты большинства, самая многочисленная и влиятельная группа, являющаяся основным и главным течением немецкой социалистической мысли, практически стоят за пределами марксизма. Они не хотят признать этого открыто, но это совершившийся факт.

Еще в первом издании этого труда, в 1917 году, я считал себя вправе говорить о конце марксизма как единой и цельной доктрины¹. В настоящее время это заключение подтверждается как нельзя более тем обстоятельством, что в Германии, классической стране марксизма, нет более единой и объединяющей всех марксистской догмы, а есть лишь различного рода отклонения от нее, причем самое главное течение представляет собою не одно только отклонение, а решительное отпадение от Маркса. И ранее в социал-демократии были противоречивые течения, но они уживались в пределах одной и той же партии; они держались вместе, спаянные общей связью, общим духом марксизма. Теперь эта связь исчезла, дух отлетел, и партия, гордившаяся некогда своим единством, распалась на самостоятельные и враждебные группы.

И не следует ли признать знаменем времени, что те из сторонников социализма, которые, не разделяя всех положений марксизма, тем не менее относились к нему с большим признанием, в настоящее время говорят в одно и то же время и о грядущем торжестве социализ-

¹ См. заключение первого издания.— В то время я совершенно не знал, что еще в 1911 году мысль о конце марксизма была высказана компетентным итальянским писателем Бенедетто Кроче в газетном интервью («La Voce», 9 febr. 1911), позднее, в 1914 г. перепечатанном в сборнике этого автора: *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, pp. 169—179. Беру эту ссылку у: G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1921, p. 4.

ма, и о конце марксизма? Так Зомбарт в предисловии к новейшему изданию своего известного труда: «Sozialismus und soziale Bewegung» говорит: «Если я правильно вижу, то революции 1917 и последующих годов обозначают осуществление, но также и конец марксистского социализма, задачей которого было выравнивать почву для нового строя не столько хозяйственных форм, сколько прежде всего форм духовной жизни». Зомбарт полагает, что «социализм явится жизненным укладом ближайших столетий; но только от будущего ожидает он такого содержания для социализма, которое его облагородит и сделает способным определить своим духом высшую культурную эпоху»¹. Другой немецкий ученый, Вильбрандт, также относящийся с большим признанием к Марксу и с большой энергией проповедующий социализм, не менее категорически заявляет: «Социалистом может быть только тот, кто не марксист»². И так же, как Зомбарт, он говорит о новом духе, который должен облагородить социализм и поднять его на новую высоту: не производство должно быть готово к социализму, как утверждал Маркс, а нечто другое; к нему должна созреть, должна быть готова душа³.

О каком же новом подъеме духа идет здесь речь? Какая грань полагается между умирающим марксизмом и нарождающимся новым социализмом? В этом отношении и Зомбарт, и Вильбрандт, идя каждый своим путем и рассуждая совершенно независимо друг от друга, приходят к заключениям совершенно совпадающим. Дух марксизма Зомбарт определяет как стремление осуществить обобществление средств производства при посредстве классовой борьбы и силами пролетариата; социализм сделался таким образом пролетарским, а пролетариат социалистическим. Основное значение марксизма заключается в том, что злое начало — интерес, ненависть, ставится здесь на службу доброго — идеала, любви. «Но это основное положение Маркса, которое есть вместе с тем и основное положение всякого пролетарского социализма, одностороннее: там, где господствует только оно одно, оно приводит к опустошению души, к извращению духовного настроения. Современ-

¹ Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung. Achte Auflage. Jena, 1919, Vorwort zur VII Auflage.

² R. Wilbrandt, Sozialismus, Jena, 1919, S. 309.

³ Ibid., S. 319.

ное социальное движение ужасающе бедно творческими идеями и созидательной любовью. Революции в различных странах обнаружили эту бедность: в них господствуют пока только силы разрушения и ненависти. Ни в какое другое время на земле не ненавидели так много и не любили так мало, как в наши дни. Там же, где мы спрашиваем о положительном содержании «революции», мы не находим ничего, кроме безграничного маммонизма и наверху, и внизу»¹. Таковы суждения Зомбарта. Но почти в тех же выражениях судит о марксистском социализме и Вильбрандт. «Школа Маркса постепенно привела к тому, что раскрылись пред нами скудость и пустота: она привела к изгнанию души». Последствием этой антирелигиозной «религии народа» являются возмущение, ненависть, классовая вражда, классовое сознание. Презрение, издевательство, отвращение — таково душевное настроение, такова духовная атмосфера социал-демократии. Ревизионизм, несмотря на некоторую связь с Кантом, с идеализмом, с немецкими классиками, не принес в этом отношении улучшения. И тут в общем та же критика, то же отсутствие души. Основной тон ревизионизма — практическая работа дня; в нем много трезвости, но нет программы, нет идеи, нет души². Как и Зомбарт, Вильбрандт не верит более в марксистский социализм. Слова Маркса кажутся ему «бедными, выжатыми, извращенными и, наконец, откинутыми и, как отпавшие, лежащими на земле»³. То же, что является исходным и основным для Маркса, — принцип классовой борьбы пролетариата, — представляется ему слишком узким; столь же узкими являются его теория и его политика⁴. Социализм есть не только классовый интерес, но и общее дело⁵. Зависть и мелочность, отсутствие внимания к целому и к ближнему — вот что должно быть уничтожено. Только чрез социализм может произойти возврат масс к отечеству; но сам социализм должен переродиться⁶. Жизненным в марксизме Вильбрандт считает только его стремление к соединению университета

¹ Sombart, o. c., Vorwort zur VII Auflage.

² Wilbrandt, Sozialismus, SS. 319—320.

³ Ibid., S. 321.

⁴ Wilbrandt, Karl Marx. Versuch einer Würdigung. III Auflage. Leipzig und Berlin, 1919, SS. 62, 77, 83.

⁵ Ibid., S. 77.

⁶ Wilbrandt, Der Sozialismus, SS. 334—335.

и социализма, интеллигенции и пролетариата. Но существо его воззрений он находит слишком узким и мертвым, откинутым и отпавшим.

Если сопоставить то, что говорят Зомбарт и Вильбрандт, с теми стремлениями, которые замечаются у социалистов большинства, мы получим некоторое знаменательное совпадение. Гениш, этот типический представитель господствующего социалистического течения, выражает надежду, что социал-демократия из чисто пролетарского представительства превратится в большую партию немецкой культуры, что произойдет внутреннее объединение немецкого народа и рабочий класс войдет органически в государственное целое. Что иное могли означать эти ожидания, как не то, что социализм утратит свой пролетарский характер, а рабочий класс откажется от непримиримости классово-борьбы. По существу, это есть то самое отречение от марксизма, которое Зомбарт и Вильбрандт считают необходимым шагом к социализму будущего, социализму творческому и созидательному. В этом отношении современная немецкая литература, стоящая вне партийных ограничений, представляет удивительное согласие мнений. Философы, как Наторп, историки, как Онкен, популярные публицисты, как Ратенау, приобретшие широкую известность мыслители, как Шпенглер, протестантские писатели, как Бюрк, и католические, как Катрейн,— я упоминаю лишь некоторые имена в виде примера,— все сходятся в том, что более чем когда-либо современное общество нуждается в глубокой социальной реформе или, как большинство из них говорит, в утверждении социализма¹. И те из них, которые стоят за утверждение социализма, согласны в том, что если социализм должен спасти Германию из глубины падения, то для этого прежде всего он сам должен быть спасен от духовной скудости и опустошенности марксизма. Социализм должен быть освобожден от материалистического обоснования и от классового характера. Он представляет потребность не од-

¹ Natorp, Sozial-Idealismus. Berlin, 1920.— Oncken, Lassalle. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin, 1920.— Rathenau, Autonomie Wirtschaft. Jena, 1919.— Spengler, Preussentum und Sozialismus. München, 1920.— Bürck, Vom Staatskirchentum zur Menschheitsreligion. Berlin, 1919.— Cathrein, Der Sozialismus. Elfte Auflage. Freiburg in Breisgau, 1919 (переработанное издание старой книги под тем же заглавием, вышедшей еще в 1890 г.); появилось и 12—13 изд. 1920 г.

ного пролетариата, а всего общества и вытекает не из одних материальных, а прежде всего из идеальных задач. Смысл того переворота, который должен совершиться в социализме,—согласно этому все более распространяющемуся воззрению,—всего лучше определяет один из упомянутых выше писателей, Бюрк, когда он говорит: прежняя классовая цель социализма должна стать общечеловеческой; классовая борьба должна смениться борением человеческой души за свою внутреннюю свободу и за свое достоинство против злых сил культуры¹. Величайшие потрясения, которые испытала немецкая мысль за последние годы, обращают ее к глубочайшим источникам человеческого созидания. Как всегда, тяжкое горе испытаний раскрывает ту правду жизни, вне которой не может быть никакого строительства и творчества. В страстной борьбе за лучшее будущее, в шумном ходе событий, в грандиозном размахе культурных достижений люди забыли одно, но самое главное: душу человеческую. К этой душе и обращаются теперь, чтобы разгадать причины подъема и упадка, тайны расцвета и крушения общественных форм. В различных выражениях немецкие писатели настойчиво выдвигают все одну и ту же мысль: в вопросах национального, как и социального строительства не одни внешние формы являются определяющими; во главу угла должна быть положена человеческая душа, ее мысль, ее воля. Если нет в этой душе любви, нет чувства ответственности, нет сознания связи и единства всех членов общества, благодатного творчества быть не может. На одной силе ненависти и разрушения ничего не построишь. Вот почему так горячо говорят теперь о «спасении немецкой души». Это выражение — «Die Rettung der deutschen Seele»² — становится лозунгом дня. И тот социализм, о котором так много пишут теперь в Германии как о выходе из тяжкого кризиса культуры, является для большинства его новых проповедников еще более нравственным обновлением, чем хозяйственной реформой. Утверждается сознание, что прежняя жизнь, что прежнее, уверенное в своем превосходстве и своей незыблемости существование ни для кого более невозможны, ни для богатых, ни для бедных, ни для буржуазии, ни для про-

¹ Bürck, o. c., S. 92.

² Я привожу здесь слова Muckle из его книги: *Das Kulturideal des Sozialismus*. München und Leipzig, 1919, S. 219 ff.

летариата. Крепнет мысль, что выйти из переживаемых потрясений можно только новым порывом национального объединения, только преодолением классовых противоречий при помощи чувства общей связи. Таков смысл того нового социализма, к которому обращаются Наторп и Онкен, Зомбарт и Вильбрандт, Шпенглер и Бюрк и многие другие. Из орудия мести и вражды, каким стал социализм у последователей Маркса, он превращается здесь в символ общей связи и единства. Социальная и национальная проблемы органически сплетаются в одну общую проблему: национальное единство считается невозможным без социального примирения, а социальная реформа представляется осуществимой не иначе, как при помощи сознания общей национальной связи. Онкен определяет с этой точки зрения тот новый дух, который необходим для возрождения социализма, как сочетание идеи национального государства с социальным вопросом¹; Вильбрандт рассматривает социализм как воссоединение рабочих с отечеством, как восстановление патриотизма масс². Все писатели этой группы ищут для социализма некоторых новых опор, стремятся привести его в сочетание с новыми идеями, хотят подчинить его более глубоким нравственным или религиозным требованиям. Одни, как Онкен и Наторп, ищут для него опор в немецком идеализме, другие, как Шпенглер, — в прусском государственном сознании, третьи, как Бюрк, — в христианской религии. Онкен понимает его как неолассалеанство, Наторп — как социал-идеализм, Шпенглер — как прусский социализм, Бюрк — как новое христианское сознание.

Правильно ли называть это новое течение немецкой общественной мысли социализмом? Я думаю, что Штаммлер прав, когда он говорит, что именовать социализмом «учение о правильном хотении людей» — в чем он видит существо общественного идеала — не имеет теперь никакого значения³. Ведь слово «социализм» имеет ближайшее отношение к известной системе хозяйства. В учении экономического материализма, где хозяйственные условия определяют все, где они определяют и духовную жизнь людей, и их нравственные воззрения, понятие социализма как требование нового хозяйственного строя

¹ Oncken, Lassalle, S. 514.

² Wilbrandt, Sozialismus, S. 336.

³ Stammer, Sozialismus und Christentum. Leipzig, 1920, S. 33.

покрывает собою целое мирозерцание. В марксизме, в котором идеал освобождения человечества неразрывно связывается с классовой борьбой пролетариата, с переходом в руки пролетариата орудий производства и с обобществлением всей жизни на основе социалистического хозяйства, слово «социализм» как нельзя лучше выражает сущность и душу этого учения. Но когда от социализма оставляется только представление о социальной реформе, а все остальное откидывается, какое основание имеется для того, чтобы и это новое построение все-таки называть социализмом? Ведь из старого материалистического, классового, пролетарского социализма устраняется самое его существо, и на место этого утверждается все новое: новое нравственное сознание, новое воззрение на государство и на соотношение в нем классов, и в особенности новое представление о значении социальной реформы в общем строе жизни. Социальная реформа лишается здесь своего всемогущего и всеисцеляющего значения, центр тяжести переносится с внешнего изменения общественных форм во внутреннее просветление человеческой души. Социализм снова становится лишь частью более общего построения, лишь подробностью более широкого мирозерцания. Он утрачивает значение новой религии, разрешающей все нравственные сомнения, все жизненные противоречия. Он теряет свой атеистический характер и признает над собою высшие нравственно-религиозные начала. В своих более законченных выражениях, например, у Наторпа, у Бюрка, вместо того чтобы быть проповедью безбожия и классовой вражды, он становится призывом к религиозному углублению и к общественной солидарности. Вместо того, чтобы под знаменем интернационала требовать вооружения одной части человечества против другой,— пролетариев всех стран против буржуазии всех стран,— он выступает с учением о единстве и братстве всех людей как о высшем нравственном идеале. Вместо того, чтобы предвещать о близком земном рае, он говорит только о необходимости новых подвигов любви. Для нас, русских, все эти мысли хорошо известны по глубокомысленным прозрениям Достоевского. Очевидно, это не тот утопический социализм, крушение которого мы рассматриваем: это совершенно иное течение мысли, более подробное изложение которого выходит за пределы настоящего анализа.

Мы заметили выше, что с марксистским социализмом это новое течение имеет лишь то общее, что одинаково с ним признает необходимость социальной реформы. В этом смысле и оно, подобно марксизму, относится отрицательно к современному строю жизни. Оно примыкает к тому более широкому движению немецкой мысли, которое в наши дни с большой силой и остротой ставит вопрос о кризисе европейской культуры. Но какое глубокое различие с марксизмом обнаруживается здесь и в исходных началах, и в конечных заключениях! Марксизм стоит всецело на точке зрения рационалистического утопизма. Он отрицает буржуазную культуру, но горячо верит в незыблемую прочность пролетарской культуры. Он отрицает одни внешние формы, но признает всемогущество других. В этом отношении сомнения и разочарования наших дней идут гораздо далее и глубже. Они разрушают самый корень рационалистического утопизма: его веру в способность человеческой культуры разрешить жизненные противоречия и создать беспечальное и блаженное существование. И здесь становится особенно очевидным, насколько неправильно называть социалистическими те общественные теории, которые исходят из оснований идеалистических и религиозных и сближаются с социализмом только на поверхности, только с внешней стороны. Тот, кто берет от социализма одну лишь идею социальных реформ, но откидывает его рационалистический утопизм, уже не может называть себя социалистом: ибо он устраняет из социализма его душу, его основной питающий корень. В этом отношении Марксу принадлежит заслуга обнаружить подлинную природу социализма. Он показал, что социализм, понятый во всей полноте его предположений и ожиданий, утверждающий себя как новое учение жизни, притязающий на полное преобразование человеческих отношений, есть вместе с тем и абсолютный коллективизм, и рационалистический утопизм, и экономический материализм. Это есть надежда устроиться без Бога, всемогущей и божественной силой совершенного человеческого общества, и притом прежде всего силой его материального, экономического совершенства. Если до Маркса было возможно соединение под общим наименованием различных теорий социального переустройства, основанных на отрицании или ограничении индивидуалистического принципа, то после него это стало совершенно неправильным. Ибо

его социализм провел резкую и непроходимую грань между теориями, исходящими из мысли о скудости и недостаточности человеческих сил, и учениями, основанными на обожествлении общества и человека. Рассказывая в «Братьях Карамазовых» о своем любимом герое Алеше, Достоевский делает следующее глубокомысленное замечание: «Если бы он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы и пошел в атеисты и социалисты; ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю». Эти слова как нельзя лучше улавливают существо того самого настоящего и притом единственно настоящего социализма, каким является марксизм. Речь идет тут действительно не только о рабочем вопросе и четвертом сословии, а о преобразовании самой души человеческой и о духовном изменении всей жизни земной. Отвергнуть Бога, устроиться собственным разумом, вращаться около самого себя, как около действительного своего солнца, преодолеть противоречия космоса всемогуществом человеческой науки и свести небеса на землю — вот настоящее существо марксистского социализма. И для тех течений мысли, которые по тем или другим основаниям притязают на наименование социалистических, необходимо дать себе отчет в том, к чему они стремятся: свести небеса на землю или достигнуть небес с земли, разрешить мировые противоречия силою человеческого разума или признать эти противоречия непреодолимыми для человеческих усилий и стараться лишь смягчить их в пределах, доступных для человеческой воли, делами справедливости, милосердия и любви¹

Мы назвали марксистский социализм самым настоящим и притом единственно настоящим социализмом. Ибо только у Маркса социализм в полной мере становится не частным выводом какой-либо другой системы воззрений, а самостоятельным мирозерцанием и всеобъемлющей основой для всех проявлений жизни и мыс-

¹ Более подробное разъяснение относящихся сюда общих положений я предполагаю дать в заключительной части всего настоящего исследования. — В немецкой литературе наиболее близкий к моему взгляду на социализм я нахожу в недавно появившейся небольшой книжке: Rudolph Eucken, *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*. Leipzig, 1920. Reclams Universalbibliothek.

ли. Он становится ключом и разгадкой мировых противоречий, разрешением проблемы зла и страдания, ответом на вопрос: быть или не быть среди людей земному раю, всемогуществу человеческого разума, всеобщему счастью и совершенству. Это в одно и то же время и высшее достижение социалистической мысли, и наиболее яркое выражение практических стремлений рабочего движения. Своим учением Маркс не только освятил психологические и моральные основы этого движения: его материалистический эвдемонизм, его революционный оптимизм, его страсть к уравниванию, его классовые инстинкты. Он сделал более этого: он оторвал это движение от всего остального потока исторической жизни, от того целого, которое составляет содержание человеческой истории; он замкнул его в себе и в этой замкнутости и обособленности он объявил всеобъемлющим и всемогущим. Оторвав рабочее движение от связи с целым, он бросил на все остальное содержание культурной жизни человечества, на учреждения и законы, на быт и нравы, на идеи и верования, составляющие наряду со многим отжившим и устаревшим также и вековые основы человеческих отношений. Он отвергнул все прошлое и настоящее, для того, чтобы силою рабочего движения, всемогуществом классовой борьбы, чудесным даром социализма создать новый мир совершенно иной, бесконечно лучший, неизменно разумный и незыблемый в своих основах. Эти обетования марксизма как нельзя лучше отвечали надеждам рабочего класса; они возбуждали и укрепляли эти надежды, указывали для них путь и исход. И если главный манифест марксизма стал «общей программой рабочих всех стран от Сибири до Калифорнии», то это, конечно, объясняется тем, что в нем отгаданы были самые сокровенные инстинкты и страсти рабочего движения со всей определенностью их стихийного революционного устремления. В теории Маркса эти инстинкты и страсти получили облик строго научных, исторически оправданных и социологически необходимых догматов и постулатов. Стихия становится здесь философией, и философия стихией. Социализм перестает быть уединенной мечтой отдельных умов, сектантским верованием отдельных групп: он получает характер основания для широкого исторического движения, для сознательной и объединенной борьбы масс. Энгельс чрезвычайно верно определял существо марксизма, когда он

говорил, что эта теория — «не догма, а изложение процесса развития», когда он протестовал против превращения марксизма в «догматическую секту», оторванную от общего движения рабочего класса. И надо сказать, что стремления Маркса и Энгельса связать свои учения с рабочим движением достигли цели. Компетентный свидетель наших дней Зомбарт справедливо утверждает, что «все социальные движения настоящего времени проникнуты марксистским духом, поскольку они стремятся к обобществлению средств производства путем классовой борьбы и исходят от пролетариата». Это лишь другое выражение для высказанных мною выше мыслей, когда Зомбарт говорит, что со времени Маркса «социализм сделался пролетарским, а пролетариат социалистическим» и что в этом заключается «всемирно-историческое дело Маркса». Но к этому надо прибавить, что в силу такого «всемирно-исторического дела» социализм неразрывно связался с учением Маркса, и толки о «не-марксистском социализме» предвещают не преобразование, а конец социализма. Ибо освободить социализм от марксизма, как хотят многие из современных немецких писателей, это значит ввести его в связь с какой-либо другой более общей системой воззрений, это значит видеть в социализме не основание для преобразования мира, а лишь частное требование, вытекающее из других более глубоких оснований и осуществляемое в связи с другими переменами совершенно иного порядка и более глубокого значения. Это значит желать сделать социализм не пролетарским, а национально-государственным и пролетариат не социалистическим, а идеалистическим. Если считать, что и синдикализм, удерживающий теорию классовой борьбы, идею социальной революции и утопию безгосударственного состояния, и всякие другие разновидности социализма этого рода движутся в круге воззрений марксизма, то вне марксизма, взятого в этом широком смысле слова, для социализма остается только один путь: социальных реформ, осуществляемых государственной властью или общественными союзами в связи с исторической преемственностью и потребностью общего единства. Но этот путь вводит требования пролетариата в такие сочетания и связи, которые лишают их обособленности и самобытности, которые делают из них общее дело всего народа и государства. А вместе с тем и социализм утрачивает тут характер самобытного и из себя

творящего фактора, перестает быть социализмом о себе и для себя сущим, тем подлинным абсолютным социализмом, каким он был у Маркса. С этой точки зрения конец марксизма был бы и духовным концом пролетарского рабочего движения как самостоятельного исторического процесса, отрывающего себя от целого исторической жизни и противопоставляющего себя этому целому. Это был бы отказ от самой главной надежды пролетарского социализма — силою классовой борьбы и экономического переворота преобразить мир.

С точки зрения высказанных здесь замечаний объясняется и тот с первого взгляда непонятный факт, почему основное течение немецкого социализма, и после того как практически оно перестало быть марксистским, не допускает и мысли о том, чтобы окончательно отречься от Маркса. Несмотря на весь свой практицизм и оппортунизм, несмотря на все свое лассалеанство, оно чувствует, что в какой-то тайной глубине своих ожиданий оно все еще живет марксистской верой в возможность переделать мир всемогуществом рациональной экономической организации. Но эта вера, как всякая вера, неспособная претвориться в дела, остается мертвой.

7

Революционный социализм во Франции. Отказ от фаталистического ожидания и потребность действия как мотивы революционного течения во французском социализме. Синдикализм и его судьба. Связь синдикализма с разочарованием в демократии. Связь его с практикой синдикального движения. Синдикализм как ступень в развитии марксизма. Сорель и его «Размышления о насилии». Отношение к социальным реформам. Обострение идеи классовой вражды. Устранение реалистической и научной стороны марксизма. Влияние Ницше и Прудона. Переход к морализму и индивидуализму. «Иллюзии прогресса». Отрицание государства. Идеи Лягарделя и Берта. Неясность положительных построений. Значение идеи руководящего меньшинства. Невозможность перехода на высоты субъективного настроения. Элементы нищенства. Иррационализм. Разочарование в политических формах. Социализм на краю пропасти. Синдикализм и парламентский социализм. Амьенская хартия. Примирительная тактика Жореса. Съезды в Лиможе, Нанси и Тулузе. Неясность занятой позиции. Сознание кризиса. Позднейшая эволюция синдикализма. Столкновение реформистов и революционеров на Орлеанском съезде. Раскол среди синдикалистов и среди парламентских социалистов. Значение современной критики общественных форм. Будущее социализма.

Развитие немецкого социализма, приведшее его на путь реформизма, определилось одним общим мотивом,

который мы уже обозначили выше как потребность действия. Крушение веры в скорое наступление окончательной катастрофы заставило обратиться к практической деятельности «в пределах существующего государства». В соответствии с этим сложилась программа немецкой социал-демократии, определяющая и сейчас политику ее главного и наиболее влиятельного течения.

Тот же мотив — отказ от фаталистического ожидания и потребность действия — определил и судьбу социализма французского. По остроумному выражению Фурнье, кризис французского социализма есть «кризис нетерпения», *la crise d'impatience*¹. Но во Франции наиболее ярким выражением этого нетерпения явился не реформизм, а революционный синдикализм. Это — несомненно самое своеобразное и знаменательное порождение французской социалистической мысли. В настоящее время революционный синдикализм во Франции уже пережил свой период подъема. Еще недавно поражавший всех цельностью своего настроения и смелостью молодого задора, в последние годы, приблизительно с 1910 года, синдикализм являет очевидные признаки разброда мысли. Духовный вождь его Сорель вместе со своим даровитым учеником и товарищем Бертом отошли от общего движения и признали его разложение и бессилие², а в среде

¹ Eugène Fournière, *La crise socialiste*. Paris, 1908, p. 31.

² См. Ed. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*. Paris, 1914, p. 13. Предисловие к этой интересной книге, напоминающей по своему смыслу русский сборник «Вехи», написано Сорелем. — В том же 1914 г. Сорель написал предисловие к сборнику своих старых статей, вышедшему в свет только в 1919 году под заглавием: «*Matériaux d'une théorie du prolétariat*». В этом сборнике он выражает желание держаться вдали от борьбы партий (p. 2) и отрекается от «химерических идей, которые создавал ранее относительно ближайшего будущего социализма» (p. 3). Он считает себя по-прежнему «бескорыстным слугою пролетариата» и, очевидно, с этой точки зрения в прибавлении, написанном в 1918 году, приветствует русскую революцию (p. 53). Но в то же время он без возражений приводит отзыв итальянского мыслителя Бенедетто Кроче о том, что марксизм умер, как умер и синдикализм (pp. 3—4). Он думает, что из его прежних опытов, несмотря на то, что они испорчены химерическими идеями, можно извлечь некоторую пользу (p. 3); но он не верит, чтобы при современной запутанности и противоречивости интересов какой-либо синтез мог оказать серьезные услуги рабочему движению (p. 2). Ему остается поэтому подчеркивать интерес множественности и разносторонности его мнений для метафизиков: «они найдут здесь особенно поразительное обнаружение той свободы, которой пользуется разум, когда он рассуждает о явлениях, порожденных историей» (p. 5). — В интересном прибавлении, которое Сорель сделал во втором издании

оставшихся стали замечаться, с одной стороны, следы поворота к более мирным течениям, с другой — результаты влияния боевого анархизма. Но в краткий период времени с 1902 года по 1910, со времени основания «Всеобщей Конфедерации Труда» до раскола среди ее вождей, французский революционный синдикализм успел создать стройную доктрину, которая останется навсегда замечательным выражением утопической стороны марксизма. Уже в 1911 г. Гюи-Гран писал об этой доктрине, как о деле прошлого¹, но с полным основанием он сделал ее предметом специального изучения, как произведение «сильной, живой и талантливой мысли». Каким-то мимолетным метеорическим блеском освещает философия синдикализма судьбы французского социалистического движения, но это мимолетное явление навсегда оставит в летописях социализма яркий и замечательный след.

В общем ходе развития марксизма французский синдикализм представляет прямую противоположность немецкой социал-демократии. В то время, как в Германии марксизм постепенно уходит в реальную политику и утрачивает свой революционный характер, во Франции, как раз наоборот, он резко и решительно отгораживается от политики существующего государства и уходит на высоту субъективного революционного настроения. Насколько германский социализм служит ярким примером того, как деятельное участие в политической жизни неизбежно приводит к утрате классового сознания и революционного подъема, настолько французский синдикализм наглядно свидетельствует о том, что соблюсти до

«Matériaux d'une théorie du prolétariat» (Paris 1921), мы встречаем новое «обнаружение той свободы», которая проявляется во всех рассуждениях этого писателя. Давнишний поклонник Прудона Сорель объявляет здесь его «единственным великим философом» Франции в XIX веке (р. 416) и — что самое интересное — утверждает, что Маркс с своими «предвзятыми мнениями» о борьбе классов стоит гораздо ниже Прудона в понимании исторического процесса и общественных отношений. Сорель находит теперь, в резком отличии от своих прежних взглядов, что человеческая мудрость не исчерпывается учением о классовой борьбе (р. 422) и что в творчестве нового права играет огромную роль и согласие классов. Этот именно взгляд он и находит ясно выраженным у Прудона (pp. 416—425, особ. р. 424). Прибавление (*Exégèses proudhoniennes*), из которого я привожу эти выдержки, написано в июне 1920 года.

¹ Guy-Grand, *La Philosophie Syndicaliste*. Paris, 1911, pp. 2—3.

конца классовую точку зрения и революционный дух — это значит уйти от реальной политической жизни в область субъективного настроения. Героический бунт, смелость дерзания, полнота отрицания сохраняются тут до конца; но приходится удовольствоваться тем, что они царят в сознании, в помыслах, в намерениях, не переходя в мир действительности, в сферу практики. И этим, может быть, объясняется непрочность и недолговечность революционного подъема французских синдикалистов: надолго такой подъем сохраниться не может.

Однако следует сказать, что направление революционного синдикализма вовсе не является случайной прихотью фантазии. В развитии социалистической мысли оно представляется необходимым, органическим звеном, диалектически завершающим эволюцию марксизма. Мысль, возбужденная обещаниями социалистического блаженства и не удовлетворенная медленными успехами реформизма, неизбежно должна была поставить вопрос о том, нет ли иного, более скорого пути к поставленной цели. Сравнивая завоевания рабочего класса с перспективами всеобщего счастья, более нетерпеливые и страстные умы должны были болезненно почувствовать явное несоответствие ожиданий с действительностью и разочароваться в прежних методах борьбы. Синдикализм и представляет собою плод этого разочарования. Глубокое сомнение во всем современном строе лежит в его основе. Все прогрессивные проявления современной общественности — демократия, парламентаризм, социализм — кажутся ему не оправдавшими себя, он не верит в них и отвергает их принципиально. Все, что носит печать государственности, подлежит осуждению. Спасение в полном и совершенном разрыве с настоящим. Это резко отрицательное отношение синдикализма к существующему еще более подчеркивается тем обстоятельством, что расцвет его учений совпал с той ожесточенной и непримиримой критикой демократии, которая справа и слева ведется во французской публицистике. Обычная участь человеческих учреждений — становиться предметом критики после того, как они утвердятся в жизни и обнаружат неизбежные недостатки, — в отношении к демократическим учреждениям проявляется тем сильнее, чем большего от них ожидали. В известном смысле Франция достигла осуществления своих заветных мечтаний: в ней упрочен республиканский режим, утверждена демократическая

свобода жизни, признано политическое равенство. Но здесь-то, на этой вершине политического развития, с особой яркостью чувствуется, как все это далеко от всеобщего удовлетворения, от полной справедливости. И так же, как в конце XVIII века, начинается сплошная и все-сокрушающая критика всего существующего строя. Начинается сомнение во всем: и в учреждениях, и в нравах, и в идеях, и в общем характере просвещения. Ставится вопрос о правильности самого пути, которым шли до сих пор. И в качестве идеала рисуется не усовершенствование данного строя, а полное его преобразование, не только в экономическом и политическом отношении, но и в духовном. Вся культура, весь уклад жизни, весь ее облик, как и ее дух,—все должно стать иным. Снова, как во времена Руссо, исходит из Франции призыв к пересмотру всего хода истории и культуры, всего строя жизни государственной и общественной. Вот с каким вихрем критических сомнений совпадает тот «кризис нетерпения», который представляет собою течение французского синдикализма¹

Нетерпеливое искание новых путей все время сопутствовало и в Германии развитию марксизма. Как мы видели, в эпоху составления Эрфуртской программы оно проявилось и среди немецких социал-демократов в движении так называемых «молодых». Но пока это стремление выражалось в отрицательном отношении к парламентской работе и являлось достоянием отдельных лиц, оно не выходило за пределы обычной бунтарской психологии и весьма элементарного анархизма. Немецкой социал-демократии легко было преодолеть эти вспышки темперамента отдельных своих членов и выйти на дорогу последовательного реформизма. Значение французского синдикализма состоит в том, что он является не результатом психологии некоторых горячих голов, а продуктом движения масс. За французским синдикализмом с 1902 г. стоит могущественная организация рабочих — «Всеобщая конфедерация труда»², которая, в свою очередь, выросла органически из различных профессиональ-

¹ Наиболее характерными симптомами этих сомнений в среде синдикалистов служат сочинения: G. Sorel, *Les Illusions du progrès*. Deuxième édition. Paris, 1911, и Ed. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*. Paris, 1914.

² Критская и Лебедев, История синдикального движения во Франции. М., 1908, стр. 203—209.

ных организаций рабочих. Основная ячейка «Конфедерации труда» есть синдикат, союз рабочих, занятых в какой-либо определенной профессии. Естественное стремление синдикатов к объединению сплотило их постепенно в стройную организацию, которая имеет свои органы и съезды, свою литературу и свою доктрину. Опираясь на эту организацию, на ее сложившиеся убеждения и верования, французский синдикализм с отвагой нового и притом народного движения успешно борется со старым социализмом, увлекая за собою массы. Старые вожди французского социализма видят себя в опасности остаться офицерами без армии и превратиться в партию крайних левых из адвокатов и инженеров, чем их уже давно попрекают синдикалисты. Будучи органическим и естественным порождением эволюции социализма, французский синдикализм представляет еще и тот особенный интерес, который дается ясностью и законченностью мысли. На литературе синдикализма лежит бесспорная печать французского гения: прозрачная ясность его теоретических построений как нельзя лучше открывает возможность судить, каким должен быть социализм, если он отказывается от пути реформизма и хочет исполнить до конца утопические заветы марксизма. Вожди синдикализма не удовлетворяются традиционными течениями социалистической мысли: они открыто признают кризис, происходящий в марксизме¹, и ставят своей задачей вывести социализм из этого кризиса. При этом они видят главную беду в том, что последователи Маркса извратили доктрину своего учителя. Сами они хотят прежде всего дать только правильное и последовательное приложение марксизма. Но если и признать эту преемственность идей, то все же надо сказать, что реальные корни синдикалистской доктрины лежат в особых условиях развития французского социализма. Задолго до того, как теоретики, вроде Сореля, Верта, Лягарделя, формулировали начала революционного синдикализма, основные тенденции его уже были выработаны практикой французского синдикального движения. И независимость син-

¹ Сорель написал по этому поводу целую брошюру: *La Décomposition du marxisme*. Первое издание 1907 года. О том же он говорит нередко в своих больших сочинениях, например, в сочинении: *Les Illusions du progrès*. Deuxième édition, 1911, p. 332. То же признание кризиса социализма мы находим у Лягарделя: *Le Socialisme ouvrier*, Paris, 1911. Préface, p. X, p. 296 et suiv.

дикализма от политических партий, и радикализм классовой точки зрения, и отказ от демократии и парламентаризма, и вера во всемогущество всеобщей забастовки — все это основное содержание синдикалистской доктрины мы находим в постановлениях различных синдикалистских организаций еще с восьмидесятых годов прошлого столетия¹. С другой стороны, теория современного синдикализма, какую мы знаем ее в произведениях названных выше писателей, носит на себе следы самых разнообразных идейных влияний: не только Маркс, но и Прудон, и Ницше, и Бергсон наложили свою печать на это в высшей степени сложное и любопытное направление социалистической мысли. И тем не менее все же надо сказать, что главная линия воздействия идет от Маркса и что революционный синдикализм представляет собою такой же продукт эволюции марксизма, как и реформизм. В Германии получила перевес реалистическая, во Франции — утопическая сторона марксизма. Так развиваются резко противоположные и взаимно друг друга исключают направления социалистической мысли, которые разрывают первоначальную цельность марксизма.

Изучая теорию синдикализма, мы видим, что заветы «Коммунистического Манифеста» осуществлены здесь в полной мере. Миру существующему здесь объявляется непримиримая война — война без уступок и перемирий, без отдыха и пощады, до полной победы, до окончательного одоления. Разрыв с отечеством, с государством объявляется безусловный. Начало классовой борьбы проводится до конца, до последних логических пределов. Путь исторической преемственности совершенно оставляется; синдикализм хочет создать из себя всю совокупность новых отношений, без какого бы то ни было подражания и заимствования. Но в этом абсолютном разрыве с прошлым и сказывается весь утопизм нового течения. Вглядываясь в то будущее, которое обещает дать человечеству синдикализм, мы видим лишь полную неопределенность. А обдумывая то новое слово, которое кажется син-

¹ Все необходимые данные по истории рабочих синдикатов во Франции можно найти в обстоятельной и документальной «Истории синдикального движения во Франции» Критской и Лебедева. С предисловием Пуже. М., 1908. См. также немецкую работу: А. Achl. *Der moderne französische Syndikalismus*. Jena, 1911.

дикализму способным разрешить все затруднения, мы приходим к заключению, что этот новейший утопизм является вместе с тем и самой удивительной фантазмагорией. Всеобщая забастовка — вот священный лозунг, которому здесь придается всеисцеляющая сила. Как в сказке Шехеразады таинственные слова: «Сезам, отворись!» открывали тому, кто их знает, доступ к неслыханным богатствам, так и эти слова: «всеобщая забастовка», столь же таинственные в понимании синдикализма, возведенные на степень священного мифа, объявляются способными наделить человечество всеми дарами общего блаженства. Но когда общественная философия становится на почву сказки и мифа, ясно, что перед нами совершается кризис научной мысли, что данное направление исчерпало себя и готово перейти в фантастические измышления, может быть, и представляющие известный теоретический интерес, но лишенные всякого практического значения.

Обращаясь теперь к более подробной характеристике синдикализма, я остановлюсь прежде всего на той книге, которой суждено было сделаться главным философским выражением этого направления. Я имею в виду «*Réflexions sur la violence*» Сореля¹. Все основные идеи «новой школы», как называет себя это социалистическое течение, нашли здесь последовательное развитие и красивую литературную форму. Все интересно в книге Сореля, начиная с ее заглавия. Оно сразу переносит нас в мир новых идей, которыми вдохновляется революционная мысль современной Франции. Какая пропасть отделяет «Размышления о насилии» от «Духа законов» и «Общественного договора»! Монтескье и Руссо видели спасение общества в идее права и закона, Сорель и «новая школа» ищут выхода в насилии, которое должно привести к спасительной социальной катастрофе.

Идея насилия, апологию которой предлагает в своей книге Сорель, становится особенно ясной в своем противопоставлении лозунгам современного правового государства. Выступив с программой социальных реформ в момент обострения классовой вражды, правовое государство подчеркнуло свою идеальную миссию примирения классов. Идеи общественной солидарности и социального мира, которые так часто слышатся в современной лите-

¹ Впервые напечатано в журнале «*Le Mouvement socialiste*», 1906.

ратуре, как выражение истинных задач политического искусства¹, — вот лозунги современной политики передовых государств. Что касается Франции, то и в ее литературе можно найти немало указаний того, как глубоко и сильно ее руководящие умы чувствуют несовершенства ее социального строя, как горячо взывают они к чувству общественной солидарности и социального долга². Против этой проповеди солидарности и мира направляет свою критику Сорель. Спасение не в этом, не в солидарности, не в примирении, все это лишь мешает естественному развитию отношений: спасение в борьбе, в развитии противоположностей, в обострении крайностей и в завершающем этот процесс конечном катастрофическом насилии.

С первых же глав «Размышлений о насилии» мы видим, что эта вера в спасительную силу социальной вражды заимствована Сорелем у Маркса. Он хочет быть только последовательным сторонником теории классово-вой борьбы. «По Марксу, — рассуждает Сорель, — капитализм, вследствие внутренних законов своей природы, влечется по пути, который и приведет современный мир к вратам будущего мира, с непреодолимой силой, присущей эволюции органической жизни. Это движение предполагает продолжительное созидание капитализма и оканчивается быстрым разрушением, которое является делом пролетариата: капитализм создает и наследство, которое получит социализм, и людей, которые уничтожат существующий строй, и средства осуществить это разрушение»³. Но можно ли довериться ходу эволюции, неукошительному действию органических сил? Сорель не разделяет натуралистического оптимизма Маркса. Он думает, что учение Маркса «оказывается недостаточным, если буржуазия и пролетариат не обращают друг против друга всех сил, находящихся в их распоряжении, со всею мощью, на которую только они способны»⁴. «В обществе, охваченном страстью к успеху, к конкуренции; все деятели, подобно автоматам, идут прямо вперед, не заботясь о великих идеях социологов; они подчиняются

¹ Об этом см. в моем сочинении «Кризис современного правосознания», особенно во Введении и § VII, гл. II.

² См. *ibid.*, § VII, особ. стр. 383.

³ *Réflexions sur la violence. Troisième édition. Paris, 1912, p. 112.* См. русский пер. под редакцией Фриче.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

силам очень простым, и никто из них не думает отвлечься от условий своего положения. Только в таком случае развитие капитализма совершается с той непреодолимой силой, которая так поразила Маркса и которая казалась ему подобной силе естественного закона. Если же, напротив, представители буржуазии, введенные в заблуждение выдумками проповедников морали или социологии, возвращаются к идеалу консервативной умеренности, стараются исправить крайности экономического строя и хотят порвать с варварством своих предшественников, то часть сил, которые должны были содействовать росту капитализма, употребляется для того, чтобы его выравнять; *вторгается элемент случайности, и будущее мира становится совершенно неопределенным.* Эта неопределенность увеличивается еще более, если пролетариат со своими хозяевами уверует в социальный мир, или даже если он будет рассматривать все вещи с своей профессиональной точки зрения, между тем как социализм дает всем экономическим столкновениям общую и революционную окраску»¹.

В этих рассуждениях Сореля содержится своеобразная оценка политики социальных реформ. Он опасается, что с политикой этого рода в ход исторического развития вторгнется случайность. Будущее человечества представляется ему неопределенным, если пролетариат и буржуазия уверуют в социальный мир. Победоносное шествие социализма становится сомнительным, если восторгается идеал консервативной умеренности. Так Сорель по своему подтверждает надежды и расчеты социальной политики. Но именно это и заставляет его всеми силами вооружаться против идеи солидарности и социального мира, вносящих неопределенность в социалистическую программу. Надо искоренить эти идеи из общественного сознания, надо восстановить в обществе в полной силе стихийную непримиримость и вражду, чтобы вывести его на настоящий путь естественного развития. «Здесь-то роль насилия в истории и представляется нам особенно великой, так как оно может косвенно воздействовать на буржуазию, призывая ее к классовому самосознанию. Много раз указывали на опасность некоторых насильственных мер, которые скомпрометировали удивительные социальные начинания, раздражили хозяев, расположен-

¹ Ibid, pp. 115—116.

ных к тому, чтобы создать счастье своих рабочих, и развили эгоизм там, где некогда царили самые благородные чувства. Платить черной неблагодарностью за благожелательность тех, кто хочет покровительствовать рабочим, противопоставить оскорбления славословиям защитников общечеловеческого братства и отвечать ударами на предупредительные шаги провозвестников социального мира, — это, конечно, не соответствует правилам светского социализма г. и г-жи Жорж Ренар, но это очень практический способ для того, чтобы указать буржуазии, что она должна заниматься своими делами и только ими»... «Надо, чтобы буржуазия не могла вообразить, что при помощи ловкости, социальной науки или великих чувств она могла бы найти лучший прием у пролетариата. В тот день, когда хозяева узнают, что они ничего не выиграют делами социального мира или демократическим устройством, они поймут, что они были дурно осведомляемы теми людьми, которые убеждали их оставить свое ремесло творцов производительных сил ради благородной профессии воспитателей пролетариата». «Во всяком случае при яснее выраженном разделении классов движение будет иметь шансы совершаться с большей правильностью, чем теперь»¹.

Таким образом, «насилие пролетариата не только может обеспечить будущую революцию, но, по-видимому, оно представляет из себя также и единственное средство, которым располагают отупевшие от гуманизма европейские нации, чтобы вновь найти свою прежнюю энергию»². В доктрине Сореля насилие пролетариата становится необходимым фактором марксизма. «Опасность, угрожающая будущему миру, может быть устранена, если пролетариат присоединится со всем упорством к революционным идеям, так чтобы осуществить, насколько это будет возможно, учение Маркса. Все может быть спасено, если путем насилия ему удастся закрепить разделение на классы и вернуть буржуазии часть ее прежней энергии. Это и есть та великая цель, к которой должна быть направлена всецело мысль тех людей, которые не загнилотизированы событиями текущего дня и заботятся об условиях будущего»³. Напротив, «когда правящие клас-

¹ Ibid., pp. 117—119.

² Ibid., p. 120.

³ Ibid., 130. p.

сы, не смея более управлять, стыдятся своего привилегированного положения, изошряются в предупредительных шагах по отношению к своим врагам и заявляют о своем ужасе перед всяким расколом в обществе, становится гораздо труднее поддерживать в пролетариате эту идею раскола, без которой социализму было бы невозможно выполнить свою историческую роль»¹. Но эта опасность, по мнению Сореля, теперь устраняется: рабочие проникаются антипатриотизмом и начинают отвергать проповедь солидарности, препятствующую делу социализма. «Леон Буржуа может сколько угодно расточать свои любезности пролетариату; тщетно уверяет он, что капиталистическое общество — большая семья, и что бедный имеет право на общественное богатство; он может утверждать, что все современное законодательство стремится к применению начала солидарности; пролетариат отвечает ему, отвергая самым грубым образом общественное соглашение, путем отрицания патриотического долга»².

Из всех этих рассуждений Сореля мы видим, что учению Маркса он придает совершенно новый характер. Как мы показали в своем месте, Маркс не отрицал участия в эволюции человеческой воли, но основу прогресса он видел не в действии человеческого, а в имманентных законах истории. В противоположность этому Сорель на первый план выдвигает деятельное участие человеческой воли, без которой события могут принять нежелательный оборот. Он не верит более в обеспеченность благого конца органической эволюции: если предоставить все естественному течению, нельзя поручиться за результат: случайная превратность судьбы может спутать все предположения.

В этой неуверенности, в этом сомнении относительно безусловной силы предсказаний Маркса чувствуется все тот же кризис марксизма, тот же кризис нетерпения, который вызвал к жизни и развитие реформизма. И хотя по виду учение Маркса торжествует здесь новую победу, — ибо из него именно выводятся основные требования синдикализма, — но на самом деле мы видим здесь марксизм в совершенно новом философском истолковании. С первого взгляда это истолкование как будто бы пред-

¹ Ibid., p. 279.

² Ibid., p. 282.

ставляет в новом значении и блеске самую основную социологическую идею марксизма, идею классовой борьбы. Сорель хочет, чтобы рабочие вечно помнили священный лозунг классовой борьбы, чтобы они сделали эту борьбу непрерывной и беспощадной. Но почему он так страстно на этом настаивает? Только потому, что он не верит уже в эту идею так, как верил в нее Маркс. Из неукоснительного исторического закона, который с железной необходимостью и независимо от человеческой воли осуществляется в человеческом обществе, эта идея превращается у Сореля в идеальную тактическую норму, которая должна быть проведена в жизнь при помощи настойчивых усилий. Сорель не верит в нее более, как в неотвратимый закон развития; он хочет ей помочь политикой разъединения классов и применением насилия. Но если так, то и торжество социализма, которое у Маркса являлось неизбежной ступенью общественной эволюции, следствием имманентных законов капиталистического развития, становится проблематическим. Оно будет возможно, — думает Сорель, — если борьба классов будет разгораться все с большей силой. А если нет? Если возобладают идеи социального мира, и буржуазия вместо того, чтобы увлечься на путь вражды, твердо усвоит идеал консервативной умеренности? Все это делает будущее действительно неопределенным, и нельзя не сказать, что социализм Сореля сходит с позиции уверенного в себе оптимизма. Это — социализм, который прошел через ряд разочарований, для которого нужны героические средства, нужна постоянная приподнятость духа, постоянный подъем воинствующего энтузиазма. Не безличная природа отношений, не органический ход вещей, — как у Маркса, — а личность человеческая, ее энергия, ее воинственный пыл, вот что здесь объявляется решающим. От натурализма учения Маркса мысль переходит здесь самым решительным образом к персонализму, к признанию силы человеческой личности. Но есть ли у человека способность к такому героическому подъему, к вечному проявлению воинственной энергии? Сорель отвечает на это утвердительно, но, как сейчас увидим, его ответ ставит социализм в положение еще более неопределенное и делает будущее совершенно загадочным.

То великое, всеисцеляющее средство, которое способно поддержать в рабочих необходимый энтузиазм, определяется двумя словами: всеобщая забастовка. Но почему

этому средству, во всяком случае спорному и оспариваемому, придается здесь такое всемогущее значение? На это Сорель отвечает ссылкой на Маркса: если подлинная мысль Маркса состоит в том, что подготовка пролетариата зависит единственно от упорного, всевозрастающего и страстного сопротивления против существующего порядка вещей¹, то лучшего пути для этого, кроме указанного революционным синдикализмом, нет. «Наблюдение показывает, что понятие о классовой борьбе сохраняется незыблемо в тех кругах, которые затронуты идеей всеобщей забастовки: нет более возможности социального мира, нет покорной косности, нет энтузиазма по отношению к благодетельным или доблестным хозяевам; малейшие случайности ежедневной жизни становятся симптомами состояния борьбы классов, каждый конфликт является моментом социальной войны, каждая забастовка порождает перспективу окончательной катастрофы. Идея всеобщей забастовки настолько могущественна, что она вовлекает в революционный водоворот все, чего она коснется. Благодаря ей социализм остается всегда молодым, попытки осуществить социальный мир кажутся детскими; случаи бегства переходящих в буржуазию товарищей не только не лишают массы мужества, а скорее еще более возбуждают их возмущение: одним словом, распадение общества никогда не бывает в опасности исчезнуть»². Указывают на чрезвычайную трудность сразу поднять огромные массы пролетариата, решить одним ударом борьбу за социализм, преодолеть затруднения грандиозной борьбы; но все эти сомнения «мудрых людей, практиков и ученых» Сорель считает неосновательными. «Я не придаю,— говорит он между прочим,— веса тем возражениям, которые обращаются против всеобщей забастовки с точки зрения практической. Это значило бы вернуться к старой утопии, если хотеть фабриковать гипотезы о будущей борьбе и средствах уничтожения капитализма по образцу исторических рассказов. Нет никакого способа для того, чтобы научным путем иметь возможность предвидеть будущее или даже чтобы спорить о превосходстве одних гипотез над другими; слишком много памятных примеров показывают нам,

¹ Ibid., p. 196.

² Ibid., p. 193.

что и самые великие люди совершали чудовищные ошибки, когда хотели таким образом стать господами будущего, даже самого близкого»¹.

Итак, мы стоим только перед гипотезой, более или менее вероятной и отнюдь не обеспечивающей будущего. Но более того: из дальнейших слов Сореля оказывается, что эта даже и не гипотеза, вроде тех, которыми пользуется наука, как временными вспомогательными средствами для своих заключений, это — миф, вскормленный фантазией народной и в соответствии с этой фантазией почерпнувший свою силу. «Мы не можем предвидеть будущего, — думает Сорель, — и все же мы не могли бы действовать, если бы не выходили из области настоящего. Опыт доказывает нам, что построения будущего, неопределенного во времени, могут обладать великой действительной силой; и если они имеют известный характер, они не приносят особых неудобств; это бывает тогда, когда дело идет о мифах, в которых воплощаются прочные стремления известного народа, партии или класса, — стремления, которые представляются ему во всех обстоятельствах жизни с настойчивостью инстинктов и которые придают вид полной реальности надеждам на будущее действие, на которых основывается реформа воли»². Подтверждая свою мысль историческими примерами, Сорель очень характерно для себя ссылается на историю христианства. «Первые христиане ожидали уже к концу первого поколения и второго пришествия Христа, и полного крушения языческого мира, и водворения царства святых. Катастрофа не произошла, но христианская мысль настолько прониклась апокалиптическим мифом, что многие современные ученые склоняются к тому, что вся проповедь Христа сводится к одному этому предмету»³. Приведя и еще некоторые примеры этого рода, Сорель заключает: «Совершенно неважно знать, какие из подробностей, содержащихся в мифах, предназначены действительно осуществиться в плане будущей истории; это не астрологические альманахи. Может даже случиться, что ничего из того, что они в себе заключают, не осуществится, как это имело место с ожидавшейся первыми христианами катастрофой»⁴. «Мифы следует брать как средства воздей-

¹ Ibid., p. 176.

² Ibid., p. 177.

³ Ibid., pp. 177—178.

⁴ Ibid., p. 179.

ствия на настоящее: всякий спор о способе их материального применения в ходе истории лишен смысла; важно только содержание мифа в целом; отдельные части его представляют интерес постольку, поскольку они дают рельефность идее, заключающейся в мифологическом построении... Даже в том случае, если бы революционеры совершенно и во всем ошибались, представляя себе фантастическую картину всеобщей забастовки, эта картина могла бы быть элементом первоклассной силы во время приготовления к революции... Совершенно неважно: представляется ли всеобщая забастовка лишь отчасти реальностью, или это только плод народного воображения. Весь вопрос состоит в том, чтобы знать, заключает ли она в себе все то, что ожидает социалистическая доктрина от революционного пролетариата»¹

Но если так, то всякая научная оценка идеи всеобщей забастовки устраняется. Социалистическая доктрина переходит здесь в такую область, где всякие доводы за и против теряют смысл, но вместе с тем и все построение лишается научного значения. Сорель смело делает этот вывод, нисколько не смущаясь его последствиями.

Чтобы разрешить вопрос о значении идеи всеобщей забастовки, утверждает он, «мы не обязаны мудро рассуждать о будущем, нам нет необходимости предаваться высоким размышлениям о философии, истории или политической экономии. Мы находимся здесь не в области идеологии и можем остаться на почве фактов, доступных нашему наблюдению. Мы должны спросить людей, принимающих весьма активное участие в действительно революционном движении в недрах пролетариата, не стремящихся перейти в буржуазию, — тех людей, ум которых не поработен корпоративными предрассудками. Эти люди могут ошибаться в бесконечном количестве вопросов политики, экономии или морали, но их свидетельство является решительным, определяющим и неизменным, когда дело идет о том, чтобы узнать, какие представления наиболее сильно влияют на них и их товарищей и обладают в высшей степени способностью отождествляться с их социалистической концепцией, вследствие чего смысл, надежды и значение, связанные с частными фактами, кажутся составляющими нераздельное единство»².

¹ Ibid., pp. 180—181.

² Ibid., p. 181.

Так Сорель с бесстрашной последовательностью отказывается от науки и научного предвидения в пользу массовой психологии. И здесь снова мы видим, какая бездна отделяет этот новейший социализм от учения Маркса. При всей своей односторонности марксизм был велик именно тем, что он стремился поставить социализм на твердую почву науки. Он хотел вывести социальный идеал не из идей, а из фактов, не из случайных представлений, а из повелительных законов истории. Сорель снова возвращает социализм к его утопическим или, как он выражается, мифологическим основам, и притом в самом элементарном их выражении: мифологические представления оцениваются по их способности влиять на воображение масс. Философская мысль отказывается тут, в сущности, от самой себя: она ищет высшего откровения в психологии масс. Но если социализм превращается в мифологическую концепцию, ясно, что он перестает существовать в качестве реалистической доктрины. Опыт исправления марксизма приводит Сореля к его уничтожению.

И в самом деле, достаточно прочесть те места из «Размышлений о насилии», где говорится о науке, чтобы видеть, насколько далек Сорель от духа старого марксизма. Для Маркса и Энгельса наука составляет и предмет поклонения, и высший суд: в ней и из нее социализм почерпает для себя опору и оправдание. Мифологическая концепция Сореля, естественно, приводит его к разрыву с наукой. С каким пренебрежением говорит он о «маленькой науке» (*la petite science*)! Как горячо стремится он указать этой «маленькой науке» ее границы, ее настоящее место! Всего менее он разделяет убеждение позитивизма, будто бы наука исчерпывает собою все духовные запросы человека. «Позитивисты, которые представляют высшую степень посредственности, самомнения и педантизма, предписали, что философия должна исчезнуть перед их наукой; но философия несколько не умерла, а напротив, блестяще возродилась, благодаря Бергсону, который, будучи далеким от того, чтобы все сводить к науке, отвоевал для философа право идти своим путем, совершенно противоположным тому, которым пользуется ученый. Можно сказать, что метафизика снова приобрела утраченную ею почву, показывая человеку иллюзорность мнимых научных решений и обращая ум к той таинственной области, от которой маленькая наука прихо-

дит в такой ужас... И вовсе не кажется, чтобы религия находилась в состоянии, близком к исчезновению. Либеральный протестантизм умирает, потому что он хотел какой угодно ценой свести христианскую теологию к уровню совершенно рационалистических положений... Католицизм же приобрел в течение XIX столетия чрезвычайную силу, потому что он ничего не хотел отбросить; он даже усилил свои мистические элементы, и удивительное дело! — он приобретает все более почву в просвещенных кругах, которые смеются над рационализмом, некогда бывшим в такой моде в университете»¹. Наконец, и в области искусства все попытки создать точную науку представляются Сорелю обреченными на неудачу. «Искусство живет в особенности таинственностью, оттенками, неопределенностью, и самое совершенное методическое рассуждение бессильно его понять»². Так отстаивает Сорель область таинственного и загадочного, метафизику и мистику против рационализма и отвлеченной логики. Можно подумать, что перед нами один из романтиков старого века, впитавший в себя идеи Шатобриана. Но весь этот романтизм Сореля объясняется его разочарованием в научных основах социализма. От научных тенденций марксизма у него не остается и следа. Если Маркс и Энгельс любили называть свой социализм научным, то социализм Сореля должен быть назван романтическим. Думать о том, что в социализм может быть внесена научная ясность, представляется ему принципиально нелепым. «Социализм неизбежно является предметом очень темным, потому что он говорит о производстве, т. е. о том, что есть самого таинственного в человеческой деятельности, и потому что он предполагает принести с собою коренной переворот в той области, которую нельзя описать с ясностью, возможной при описании других областей, более находящихся на поверхности. Никакое усилие мысли, никакой прогресс знаний, никакая логическая индукция не будут в состоянии рассеять ту таинственность, которая окружает социализм; и именно вследствие того, что марксизм хорошо понял эти характерные особенности, он приобрел право служить исходной точкой в социальных исследованиях. Но необходимо здесь же прибавить, что эта неясность отно-

¹ Ibid., pp. 208—209.

сится только к тем рассуждениям, посредством которых предполагают определить средства социализма; можно сказать, что эта неясность только школьная, схоластическая; она, однако, несколько не мешает представить себе пролетарское движение самым полным, точным и исчерпывающим образом, при помощи того великого построения, которое постигла душа пролетариата во время социальных конфликтов и которое называют всеобщей забастовкой. Никогда не следует забывать, что все совершенство этого рода представлений тотчас же исчезнет, если вздумают разложить всеобщую забастовку на совокупность отдельных исторических подробностей; необходимо усвоить ее как неделимое целое и рассматривать переход от капитализма к социализму как катастрофу, процесс которой ускользает от описания»¹.

Нетрудно заметить, что в этом рассуждении не только средства осуществления социализма, но и самое движение к нему представляется неясным. Если всеобщую забастовку нельзя разложить на ряд отдельных деталей, ее очевидно приходится брать не как практический план, а как отвлеченную идею. Если процесс перехода к социализму не поддается описанию, то, очевидно, пролетарское движение нельзя представить себе «самым полным, точным и исчерпывающим образом»: в самом важном и решительном своем моменте оно теряется в тумане. Приходится верить, что переход совершится счастливо и что конечная цель будет достигнута, хотя ни того, ни другого нельзя себе ясно представить. Сорель называет свое представление о социализме интуитивным и ссылается при этом на философию Бергсона². Но мы должны сказать, что настоящей его опорой является не философская интуиция, а массовая психология.

Отвечая на возражения критиков, указывавших, что нельзя основывать практические действия на иллюзиях, Сорель попытался защитить свою позицию сравнением с положением физика, опирающегося в своих вычислениях на теории, имеющие временный характер. «Мы превосходно знаем, — говорит он, — что будущие историки не преминут найти, что наша мысль была полна иллюзий, потому что они будут видеть перед собою законченный процесс. Нам же приходится действовать, и ник-

¹ Ibid., p. 217.

² Ibid., p. 182.

то не мог бы сказать теперь того, что будут знать эти историки; никто не мог бы дать нам средство изменить руководящие нами представления таким образом, чтобы избежать их критики»¹. Если бы речь шла только о том, чтобы не связывать практических действий возможностью будущей критики, которая будет произнесена при совершенно других условиях, Сорель был бы вполне прав. Но он пытается освободить себя и от всякой критики вообще, относя социализм в сферу неясного и таинственного. Мы вступаем тут в область верований, которые могут доставлять блаженство верующим, как это и показывает пример Сореля и «новой школы»; но лишены научного и философского значения. И очевидно, что в этом отношении у Сореля не остается и следа от старого марксизма. Где тот гордый рационализм и волиствующий атеизм, которые отличали учение Маркса, где вера в грядущее безраздельное господство разума и науки? Не одни тактические правила, но самое мирозерцание становится здесь иным, гораздо более многогранным и многоцветным. С виду это как будто бы новый триумф социализма, ибо вся эта сложная и затейливая игра мысли прикрывается старыми социалистическими лозунгами классовой борьбы и грядущего торжества пролетариата; но при ближайшем рассмотрении мы чувствуем, что это уже не прежний абсолютный социализм, который хотел заменить собою все для человека. Социализм становится тут частью чрезвычайно сложного построения, в котором он загромождается целым рядом неожиданных наслоений.

Нам остается теперь отметить последнее завершающее звено этого романтического социализма, чтобы иметь пред собою все его основные учения. Мы видели выше, как учение Маркса о классовой борьбе превращается у Сореля из закона истории в норму социалистической тактики. Социализм не наступит с неизбежностью естественного закона: он должен быть завоеван человеческой волей — такова мысль, лежащая в основе этого преобразованного марксизма. Но в полной мере эта мысль раскрывается лишь в последней части книги Сореля, где в этом новом марксизме неожиданно обнаруживается влияние Прудона и Ницше. Здесь социализм изображается как нравственная задача высшего порядка, для осуще-

¹ Ibid., p. 219.

ствления которой нужна особая высшая мораль. И что эта заключительная часть книги Сореля является в его собственных глазах определяющей и основной, следует между прочим и из того, что сам он видит задачу своих «Размышлений о насилии» в том, чтобы дать «моральную философию, основанную на наблюдении фактов, происходящих в революционном синдикализме»¹. Из объективной натуралистической социологии, какой социализм был у Маркса, он превращается у Сореля в «философию нравов», в морально-философское построение, причем вся сущность и вся ценность этого построения полагается не в научных основах, а в нравственном энтузиазме. В соответствии с этим в последней части своей книги Сорель ставит вопрос: при каких нравственных условиях социализм возможен? И мы снова чувствуем, в какие неопределенные высоты будущего уносится социалистическая мечта.

Сорель хочет, чтобы «социалисты убедились, что дело, которому они себя посвящают, есть важное, опасное и высокое дело; только при этом условии они будут в состоянии принести все бесчисленные жертвы, которых от них требует пропаганда, не доставляющая им ни почестей, ни выгод, ни даже непосредственного духовного удовлетворения»². Он хочет, чтобы социалистическое мировоззрение стало «более героическим». Он разделяет взгляд Прудона, требовавшего новой морали для новых отношений, и с величайшим сочувствием приводит мысли Ницше о морали господ. И та мораль производителей, которую он рисует как норму совершенной жизни, есть в сущности мораль сверхчеловека, перенесенная в обстановку социалистического строя, в новые отношения свободных тружеников свободной мастерской. «Как можно представить себе переход людей нашего времени на положение свободных производителей, работающих в мастерской, освобожденной от хозяев?»³ — вот вопрос, который ставит Сорель в отношении к будущему. Очевидно, надо обнаружить в человеке способность работать свободно и без принуждения, согласуя свои силы с сила-

¹ См. Sorel, *Les Illusions du progrès*. Deuxième édition, p. 335: «Les Réflexions sur la violence sont une philosophie morale, fondée sur l'observation des faits qui se produisaient dans le syndicalisme révolutionnaire».

² *Les Réflexions sur la violence*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 368.

ми других людей добровольным проявлением неизменной и напряженной предусмотрительности. Для того, чтобы доказать присутствие в человеке этой способности, Сорель ссылается на пример революционных армий. «Лучшие офицеры этого времени ясно отдавали себе отчет в том, что их талант заключается лишь в доставлении своим отрядам материальных средств, необходимых для проявления их порыва, и что победа бывала обеспечена каждый раз, когда солдаты могли дать свободный ход всякому своему стремлению... На поле сражения вожди подавали пример наиболее высокого мужества и были лишь передовыми борцами, как настоящие цари эпохи Гомера... Если бы захотели обнаружить, что в этих первых армиях занимало место позднейшей идеи дисциплины, то можно было бы сказать, что солдат был тогда убежден в том, что малейшая неисправность малейшего из членов отряда может подорвать успех всего дела и подвергнуть опасности жизнь всех его товарищей,— в соответствии с этим солдат и действовал»¹. «Во время освободительных войн каждый солдат считал себя лицом, которому в сражении предстоит сделать нечто очень важное, а не смотрел на себя только как на часть военного механизма, вверенного верховному руководству начальника... Поэтому сражения нельзя было тогда уподоблять шахматной игре, в которой человека можно сравнить с пешкой; сражения становились совокупностью героических подвигов, совершаемых отдельными лицами, которые почерпали побуждения для своего образа действий в своем собственном энтузиазме»². Эти свойства, думает Сорель, воспитываются в рабочих идеей всеобщей забастовки. Как и война за освобождение, всеобщая забастовка представляет собою «наиболее блестящее проявление индивидуалистической силы в поднявшихся массах»³. Революционный синдикализм является, по его мнению, великой воспитательной силой, которую обладает современное общество, для того чтобы подготовить организацию труда будущего⁴. Он воспитывает в рабочих тот страстный индивидуализм, который будет отличительной чертой свободного производителя в будущей мастерской. Такой производитель «никогда не должен

¹ Ibid., pp. 373—374.

² Ibid., pp. 371—372.

³ Ibid., p. 376.

⁴ Ibid., p. 377.

измерять затрачиваемых им усилий какой-либо внешней мерой; он находит посредственными все представляемые ему образцы и хочет превзойти все, что было сделано до него. Производство оказывается, таким образом, всегда обеспеченным в смысле улучшения и качественного, и количественного. Идея бесконечного прогресса находит в такой мастерской свое осуществление»¹. Наряду с этой артистической склонностью к нововведению в этой будущей мастерской будет господствовать воспитанная революционным синдикализмом величайшая добросовестность и точность². При этом, как думает Сорель, «в грядущем экономическом строе будет проявляться и то стремление к лучшему, которое обнаруживается, несмотря на отсутствие какой-либо личной непосредственной и соответствующей награды, и которое составляет тайную добродетель, обеспечивающую непрерывный прогресс в мире»³.

Таков высокий уровень будущей «морали производителей». Прочтя это идеальное изображение свободной мастерской, с некоторым изумлением слышим мы снова этот вечный призыв революционного синдикализма: «Есть только одна сила, способная в настоящее время вызвать этот энтузиазм; без содействия которого не может существовать мораль; — это та сила, которая вытекает из пропаганды в пользу всеобщей стачки». «Мы имеем, следовательно, право утверждать, что современное общество обладает тем первым двигателем, который может обеспечить мораль производителей». Все дело в том, чтобы рабочие имели «достаточно энергии загородить дорогу для буржуазных совратителей, отвечая на их предупредительные шаги самой очевидной грубостью»⁴. «Насилию социализм обязан теми высокими моральными ценностями, посредством которых он несет спасение современному миру»⁵.

Как не сказать, что идее всеобщей стачки здесь придается какое-то чудодейственное значение. Но каким непорочным и неверным становится дело социализма, для которого столь опасными представляются предупредительные шаги буржуазных совратителей, который един-

¹ Ibid., p. 377.

² Ibid., pp. 379—381.

³ Ibid., pp. 384—385.

⁴ Ibid., p. 388.

⁵ Ibid., p. 389.

ственную свою опору видит в проповеди всеобщей стачки. «Есть что-то беспомощно-наивное и в то же время глубоко циничское, — говорит П. Б. Струве, — в этой мистической проповеди социального переворота без плана, на левось, в расчете на героизм, возбуждаемый «индивидуалистическим подъемом» в беспощадной войне между классами»¹.

Но в одном отношении социализм Сореля представляет глубокий интерес: поскольку он пытается определить те нравственные условия, при которых осуществление идеального социалистического строя явилось бы возможным. Для Маркса этот вопрос не существовал: в его учении и люди, и отношения подготавливаются объективным ходом событий; мораль вытекает из фактических отношений, а не обуславливает их. У Сореля, который дело социализма ставит в зависимость от подъема личности, вопрос морали ставится во всей своей остроте. Но в конце концов мы узнаем от него только, какими люди должны быть в свободной мастерской, а не какими они будут. И если вся надежда на индивидуалистический подъем опирается на проповедь всеобщей стачки, чем же этот подъем будет поддерживаться далее: ведь в свободном строе будущего забастовок не будет, как не будет и борьбы классов. За поколениями старых борцов, прошедших школу всеобщей забастовки, придут новые поколения, которые этой школы не узнают. Какая же сила будет поддерживать их в необходимом для свободного строя индивидуалистическом подъеме? Пример воодушевления Сорель берет из эпохи возбужденного настроения военных действий. Но возбуждение войны не длится постоянно. Тут в доктрине синдикализма чувствуется очевидный пробел, который ей нечем заполнить.

Но это указание на необходимость для социализма морального и притом индивидуалистического подъема представляет новое свидетельство того, что в синдикализме все основы марксизма переворачиваются. *Не совершенство общественной организации, а свободный подвиг сознательной личности ставится здесь во главу угла; не благоустройство экономического базиса обеспечивает полноту личного удовлетворения, а страстное напряжение индивидуалистического духа обуславливает прочность экономического устройства.* Маркс хотел абсолют-

¹ Сборник "Patriotica" СПб., 1911, Статья: «Facies Hippocratica».

ного господства общества над личностью. Сорель не видит спасения мира иначе, как в воспитании свободной человеческой личности. И когда социализм делает такой крутой поворот в сторону «страстного индивидуализма», чтобы употребить собственное выражение Сореля, мы в особенной ясностью видим, какая пропасть отделяет этот индивидуалистический социализм, возлагающий все надежды на нравственное воспитание личности, от того фаталистического социализма, который ожидает будущего совершенства от действия непререкаемых естественных законов истории. В противоположность натуралистическому оптимизму Маркса, на всем учении Сореля лежит явная печать морализирующего пессимизма, который он так настойчиво защищает во введении к своему сочинению, как направление мысли, ясно представляющее себе и великие трудности, лежащие на пути осуществления идеала, и естественную человеческую слабость¹. И какой шаткой и хрупкой является та последняя надежда, которую несет с собою синдикализм. «Насилие спасет мир», — в этом разрешительном слове Сореля есть что-то угадочное и эксцентрическое. Учителя и пророки других более здоровых эпох говорили, что мир будет спасен философской мудростью или христианской любовью, просвещением масс или справедливостью государства. Теперь нам говорят, что *насилие* спасет мир, что отсюда произтекут высшие моральные ценности, и мы чувствуем, что в этих «Размышлениях о насилии» исчерпан круг социально-философских размышлений, что, пройдя ряд разочарований, социальная философия подошла к бездне и заглянула в пропасть. И это впечатление безвыходности и беспомощности, которое остается от чтения Сореля, еще более подчеркивается тем удивительным эклектическим дилетантизмом, который составляет главную сущность его писаний. Когда Маркс сочетается с Бергсоном, а Ницше с Прудоном, очевидно, что в этой философской амальгаме есть все, кроме могучей односторонности подлинного марксизма: первоначальная практическая сила, которая почерпала свои источники из самой жизни, сменяется разнообразием литературных влияний, которые сплетаются в легкое кружево фантастических сочетаний на вольном просторе неуравновешенной мысли. Мы присутствуем здесь при несомненном увядании марксиз-

¹ Introduction, p. 12 et suiv.

ма; это марксизм декадентский в самом подлинном смысле этого слова.

Непосредственно за опубликованием своих «Размышлений о насилии», в том же 1906 г. Сорель напечатал другое основное свое сочинение: «Иллюзии прогресса» (*Les Illusions du progrès*)¹. Если в первом сочинении он имел в виду дать свою моральную философию, здесь он предлагает целую философию истории, и это второе его сочинение бросает новый свет на основные тенденции первого. Мне кажется даже, что только в связи с этими философско-историческими воззрениями Сореля возможно в полной мере определить, насколько иным и новым является его социализм, насколько в этом социализме более романтики и эстетики, чем социологии и экономики.

«Иллюзии прогресса» — это страстное нападение на современную демократию, управляемую «более магической силой великих слов, чем идеями», «пользующуюся услугами адвокатов, ловких в искусстве затемнять вопросы, благодаря пленительному языку, тонкой софистике и огромному запасу научных декламаций»². Внешнему и показному благополучию современной демократии, в сущности скрывающей под собою все болезни старого порядка, соответствует и ее теория прогресса, «позволяющая в полном спокойствии пользоваться благами сегодняшнего дня, не заботясь о затруднениях завтрашнего дня»³. «Эта теория нравилась еще старому обществу стоявшей не у дел знати; она будет нравиться всегда и тем политикам, которых демократия выносит к власти и которые, угрожаемые близким падением, хотят дать своим друзьям возможность воспользоваться всеми выгодами, доставляемыми государством». Беспощадно критикуя исторические основы теории прогресса, которые он находит в просветительной философии XVIII века, Сорель полагает, что родоначальники этой философии понимали задачу народного счастья в том, чтобы создать людей просвещенных в духе салонов старого порядка, чтобы привить им поверхностную культуру литературных вкусов⁴. Соответственно с этим и современная демокра-

¹ Первоначально в журнале: *Le Mouvement socialiste*, août-décembre 1906.

² *Les Illusions du progrès*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, ch. I, особ. pp. 48—64.

тия, стремясь к уничтожению классовых чувств и к смешению всех граждан, хочет, чтобы рабочие видели свой идеал в том, чтобы быть похожими на представителей буржуазии¹. Она сохранила все идеи олигархии третьего сословия и поняла начальное образование как средство обучения светскому, патриотическому и буржуазному катехизису². У демократии очень мало идей, которые принадлежат собственно ей, она живет почти исключительно наследством старого порядка³. Оглядываясь на прогресс, достигнутый демократией, Сорель приходит в глубокое разочарование: он видит вокруг себя школу деморализации⁴ и господство посредственности⁵. Даже социализм не свободен от влияния посредственности, ибо последователи Маркса, пытавшиеся применять или распространять доктрину своего предполагаемого учителя, были людьми «замечательной вульгарности»⁶. Всячески открещиваясь от современной демократии и от его современного духа, Сорель питает романтическую страсть ко всем великим историческим силам, к войне, к религии, к католицизму. Проклиная посредственность, которая держит в тисках современное человечество, Сорель зовет к возвышенному и героическому. Он страстно мечтает о новой высшей культуре и думает, что эту культуру создаст пролетариат⁷. Но, отвергая теорию прогресса, он ставит все будущее в зависимость от моментов героического подъема, от культуры самых благородных сил нашей души. Что такое история человеческая с его точки зрения? Сказать, что это есть постепенное, но верное восхождение к лучшему будущему, как об этом говорила старая теория прогресса, как говорил и Маркс, Сорель не может: он слишком проникнут сознанием «иллюзий прогресса». Он думает, что и Маркс не отдал себе отчета в той огромной власти, которая принадлежит в истории посредственности⁸. Ему остается только утверждать, что «человечество лишь иногда выходит из-под власти посредственности благодаря энергичному давлению неко-

¹ Ibid., pp. 122—123.

² Ibid., p. 196.

³ Ibid., p. 296.

⁴ Ibid., p. 273.

⁵ Ibid., p. 377 et suiv.

⁶ Ibid., p. 331.

⁷ Ibid., p. 286.

⁸ Ibid., p. 332.

торых принудительных сил, но оно снова возвращается к посредственности, когда предоставляется своим собственным тенденциям»¹. Таков печальный и полный разочарования вывод этой философии истории. Цель человечества она полагает в величии духа, в героическом подъеме морали, но она ясно сознает, какие исключительные условия требуются, чтобы создать это величие и этот подъем. Очевидно, социализм является здесь только внешним и подчиненным средством к осуществлению других более высоких целей. Экономический базис, который для Маркса был священным источником и символом полноты жизни, у Сореля занимает служебное положение: величие, как и посредственность, оказывается там, где проявления человеческого духа особенно чувствительным к личным ценностям, между тем как в экономической области все индивидуальное смешивается в общей массе. Вот почему высших определяющих начал культуры Сорель ищет в сфере проявления свободного духа, в искусстве, в религии, в философии². И как настоящий сторонник сверхчеловеческой культуры, он не столько ценит будущее совершенное устройство, сколько будущее героическое настроение. Ницшеанский романтизм является последним прибежищем этой пессимистической философии. Поскольку же она мечтает и о пересоздании общественных отношений, ее революционный критицизм уводит ее далеко от путей современного правового государства. Как мы видели, в ней нет и следа того примирения с существующим устройством, которое является столь характерным для немецкого социализма. Единственной заповедью революционного синдикализма в отношении к существующему государству, по учению Сореля, должна быть непримиримая вражда. Для нас в высшей степени важно остановиться на этой стороне дела и выяснить с большей подробностью, что же именно революционный синдикализм противопоставляет правовому государству. Но для этого от Сореля следует обратиться к его товарищам — Лягарделю и Берту, которым принадлежит заслуга разработать политическую теорию синдикализма.

В вопросе об отрицании государства французский синдикализм по сравнению с немецким социализмом за-

¹ Ibid., p. 318.

² Ibid., p. 318.

нимает позицию гораздо более прочную и единственно последовательную. Исповедуя в теории доктрину Маркса и Энгельса, на практике немецкий социализм руководится идеями Руссо и Гегеля. Объявляя себя революционным и безгосударственным, по существу, он движется в путях правового государства и легальной политики. Революционный синдикализм устраняет эту путаницу понятий: он отвергает государство сплошь и целиком, теоретически и практически. Тем более интересно выяснить, что же ставит он на место правового государства.

Изучая с этой точки зрения взгляды Лягарделя и Берта, мы находим у них большую последовательность и законченность мысли, но вместе с тем мы убеждаемся, что единственное положительное начало, на котором держится социалистическая утопия безгосударственного состояния, есть идея саморегулирования совершенного экономического оборота. Изучая Маркса и Энгельса, мы могли об этом только догадываться: их учения оставляли в этом отношении полный пробел. Теоретики французского синдикализма восполняют этот пробел, но когда они договаривают до конца скрытые предположения утопии Маркса, мы видим, что от Маркса они переходят к Прудону и что источником их вдохновения является прудоновский анархизм. Это еще более убеждает нас, насколько незаконченным и неясным является представление Маркса о будущем устройстве: реформистское крыло марксизма оказалось стоящим под знаменем Руссо и Гегеля, революционное — под знаменем Прудона.

И в самом деле, когда мы знакомимся с политической теорией Лягарделя и Берта, мы видим, что основная идея этой теории всецело заимствована у Прудона: это идея о возможности заменить политическую организацию экономической. Читая этих писателей, невольно вспоминаешь федералистическое учение Прудона, которое сам он выразил в следующих положениях: «На место правительств... мы ставим промышленную организацию; на место законов мы ставим договоры. Нет более закона, принимаемого большинством или единогласно; каждый гражданин, каждая община или корпорация творят свой закон. На место политических властей мы ставим экономические силы, на место прежних классов граждан, дворянства и простого народа, буржуазии и пролетариата мы ставим категории и специальности функций, земледелие, промышленность, торговлю и т. д. На

место государственной силы мы ставим коллективную силу. На место постоянных армий мы ставим промышленные компании; на место полиции мы ставим тождество интересов. На место политической централизации мы ставим экономическую централизацию»¹. Идея Прудона, в свое время забытая, возрождается у современных синдикалистов под влиянием роста профессиональных союзов, создавших свою могущественную организацию — Всеобщую конфедерацию труда — и заявляющих о себе как о новой исторической силе. Опираясь на Прудона, Лягардель и Берт развивают свои взгляды на существующее государство и на будущий экономический строй.

Политическое общество, или государство, говорит Лягардель, есть организация власти. Это — искусственная надстройка над обществом экономическим, возвышаясь над которым, государство управляет им и крепко держит его в своих сетях. «Теоретики современного положительного общества во главе с Руссо, — говорит Лягардель, — объясняют, вследствие какой функции может действовать подобный режим. В то время как экономическое общество знает лишь группировки действительно существующих людей: рабочих, капиталистов, земельных собственников и т. д., общество политическое имеет дело только с абстрактным человеком, безличным типом, лишенным всех своих конкретных качеств и одинаковым на всех ступенях социального мира: с гражданином. Оно растворяет все классы в нечто вроде социального атомизма; для него нет групп, для него существуют одни только личности, затерявшиеся среди всеобщего распада»².

Известно, что этот социальный атомизм для теоретиков правового государства с Руссо во главе являлся идеальным требованием, при помощи которого устраня-

¹ Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX-me siècle. Oeuvres complètes*, t. X, Paris, 1868, p. 259. Эта цитата приводится у Дюги: *Социальное право, индивидуальное право и преобразование государства*. Перев. А. С. Ященко.

² Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 66, в сборнике статей французских синдикалистов, переведенных с рукописи и изданных Л. Козловским под общим заглавием: «Социальное движение во Франции». М., 1908. — Соответствующие идеи, частью и выраженные в той же форме, см. в статье: *Les caractères généraux du syndicalisme*, в сборнике статей Лягарделя: «*Le socialisme ouvrier*». Paris, 1911, pp. 325—345.

лись средневековые разграничения в правах: каждый человек должен иметь права, равные со всеми другими; независимо от своей принадлежности к той или иной группе. Средневековый порядок покоился на иных началах: здесь господствовали разделение и неравенство, имевшие наследственный сословный характер. Развитие правового государства нового времени было направлено к тому, чтобы уничтожить эти разделения и провести начало общественного уравнивания. Для этого прежде всего было необходимо создать орган, который был бы способен явиться источником и проводником единого и равного для всех права. Таким органом и явилось суверенное правовое государство. В борьбе с средневековым порядком суверенное государство осуществило великую историческую задачу: оно превратило сословное общество с его многоразличными делениями в общество гражданское, построенное на начале равной правоспособности. Для того чтобы выполнить эту задачу, оно должно было уничтожить между собою и гражданами все посредствующие ступени властвования и подчинить всех единому и общему для всех закону¹. В этом процессе общего уравнивания Лягардель не видит того, что составляет великую заслугу правового государства, но очень подчеркивает то, что, по его мнению, является виной государственной власти. Он допускает, что основанием для упразднения посредствующих между государством и личностью групп служит воззрение, признающее людей равными в правах вопреки их социальному положению. Но в этом он усматривает не естественное требование личности, а искусственно созданный интерес государства. «Чтобы считать всех равноценными,— рассуждает он,— необходимо отвлечься от их положений в реальном обществе. Только таким образом частные интересы, разъединяющие классы, могут ступшеваться перед общим интересом, защита которого и является целью государства, т. е. политического общества. На этой-то пыли людской созидает государство свою власть. Чтобы царствовать, надо только разделить. Как ни странно, но существование государства может быть оправдано только тою всеобщей неорганизованностью, которую оно само же создало: в самом деле, ведь гражданин, который

¹ См об этом в моей статье: «Государство и право», в журн. «Вопросы фил. и психол.», кн. 75, стр. 519.

ему представляется лишенным всех социальных свойств, не может сам по себе ничего сделать. Гражданин — король современного государства, но король немощный, заключенный в своем одиночестве и обособленный от остальных людей, и его слабость узаконяет правительство. Роль власти — дисциплинировать бесформенную и бессознательную массу: власть может быть лишь там, где есть анархия»¹.

Из этого взгляда на современное государство вытекает естественный логический вывод: государственная власть должна быть уничтожена, с экономического общества должна быть снята политическая надстройка, раздробляющая общество на атомы; тогда на место общественной анархии, превращающей общество в людскую пыль, станет организация общества, человек, выйдя из своего одиночества и став членом корпорации, приобретет настоящую мощь, станет истинным королем, над которым нет более никакой власти. «Смысл политического общества заключается в том, чтобы привести разъединенность классов к солидарности национального единства... Существование государства только потому и возможно, что при помощи такой фикции, как гражданин, оно затушевывает разницу между рабочими, капиталистами, земельными собственниками и т. д. И оно исчезнет в тот день, когда перестанет представлять общий интерес в противовес интересам отдельных лиц. Будь партии составлены только из рабочих, только из капиталистов, только из землевладельцев, преследуй они лишь свои материальные цели, не заботясь о тех общих задачах, которые якобы пытается разрешить политическое общество, — и государственный механизм, вынужденный действовать в пустоте, рухнет сам собою»². И когда падет старая иерархия государственной власти, на место ее станет новое общественное устройство, основанное на принципах федерализма, децентрализации и автономии. Образцом и основанием для этого нового общества послужат современные профессиональные соединения, которые образуются свободно и непринужденно и не знают в своей среде принудительной власти. Синдикаты станут в свое время на место рухнувшего капитализма и дадут миру новое право. Централизованное политическое обще-

¹ Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 67.

² Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 69.

ство будет заменено федерацией автономных синдикатов¹.

В этих идеях, отражающих несомненное влияние Прудона, мы сталкиваемся с той реальной и жизненной стороной синдикализма, которая объясняет нам, почему известные элементы его воспринимаются и такими писателями, как Бенуа, Дюги, которые совершенно чужды революционному духу этого направления. Дело в том, что, откинув фантазия и утопии синдикализма, мы находим в нем отражение одного очень важного общественного явления, которое основано на развитии в современной жизни корпоративного начала. Группы лиц, объединенных общностью занятий в профессиональные союзы в современном строе с его сложным разделением труда, получают значение мощных звеньев, из которых складывается единство целого. Одно обстоятельство в особенности подчеркивает силу и значение многих из этих союзов, это — необычайное развитие техники. Быт современного общества держится на сложной совокупности взаимных зависимостей и приспособлений отдельных профессиональных групп; и если некоторые из звеньев этого ряда отказываются работать, это отражается на всех остальных. Вся жизнь приходит в расстройство, если этот отказ в работе распространяется на профессии первостепенной важности, с которыми связан технический уклад или привычный оборот культурной жизни. Без правильной добычи угля или доставки воды, с прекращением железнодорожного движения или почтовых сношений все общество испытывает самые необычайные и тягостные затруднения. Весь ход современной жизни в такой мере обусловлен высокой технической культурой, сложным разделением труда, бесконечно разнообразным обменом услуг, что человек оказывается в полной зависимости, в настоящем плену у этой сложной культуры. Силою культуры он господствует и царит над покоренными стихиями природы, но каждая новая победа над природой, отражаясь на техническом усложнении жизни, создает и новую зависимость человека от общества, от тех профессиональных групп, которые воплощают в действительность новые культурные завоевания. Так выдвигается в современном обществе значение профессиональной группы. Каждый член такой группы начинает предъяв-

¹ Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 83—86.

лять притязания уже не в силу своих отвлеченных прав человека и гражданина, которые равны у всех, а на основании своей принадлежности к известной корпорации. Не одни общечеловеческие права, но также и профессиональные интересы требуют здесь своего признания; в противовес началу народного суверенитета, уравнивающему всех лиц, как граждан, в общем государственном единстве, выдвигается принцип профессионального федерализма, распределяющий всех граждан по профессиям и корпорациям. Высшей санкцией этих стремлений признается желание утвердить, опираясь на могущество профессиональных соединений, достоинство человеческой личности, триумф индивидуальной независимости¹. Не узкие материальные выгоды, а нравственное освобождение личности рабочего от стоящей над ним иерархии, от произвола и гнета принудительной власти хозяев, — вот что ставится в качестве конечной цели этого профессионального движения. Это и есть тот общечеловеческий и прогрессивный мотив, который объясняет нам, каким образом на пороге XX века мы присутствуем при неожиданном зрелище возрождения средневекового корпоративного духа, ищущего для себя нового и высшего политического и юридического выражения. Во Франции на почве широкой демократической свободы развитие профессиональных корпораций или синдикатов совершается с наибольшей силой, и здесь именно всего ярче проявляется возрождение средневековых политических начал.

Но, обсуждая это в высшей степени интересное явление современной жизни, мы должны иметь в виду его естественные границы. Если профессиональный федерализм противопоставляется народному суверенитету и государственному единству, то это противопоставление может иметь своим результатом лишь высший синтез, а не взаимное исключение. Не следует упускать из вида, что суверенитет есть принцип объединения социальных сил на почве общего и равного для всех права. Для того, чтобы утвердить в жизни начала законности, равенства и свободы, нужна сила могущественной центральной власти. Когда начала эти утверждены и противоборствующие силы сломлены, суверенная власть может превратиться из могущественной силы в простой символ единства. Тогда наступает пора для развития децентрализации и федерализма. Но суверенная власть,

¹ Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 310.

как символ единства, остается необходимым условием и для этого дальнейшего процесса развития. В то время как, при отсутствии общегражданской правоспособности и равноправия, частные силы оказывались центробежными, расходились в стороны, создавали раздробленность и партикуляризм, на почве общего права они являются лишь выражением потребности свободного самоопределения децентрализованных союзов и лиц. Таким образом и профессиональный федерализм не может привести к устранению единого и общего права, властно возвышающегося над всеми. Иначе он превратился бы в партикуляризм частных стремлений, в преобладание профессиональных интересов над общечеловеческими правами. Как бы ни были важны эти интересы и стремления, они не могут переходить границы общего права: в противном случае, как в средние века, общественная жизнь получит характер состязания частных сил, отношения которых будут определяться не общим правом, а временными соглашениями, не единством общечеловеческих притязаний, а случайным преобладанием в борьбе. Но принцип единства и равенства права представляет такое драгоценное приобретение культуры, что исчезновение его означало бы возврат к менее совершенным формам жизни. В условиях прогрессивного развития мы наблюдаем, напротив, рост идеи общности и единства права, мы видим гражданское уравнивание своих и чужих на основе крепнущих и расширяющихся международных связей. Вот почему и те современные ученые, которые, как Дюги и Бенуа, приветствуют рост профессиональных групп и синдикальных организаций, все же полагают, что федерализм не уничтожит единой центральной власти, а войдет в известную комбинацию с ней. «Я думаю, — говорит Дюги, — что мы подвигаемся к некоторого рода федерализму классов, организованных в синдикаты, и полагаю, что этот федерализм будет соединен в известной комбинации с существованием центральной власти, по-прежнему живой, но имеющей совсем иную природу и действие, чем те, которые принадлежали регальному государству, и сводящейся к контролю и надзору»¹. Так представляется в идее возможное сочетание единства власти и права с признанием разрозненных профессиональных интересов. Теория правового государства выхо-

¹ Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'état*.

лит из этого нового испытания не сокрушенною, а только обогащенною: перед ней раскрываются возможности, о которых ранее не думали. Но основное ядро этой теории — идея единого права, объемлющего общей связью все элементы общественной жизни, — остается непоколебленной.

Лягардель думает, что существование государства может быть оправдано только той всеобщей неорганизованностью, которую оно само же и создало, разбив общество на отдельных лиц. Если организующую деятельность государства заменить соответствующей деятельностью профессиональных союзов, необходимость в государстве отпадает: государство, выражаясь словами Маркса, поглощается в таком случае обществом. На самом деле существо и задачи государственной организации не зависят от того, имеет ли государство пред собою отдельных лиц или отдельные союзы. Самое важное в его деятельности есть объединение и лиц, и союзов в согласованное целое. А эта потребность не только не устраняется, но усугубляется с появлением союзов. Необходимость общности и единства тем более должна здесь искать своего воплощения в какой-либо единой центральной власти, в какой-либо общей государственной организации, противопоставленной множественности и противоречиям союзов. Иначе, как уже сказано выше, общественная жизнь превратится в состязание частных сил, утративших для своего примирения объединяющую почву права и мощную поддержку государства. Лягардель по-своему воспроизводит мысль Маркса о поглощении государства обществом; но и в этом новом своем выражении идея безгосударственного состояния не становится более убедительной. Профессиональный федерализм есть идея интересная и новая; но эта идея могла бы получить свое значение только в связи с идеей государства и с отрешением от своего чисто классового характера.

Что же делает из идеи профессионального федерализма революционный синдикализм? Как удается ему выразить эту идею вне связи с теорией правового государства и с полным ее отрицанием? Как мы видели, он, в сущности, лишь повторяет идею Прудона о замене государства экономической организацией общества. На место законов он так же хочет поставить договоры и соглашения, на место политической власти — экономическую организацию. Но поскольку эти предположения отрица-

ют за собою не простые слова, а реальные понятия, они представляют чистейшие недоразумения. Экономическая организация без политической и правовой, это, выражаясь терминами Штаммлера, есть содержание без формы. Организация экономической жизни не может воплотиться в известные нормы, за исполнением которых должен быть организован постоянный надзор. А там, где есть нормы и надзор за их исполнением, есть право и власть, или, повторяя старую аксиому, *ubi societas, ibi jus*. Поддерживая идею безгосударственного состояния, революционный синдикализм переходит с исторической почвы на утопическую. В то время как Прудон последовательным развитием мысли был приведен к признанию идеи государства и к сочетанию начала федерализма с принципом государственного единства, синдикализм становится на точку зрения резко отрицательного отношения к государству.

Этот утопический характер синдикализма сказывается и в другом отношении. Как мы указывали, суверенное правовое государство выдвинуло идею объединения социальных сил на почве общего и равного для всех права, и эта идея составляет прочное достояние культуры; прогрессирующие успехи федерализма могут иметь место только на этой почве. Современная доктрина солидаризма является этическим углублением и развитием этого юридического начала единства. Синдикализм самым резким и решительным образом вооружается против какого бы то ни было преемства общественных форм и принципов, и лозунгом обновления он избирает не социальный мир, а социальную борьбу. Лягардель и Берт столь же горячо, как и Сорель, становятся на точку зрения классовой борьбы. «Идея класса,— говорит Берт,— идет на смену идеи отечества и знаменует собою разрыв народа с государством и демократией. С революционным синдикализмом проявилась неожиданная противоположность между демократией и социализмом, гражданином и производителем, и эта оппозиция приняла самую элементарную и в то же время самую абстрактную форму в отрицании идеи отечества, отождествляемой с идеей государства»¹. Объявляя таким образом войну всему су-

¹ Berth, *Les nouveaux aspects du socialisme*. Paris, 1908, p. 60. В русском переводе в сборнике Л. Козловского «Социальное движение в современной Франции» эта статья озаглавлена: «Идеология производителей».

существующему обществу, синдикализм ищет его преобразования не путем постепенного примирения враждующих стихий, а посредством очистительного и бурного переворота, который сметет до основания все старые формы. Социальный мир был бы лишь уступкой и компромиссом; только непримиримая и беспощадная вражда может спасти дело прогресса. И ясно, что если государство, демократия и даже отечество должны сгореть в этом очистительном огне великой катастрофы, то всякая идея единства и равновесия общественных сил для современного переходного состояния тут просто отбрасывается как ненужная и вредная. Идея практической деятельности в условиях существующего устройства совершенно устраняется; все мечты и надежды синдикализма выносятся за пределы современного правового государства. Единство должно быть осуществлено не в современном обществе в виде примирения рабочего класса с другими, а в обществе будущего, в форме его полного и безусловного торжества, при котором никаким другим классам уже нет места.

Эти выводы с неизбежностью вытекают из классовой точки зрения, и синдикализм делает их с самой суровой логической последовательностью. Принцип классовых противоречий, возведенный в норму общественных отношений, устраняет всякую мысль о патриотизме; об общем народном деле, о государственном единстве. В этом отношении, как мы говорили выше, Маркс был только последователем, когда он утверждал, что у рабочих нет отечества, и если немецкие социал-демократы стали на иную точку зрения, то это и значило именно, что они покинули почву чисто классовой теории. Французский синдикализм в этом отношении следует за Марксом, и когда синдикалист Гриффюзельс утверждает, что «пролетарий не может иметь отечества и не может быть патриотом», он только повторяет соответствующее место «Коммунистического Манифеста». И в самом деле, если в рабочем видеть только пролетария, если в сознании его искоренить все связи, кроме тех, которые соединяют его с своим классом, тогда нет места никаким иным чувствам, кроме классовых, никаким иным надеждам, кроме надежды на будущее торжество пролетариата. «Говорят, — пишет Гриффюзельс, — что отечество — это совокупность традиций и наследие народа, что это часть почвы нашей планеты, что это место, где живут, обеспечивая

удовлетворение необходимых потребностей. Но моральные традиции нашей страны и ее наследие ускользают от меня за невозможностью их воспринять и понять; ни малейшая часть почвы мне не принадлежит, и жизнь, которая для меня здесь создалась, далека от того, чтобы дать мне необходимое удовлетворение. Я чужд всему, что составляет моральное проявление моей нации; я не обладаю ничем; я должен продавать свой труд, чтобы удовлетворить самые скудные свои потребности. Таким образом, ничто из того, что составляет для других их отечество, не существует для меня. Я не могу быть патриотом»¹. То, что называют отечеством, представляется Гриффюэльсу только случайным территориальным обособлением одной группы людей от других групп. «В действительности нет наследия национального, есть наследие социальное; нет особого национального гения, есть гений общечеловеческий, — выражение знаний, добытых людьми всех стран». Так, опустошая человеческое сознание от всего, что не связано с материальными условиями существования рабочего, превращая идею классового обособления в высший догмат жизни, Гриффюэльс последовательно приходит к разрушению идеи отечества, идеи народного единства и национального своеобразия. Я привел его взгляды, так как они логически дополняют и развивают воззрения Берта. И очевидно, что при таком направлении мысли счастья и спасения можно ожидать только от беспощадной борьбы рабочего класса с другими классами.

«При каком героическом зарождении присутствуем мы? — спрашивает Берт. — С одной стороны, мы видим вулканические сотрясения, которые мир труда периодически причиняет современному обществу, с другой — смущение всех партий, растерянность всех идеологий, испуг всех мудрых умов. Что же происходит? Происходит явление одновременно и простое, и грозное: труд становится на первый план и изгоняет всякий паразитизм, начиная с самого явного и грубого до самого утонченного и возвышенного; выступает в полном свете мастерская и заставляет исчезнуть все то, что не составляет функции производительного труда; вся социальная

¹ Griffuelhes, L'action syndicaliste. Paris, 1908, pp. 38—39. Эти мысли первоначально были высказаны Гриффюэльсом в ответе его на анкету по вопросу об отношении рабочего класса к идее отечества в журнале «Mouvement Socialiste» (№№ 160—161, Août 1905).

жизнь устраивается на основе производства, делаясь, как некогда война в античном мире, цементом современного мира; словом, дело идет о создании новой цивилизации, в которой труд, поглотив в себе все интеллектуальные силы, ныне находящиеся вне мира производства, положит таким образом конец пагубному разделению между теорией и практикой, и жизнь получит единство, здоровье, равновесие»¹.

Но если будущее общество будет основано на поглощении рабочим классом всех других классов и в этом смысле оно будет единым и гармоничным, это все же не исключает дальнейшего вопроса: как будет поддерживаться единство в пределах этого класса между различными его профессиональными группами и между членами этих групп. На это Берт отвечает указанием на возможность в будущем строе единства внутреннего и духовного. «Единство действия, которого он требует, не есть единство, навязанное свыше и извне, выражающееся в единстве власти, но единство гармоническое, единство внутреннее, духовное, — единство, где свободно живущие и свободно действующие могут уравнивать друг друга, не ограничивая себя, и взаимно себя дополнять, не подавляя друг друга... Синдикализм обращается к энергии, инициативе и дерзанию каждого рабочего; в каждом синдикате каждый отдельный рабочий остается живой силой, от которой требуют максимума инициативы, а в конфедерации каждый синдикат остается свободной единицей, которая сама вырабатывает свой план и в защите, и в нападении, не ожидая приказов центрального органа, которая предоставлена всецело своему усмотрению и является верховным судьей своего поведения»².

Такое поставление единства духовного на место единства власти совершенно разрывает с историческими формами государственной жизни, но вместе с тем оно обрекает общество на полную анархию. Единство гармоническое, внутреннее и духовное, есть абсолютный идеал общественного развития, но, как мы показали в начале настоящего исследования, это идеал, лежащий в бесконечной дали как недостижимый предел совершенства.

¹ Berth, *ibid.*, p. 61; см. перевод Л. Козловского, стр. 142—143. (Я пользуюсь в данном месте этим переводом с небольшими изменениями.)

² Berth, *ibid.*, pp. 29—30; русск. пер. стр. 117—118.

Ставить этот идеал на место относительных форм исторической жизни, значит впасть в старое заблуждение всех утопических построений. В синдикализме такое заблуждение является тем более странным, что представители его превосходно понимают историческое значение власти и принуждения. По словам Берта, синдикализм «признает необходимость авторитета для прошлого, признает, что он был бичом, благодаря которому цивилизация могла идти вперед и извлечь из человеческого труда те чудеса, которые она извлекла... Благодарность, которую синдикализм питает к капитализму, относится не только к созданным им материальным богатствам, но главным образом к моральной и духовной перемене, произведенной им в недрах рабочих масс; его железной дисциплиной они были вырваны из своей первобытной лени и индивидуалистического анархизма и сделались способными к коллективному все совершенствующемуся труду. Синдикализм очень ясно сознает, что цивилизация началась и должна была начаться с принуждения, что такое принуждение было полезным, благодетельным, творческим, и если теперь мы можем надеяться на режим свободный, без опеки, как хозяйской, так и государственной, то лишь благодаря тому режиму принуждения, который дисциплинировал человечество и постепенно сделал его способным возвыситься до свободного добровольного труда»¹.

При столь ясном понимании значения авторитета и дисциплины Берт полагает, однако, что теперь процесс воспитания человечества закончился и наступает эра свободного, добровольного труда. Это и есть «знаменитый скачок из царства необходимости в царство свободы». Но как представить себе этот скачок? Мы уже знаем ответ Сореля: свободное сотрудничество социалистического строя будет зависеть от высоты «морали производителей». Берт и Лягардель пытаются подойти к этому вопросу с другой стороны, указать на историческую необходимость и социальную возможность организации свободной мастерской. Но чем более стараются они представить в свою пользу силу конкретных разъяснений, тем более вопрос становится неясным.

По словам Берта, на вопрос о возможности той огромной и глубокой перемены, которая превратит современ-

¹ Berth, *ibid.*, pp. 34—35; русск. пер. стр. 122—123.

ное принудительное сотрудничество в будущее свободное, синдикализм отвечает, что «перемена уже подготовлена самим капитализмом; что внутри самого капитализма уже происходит эволюция, которая заставит его от форм по преимуществу чисто коммерческих и ростовщических перейти к формам более промышленным; что современной крупной фабрике с ее самодержавной дисциплиной труда, более или менее напоминающей дисциплину казармы, требующей совершенно пассивного послушания, идет на смену все более добровольная дисциплина, которая главным образом опирается на чувство долга, — дисциплина, следовательно, не внешняя, а внутренняя, наложенная на себя самими рабочими; и что, одним словом, эта эволюция могла бы охарактеризоваться тем, что согласно требованиям техники, свободный труд должен заменить командование и иерархию и что противоположности между авторитетом и трудом — государством и производством, наживой и экономикой — возрастают все более и более...»¹. «Согласно воззрениям синдикалистов, только в борьбе с капитализмом шаг за шагом и грудь с грудью образуется рабочий класс, из пассивности переходит к активности и приобретает качества, необходимые для того, чтобы самому без всякой опеки управлять той огромной фабрикой, которую капитализм создал и должен ему завещать»².

Таков ответ Берта; но мы видим, что здесь указывается вовсе не то, как именно будет организован свободный труд, а только то, что в борьбе с капитализмом он должен стать свободным, активным и добровольным. Ответ не разрешает вопроса, а только повторяет его в утвердительной форме. И снова, как у Сореля, все сводится к тому, что борьба создаст соответствующее настроение, а в заключение мы слышим то же магическое слово синдикализма, то же таинственное заклинание: «Севам, отворись!», которое в переводе на синдикалистский язык означает всеобщую забастовку. Вот восторженный отзыв о забастовках Берта: «С каждым днем все более могущественные, более широкие и приобретающие все более уверенный ритм, забастовки открыли удивленному миру коллективную рабочую силу, которая каждый день становится все более сознательной и более владею-

¹ Berth, *ibid.*, pp. 33—34; русск. пер. стр. 121—122.

² Berth, *ibid.*, p. 24; русск. пер. стр. 122.

щей собою. Забастовки становятся социальным явлением *par excellence* по своей внезапности, смелости, чудесной дисциплине, которую они вызывают среди армии трудящихся; они получают характер все более и более воинственный; на социальной почве они являются истинной заменой войны, и к ним можно было бы применить те слова, которые Прудон применяет к войне. В настоящее время именно забастовки дают самую могущественную ноту в хоре природы и человечества: они действуют на душу, как удар грома, как шум урагана. Сочетание гения и смелости; поэзии и страсти, высшей справедливости и трагического героизма, они изумляют нас своим величием»¹. Мы уже говорили выше, насколько эта чудодейственная сила забастовки мало характеризует то будущее, когда никаких забастовок не будет. На наш вопрос, как удастся синдикализму провести идею профессионального федерализма вне теории правового государства, мы, таким образом, у Берта ответа не находим. Столь же мало ответ этот можно найти у Лягарделя.

Правда, с первого взгляда может казаться, что у него имеются более ясные представления о будущем строе, чем у других представителей синдикализма, но на самом деле и здесь все сводится к *связям внутренним и духовным, к сочетаниям добровольным и инстинктивным*. Переход из одного общественного строя в другой не будет, по его словам, *прыжком в пустоту*, он осуществится при помощи моста, который создается долгой экономической работой. Эта работа совершится чрез подготовку рабочих в современных рабочих учреждениях. Подобно Сорелю и Берту, Лягардель приписывает огромное воспитательное значение самому процессу борьбы, возбуждающей в рядах синдикалистов личную энергию и героизм, чувство ответственности и личное достоинство. Но вместе с тем он старается вывести из самых условий борьбы те начала, которые лягут в основу будущего устройства. «Внутренний механизм, организующий личную свободу элементов, группирующихся для общей борьбы, далек и от перенесения политического правительства в рабочий класс, и от разделения на правящих и управляемых и создания рабочей олигархии»². Но кто же руководит рабочим классом, кто идет впереди? «Борь-

¹ Berth, *ibid.*, p. 60.

² Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 84—85.

ба производит подбор», — отвечает на это Лягардель: «Наиболее отважные и сознательные идут во главе, подвергаясь ударам, для защиты не своих личных интересов, но интересов всех, взятых в целом, рабочих. Вся сила синдикатов вытекает из моральных качеств объединенных в них рабочих; они не имеют вовсе той принудительной власти, какую имеет государство... Но масса, видящая их деятельность, инстинктивно следует за ними. При этом, в противность тому, что происходит с избирательной массой и партией, рабочая масса имеет способность и возможность судить о своих избранных. Ведь вопросы материальной и духовной независимости, волнующие синдикаты, составляют самую основу жизни рабочего, и потому рабочий может, так сказать, по интуиции чувствовать правильность того или иного действия синдиката»¹.

Из этого видно, что и в самых пылких мечтах о единстве будущего строя синдикализм никак не может обойтись без иерархии²; он думает только, что она будет создаваться сама собою, по закону естественного подбора: будут выдвигаться вперед более отважные и сознательные, а масса будет следовать за ними *инстинктивно* и одобрять их *по интуиции*. Как не сказать, что ясные термины современного правового государства заменяются здесь понятиями совершенно неопределенными и шаткими? Что если и вожди, и масса разобьются на группы? Если инстинкт и интуиция будут говорить одним одно, а другим другое? Придется прибегнуть к обычным способам политического избрания, на которое так нападают синдикалисты. Лягардель, очевидно, допускает и возможность обеспеченной гармонии отношений вождей к массе; но, допуская это, он уже не страшится смело выдвинуть принцип *руководящего меньшинства*. «Прямое действие предполагает деятельное вмешательство отважного меньшинства. Не масса, тяжелая и неповоротливая, должна здесь высказываться, чтобы начать борьбу; как это имеет место в демократии; не число составляет здесь закон и не количество является правилом — образуется избранная группа (*une élite*), которая, в силу своего ка-

¹ Ibid., стр. 86.

² Насколько в действительности для существующих синдикалистских организаций иерархическое начало руководства представляется неизбежным, хорошо разъясняет R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. Leipzig, 1910, S. 335, ср. S. 205.

чества, увлекает массу и направляет ее на путь битвы». Конечно, эти естественные избранники должны находиться в соответствии с внутренним инстинктом масс, иначе они останутся без влияния и вскоре исчезнут. Но Лягардель верит в то, что если массы и неспособны сами передавать свои желания, то они могут чувствовать при помощи некоторого «откровения инстинкта и озарения чувства, каковы те, которые выражают их чаяния, и те, которые им изменяют»¹.

Итак, к чему же мы пришли? К аристократическому предпочтению меньшинства большинству и качества количеству. Проповедуя вслед за Сорелем культ героизма и высшей морали, Лягардель не может рассуждать иначе. Если на первый план ставится революционный порыв и героический подъем, то неизбежна и новая вера в отважное меньшинство, которое должно увлекать за собою тяжелую и неповоротливую массу². Центр тяжести переносится, таким образом, с естественного развития общества на нравственный подвиг личности; на долю массы остается верность инстинкта, правильность чувства; в ее психологии отважное дерзание вождей находит для себя опору и руководство, и, найдя эту опору, оно увлекает всех на смелый подвиг борьбы. К натуралистическим воззрениям Маркса здесь, очевидно, присоединяется, как у Сореля, значительная доза ницшеанского романтизма. Но столь же естественной представляется и дальнейшая особенность воззрений Лягарделя, состоящая в том, что он не столько заботится об определении *будущего общественного устройства*, сколько о *поддержании неизменного революционного настроения*. Нет ничего удивительного, что он намеренно отвергает рациональные построения будущего, возводя в принцип ирра-

¹ Lagardelle, Le Socialisme ouvrier.

² Весьма интересно отметить, что этот взгляд является вовсе не исключительной принадлежностью Лягарделя; Эмиль Пуже, близко стоящий к практической жизни Всеобщей конфедерации труда, видит в этом основное различие демократизма и синдикализма. «Le premier est la manifestation des majorités inconscientes qui, par le jeu du suffrage universel, font bloc pour étouffer les minorités conscientes en vertu du dogme de la souveraineté populaire. A cette souveraineté, le syndicalisme oppose les droits des individus et il tient seulement compte des volontés exprimées par eux. Si les volontés manifestées sont peu nombreuses, c'est regrettable, mais ce n'est pas une raison pour les annihilier sous le poids mort des inconsciences...» E. Pouget, La Confédération Générale du Travail. Paris. Deuxième édition, p. 7.

ционализм жизненной практики. Мы подчеркнули выше иррационалистический уклон социальной философии Сореля, но еще более замечательно, что ту же позицию занимает и Лягардель, вообще отличающийся стремлением к большей определенности. И это явление опять-таки вытекает из той же основной причины: оно является следствием того положения, что синдикализм с особенной резкостью противопоставляет фатализму рационалистической теории прагматизм действительной жизни. Не теоретически предсказывать и не ожидать мысленно социализма, а действовать практически и уже теперь переживать социализм в действенном напряжении воли — вот к чему стремятся представители синдикализма. «Традиционные социалисты, — говорит Лягардель, — презирующие практику и преклоняющиеся пред абстрактной формулой, считают возвратом к варварству пренебрежение к рационалистическим теориям и к школьным изображениям будущего общества... Только одна практика имеет социалистическое значение: вот чего никогда не поймут правоверные представители старого социализма, но что представляется совершенно достаточным для сторонников новых учений. Я признаюсь, что я не занимаюсь этим иначе, чем в том направлении, преобразуется ли уже теперь жизнь людей, подготовляющих это будущее общество, самим процессом этого приготовления. Социализм имеет лишь то значение, что он революционизирует массы, в которые он проникает. Я не связываю своей судьбы ни с какой абстракцией, я только человек настоящего. То, что для меня важно, — это то, что я, социалист текущего дня, вижу в тот момент, когда я живу, как мир преобразуется отчасти, хотя бы и слабо, под влиянием нового движения. Сила синдикалистского социализма в том и состоит, чтобы воспитывать общество в каждый данный момент, чтобы давать ему постоянный пример усилия и мужества, чтобы возбуждать великие чувства свободы и независимости, составляющие ценность существования, чтобы спасти, одним словом, вечный смысл жизни»¹.

В высшей степени любопытно, что эти замечательные признания делает Лягардель, более других пытающийся отдать себе отчет в устройстве будущего общества. От

¹ Lagardelle, Le socialisme ouvrier, pp. 268—269 (статья «Syndicalisme français étranger» 1906 года).

него мы в особенности знаем о гражданской федерации автономных мастерских, о будущей децентрализации жизни. И как неожиданно после этих более или менее ясных перспектив будущего узнать, что дело вовсе не в этом, что неизвестно еще, осуществится ли будущее общество, и что все предсказания будущего ничего не значат. Важен постоянный революционный подъем, важны чувства независимости и свободы, и важно, чтобы эти чувства и этот подъем переживались уже теперь. Политика школы не менее, чем ее философ, оказывается причастным ницшеанскому духу: не идеальный строй, а героическое настроение ставится на первый план. Социалистическая политика переходит в сверхчеловеческую мораль. И понятно, что для старых социалистов это кажется возвратом к варварству: нет теории, нет науки, нет научного предвидения, остается одна проповедь бунта; что может быть более противоположного старому марксизму: «Я не знаю, осуществится ли будущее общество», «я не связываю своей судьбы ни с какой абстракцией», — от этих заявлений Лягардель правоверный марксист, конечно, должен прийти в величайший ужас. Но в этом стремлении сделать социализм жизненной практикой, действенным правилом каждого текущего дня, мы чувствуем ту самую жажду действия, которая так характерна для ревизионизма. Лягардель объясняет это со свойственной ему отчетливостью мысли. «Умы, стремящиеся к реальности, ушли от ожидания все удаляющейся революции, отвернулись от абстрактного социализма и посвятили себя положительным задачам»; некоторые затерялись при этом в капиталистической среде и утратили социалистический характер. Только синдикалистам удалось выйти на правильный путь и сочетать практику с теорией: это путь непосредственного революционного действия. Революцию здесь не только представляют и ожидают, ее осуществляют: «Дело идет здесь о непосредственном действии, а не о бездейтельном ожидании... Революционный дух сходит с неба на землю, воплощается, проявляется в известных установлениях, отождествляется с жизнью. Ежедневное действие получает само по себе революционную ценность, и социальное преобразование, если оно придет в известный момент, будет только обобщением этого акта»¹. Так, по

¹ Ibid., pp. 289—290.

мнению Лягарделя, осуществляется задача сочетания теории с практикой, разъединение которых служит причиной кризиса социализма. Вот почему синдикализм «смеется над манией пророчества, свойственной социалистическим партиям, возвещающим накануне каждого нового дня социальную революцию». Он предоставляет «детскому оптимизму завоевателей власти» заботу о выработке подробных планов будущего; сам же он сливает заботу и о настоящем, и о будущем в едином практическом действии¹.

Но если так, если на первый план выдвигается непосредственное революционное действие, в форме постоянного подготвления великой забастовки, то ясно, что здесь не нужно более никаких ученых руководств: «все сводится к самобытному и всегда новому творчеству жизни, к постоянному обновлению идей, которые не могут сложиться в догмы». «Перед нами нет более кадра интеллигентов, социалистического духовенства, облеченного задачей думать за рабочий класс; перед нами сам рабочий класс, который при посредстве своего опыта беспрестанно открывает новые горизонты, непредвиденные перспективы, не подозревавшиеся ранее методы, одним словом, новые источники молодости»².

Итак, Лягардель приводит нас к тому же, что и Сорель: руководящее значение приобретает у него революционная психология рабочего класса. Но таким образом устраняются не только абстрактные формулы и догматы, не только теоретические предсказания будущего; устраняется и вся наука, и социальная философия. Все положительное учение сводится к тому, чтобы следовать за вечно обновляющимся опытом рабочего класса; но это совершенно обесценивает и все те положительные указания относительно будущего устройства, которые мы находим в синдикализме. Кто поручится, что новый опыт не откроет новых, непредвиденных перспектив?

Вот к чему приходит в конце концов революционный синдикализм: это учение — не марксизм и не прудонизм, это некоторый новый и своеобразный ницшеанский социализм. На почве массовой психологии, направляемые и выдвигаемые ею, действуют особо призванные вожди, люди героического подъема и революционного подвига.

¹ Ibid., p. 291.

² Ibid., p. 292.

Вечно гореть в огне новых исканий и постоянно питать в себе и в массах жажду революционной борьбы — вот задача этого нового социализма.

С этой точки зрения понятны становятся и нападки революционного синдикализма на существующие учреждения и порядки. Что может устоять перед этой критической сверхчеловеческой морали? Какие дела и какие заслуги могут быть оправданы, если они не поднимают масс на борьбу, не создают революционного настроения? Понятно, что по отношению ко всему существующему, даже и самому прогрессивному, синдикализм занимает позицию сплошного отрицания.

И вот почему он так восстает против старого социализма, так борется с гедизмом и так презрительно относится к жоресизму¹. Всякий социализм, который ставит своей задачей деятельность «в пределах существующего государства», кончается тем, что растворяется в буржуазной демократии. «Существенная идея синдикализма,— говорит Берт,— та, что невозможно использовать государство в желательном для рабочих смысле». Гедизм имеет в виду «социализацию современного государства», но подобная задача невозможна. Причину этого подробно выясняет Лягардель. Развивая свой взгляд, что политическое общество есть искусственная надстройка над экономическим, Лягардель отрицает, чтобы это общество было «общим для всех классов механизмом»: это «частный механизм буржуазных или подчиняющихся буржуазному режиму классов». Поэтому «использование государства возможно лишь в целях, соответствующих капиталистическому режиму». Подтверждение этой мысли Лягардель ищет в анализе парламентского и представительного образа правления, «являющегося наиболее общим типом современного политического общества»: «Парламентский режим, который во всем сомневается, ничего не уважает, дает простор для постоянной критики, является единственной политической системой, обладающей необходимой гибкостью для того, чтобы представить свободное поприще для нововведений буржуазии. Он допускает всевозможные видоизменения в законах и внезапные перемены в составе правительства; благодаря ему различные классы, находящиеся на почве капиталистического общества, могут вести борьбу друг с другом

¹ См. критику гедизма у синдикалистов: Berth, Les nouveaux aspects. I, pp. 8—32.

и заботиться о своих интересах. Подобная неустойчивость парламентского режима и создала иллюзию, будто политическое общество, как чувствительная пластинка, автоматически и математически записывает изменения в соотношении сил классов. Но обыкновенно не замечают, что если, с одной стороны, буржуазия пользуется парламентаризмом в революционном направлении, то с другой — она пользуется им и в консервативных целях, и именно последние являются конечной целью парламентаризма. Можно сказать, что парламентские столкновения не что иное, как столкновения интересов, влекущих за собою мировую сделку. В конце концов, данные интересы согласуются, и результатом таких компромиссов являются законы... Здесь проявляется консервативная роль парламентаризма. Каждой группе интересов надо дать место в рамках буржуазного общества... Парламент является счетчиком народных домогательств. Но раз уступки совершены и согласие достигнуто, последнее слово принадлежит закону: договаривающиеся партии связываются своим согласием, впредь им воспрещается выходить из рамок законности. Такая система, которая дает возможность обнаруживаться всевозможным сочетаниям интересов, укрепляет социальное равновесие, необходимое для развития капитализма»¹.

Казалось бы, что если парламентаризм допускает всевозможные сочетания интересов, то при этой системе может найти признание и интерес рабочего класса, как это и подтверждается фактами. Не кто иной, как Маркс видел в рабочем законодательстве победу принципа, торжество пролетариата. С тех пор социальное законодательство сделало огромные успехи, и хотя бесспорно, что оно служит к укреплению капиталистического строя, но столь же бесспорно и то, что оно все более и более обращает этот строй к пользе рабочих. По этому именно пути идет социализм во всех странах, где он включил в свою программу парламентскую работу. Конечно, для этого ему пришлось пожертвовать догматом классовой борьбы, но взамен этого он стал на путь реальной политики, обещающий и при существующих условиях хотя и скромные, но положительные результаты. Синдикализм в этом отношении занимает противополож-

¹ Лягардель, «Пролетариат и демократия», стр. 70—72. Сборник Л. Козловского.

ную позицию: он жертвует реальной политикой во имя догмата классовой борьбы. То столкновение интересов, которое происходит в парламенте и заканчивается примирением и компромиссом, с точки зрения борьбы классов кажется ему незаконной подменой понятий. «Что общего между столкновениями интересов и борьбой классов? Ведь последняя предполагает столкновение двух враждебных миров, двух противоречащих друг другу прав, двух рядов противоположных учреждений. Она стремится не к согласию, а к разрыву, она воюет, а не торгуется. Будет ли парламентаризм аграрным, капиталистическим, рабочим, — разве он походит на ту гигантскую борьбу, которую должен выдержать класс на пути к освобождению? Нельзя приобщаться к жизни того общества, которое хочешь разрушить»¹.

С точки зрения того социализма, который считает возможным создать новый мир только на развалинах старого, парламентская борьба представляется недопустимой практикой политических компромиссов. И Лягардель совершенно последовательно отвергает парламентский социализм. С того момента, когда партии «прямо или косвенно, благодаря союзам или умеренной оппозиции примут участие в повседневной жизни правительства, они начинают играть роль нормальную для партий. При ясном свете демократии они оказываются тем, чем они являются на самом деле: участниками в управлении политического общества»². Всякое соприкосновение с государством выводит социализм из его классовой обособленности и создает почву для компромиссов. Так, по мнению Лягарделя, все то течение социализма, которое лежит вне революционного синдикализма, абсолютно ложно. Социализм парламентский, партийный, как он вырос в Германии, во Франции и в других странах, потерпел и должен был потерпеть крушение, и именно потому, что он хотел действовать в пределах существующего государства. Ведь государство в глазах синдикалистов — это та искусственная надстройка, которая подлежит уничтожению, и все социалистические партии, действующие на его основе, работают в пустом пространстве. Если парламентский строй представляет собою правление партий, то, по мнению

¹ Ibid., p. 72.

² Ibid., p. 77.

Лягарделя, именно опыт передовых демократических государств показывает, что «партии представляют из себя организмы, существующие сами по себе и для себя и имеющие собственную личность и особую психологию... Профессиональные политики одинаковы, к какой бы партии они ни принадлежали. В демократических странах они эксплуатируют власть, как промышленность, и делятся со своими сторонниками. Обращаясь к передовым демократиям современного мира — к Соединенным Штатам и Франции, — Лягардель произносит им резкое осуждение. «Шарлатанство, развращенность и продажность, являющиеся отличительной чертой *политического паразитизма*, ведут эти страны к разложению. На примере этих стран мы видим всю тщету грезы о воспитании демократии и контроле избирательной массы над партиями. Отделение представителей от тех, кого они представляют, так велико, что между ними невозможна никакая органическая связь»¹.

То, что особенно ярко сквозит в революционном настроении синдикалистов, это — глубокое разочарование во всех известных политических формах. Все было испробовано, и оказалось, что ни перемена в личном составе правительств, ни преобразование политических учреждений не изменяют сущности государства. Форма обновилась, но основа осталась, и «государственная машина продолжает быть все тою же силой принуждения на службе у держателей политической власти»². Ничто не изменилось и от того, что у власти появлялись социалисты. «Участие в правительстве социалистических депутатов, таких, как Мильеран, Бриан, Вивiani, не изменило природы государства, не преобразило отношений между классами и не дало пролетариату тех возможностей, которых ему недостает. И то, что верно для частичного завоевания государства несколькими социалистами, должно быть применимо равным образом и к полному завоеванию государства социалистической партией в целом»³.

Вот этот всесторонний опыт французской политической жизни и заставляет синдикалистов вооружаться против самой идеи государства. Но чем более мы вдумываемся в значение этой критики, столь беспощадной

¹ Ibid., p. 74.

² Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 272.

³ Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 331.

в сокрушающей, тем более приходим к убеждению, что это — предел социально-философских размышлений. Все пережито, все испробовано в мире политических форм, и нет надежды на радикальное улучшение. Природа государства осталась все та же, принудительная власть господствует по-прежнему. Неопределенным оказывается и идеальное будущее, относительно которого с полной точностью говорят о том, чего там не должно быть, и с совершенной неясностью — о том, что должно быть. Это будущее перестает быть социологическим предсказанием, оно становится моральным требованием, о котором нельзя сказать с уверенностью, наступит ли оно или нет. Таким образом, выходит, что единственным резко определенным и ясным мотивом в синдикалистском настроении является требование вечного революционного подъема, вечного обновления духа. Но что может устоять пред этим требованием, какие формы жизни и какие установления? И критика, которая вытекает из этого требования вечного бунта, не требует ли от политики невозможного и неосуществимого? Не требует ли она чудес? Социалисты у власти не совершили этих чудес, но можно ли их совершить мгновенным действием власти? Не следует ли положиться на медленное и настойчивое действие социальных реформ, которые требуют не только изменения законов, но и перерождения нравов? Все эти вопросы и сомнения не существуют для синдикализма: ведь это кризис нетерпения, это жажда непосредственной реализации революционной идеи; но сейчас, немедленно, в этом доступном для нас настоящем революционная идея может осуществиться только *в нашем субъективном настроении, а не в объективном социальном строительстве*. Так революционный синдикализм внутренней логикой мысли и чувства приходит к тому, что социальная проблема для него разрешается в проблему индивидуального морального настроения. Мы стоим здесь на грани между социальной философией и ее полным отрицанием, каким является абсолютный индивидуализм. Синдикализм еще не делает последнего решительного шага, не объявляет социальной проблемы неразрешимой, но всеми своими инстинктами он склоняется к этому, и вот почему мы говорим, что он стоит на краю пропасти.

И невольно приходит здесь на память параллель из древнегреческой жизни. Как и в современной Франции,

и тогда было то же положение вещей; все формы были испробованы, и ни одна не дала прочного удовлетворения; мысль уходила от социального строительства на высоту морального настроения; стоические и эпикурейские учения брали те же анархические ноты, подводили к тому же абсолютному индивидуализму. Не следует ли из этого, что не только в ранние периоды истории и в отсталых странах, но и на вершине политического развития у передовых народов, мысль опережает жизнь и в бесконечных требованиях своих заходит далее всяких конкретных усовершенствований, какие только можно себе представить. Это есть лишнее свидетельство вечной неудовлетворенности духа, вечного его стремления. И если крайним полюсом этого стремления является неутолимая жажда абсолютного индивидуализма, не ясно ли, что ряд социальных усовершенствований никогда не может быть закончен, что он уходит в бесконечность. И что бы ни делали реформаторы и творцы новой жизни, они всегда встретят пред собою ту же критику, ту же жажду новизны.

Вот что следует иметь в виду при оценке современного французского синдикализма. Если разрушительная критика его, исходящая из потребности героического революционного настроения, в неудержимом порыве своем сокрушает все ступени социального прогресса, сжигает все мосты и связи с прошлым, если она подводит социальную философию к бездне, то надо помнить, что *эта бездна разверзается не в жизни, а только в мысли*. Умы нетерпеливые и страстные сокрушают все на пути своем, переходят все реальные грани и пределы, а жизнь идет так, как она только и может идти, — путем исторического прогресса, а не чудесного преобразования.

Для полноты характеристики того положения, в котором находится французский революционный синдикализм, нам необходимо теперь несколько подробнее остановиться на отношении к нему правоверного социализма, представленного во Франции партией объединенных социалистов. Мы видели, как отрицательно относятся вожди синдикализма ко всяким партиям, не исключая и французских социалистов. А что же эти последние? Какое положение заняли они в отношении к новому для них течению? Обращаясь с этим вопросом к французскому партийному социализму, мы с удивле-

нием видим, что вместо принципиальной ясности открытого разрыва здесь установилась полная путаница понятий и отношений. Наблюдалось явление, странное с первого взгляда, но весьма естественное по существу: синдикалисты всё время резко отмежевывались от социалистов, а социалисты, в лице некоторых своих вождей; ясно сознавая необходимость подобного размежевания, тем не менее не решались высказать это официально и старались делать вид, что никакой розни между ними и синдикалистами нет, что все идут дружно к общей цели. Партия объединенных социалистов всё время искала связующих нитей и примирительных звеньев с Всеобщей конфедерацией труда, а эта последняя настойчиво и решительно отделялась от социалистической партии. Происходит то, что Фурньер иронически назвал «любовным преследованием»¹, мало соответствующим достоинству партии. Но для того, чтобы представить более наглядно взаимное отношение двух организаций, мы должны войти в некоторые подробности из их истории за последние годы.

Всеобщая конфедерация труда, объединившая ранее образовавшиеся профессиональные организации и федерации рабочих синдикатов, в своем настоящем виде существует с 1902 года, когда на съезде в Монпелье был принят ныне действующий ее устав. В первой статье этого устава, одобренной съездом единогласно, стоит характерное и важное определение, согласно которому конфедерация объединяет рабочих «вне всякой политической партии». В этой краткой формуле уже содержится указание на то, то синдикальное движение становится вне партий и вне политики, что оно хочет идти своим самостоятельным путем. Буржский и Амьенский съезды 1904 и 1906 гг. с полной ясностью раскрыли смысл этой формулы. На первом из этих съездов была одобрена огромным большинством 825 голосов против 369 тактика прямого действия, становившаяся таким образом официально тем собственным путем деятельности, который избирала для себя синдикалистская организация. Реформистское течение среди синдикалистов было побеждено течением революционным².

¹ Fournière, *La crise socialiste*, p. 94, ср. pp. 39, 356.

² См. подробности в цитированном уже выше труде Критской и Лебедева, «История синдикального движения во Франции». М.,

Амьенский съезд, на который так любят ссылаться синдикалисты, имел еще большее значение в смысле самоопределения Всеобщей конфедерации труда и обособления ее от других организаций. Принятые на этом съезде положения получили впоследствии наименование Амьенской хартии. В истории французского синдикализма Амьенская хартия имеет такое же значение, какое в развитии немецкой социал-демократии принадлежит Эрфуртской программе. Еще недавно, на Орлеанском съезде 1920 года она была названа «учредительной хартией французского синдикализма»¹. Содержание ее несложно; оно сводится, с одной стороны, к утверждению революционного характера синдикализма, с другой — к заявлению о его автономии и независимости в отношении ко всяким другим организациям. Исходя из принципа классовой борьбы, Амьенская хартия допускает и действия, направленные к непосредственному улучшению существующих условий, как, например, к уменьшению рабочего дня, к увеличению заработной платы. Но в этих действиях она видит лишь одну сторону дела синдикализма; основной задачей его признается полное освобождение рабочих при помощи экспроприации капиталистов. Средством борьбы полагается рабочая забастовка; а синдикат рассматривается не только как объединение для сопротивления, каким он представляется в настоящее время, но и как группа производительная и распределительная, как основа для социального преобразования, каким он явится в будущем. Особенное значение эти положения получили в связи с обсуждением вопроса об отношении к социалистической партии. Это был самый главный и острый вопрос на Амьенском съезде, вызвавший чрезвычайно горячие прения. Сторонники тесного союза с партией были при этом совершенно разбиты; победу одержали снова более радикальные элементы. Первый же оратор этой группы Мерейм с полной ясностью выразил революционную точку зрения синдикализма. «Мы признаем, — говорил он, — что синдикат есть революционная группа для всесторонней борьбы и что он имеет целью разбить законность, которая нас душит, для того, что-

1908, стр. 203—205 и 219—221 и в новом труде по тому же предмету L. Joubaux, *Le Syndicalisme et la CGT*. Paris, 1920, pp. 127—150.

¹ XV Congrès Confédéral. Compte rendu, p. 413.

бы создать «новое право», которое будет результатом нашей борьбы... Пусть депутаты вдохновляются постановлениями наших конгрессов, это их право, даже их обязанность..., но они никогда не будут в состоянии дать нам полное удовлетворение. Оставьте же синдикату его собственную сферу деятельности истинной борьбы классов. Пусть его действие будет непрерывной борьбой против всякой законности, против всякой власти и всех враждебных сил»¹. Гриффюэльс, тогдашний секретарь Всеобщей конфедерации труда, заявил, что не может быть согласия между партией, которая считается с властью, и синдикалистами, которые живут «вне власти»². После целого ряда горячих речей в том же духе съезд подавляющим большинством голосов высказался против союза с партией. Подтверждая статью устава Всеобщей конфедерации, говорившую о том, что эта организация объединяет рабочих вне всякой политической партии, съезд категорически заявил, что «в интересах наибольшего успеха синдикализма, экономическая борьба должна вестись непосредственно против класса хозяев, и конфедеральные организации, как группы синдикальные, должны стоять вне партий и сект, которые, с своей стороны, независимо от профессиональных организаций, могут стремиться к социальному преобразованию». Съезд разрешил членам синдикатов участие и в других формах борьбы, соответствующих их философским или политическим воззрениям, но с тем условием, чтобы они не вносили в синдикаты тех мнений, которые они разделяют вне своей корпоративной связи. Принадлежность к синдикатам и работа в синдикалистских организациях были признаны вытекающими из самого положения рабочих, как получающих плату за свой труд, и были поставлены вне зависимости от каких бы то ни было философских или политических взглядов³.

Надо вспомнить здесь учения вдохновителей синдикализма, чтобы прийти к заключению, что резолюция Амьенского съезда, в сущности, говорила о полном разрыве с социалистической партией. Для нее не делалось никакого исключения сравнительно со всеми другими

¹ См. Критская и Лебедев, стр. 246; Jouhaux, p. 145.

² Jouhaux, p. 146.

³ Критская и Лебедев, стр. 250; Jouhaux, p. 148.

партиями и сектами, стремящимися к социальному преобразованию. Это было полное игнорирование всякого значения партийного социализма.

Это было вместе с тем и самое решительное подтверждение того родства с анархизмом, которое отличает революционный синдикализм. Мерейм очень последовательно связывал борьбу синдикализма против всякой власти и против всякой законности с принципом «истинной борьбы классов». На своем месте мы показали, что еще у Маркса и Энгельса теория классовой борьбы завершалась чисто анархическим отрицанием государства и государственной власти. Еще у них социалистическая теория получила тот анархо-социалистический характер, который только по недоразумению считают иногда исключительной принадлежностью французского синдикализма. Недоразумение объясняется тем, что у Маркса анархические элементы были затушеваны борьбой с бакунизмом и уступками в пользу практической политики. Но то, что у Маркса оставалось менее заметным и скрытым, у его радикальных последователей проявляется с полной силой: на почве революционного синдикализма, выводящего из классовой теории все ее последствия, анархо-синдикализм расцветает пышным цветом. Если нередко в этом видят результат влияния анархистов, которые и действительно пользовались синдикатами для своей пропаганды, то нужно сказать, что это влияние могло разве только содействовать пышному всходу собственных задатков синдикализма, но отнюдь не породило их: они составляли неразрывную часть наследства, полученного от Маркса. И если уже у Маркса его утопия безгосударственного состояния не могла быть закончена иначе, как в сторону прудоновского анархизма, то у синдикалистов это сочетание Маркса с Прудоном становится сознательным теоретическим построением. Лягардель и Берт с полным основанием возражают против утверждения, что синдикализм находится в зависимости от анархизма и что он вдохновляется теми же идеями. Но это возражение не опровергает той внутренней связи, которая несомненно существует между анархизмом и революционным социализмом и которая вытекает из собственной природы марксизма. Амьенский съезд закрепил эту связь практически, а теоретические учения синдикалистов дают ей полное и исчерпывающее объяснение,

Две недели спустя после Амьенского съезда синдикалистов собрался в Лиможе съезд социалистической партии, который не мог не отозваться на Амьенскую резолюцию. Но напрасно Гед обращался здесь к чувству собственного достоинства партии, приглашая ее на обидное игнорирование со стороны Всеобщей конфедерации труда ответить указанием заблуждений синдикализма¹. Одержала верх примирительная тактика Жореса, который не хотел доводить до открытого разрыва. Во имя общего единства он предлагал признать полную автономию каждой из организаций, выражая уверенность, что с течением времени недостатки каждой методы действия будут устранены². В этом духе Лиможский съезд и принял соответствующую резолюцию, которая признавала независимость синдикализма и приглашала всех работать над устранением недоразумений между конфедерацией труда и социалистической партией³. Как выражение примирительных стремлений, как тактический прием, эта резолюция могла иметь свое значение; но то, что было в ней труднообъяснимо,— это содержавшееся в ней одобрение синдикализма и всеобщей забастовки. В этом отношении примирительная формула Жореса шла, быть может, слишком далеко, так как она говорила, что «рабочий класс может достигнуть полного освобождения только соединенной силой политической тактики и тактики синдикальной, путем синдикализма, идущего до всеобщей забастовки, и путем завоевания всеобщей политической власти с целью всеобщей экспроприации капитализма». Здесь заключалась опасность полного смешения понятий, поскольку партийный социализм ставился на одну линию с синдикализмом, оснований которого он не мог разделить всецело и до конца. Здесь была опасность уклона от реформизма к анархизму, как это в свое время метко отметил Бугле в статье, написанной по поводу Лиможского съезда⁴.

На съезде в Нанси, имевшем место в следующем 1907 году, повторилась та же путаница. Резолюция Лиможского съезда была здесь снова подвергнута обсуж-

¹ 3-e Congrès National tenu à Limoges 1906, pp. 184—194.

² Ibid., pp. 166—180.

³ Текст принятой резолюции, ibid., pp. 201—202.

⁴ Bouglé, Syndicalisme et Démocratie. Paris, 1908. Статья: Amiens — Limoges, pp. 59—66. Ср. статью, написанную к Нансийскому съезду, ibid., pp. 67—71.

дению ввиду предположения представить ее на международный съезд в Штутгарте. С небольшими, чисто редакционными изменениями она была подтверждена, но происшедшие при этом прения ярко обнаружили всю искусственность позиции, которую социалистическая партия заняла в отношении к синдикализму. Геду нетрудно было показать, сколь противоречиво было, с одной стороны, заявлять о важности сочетания партийного социализма с синдикализмом, а с другой — говорить о необходимости их автономного существования¹. На самом деле сочетания желали социалисты, тогда как синдикалисты добивались автономии в целях своего полного обособления. Примирительная тактика жоресистов обнимала эти взаимно исключающие друг друга стремления в общей формуле. Прямолинейный догматизм Геда имел на этот раз за себя доводы элементарной логики. После того как Лягардель, участвовавший в Нансийском съезде, с полной откровенностью высказал свой отрицательный взгляд на тактику социалистической партии², казалось, Гед получил самый сильный аргумент для возражений группе Жореса. С какой едкой иронией смеялся он над всемогущим оружием синдикалистов, которое представлялось ему лишь «соломенным пистолетом» или «деревянной саблей»³. Как резко звучали его слова о тактике синдикалистов, тактике бойкота, саботажа и стачек: «N'est ce pas souverainement ridicule? Et pourtant vous n'avez pas autre chose au fond de votre arsenal!»⁴. Но все же его предложение, чтобы съезд принял резолюцию о необходимости согласования синдикализма и социализма, не имело успеха. Формула жоресистов была поддержана на этот раз Вальяном, который призывал отнестись к синдикализму дружественно в целях взаимного сближения, которое, по его словам, и началось после Лиможского съезда⁵. Призывы к сближению и единству со времени объединения французских социалистов в одну партию имеют магическое значение в их среде, и страх разрыва с синдикалистской

¹ 4-e Congrès National tenu à Nancy, pp. 482—483. Ср. *Ibid.*, речь Ролана, pp. 390—391.

² *Ibid.*, p. 455 et suiv., особенно pp. 470—480.

³ *Ibid.*, p. 484 — Для более подробной характеристики ортодоксальной позиции Геда см. его статьи за много лет, изданные отдельной книгой под заглавием: «En Garde». («На страже!»). Paris, 1911.

⁴ *Ibid.*, p. 489.

⁵ *Ibid.*, pp. 516—520.

организацией снова оказался сильнее потребности в ясности. На Лиможском съезде, где так много говорилось о необходимости единодушия, Эрве остроумно заметил, что среди членов съезда «царит болезнь единодушия», которая была бы хорошей болезнью, если бы она не получалась в ущерб ясности.— «Из прений,— говорил Эрве,— вытекают два воззрения, противоположных, как черное и белое; я не хочу примирения этого рода»¹. Та же «болезнь единодушия» продолжала господствовать и на съезде в Нанси. Резолюция единства была принята, правда, весьма незначительным большинством голосов, но все же она была принята, несмотря на очевидную путаницу понятий, которую она порождала.

Надо ли удивляться тому, что следующий съезд французских социалистов, собравшийся в 1908 году в Тулузе, прошел под знаком стремления к точности и ясности понятий. Чрезвычайно любопытные прения этого съезда коснулись не только отношения к синдикализму, но всех вообще оснований социалистической тактики. Как выразился Раппопорт, эти прения получили характер дебатов об азбуке социализма². Но причиной того, что на съезде социалистической партии, имевшей за собой и стройную теорию марксизма, и многие годы практической деятельности, пришлось говорить об азбуке социализма, было появление новых веяний. «Вы за старую методику и за старый социализм,— говорил Раппопорт,— но теперь открыли новую методику и новый дух в социализме». Вот почему пришлось пересматривать все сначала. Но и эти столь часто повторявшиеся на съезде заявления о необходимости точности и ясности³, и указания на недомогание и кризис, переживаемые социализмом⁴, и самые прения ясно обнаружили, в каком состоянии хаоса и разногласия находится французский объединенный социализм. Дебаты об азбуке социализма на Тулузском съезде показали, что эта азбука весьма разнообразна, представляя собою такую же степень отклонения, как, например, различие между клинообразным письмом и латинским алфавитом. Тем более может показаться удивительным, что в результате прений съезд пришел к резолюции, принятой единогласно всеми, при одном воз-

¹ 3-е Congrès National, p. 197.

² 5-е Congrès National tenu à Toulouse 1908, p. 225.

³ Ibid., p. 226.

⁴ См. *ibid.*, pp. 225, 248, 312, 369, 439.

державиемся. Уже это одно свидетельствует, что резолюция была составлена в таких общих выражениях, которые казались ни к чему не обязывающими. На самом деле на съезде не было недостатка в резких и отчетливых формулировках, в решительных противопоставлениях. Лягардель, с одной стороны¹, Компер-Морель — с другой², склоняясь к диаметрально противоположным решениям, с одинаковой категоричностью заявили, что надо выбирать между тактикой синдикализма и политической социалистической партии. Столь же резко сказано на съезде противопоставление между реформизмом и радикальным марксизмом. От крайнего реформизма Бретона, настаивавшего на союзе социалистов с другими левыми парламентскими группами³, до старомодного радикализма Лафарга, заявлявшего при аплодисментах синдикалистов о тщете и лживости всякого парламентаризма⁴, можно указать целый ряд промежуточных звеньев, представленных в речах членов Тулузского съезда. Но все эти различия как-то стусеивались и утратили свою остроту в благожелательных обобщениях примиряющей речи Жореса. Непримирым остался один Бретон, воадержавшийся от голосования⁵.

Понятно, что принятая съездом резолюция имела чисто словесное значение. Каждой группе съезда в ней оказано внимание: реформизм и революционизм, парламентаризм и синдикализм, политическая борьба и всеобщая забастовка мирно уживаются здесь, красиво связанные между собою плавными оборотами французской стилистики⁶. Это была одна из тех резолюций, которые так часто принимаются и на французских, и на немецких съездах для того, чтобы официально засвидетельствовать единство партии, но которые скрывают за собою глубокие внутренние противоречия. На немецких, как и на французских социалистических съездах, есть свои *enfants terribles*, с которыми постоянно приходится иметь дело. В Германии в недавнем прошлом ими были ревизионисты, во Франции — синдикалисты. И подобно

¹ Ibid., pp. 274, 289, 315, 367, 369.

² Ibid., p. 415.

³ См. речь Бретона, *ibid.*, pp. 199—225, особ. pp. 208, 210, 220—221.

⁴ См. речь Лафарга, *ibid.*, pp. 133—141, особ. pp. 134—135.

⁵ Ibid., p. 489.

⁶ Текст резолюции см. *ibid.*, pp. 484—485.

тому, как немецкие резолюции обыкновенно столь слабо осуждали ревизионизм, что к ним примыкали и сами ревизионисты, так и французские резолюции в столь общих выражениях допускали синдикализм, что их принимали и горячие его противники (как это было на Тулузском съезде). В том и в другом случаях подобные резолюции доставляли известное временное моральное удовлетворение; однако они не только были лишены серьезного практического значения, но и приносили известный практический ущерб, порождая и поддерживая путаницу понятий. Нет ничего удивительного, если на последующих съездах эти противоречия каждый раз выходили наружу, когда на очередь ставились конкретные практические вопросы. Там, где нельзя было ограничиться чисто литературными заявлениями, и пышная фразеология Жореса не в силах была создать объединяющих формул. Так, на Нимском конгрессе 1910 года партия резко разделилась по вопросу о содействии в проведении проекта рабочих пенсий¹. Тот же вопрос о рабочих пенсиях, наряду с более общим вопросом о поддержке правительства в лице находившегося тогда у власти министерства Мониса, вызвал горячие споры на Сен-Кантенском съезде 1911 года. Еще более горячие и ожесточенные прения имели место на Лионском съезде 1912 года по старому и больному вопросу об отношении к синдикалистам. На этот раз поводом к спорам послужили выступления в палате депутатов социалистов Компер-Мореля и Гескьера, решительно осудивших революционную тактику синдикалистов. И здесь-то особенно ярко сказалось, как непрочно было единство партии, столь торжественно засвидетельствованное на Тулузском съезде. Между гедистами и жоресистами произошли самые горячие схватки. Гескьер и Компер-Морель крайне резко отзывались об анархистах из Всеобщей конфедерации труда, о «революционерах-болтунах и насильниках», требовали их устранения из партии, ввиду проистекающего от их тактики вреда для социализма. «Но вы объявляете гражданскую войну в среде рабочего класса!» — заметил на это Жорес. «Или по крайней мере войну конфедерации», — прибавил Вальян. В результате опять была принята примирительная резолюция Жореса с небольшими поправками гедистов, ограничивавшаяся указанием, что Гескьер и Ком-

¹ См. результаты голосования, 7-e Congrès National tenu à Nîmes 1910, pp. 435—438

пер-Морель своими речами в палате депутатов имели в виду важные интересы рабочего класса, который они хотели предупредить против опасности революционных насилиев. Так снова обнаружилось, что партия идет между Сциллой и Харибдой: поддерживая искусственный мир с синдикалистами, партия вынуждена была также мириться и закрывать глаза на их тактику, которой она не могла сочувствовать; если же она пыталась выразить свое несочувствие этой тактике, она рисковала растерять своих членов среди рабочих, входящих в синдикаты и принадлежащих к Всеобщей конфедерации труда. Свою примирительную политику по отношению к Всеобщей конфедерации партия продолжала сохранять до самого последнего времени, невольно подчиняясь ее влиянию. А Всеобщая конфедерация, как бы чувствуя свою силу, все более решительно продолжала настаивать на своей независимости и обособленности. Конгресс синдикалистов 1912 года повторил старую формулу Амьенского съезда о том, что конфедеральные организации и синдикаты должны стоять вне партии и сект, которые со своей стороны могут стремиться к социальному преобразованию. Само по себе простое повторение Амьенской резолюции не имело бы особого значения, но весьма характерны были те речи, которые произнесены были на съезде. С большой резкостью, чем когда-либо, говорили здесь о «салонном социализме», который приносит рабочей партии более вреда, чем пользы. И снова была подчеркнута разница между интеллигенцией «из адвокатов и инженеров» и рабочей массой настоящих пролетариев.

Таково было в недавнем прошлом положении французского социализма, внушавшее многим его поборникам мысль о переживаемом им кризисе и недуге. Мы отметили многочисленные заявления этого рода на Тулузском конгрессе. Но помимо таких отдельных заявлений мы имеем и целую книгу, принадлежащую столь видному представителю социализма, как Фурньер, и посвященную вопросу о «кризисе социализма». Вышедшая в 1908 году, она навсегда останется любопытным памятником тех политических настроений, тех мрачных предчувствий, которые явились результатом разброда мысли французских социалистов.

Разбирая причину современного распада, в котором «останавливается и кружится вихрем порыв политического и интеллектуального освобождения», он находит

эту причину прежде всего в том, что ни буржуазия, ни пролетариат не имеют достаточно силы. Слабые порознь, они могли бы вместе быть сильными. Но будучи разрознены, они ослабляют друг друга; а находясь в оппозиции, они друг друга уничтожают¹. — «На нас, — говорит далее Фурньер, — лежит наибольшая вина, потому что мы, партия будущего, не умели дисциплинировать ни нашей мысли, ни нашей силы. Если после трех революций, которые должны были бы избавить нас от их губительного действия, мы стремимся к катастрофе, которая не будет иметь ничего революционного, кроме видимости насилия, этим мы обязаны ложному и узкому истолкованию марксизма. Перевести Карла Маркса при помощи Бланки, свести огромное экономическое, политическое, моральное и социальное движение к слишком простым линиям классовой борьбы, еще более упрощенным возрастающим предпочтением к средствам насилия, — вот наша ошибка. Почему мы ее совершили? Потому что все мы — государственники, все, включая сюда и анархистов синдикализма, и потому, что все мы думали, что завоевание государства, для того ли чтобы им завладеть или чтобы его разрушить, будет достаточно для всего и даст нам все»². Обращаясь затем к руководящему влиянию синдикалистов, Фурньер замечает: «Почему это насильническое меньшинство ведет социалистическую партию туда, куда она не хочет идти? От самого крайнего анархиста до самого настоящего парламентария среди нас, все мы владим одну цепь, цепь страха, что мы не окажемся столь передовыми, как тот, кто идет перед нами. И все мы бежим вперед, бледные и растерянные, в революционной панике, которая была бы смешна, если бы пропасть не была близкой. И как избежим мы ее, если хвост тянет за собой голову?»³. И Фурньер предсказывает приближающуюся реакцию и даже желает, чтобы она пришла скорее, «пока демократия не обогрилась кровью». Как трагически в устах социалистического писателя звучит его заключительный призыв: «Вернемся все, радикалы, социалисты и синдикалисты, к нашей обязанности, которая заключается в том, чтобы служить демократии, политической и экономической. А если нет, будем ждать жандар-

¹ Fournière, *La crise socialiste*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 393.

³ *Ibid.*, p. 365.

ма и пожелаем, по крайней мере, что бы он не пришел извне»¹.

Вот какие мрачные перспективы предрекает Фурнье французскому социализму, если он не обратится на путь служения демократии. С тех пор, как были написаны эти строки, многое изменилось. После того, как в 1910 году синдикалистская организация лишилась двух своих горячих и воодушевленных вождей, Сореля и Берта, она испытала и весьма чувствительное практическое разочарование после неудачной забастовки железнодорожных служащих в 1912 году. Недавний проповедник «мифа всеобщей забастовки» Берт утверждает даже, что неудача железнодорожных служащих нанесла этому мифу смертельный удар². Пусть это будет даже субъективное мнение разочарованного члена организации, ушедшего от ее общего направления; но оно интересно даже и в этом случае. Заслуживает быть отмеченным также и мнение Сильвена Эмбера, еще в 1912 году предчувствовавшего поворот французского синдикализма от «мистической и романтической теории насилия к практическому и плодотворному реализму»³. Однако, помимо таких отдельных заявлений, мы имеем и некоторые объективные признаки, свидетельствующие об упадке среди синдикалистов прежнего революционного духа. Я имею здесь в виду те новые заявления примирительного характера, которые делаются центральными органами Всеобщей конфедерации труда, начиная с 1913 года.

Во время войны этот примирительный характер французского синдикализма выступил с особенной яркостью. Жуо, генеральный секретарь Всеобщей конфедерации труда и один из ее главных руководителей в настоящее время, имеет все основания утверждать, что «французские рабочие в эти ужасные дни исполнили свой долг»⁴. Они откликнулись на призыв, к ним обращенный, и встали на защиту отечества. Если незадолго до этого их вожди — и в том числе сам Жуо — мечтали о том, чтобы вырвать из головы молодого поколения «предрассудки

¹ Ibid., p. 371. Интересно отметить, что в том же 1908 году вышла книга Bouglé, *Syndicalisme et Démocratie*, где в ряде отдельных очерков также указывается на опасность анархизма, раскрывающуюся перед французским социализмом.

² Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, p. 13.

³ Sylvain Humbert, *Le mouvement syndical*. Paris, 1912, pp. 97—98.

⁴ Jouaux, *Le syndicalisme et la CGT*. Paris, 1920, p. 191.

отечества и милитаризма»¹, теперь все это было забыто во имя национальной обороны². Среди французских синдикалистов также создалось своего рода национально-государственное течение, к которому примкнуло большинство рабочих. Вожди синдикалистов во главе с Жуо стали входить в сношения с правительством, а по окончании войны приняли участие в мировой конференции и в тех учреждениях, которые были созданы Версальским договором для международной охраны труда. Незаметно для себя они покинули боевую позицию, которую занимали ранее.

Трудно найти более интересное свидетельство этой перемены, как то определение задач международной охраны труда, которое мы находим в одном из недавних заявлений Всеобщей конфедерации труда. «Французская пролетарская организация,— так говорится здесь,— утверждает необходимость уравнивать положение в мире рабочих и осуществить минимум справедливости и обеспечения для трудящихся»³. Авторы этого заявления не подозревали, конечно, что они почти дословно повторяют слова Клемансо, сказанные им как-то по поводу задач разумной политики. Ведь и он эти задачи понимал так, чтобы «внести немного более справедливости в этот мир». С французскими синдикалистами повторилось то же, что произошло с немецкими социал-демократами: сохраняя в теории революционную веру, на практике они склонились к реформизму; принцип непримиримой борьбы классов и у них уступил место фактическому допущению сотрудничества классов. Но совершенно так же, как и в Германии, эта примирительная тактика большинства еще с начала войны вызвала протесты со стороны более крайнего меньшинства. По окончании войны эти протесты еще более усилились. На Ди-

¹ Jouaux, *Le syndicalisme français*, Paris, 1913, p. 47.

² Jouaux, *Le syndicalisme et la CGT.*, pp. 190—195.

³ Я нашел эти слова в заявлении, сделанном Административной комиссией Всеобщей конфедерации труда при отправлении делегатов этой конфедерации на Вашингтонский конгресс по рабочему вопросу в ноябре 1919 года. См. отчет Орлеанского съезда. XV-e Congrès Confédéral. *Les Rapports confédéraux*, p. 61.— Характеристику современного положения Всеобщей конфедерации труда дает Жуо в своей книге *Le syndicalisme et la CGT.*— Указание на примирительные тенденции синдикалистов см. в книге Martin Saint-Léon, *Syndicalisme Ouvrier et Syndicalisme Agricole*, Paris, 1920. См. особенно chapitres VII—VIII.

онском съезде, в сентябре 1919 года, когда синдикалисты собрались в первый раз после долгого перерыва, большинство и меньшинство — *majoritaires* и *minoritaires* — стояли друг против друга как враждебные и обособленные течения. Жуо и его единомышленники должны были выслушать сильнейшие упреки за их патриотизм во время войны и за их сношения с правительством. На съезде в Орлеане в конце сентября и начале октября 1920 года споры меньшинства с большинством возобновились с новой силой, причем и здесь, как повсюду в последнее время, обстоятельством, обостряющим разногласие противоположных направлений, является отношение к III Интернационалу. Орлеанский съезд как нельзя более ярко обнаружил, что мира между враждебными течениями быть не может. Оба течения продолжают ссылаться на Амьенскую хартию. Реформисты указывают, что эта хартия не отвергает действий, направленных к непосредственному улучшению существующих условий, что они не могут пренебрегать нуждой текущего дня и что, улучшая положение рабочих, они делают их и более способными к конечному перевороту. Революционеры возражают, что при помощи постепенного улучшения нельзя прийти к полному преобразованию жизни и что главное стремление Амьенской хартии заключается не в этом, а в требовании конечного переворота. Здесь повторяется тот самый спор, который вели между собою соответствующие течения немецкой социал-демократии на съездах в Ганновере и в Дрездене. Ставится тот же вопрос: что правильнее — работать для настоящего и таким образом закладывать «основоположные камни для великого здания будущего» или иметь в виду прежде всего конечную цель и сосредоточить всю деятельность на подготовке к ее осуществлению. Слабость французских реформистов заключается в том, что, уйдя от непримиримых настроений недавнего прошлого, они продолжают утверждать, что остались им верны. Как правильно заметил на Орлеанском съезде сторонник меньшинства Буэ, «революционные реформисты» оказываются революционными только на словах, а между тем они уверяют, что остались революционерами¹. Допуская на деле принцип сотрудничества классов, продолжают настаивать на теории классовой борьбы и де-

¹ XV-e Congrès Confédéral. Compte rendu des travaux, p. 397.

лать вид, что ни о каком сотрудничестве классов нет и речи. Для этого приходится прибегать к весьма искусственным толкованиям. Вообще говоря, нынешние вожди синдикализма более практики, чем теоретики. Растаивая своих прежних теоретических руководителей — Сореля, Берта, Лягарделя, — они не занимаются более сложными построениями. Оставаясь на почве реформистского социализма, они считают себя в то же время и сторонниками анархизма и чаще ссылаются на авторитет Прудона, Элизе Реклю, Кропоткина¹, чем на учение Маркса и Энгельса. Но будучи нетвердыми в теории, вожди синдикализма весьма решительно отстаивают независимость своей организации в отношении к руководству извне. Они не хотят ни союза с французской социалистической партией, ни присоединения к III коммунистическому Интернационалу. И здесь они с полным правом ссылаются на Амьенскую хартию, требовавшую, чтобы конфедеральные организации оставались независимыми от каких бы то ни было «партий и сект». В настоящее время роли переменялись: в социалистической партии возобладало крайнее течение, тогда как синдикалисты в своем большинстве сделались более умеренными. В противоположность тому, что было на Амьенском съезде, на союзе с партией теперь настаивают крайние, тогда как умеренные решительно этому противятся. Для крайних этот союз связан с подчинением III Интернационалу, с переходом к революционной тактике, с отречением от корпоративной замкнутости и профессиональных интересов во имя идеала всемирной революции. Но главная масса участников Всеобщей конфедерации труда стойко защищает свою независимость. На Орлеанском съезде старому вождю синдикалистов Мерейму, который за 14 лет до этого в Амьене столь горячо отстаивал «собственную сферу деятельности» синдикатов, снова пришлось выступить на защиту «принципов, доктрины, достоинства, независимости и свободы действия» своей организации². На этот раз опасность шла не справа, а слева, не со стороны парламентских социалистов, а со стороны проповедников немедленной революции. И утрата независимости синдикализма казалась тем более страшной, что речь шла теперь о подчинении руководству далекой

¹ См. весьма характерное заявление этого рода на Орлеанском съезде со стороны Жуо.— *ibid.*, pp. 410—411.

² См. *Compte rendu. Discours de Merrheim*, p. 360 et suiv.

никоземной организации. В свою очередь приверженцы III Интернационала настолько прониклись идеей мировой революции, что позиция умеренных синдикалистов казалась им изменой общему делу. Они не решались возражать против автономии синдикатов и брались даже отстаивать ее перед Московским Интернационалом¹; но они настойчиво требовали отречения от примирительной тактики и согласия в действиях с органами мировой революции. Большинство участников съезда осталось верно своим вождям: 1515 голосов высказалось за одобрение их тактики и против присоединения к III Интернационалу, тогда как на противоположной стороне оказалось только 552 голоса². Жуо, Мерейм, Бартюэль, Дюмулен и другие руководители большинства, выступившие на съезде с обстоятельными разъяснениями, могли бы торжествовать блестящую победу, если бы они не чувствовали всей тягости создавшегося положения. Проявляющееся в рабочей среде резкое разделение на крайних и умеренных ослабляет и обессиливает ее; в ней нет прежнего единодушия. Отчуждение и вражда, которые представляют главные моральные результаты классовой теории марксизма, внесены в самые недра рабочего класса. Вожди большинства горько жалуются на «клеветы и обиды», от которых страдают и лично они, и их общественный авторитет³, на «отравленную атмосферу, в которой они теперь живут»⁴, на «демагогию и безнравственность», проникающие в практику социализма⁵. Это «дело ненависти и разделения», как выразился Мерейм, и есть причина той немощи, которая, по его словам, поражает рабочий класс и во Франции, и в других странах⁶. В ответ на эти жалобы и сетования убежденные революционеры, «экстремисты», как их называют теперь во Франции, заявили: и тем не менее мы будем продолжать, «oui, nous continuerons». Ясно, что о соглашении тут не может быть и речи. Вожди большинства не видят впереди просвета. Как бы повторяя предсказания Фурньера, Дюмулен говорит об опасности крушения социалистического движения в случае продолжения радикаль-

¹ См. речь Фроссара и Буэ, *Compte rendu*, pp. 351, 402.

² *Compte rendu*, p. 420.

³ *Compte rendu*, pp. 191, 226.

⁴ *Ibid.*, p. 304.

⁵ *Ibid.*, pp. 218, 222.

⁶ *Ibid.*, p. 401.

ной тактики: «Через несколько лет мы окажемся с Всеобщей конфедерацией труда, уменьшившейся и истощенной, с социалистической партией без представителей, с политической группой без влияния... Мы допустим осуществление диктатуры, но не той, о которой вы мечтаете, а другой!»¹.

Орлеанский съезд синдикалистов обнаружил среди них такое непримиримое противоречие мнений, что надежда на дальнейшую совместную работу большинства и меньшинства представлялась весьма сомнительной. И действительно, не прошло и полугода со времени съезда, как национальный комитет конфедерации 9 февраля 1921 года нашел необходимым принять постановление, резко осуждающее тактику коммунистического меньшинства и требующее от него или подчинения, или ухода. Так и формально признан раскол среди синдикалистов, который фактически существует между ними уже давно.

В социалистической партии такое же формальное расхождение произошло несколько ранее на Турском съезде в конце декабря 1920 года. Как мы уже отметили выше, в последнее время среди «объединенных социалистов» Франции возобладали крайние течения. В начале войны и здесь, как и в Германии, резко обозначилось противоречие патриотического большинства и оппозиционного меньшинства. Под конец войны это меньшинство значительно усилилось, а по заключении перемирия, после того как ряды партии пополнились новыми молодыми членами, вернувшимися с войны, прежнее меньшинство превратилось в большинство. Это явно обнаружилось на съезде объединенных социалистов в октябре 1918 года. Однако до последнего времени, несмотря на многочисленные разделения, существовавшие в социалистической партии, она продолжала составлять единое целое. Только в конце 1920 года на съезде в Туре разногласия привели к формальному расколу. Вопрос, разделявший здесь различные течения, был тот же, что и у синдикалистов, и на съезде независимых в Галле — о присоединении к III Интернационалу. Новые вожди революционного социализма во Франции Кашен и Фроссар настояли на том, чтобы вопрос этот был поставлен на съезде с полной определенностью: присоединение должно быть безусловным, на основе строгой партийной дисциплины.

¹ Ibid., p. 181.

Напрасно некоторые из умеренных социалистов, как Леон Блюм, указывали, что перед съездом два противоположных воззрения — социализм и коммунизм, что при этих условиях не может быть и речи о дисциплине, что здесь может быть только выбор между двумя несовместимыми доктринами¹. Напрасно Мистраль и Самба уверяли, что с разделением социализма исчезнет сила рабочего класса и укрепится буржуазия². Настроение съезда сразу склонилось в пользу революционного течения. Те, кто не был вполне согласен с тактикой III Интернационала, как Лонге и Поль Фор, просили только об одном, чтобы съезд высказался против каких бы то ни было исключений из партии ее членов. Во имя партийного единства они шли на все уступки, они готовы были согласиться и на присоединение, лишь бы им были обеспечены дальнейшая принадлежность к партии и возможность работать в ней. Когда громадное большинство съезда — 3208 голосов против 1022 — высказалось за присоединение без всяких условий и гарантий, меньшинству не оставалось ничего иного, как уйти. Так совершился раскол «объединенных социалистов». Отделившиеся группы составили самостоятельную партию, сохранив для нее старое наименование «объединенной социалистической партии» («*parti Socialiste unifié*») и подчеркнув таким образом свое желание продолжать старую традицию. Большинство, одержавшее победу в Туре, напротив, вместе с новой тактикой приняло и новое название «коммунистической социалистической партии» («*parti socialiste communiste*»). Нельзя не признать совершившегося раскола естественным и неизбежным, и было бы неправильно приписывать его каким-либо случайным заявлениям умеренных или крайних социалистов. Дело здесь не в случайном расхождении, а в глубоком и коренном различии. Леон Блюм был прав, когда он говорил, что перед членами съезда две противоположных доктрины, которых нельзя совместить и между которыми надо выбирать. В сущности, того же мнения были Кашен и Фроссар, хотя они и не высказывали этого открыто. Одно из двух: революционизм или реформизм, подготовка к мировой революции или законная деятельность в рамках существующего государства. Французские социали-

¹ L'Humanité, 28 Décembre 1920, № 6123.

² L'Humanité, 30 Décembre 1920, № 6125, 27 Déc., № 6122.

сты давно страдали от «болезни единодушия», скрывавшей под видимым единством непримиримые противоречия. Теперь наступил момент, когда эти противоречия вступили в открытую вражду. Кашен и Фроссар были в своей точке зрения правы, когда они требовали полного и безусловного подчинения новой дисциплине: это означало ведь только требование единства настоящего, а не мнимого.

Так Франция, шедшая своими особыми путями в развитии социалистической мысли, пришла к тому же результату, что и Германия: и здесь оказывается несколько социалистических групп, резко расходящихся между собою. Величайшие экономические и финансовые затруднения, дороговизна жизни, безработица, неуверенность в завтрашнем дне, все это приводит к тому общему напряженному состоянию, которое вызывает жажду перемен и увлечение крайними течениями. Более остро, чем когда-либо, социализм переживает теперь тот «кризис нетерпения», о котором Фурньер находил возможным говорить еще в 1908 году. Естественно, что среди социалистов нет прежнего единства, что единство уступило место разделению¹. И едва ли разделения, ныне существующие, можно признать законченными. Во всяком случае и теперь те, кто ближе стоит к рабочей среде, как Жуо, Мерейм, горько жалуются на ее бессилие, проистекающее от внутренних раздоров. Следует ли отсюда заключить, что и для французского социализма наступает время более согласованной и мирной политики на почве существующего государства? Осуществляется ли желание, высказанное в 1908 году Фурньером о том, чтобы все обратились на путь служения демократии? Не проведет ли в этом отношении, как и во многих других, великая война грань между прошлым и настоящим? Я думаю, что говорить об этом было бы преждевременно.

У французской демократии есть много недостатков, обуславливающих ожесточенные нападения на нее, и если не в той, так в другой форме эти нападения будут продолжаться. Самое главное поучение, которое мы выносим из современной французской литературы, заклю-

¹ Некоторые данные о различных течениях во французском социализме можно найти в кратких обзорах Дебри и Амона (Debrit, Der Bolchevismus in den Ländern der Entente, в журн.: "Süddeutsche Monatshefte", April, 1919. S. 40 ff.: Frankreich.—Augustin Hamon, Der Sozialismus in Frankreich von 1914—1920. Wien, 1920).

чается в том, что в ней ярко сквозит *чувство неуверенности в прочности достигнутого равновесия жизни*. Если так недавно еще господствовала твердая вера, что демократическая республика есть высший предел в области политического творчества, теперь эта вера испытала глубокие разочарования. Одинаково у защитников демократии, как и у ее противников, сказывается сознание, что впереди возможны самые неожиданные перемены, что республиканский строй современной демократии не обеспечивает ей прочного существования в сложившихся формах. Защитники демократии, из коих в особенности следует отметить Гюй-Грана и Пароди¹, отстаивают только демократические принципы, как равенство и свободу, мир и прогресс, но не существующие демократические учреждения. То, что еще недавно казалось верхом политического совершенства, представляется уже непрочным. И не только интересно то, как горячо и ожесточенно нападают на демократию, но и то, что ей противопоставляют. Не только с точки зрения будущего критикуют ее, но и с точки зрения прошлого. Одни хотят спасти современное общество, перестроив его на началах профессионального федерализма, другие мечтают о восстановлении некоторых старых идей и учреждений. Снова воскресают предания средних веков, традиции военной и национальной монархии, традиции корпоративного экономического устройства. Кто мог бы подумать, что принципы 1789 года в начале XX столетия встретятся с противодействием принципов XVII века? И кто мог бы ожидать, что в ряды сторонников старых традиций станут не только правые, вроде Бурже, Барреса и Морраса, но и крайние левые, как Сорель и Берт². Когда в наше время возрождается культ воинственной монархии и героического подъема, не свидетельствует ли это о том, что прошлое не умирает, что, согласно мудрому слову Бласко Ибаньеса, бывает иногда и так, что «мертвые повелевают»? В человеческом сознании даже и тогда, когда оно достигает вершины критической изощренности и рационалистического просвещения, уживаются рядом, казалось бы, давно исчезнувшие влияния и радикальные требования будущего. И то

¹ См. Guy-Grand, *La Philosophie syndicaliste*. Paris, 1911.—Parodi, *Traditionnalisme et Démocratie*. Paris, 1909.

² Чрезвычайно интересным выражением этой старинной реставрации средневековых монархических идей является упомянутая выше книга Берта «*Les Méfaits des Intellectuels*».

настоящее, которое еще недавно представлялось таким совершенным и желанным, становится предметом ожесточенной критики. Достигнуто то, что составляло предмет мечтаний,— республиканский демократический строй осуществлен,— и вот критическая мысль снова работает; снова ищет, снова мечтает. Нет власти, нет порядка, нет устройства, которые примирили бы с собой всех, которые покорили бы все умы, все сердца, все воображения: У человека всегда остается потребность продолжить любую действительность до бесконечности абсолютного идеала. Человек жаждет абсолютного, и в мире относительных форм не находит прочного удовлетворения. В этом мире ему суждены вечные искания, суждена история, как движение к бесконечной цели, как процесс постоянных перемен, а не эсхатология, не успокоение на последних вещах, на конечном блаженстве. В круговороте относительных форм общественная проблема не может найти абсолютного разрешения, и потому в любом относительном историческом укладе, хотя бы он и осуществлял недавние заветные мечты, будет недоставать бесконечно многого, с точки зрения абсолютного идеала. А это значит, что каждый исторический уклад, даже самый совершенный из доселе бывших, всегда будет подвергаться критике и суду, всегда будет вызывать против себя оппозицию и бунт революционного сознания. Это значит; что любая форма устройства всегда будет вызывать жажду перемен, причем, как показывает опыт прошлого, в этой самой смене форм человек меняет не только старое на новое, но и новое на старое. Когда старое из действительности становится воспоминанием, оно нередко делается также и мечтой: его недостатки, его злоупотребления забываются, в памяти остается чистый принцип, который всегда, если дело идет о старой исторической традиции, имел и глубокие реальные корни, и подлинное историческое оправдание. Новое же, ставши из былой мечты реальной действительностью, неизбежно обнаруживает не только свои бесспорные преимущества; но и неизбежные недостатки, и свои возможные извращения. При таких условиях нередко ведется успешная пропаганда в пользу возврата к старым формам. В жизни учреждений имеет решающее значение не столько их техническое совершенство, сколько отношение к ним окружающих. Когда жесткая критика подрывает престиж существующих учреждений, возможны самые неожиданные

ные перемены. Кто не скажет после опыта великой европейской войны, что в минуту смертельной опасности французская демократия оправдала себя, что она нашла и в своих учреждениях, и в своих гражданах источник неисчерпаемого героизма и непоколебимого нравственного единства? И тем не менее, когда мы отдаем себе отчет в том, что по миновании войны жизнь постепенно входит в свою обычную колею и когда мы видим, как и в прежнее время, до войны, и по окончании войны существующие демократические учреждения справа и слева подвергались самой ожесточенной критике, мы не можем иметь полной уверенности в том, что Франция не сделает опыта возвратиться к какому-либо, хотя бы только отдаленному, подобию средневековых форм, с тем, чтобы потом снова искать перемен и движения вперед¹. Круговорот политических учреждений и начал, как мы только что разъяснили, идет не только снизу вверх, но и сверху вниз; дух человеческий жаждет критики и перемен, жаждет дойти до абсолютного идеала, и в этом неутолимом стремлении своем он не может успокоиться ни на чем данном, то забегает вперед, то возвращается назад, то снова идет по прямой линии вверх. Эти соображения, которые с такой яркостью встают в сознании при изучении политической литературы Франции за последнее десятилетие, служат величайшим предзнаменованием и для социализма.

Будущее социализма во Франции, быть может, введет его в колею более спокойного реформистского течения. Но совершенно несомненно, что это будет лишь одна линия развития и что рядом с этим по-прежнему будет работать критическая мысль, увлекая воображение к новым и новым перспективам. Каких бы успехов ни достиг социализм в жизни, эта критическая работа мысли не прекратится. Можно даже сказать, что с течением вре-

¹ Интересно отметить, что одним из наиболее читаемых произведений 1920 года во Франции была книга Albert Thibaudet, *Les idées de Charles Maurras*, вышедшая уже пятым изданием. Воспроизведение в сочинениях Моррасса идей старой Франции, если и не в виде практической программы, то в качестве обогащающего воспоминания, очевидно, привлекает внимание французского читателя необычайностью и неожиданностью заключений, выходящих из круга традиционных верований современной демократии. Книга Тибоде представляет собою только первую часть более обширного труда: «Trente ans de vie française». Автор хочет последовательно проследить три главных влияния во французской жизни за последние тридцать лет (1890—1920): эти влияния он сводит к Моррассу, Барресу и Бергсону.

мени критика станет изощреннее, и требования к жизни будут выше. Когда читаешь современные нападки французских писателей на рационализм отношений, на ясность мысли, на логику демократического устройства, невольно припоминаешь вешние слова Достоевского в «Записках из подполья»: «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того, ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправить к черту и чтобы нам по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что везде непременно последователей найдет: так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоило: именно оттого, что человек всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествия, — вот это все и есть та самая пропущенная, самая выгодная система, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту».

Эти замечательные слова Достоевского с редкой яркостью указывают на то, о что действительно при напряженности критических исканий разбиваются все идеальные системы, все рационалистические построения и начала, все планы самой разумной и благожелательной политики во имя общего блага: свое собственное вольное и свободное хотение — ведь это и есть именно та глубина и бесконечность стремлений личности, которых нельзя удовлетворить никакой системой общественных отношений. И вот почему всегда в каждой системе общественного устройства будут поводы для критики и нападений, для новых моральных исканий, и прогресс общественной жизни будет постоянно сопровождаться борьбой между рациональным устройством жизни и вольным и свободным хотением человека со всей неопределенностью и шириной его склонностей и стремлений.

Но когда мы уясним себе это существо общественного прогресса, для нас будет ясно, что и современный кризис социализма во Франции является выраженным вечво-критических исканий личности. Марксизм возвестил людям радостную весть о всеисцеляющем общественном идеале, и эту возвещенную им истину он облек в простые и ясные формулы положительной догмы. Мы видели, что первоначально эта всеобъемлющая догма в Германии превратилась в скромные тезисы реальной политики реформизма, а во Франции претворилась в дух беспокойных исканий и нового морального творчества. Затем наступили события, которые там и здесь привели к разделению социализма на ряд разнообразных и враждебных друг другу течений. Но если в Германии, несмотря на появление более крайних социалистических групп, развитие социалистической мысли в рамках реформизма оставило неизгладимый след на ее дальнейшей судьбе, то и во Франции теоретические построения синдикализма не остались бесплодными. Как мы видели, социализм получил здесь по преимуществу морально-философский характер. Классовая борьба, торжество пролетариата, победа социалистических начал у теоретиков французского синдикализма — это уже не законы истории, а заветы морали. Социализм уже не альфа и омега человеческого устройства, а только мост к высшей культуре и к новой морали. И не земной рай ожидается впереди, а вечное и беспокойное стремление. Не отсюда ли и то оживляющее действие, которое синдикалисты оказали на демократическую мысль? Пусть в писаниях Сореля и Берта было много фантастического, но их беспокойные искания мешали и другим успокоиться, и мы видим, как защитники демократии также приобщились этому духу исканий, как и они перестали видеть в современных демократических учреждениях незыблемый и не подлежащий изменениям порядок. И дело не ограничилось при этом одним допущением возможных видоизменений существующего строя, как у Гюи-Грана и Пароди; иные шли и далее, пытались и сами начертать конкретные черты будущего устройства: любопытный опыт этого рода мы имеем в известных очерках Дюги: «*Le droit individuel, le droit social et les Transformations de l'État*». Создалась атмосфера исканий нового строя, и исканий не безнадежных, но нередко полных веры в будущее. Так утопический марксизм оказал во Франции и оживляющее

влияние на демократическую мысль. В своих же собственных пределах он растворился здесь в безграничную неопределенность новых стремлений и лишился не только всякого догматизма, но и устойчивых положительных формул. Он стал настолько неопределенным, что начал походить то на прудонизм, то на нищезанство. Это значит, что от старого марксизма в нем остались только критический дух и боевой темперамент. А затем постепенно он отошел от практики синдикалистского движения, которое, будучи предоставлено самому себе, направилось по другому руслу.

Но та вера в плодотворность синдикалистской идеи, которая с такой яркостью была возведена ее первыми теоретиками и укреплена организационной работой синдикализма, продолжает вызывать все новые и новые построения. Глубокие перемены и в общем положении вещей, и в психологии масс, и в общественном настроении, которые повсюду явились следствием европейской войны, еще более усилили тот дух исканий, который и ранее проявлялся во Франции в связи с верой в глубокое значение синдикалистского движения. Подобно тому как в Германии, сознание несправедливости и непрочности современного строя овладевает и здесь писателями, не принадлежащими к общему социалистическому или синдикалистскому движению. Как в свое время Дюги, так теперь Фаварейль, Мартен Сен-Леон, Куртен, Анри Лейре¹ ищут новых форм разрешения не только социального вопроса, но и проблемы преобразования демократии в идею

¹ René Favareille, *La Dotation syndicale. Solution de la question Sociale*. Nancy, Paris, Strasbourg, 1920.—Martin Saint-Léon, *Syndicalisme Ouvrier et syndicalisme Agricole*. Paris, 1920. У Мартен Сен-Леона приводится полученная им от Куртена записка, излагающая взгляды этого последнего на значение реформистского синдикализма (см. pp. 141—151).—Henry Leyret, *De Waldeck-Rousseau à la GGT. La Société et les syndicats*. Paris, 1921. Roger François, *Le Travail au pouvoir. Essai d'organisation technique de l'Etat démocratique*. Paris, 1920 (с интересным предисловием Максима Леруа).—Сочетание идей синдикализма с принципами государственного коллективизма дает Noël Labor, *L'ordre nouveau. Programme du vrai socialisme*. Préface de Henri Barbusse. Paris, 1920.—В отличие от синдикалистов, от идеи потребительской кооперации исходит Ernest Poisson, *La république cooperative*. Paris, 1920. Его отношение к синдикализму см. pp. 162—165; см. также интересную четвертую часть (p. 169 et suiv.): *Les limites de la réalisation*.—Из числа новых критиков современной демократии следует отметить теоретика партии *Démocratie nouvelle*—G. Letailleur, пишущего под псевдонимом Lysis; см. его книги: *Vers la démocratie nouvelle*. Paris, 1918; *Demain*.—*Profession de foi de la*

синдикализма, освобожденного от революционных стремлений. Точкой опоры является идея синдиката; из сочетания синдикатов хотят построить новое государство более справедливое, более устойчивое и, как любят говорить во Франции, более компетентное, более сведущее, как в вопросах администрации вообще с ее специальными подразделениями, так и в сфере управления различными отраслями хозяйственной деятельности. Углубление и развитие идеи демократии видят в том, чтобы перенести приложение этой идеи из области политической в область экономическую, чтобы распространить принцип самоуправления на заведывание промышленными предприятиями. От профессионального федерализма, осуществленного в связи с идеей общего единства, ожидают примирения труда и капитала, наступления социального мира и превращения государства централизованного и властного в государство свободное и самоуправляющееся. Однако при всех этих ожиданиях и надеждах и сейчас уже слышатся охлаждающие голоса, которые, признавая огромное значение синдикалистской идеи для ближайшего будущего, видят и ее естественные пределы, и возможность ее извращений. В особенности у Фаварейля и Лейре мы находим ясное сознание относительности и непрочности и этого нового общественного устройства. Пройдет столетие, говорит Фаварейль, и синдикаты испытают на себе судьбу всех человеческих союзов: «Они станут эгоистическими, консервативными, тираническими, они подчинят общий интерес своему частному интересу, и еще раз придется увидеть столкновение между нацией и корпорацией». Тогда совершится новая революция — надо надеяться, мирная, — чтобы разрешить этот конфликт и низвергнуть синдикализм, после того как были низвергнуты феодализм, теократия, корпорация и монархия. «Это будет дело наших правнуков. Ничто человеческое не бывает прочным и окончательным»¹. Фаварейль

démocratie nouvelle. 1918. — Идеи синдикализма под именем гильдейского социализма нашли в последнее время горячих проповедников в Англии, с легкой руки Артура Пенти, который еще в 1906 году впервые заговорил об этом в своей книге: *The Restoration of the Guild System*. Но главными распространителями этих идей явились здесь Оредж и Кол. См. С. П. Тюрин, *Guild Socialism*, в журнале: «Современные записки». Париж, 1920, стр. 235—240. Сравнительно с французскими идеями английские представляют мало нового и оригинального.

¹ René Favareille, *La dotation syndicale*, p. 66.

думает, по крайней мере, что Европа, сейчас находящаяся в состоянии конвульсий и агонии, — *l'Europe convulsive et agonisante* — под духовным руководством Франции выйдет из своих затруднений¹. Лейре, который также связывает ближайшую судьбу Франции с ростом синдикализма как с неизбежным фактом социальной динамики², смотрит на положение вещей гораздо более скептически. Как ни высоко оценивает он огромный прогресс, осуществленный синдикалистской организацией³, тем не менее пред лицом неизвестного будущего его мысль колеблется и смущается. Ему кажется, что «Европа пожинает сейчас горькие плоды долгого века моральных, экономических и политических потрясений»⁴. И он не знает, «присутствуем ли мы при простом преобразовании общества, или старая Европа, осужденная уже сто лет назад, на этот раз действительно приближается к концу...» «Европейское общество извращено, его организм разлагается, его равновесие нарушено. Упадок это или возрождение?» Кто знает? кто решится сказать? Лейре считает химерой мысль о совершенном исчезновении человеческих бедствий: они будут жить в грядущем обществе, как жили в прошлом. Но что бы ни предстояло впереди, он призывает к мужеству и спокойствию. Холодная ясность философии отвращает от напрасных слез. Сумерки цивилизации не означают еще конца человечества. После худших катаклизмов жизнь возобновляет свой ход⁵.

Если такие мысли и сомнения возникают у сторонников реформизма, то у представителей утопических верований мы встречаемся и с более глубокими разочарованиями. Не все выдерживают крушение утопий земного рая, не все свыкаются с той безбрежностью новых исканий, которая является характерной для современной французской мысли. Плодом этих разочарований являются индивидуалистические стремления разных оттенков, начиная от бунтующего анархизма и кончая абсолютным индивидуализмом, разрывающим всякие узы общности. Такие индивидуалистические концы неизбежны у каждой утопии, которая терпит крушение в жизни, и они так понятны среди того разброда мнений, который мы наблюдаем в современной Франции. Логичес-

¹ Ibid., p. 68.

² Henry Leyret, *De Waldeck-Rousseau a la GGT.*, p. 204.

³ Ibid., p. 212.

⁴ Ibid., p. 16.

⁵ Ibid., pp. 24—25.

ки эти течения относятся к следующей части нашего исследования, в которой мы их и коснемся в связи с изложением эволюции анархизма.

Но как ни резко звучат в современном хоре голосов эти индивидуалистические течения, приводящие мысль к пределу социально-философских исканий, не они определяют главные и основные черты общего настроения. Отвлекаясь от случайных впечатлений, от крикливых странностей и чудачеств, мы видим, с одной стороны, последовательное развитие демократизма на почве идей социальной солидарности и справедливости, с другой — беспокойство стремлений и исканий, порождаемое синдикализмом. Отсюда рождается невозможность успокоиться и для самих носителей демократических принципов; но ничто не говорит о том, чтобы мы стояли здесь у конца исканий, чтобы раскрывающаяся впереди бесконечная перспектива не была сама по себе бодрящей и обязывающей. Пусть формы, сменяющиеся в истории, не прочны, пусть лежит на них печать временного и преходящего. Не следует забывать, что мы живем в мире относительных исторических явлений, и конкретные задачи, подлежащие нашему разрешению в этой области относительного, допускают только исторические и, следовательно, временные решения. Для практического деятеля, несущего вместе с другими бремя исторической действительности, неизбежно примирение с таким временным характером возможных решений: жизнь не ждет, она требует равновесия, хотя бы временного. Предлагать и поддерживать подобные формулы относительного жизненного равновесия — это значит вызывать против себя критику и вражду иначе мыслящих; но это значит также исполнять свой долг пред лицом истории и пред лицом Абсолютного, осуществляющегося в истории в ряде относительных форм. Что бы ни ожидало нас в будущем, но мы живем в настоящем, и обязанность наша должна быть исполнена уже теперь, для этих условий, для этих людей, среди которых мы действуем и осуществляем нашу жизненную задачу. Это, конечно, несколько не исключает необходимости постановки того общего вопроса об абсолютном идеале, в свете которого только и получают свой смысл отдельные частные решения. Только связуя себя с абсолютными началами вечной правды, отдельные люди и отдельные эпохи могут правильно подойти и к осуществлению своих конкретных задач.

З а к л ю ч е н и е

Итоги развития реформистского и революционного направлений социализма. Крушение марксизма как результат этого развития. Историческое значение и жизненная правда марксизма.

Мы проследили развитие социализма в недавнем прошлом в двух самых ярких его выражениях: в немецкой социал-демократии и во французском синдикализме. С величайшей отчетливостью и ясностью в них намечается основное противоположение двух проявлений марксизма, реформистского и революционного. В настоящее время в связи с учреждением III революционного Интернационала, наряду со II реформистским, это противоположение принимает новые формы и становится еще более резким. Но смысл его остается тот же, и уяснив его на явлениях недавнего прошлого, мы готовим себе путь и к пониманию настоящего. Ибо в настоящем, как и в прошлом, те направления, которые стоят друг против друга как враждебные противоположности, как два полюса, между которыми бьется социалистическая мысль, суть реформизм и революционизм. Одно направление исключает другое, и тщетно стремление их примирить. При этом надо сказать, что вражда и раскол в социализме, поскольку они проявляются в разноречии указанных направлений, не случайны, а органически неизбежны: они отражают на себе естественное противоборство историзма и утопизма, законного порядка и революционного порыва, власти, поддерживающей преемственность эпох, и силы, беспощадно разрушающей прошлое. И что бы ни говорили о временном значении этого противоборства, наблюдая социализм, мы имеем бесспорные основания утверждать: в нем нет такого спасительного, всепримиряющего слова, пред которым, хотя бы только в среде его приверженцев, смолкли все противоречия, которое одинаково объединяло бы всех, хотя бы только к нему присоединившихся. Это утверждение тем более непоколебимо, что оно является простым констатированием фак-

та. С точки же зрения логической этот факт разложения социализма в достаточной мере объясняется двойственностью начал, лежащих в основе классического марксизма, тем сочетанием утопизма и реализма, которое ему свойственно.

Правда, конечную цель своих стремлений все социалисты как будто понимают одинаково. Но когда речь заходит о путях, ведущих к этой цели, начинается величайшая разноголосица, в которой единомышленники становятся врагами, объявляющими друг другу войну не на жизнь, а на смерть. Каждое из направлений утверждает, что оно знает путь единственно правильный и верный, но если спросить об этом других, они скажут, что это путь гибельный и ложный. Еще недавно эти внутренние противоречия во внешних проявлениях партийной жизни обычно скрадывались; они находили себе место лишь в прениях съездов и в подготовительных суждениях. В настоящее время непримиримые противоречия всюду выходят наружу и раскалывают социалистов на враждебные группы, которые с необычайным ожесточением спорят между собою о способах осуществления конечного идеала. И в этих взаимных отрицаниях и осуждениях отдельных социалистических групп заключается, быть может, самое решительное обнаружение внутренней противоречивости классического марксизма, наложившего неизгладимую печать на развитие европейского социалистического движения.

Являясь по своим конечным целям доктриной утопической и революционной, этой своей стороной марксизм становится в полное противоречие к путям исторической жизни. Своей теорией классовой борьбы он разрушает идею общего народного дела, осуществляемого правовым государством, отрицает принцип сотрудничества и солидарности классов, составляющий идеальную цель правового порядка, и мечтает создать истинное единство жизни на развалинах существующего государственного устройства. Он мечтает о высшем безгосударственном состоянии, в котором будут уничтожены границы государств и народов, в котором пролетарии всех стран объединятся новой связью всемирного общения. Утопический характер этой мечты сообщает ей значение идеала, лежащего в бесконечной дали. Если первые его провозвестники, а за ними и их фанатические последователи полагали, что этот идеал может стать вскоре реальной

действительностью, то жизнь постоянно и неизменно опровергала эту уверенность, обращая мысль к подлинным законам и очередным задачам исторического развития.

Представляя собою по своему конечному идеалу доктрину утопическую, марксизм хотел быть, однако, в то же время и учением реалистическим, развивающимся на почве действительно рабочего движения, в связи с его конкретными нуждами и задачами. Но реальные задачи и нужды рабочего класса не могут быть отложены осуществлением до наступления социалистического строя; уже теперь, в рамках современного государства, они требуют своего удовлетворения, а это не может быть достигнуто иначе, как на почве соглашений с другими классами.

Отсюда объясняется судьба социализма, которую мы проследили. Стремиться сразу и к осуществлению реформистского плана, и к подготовке революционной катастрофы невозможно. Одновременное стремление к разрешению обеих этих задач предполагало бы социологически немыслимую позицию: это значило бы добиваться улучшения своего положения в обществе, самое существование которого надо в то же время подкапывать и разрушать. Поэтому социализму приходится выбирать одно из двух: или идти в ногу с другими классами, совершать с ними общую историческую работу и добиваться своих целей путем компромисса с существующим строем, или же, отрываясь от общей исторической почвы, резко противопоставлять себя другим классам, отрицать современное общество и государство и стремиться к их разрушению.

В первом случае социализм, в сущности, отрекается от марксизма и входит в ряд исторических созидательных сил, причем значение его тем более возрастает, чем более он сознает свои культурные, общечеловеческие задачи. Движение социализма в эту сторону облегчается тем обстоятельством, что и практика современного государства обнаруживает способность к расширению понятий свободы и равенства, к новому и более высокому пониманию государственных задач. Как справедливо указывает английский либерал Самюэль, в практике современного государства границы либерализма и социализма стираются; их различие в степени темпа и меры, в степени эмпирической и научной точности при осуществле-

нии своих задач. Когда либерализм отказывается от узкого и отвлеченно-формального понимания начала свободы, а социализм примиряется с существующим государством, сохраняющим свою индивидуалистическую основу, свой характер системы свободы,— на практике, в осуществлении очередных жизненных задач их пути сближаются, как бы далеко ни расходились они в исходных основаниях и конечных идеалах. При этих условиях на социализм выпадает благодарная роль ускорять процесс социальных реформ, осуществляемых правовым государством. Но и самая высшая из этих реформ не может совершиться вне путей исторической эволюции, вне задач общечеловеческого прогресса. Причем и такая высшая социальная реформа никогда не будет реформой конечной и заключительной. Она будет лишь ступенью и поводом к дальнейшему прогрессу. Новые противоречия, новые задачи станут неотступно перед будущими обществами, и то, что представляется теперь величайшим блаженством земного рая, будет лишь временной остановкой на пути бесконечного развития. В виду беспредельных возможностей, раскрывающихся в области социальных реформ, будущее может рисоваться в таких образах, которые бесконечно превосходят настоящее. Но в каких бы пышных картинах ни рисовалось это будущее, никогда не положит оно конца человеческим исканиям и стремлениям. Никогда не утихнут противоречия и борьба, свойственные обществу по природе, по существу его стремлений. Современные горячие споры среди социалистов и царящая среди них острая вражда отчасти раскрывают нам те противоречия, которые неизбежно несет с собою и всякий план социальных реформ, и всякий способ его осуществления.

Высказывая этот взгляд на будущее реформистского социализма, мы должны с не оставляющей сомнения резкостью подчеркнуть, что *историческое осуществление социалистических начал явится вместе с тем и полным крушением марксизма*. Не следует забывать, что классический марксизм верил не в реформы, а в реформу — в единый, всесторонний и безусловный переворот всех общественных отношений, в полную, совершенную и всеисцеляющую рационализацию всей человеческой жизни. Если же оказывается неизбежным, что на практике этот план единой реформы дробится и разбивается на сложный и длинный ряд усилий исторического созидания

и полностью никогда не может быть закончен, это значит не то, что марксистский идеал осуществляется частично, а что он вовсе не осуществляется. Ибо сущность подлинного марксизма и состояла именно в противоположении всецелого переворота частичным реформам. Тот, кто не верит более в такой всецелый переворот, этим самым отрекается и от марксизма: он становится на точку зрения совершенно иного мирозерцания, в котором признается сила иррациональных начал общественной жизни, в котором отвергается самая возможность марксистской проблемы как проблемы всецелой рационализации общественных отношений, как проблемы «прыжка из царства необходимости в царство свободы». Таким образом, когда мы говорим, что социализм, входящий в культурную работу современного государства, «врастающий» в современное общество, вполне приемлет теорией новейшего либерализма и практикой правового государства наших дней, это значит, что мы говорим в данном случае не о марксизме, а некотором новом историческом явлении. Это значит, что мы имеем здесь в виду социализм, утративший свое внутреннее существо и превратившийся в политику социальных реформ. В этом историческом воплощении социализма марксизм умер и превратился в предание. Таков исход реформистского течения социализма.

Иная участь выпадает на долю течения революционного, пытающегося довести до конца идею классовой борьбы и сохранить революционную сущность марксизма не только в характере конечных целей, но и в способах их осуществления. Практика французского синдикализма, на которой мы старались характеризовать эту революционную непримиримость, показывает, насколько такое направление является бесплодным. Призывая рабочих к постоянным насильственным мерам, сея в них семена ненависти и вражды, революционный синдикализм разрушает самые основания для своей созидательной работы, ослабляет производительные силы страны, обессиливает все общество и сам истощается в пустоте доктринальных отрицаний. В лучшем случае, как всякая угроза этого рода, он приводит лишь к тому, что своей критикой вызывает работу других созидательных сил общества. Когда же на развалинах прошлого он старается представить образ положительного творчества, его мысль поражается бессилием. Тщетно пытается он соз-

дать новые формы, не похожие на настоящие. В этом стремлении идти неведомыми путями он скорее извращает старые принципы, чем изобретает новые. Ему остается проповедь революционного дерзания, неизбежно приводящая к предпочтению меньшинства большинству и качества количеству. «Отважное меньшинство», «группа избранных» призывается подчинить революционным целям «тяжелую и неповоротливую массу» и увлечь ее за собою на путь революционного действия. Практически этот путь осужден на постоянные колебания между разрушительным отрицанием прошлого и невольным к нему возвратом, между анархической ломкой сложившихся отношений и воспроизведением их старых основ. Породить из себя новый мир, идя путем отрицания и насилия, путем исключительного разрушения прошлого, революционный социализм не может: он может разве только внести временную дезорганизацию в существующие отношения, чтобы вместе с тем и самому исчезнуть в хаосе этой дезорганизации, уступив место более реалистическим и плодотворным течениям.

Идеям солидарности и социального мира, провозглашаемому современным правовым государством, революционный синдикализм противопоставляет непримиримую и беспощадную вражду классов. Но именно в этих крайних формах принцип классовой борьбы обнаруживает свою полную несостоятельность. Проповедовать забастовки, саботаж, бойкот без серьезного потрясения хозяйственной жизни можно лишь до поры до времени и в известных пределах. Тут всегда есть опасность перейти грань, за которой все эти меры принуждения обращаются к ущербу для самих рабочих. В каждом таком движении, поскольку оно, не достигая своих целей, истощается в бесплодных революционных попытках, есть тенденция к замиранию, к утрате первоначального настроения. Эта тенденция, по-видимому, и обнаруживается с 1913 года во французском синдикализме.

По утверждению французских теоретиков синдикализма, они являются наиболее верными продолжателями Маркса. На самом деле, сохраняя видимость марксистских формул, они не менее далеко отстоят от своего родоначальника, чем реформисты: вся реалистическая научная сторона марксизма приносится здесь в жертву то чистейшей фантастике самобытных измышлений, то

индивидуалистическому романтизму Ницше, причем в роли регулирующего и сдерживающего элемента оказывается анархизм Прудона. Как не прийти к заключению, что и здесь дух классического марксизма умер: остались чисто словесные и внешние совпадения некоторых общих лозунгов и формул.

Надо ли прибавлять, что и в реформистском, и в революционном течении современного социализма абсолютные обетования старого марксизма и его облик всеобъемлющего мирозерцания и единospасающей догмы потускнели и стерлись. Глубокие разочарования одинаково чувствуются и в примирительных уступках реформистов, и в вызывающей непримиримости синдикалистов. В том и в другом случаях мы имеем дело с очевидным крушением социалистических утопий земного рая. Этот процесс крушения утопий начался задолго до войны. Новое положение вещей, создавшееся после недавней долговременной борьбы народов, как будто бы приостановило его. Возросшие притязания масс, общее чувство неуверенности и тревоги пред неведомым будущим, толки о кризисе культуры и государства как будто бы открыли путь для нового расцвета социалистических идей, для новых надежд на скорое осуществление социалистического идеала. К этому присоединяются иногда ожидания, порожденные опытом военного времени, когда европейские государства путем искусной регламентации производства и рациональной системы распределения, казалось, проложили путь к всецелой рационализации экономических отношений в духе социализма. Однако эти ожидания более решительных успехов рационализации хозяйственного процесса уже сейчас обнаруживают свою неосуществимость¹. Что же касается надежд на подымающуюся волну социалистического движения, то надо сказать, что поскольку она рождается из экономических и финансовых затруднений и всеобщего недовольства, она содействует не утверждению социализма, а лишь скорейшему крушению его утопических замыслов. Приняв величайшие затруднения экономической жизни за

Я могу здесь сослаться на подготавливаемое к печати исследование проф. А. А. Чупрова, в котором на основании тщательного изучения опытов рационализации промышленности и торговли русский ученый приходит к выводу о скромных пределах достижений в этой области и о полной тщете надежд на скорую и всеобщую рационализацию хозяйственного процесса.

благоприятные условия для осуществления социалистического идеала это значит содействовать не организации, а дезорганизации хозяйства, не созданию новой культуры, а разрушению старой. После опытов этого рода крушение марксизма может стать лишь более очевидным и стремительным. И если тем не менее это крушение марксизма не устраняет его огромного исторического значения, это объясняется бесспорной связью его с глубочайшими реальными задачами времени, которые и могут, и должны найти свое разрешение, но совсем не в том направлении и не с той скоростью, как хотел этого Маркс.

Социализм в лице Маркса выступил с гордой уверенностью открыть человечеству последнюю абсолютную цель его существования, нарисовать ему абсолютный и конечный общественный идеал, дать всецелое удовлетворение его душе, а на поверку оказывается, что под покровом этих утопических обещаний он только формулировал насущные и очередные задачи исторического развития и что вся сила его была именно в том, что муки и боли современности он ставил в центр своих практических требований. Свое значение он хотел проявить в том, чтобы не только устроить землю, но и потрясти своды неба, чтобы бесконечным счастьем и сиянием земного рая заставить забыть человека неутолимую жажду религиозных исканий; а на самом деле он только обратил взоры глубже в землю, в ее творящие производительные силы и указал на муки голода в подлинном и непосредственном смысле физического страдания. И таким образом его значение состоит не в том, что он дал абсолютную формулу общественного идеала, а в том, что в некоторых практических своих основаниях он был выражением известной исторической необходимости, относительным, но насущным требованием времени. В этом смысле основное зерно марксизма глубоко вошло в новейшее сознание и стало необходимым элементом каждой политической системы, притязающей на титул современности. Есть в одном из ранних произведений Маркса место, в котором этот здоровый исторический корень социализма выражается с классической силой и простотой. «Неимение не есть только категория, а весьма печальная действительность, так как человек, который ничего не имеет, в настоящее время и сам есть ничто, так как он отрезан как от существования вообще, так и еще бо-

лее того от человеческого существования... Неимение, это самый отчаянный спиритуализм, это полнейшая недействительность человека и полнейшая действительность нечеловека, это очень положительное имение, — имение голода, холода, болезней, преступлений, унижения, идиотизма, всякой нечеловечности и противоестественности»¹. Кто не помнит тех многочисленных страниц «Капитала», в которых это общее положение подтверждается подавляющими своей горькой правдой данными официальных отчетов? И кто не знает, что, приводя эти данные, Маркс неизменно обращает внимание на то, как тяжелые условия труда «уродуют рабочего, делая из него получеловека», как отражаются они не только на физическом, но также на умственном и нравственном состоянии рабочего класса. Взятые из самой жизни картины положения неимущих сопровождаются уничтожающими отзывами Маркса о том общественном порядке, при котором такое положение вещей оказывается возможным. Это превращает ученое исследование о процессе производства капитала в жестокую сатиру на капиталистический строй. С величайшей силой нравственного негодования восстает Маркс против «печальной действительности» неимения, и вслед за автором читатель проникается сознанием, что «категория неимения» должна замениться противоположной категорией, что неимущие должны стать имущими, не в смысле корыстного стяжания, а *ради достойного человеческого существования*. Как очень хорошо говорил Маркс в своих ранних статьях, он хочет не политического только, а человеческого освобождения рабочего класса. «Общение, от которого удален рабочий, совершенно другой реальности и совершенно другого объема, чем политическое общение. То общение, от которого отделяет рабочего его собственная работа, это — сама жизнь, физическая и духовная, это человеческая нравственность, человеческая деятельность, человеческое наслаждение, человеческое существо»². Вот эту полноту человеческой жизни, которой лишен теперь рабочий, и должна принести с собою человеческая эмансипация, которая настолько же выше политической эмансипации, насколько «человек беско-

¹ К. Маркс: Die heilige Familie, в сборнике: Aus dem literarischen Nachlass..., Bd. II, S. 139.

² Kritische Randglossen zu dem Artikel: Der König von Preussen und die Sozialreform. — Aus dem literarischen Nachlass..., Bd. II, S. 58.

нечно выше гражданина, а человеческая жизнь бесконечно выше политической жизни»¹. Эта идея достойного человеческого существования, которое должно быть обеспечено для каждого, и составляет ту жизненную правду, которая раскрывается в глубочайших прозрениях марксизма и которая в новейшее время все более входит в общее сознание. Не только из Маркса почерпает современный мир это убеждение: тысячи источников и путей проводят его в жизнь. При этом по существу принцип достойного человеческого существования есть начало либеральное, а не социалистическое, и в марксизме это начало не развивается, а затемняется². И тем не менее за марксизмом мы должны признать значение той идейной грани, после которой уже невозможен возврат нравственного сознания к прошлому, после которой и современное правовое государство должно было радикально изменить свой взгляд на задачи политики, на сущность права, на принципы равенства и свободы³.

Из содержащейся в марксизме идеи человеческого освобождения вытекала сложная социальная проблема, которая требовала не только экономического преобразования общественного строя, но и духовного воспитания человека. Бесконечная широта задачи предполагает и бесконечные усилия общественного творчества и нравственного прогресса. Когда ту же задачу ставит современный либерализм, он откровенно заявляет: тут слишком много сложного, слишком много тонкого и неуловимого, слишком много зависящего от нравственных причин. Возлагая на себя высокую миссию осуществления идеи достойного человеческого существования, правовое государство встречается с необходимостью реформ, которые лишь частью осуществимы немедленно, а в осталь-

¹ Ibid., S. 58.

² Отмечу здесь, что у Лассаля либеральная основа принципа достойного человеческого существования раскрывается с большей ясностью, в соответствии с идеалистическим характером его построений. См., например, следующие его определения, соответствующие приведенным в тексте выдержкам из Маркса: «Die Geschichte ist ein Kampf mit der Natur, mit dem Elende, der Unwissenheit, der Armut, der Machtlosigkeit und somit der Unfreiheit aller Art, in der wir uns befinden; als das Menschengeschlecht im Anfang der Geschichte auftrat. Die fortschreitende Besiegung dieser Machtlosigkeit — das ist die Entwicklung der Freiheit, welche die Geschichte darstellt» (Reden und Schriften. Bd. II, Arbeiter-Programm, SS. 45—46).

³ См. об этом в моем сочинении: «Кризис современного правосознания», гл. II.

ном или вовсе неосуществимы, или осуществимы лишь в отдаленном будущем и, вообще говоря, необозримы в своем дальнейшем развитии и осложнении. Обозревая вытекающие отсюда задачи будущего, необходимо прийти к заключению, что этих задач нельзя разрешить при наличии одних политических средств, что здесь на помощь должны быть призваны силы нравственные¹. Вот где действительно обнаруживается недостаточность правового государства и необходимость его восполнения². У Маркса и особенно у его последователей получило преобладание чисто внешнее, узко экономическое понимание социальной проблемы, принявшее при этом черты абсолютной утопической догмы. Экономический базис признан был источником и символом полноты жизни. На поставленную им самим задачу Маркс ответил своей утопией земного рая, подлежащей осуществлению при помощи классовой борьбы и социальной революции. В этом заключалась сущность абсолютных обетований и революционного пафоса марксизма. Трудящимся и обремененным возвещалась благая весть о скором конце их страданий, о грядущей светлой радости земли, откинувшей мысли о небе, ниспровергнувшей все прошлое, ставшей свободной, рациональной и всемогущей. В этих абсолютных обетованиях и революционных замыслах своих марксизм потерпел крушение. Как новое миросозерцание, как новое учение жизни, он умер и должен был умереть, подобно всякой утопии земного рая, подобно всякому внешнему решению сложной морально-общественной проблемы; но не могла умереть та неоспоримая правда его, которая на протяжении веков составляла живое ядро социалистических построений и которую Марксу дано было почувствовать, понять и выразить с небывалой яркостью и силой.

¹ См. «Кризис современного правосознания», гл. II, стр. 340—342.

² Более подробное развитие этих мыслей я предполагаю дать в общем заключении всего настоящего исследования, в конце второго выпуска.

СТАТЬИ
РАЗНЫХ ЛЕТ

ИДЕЯ ПРАВА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

*(Речь, произнесенная на торжественном заседании
Психологического общества в память Вл. С. Соловьева
2-го февраля 1901 года.)*

Тот, кто знает Соловьева по преимуществу со стороны его мистических созерцаний и стремлений, будет, конечно, удивлен, услышав, что он является блестящим и выдающимся представителем философии права. Не сразу можно усмотреть, каким образом среди его мечтаний и пророчеств нашлось место для такой в высшей степени реальной и практической идеи, как идея права. А между тем мы имеем все данные утверждать, что эта идея была для него одной из самых важных и дорогих. Было бы актом * несправедливости по отношению к покойному философу, на торжественном чествовании его памяти, забыть ту сторону его деятельности, которую он завещал нам помнить и ценить.

Я говорю: завещал. И в самом деле, как иначе назвать то настойчивое напоминание о праве и значении права, с которым Соловьев постоянно выступал в последние годы своей жизни? Не составляет ли одну из главных основ его нравственной философии мысль о том, что общественная организация и правовые учреждения безусловно важны для нравственного прогресса? Он часто, подробно и превосходно писал об этом, и я без малейшего колебания причислил бы его к наиболее видным защитникам правовой идеи среди философов истекшего века.

Называя его защитником правовой идеи, я хотел бы с самого начала подчеркнуть то положение, которое он занимал в этом отношении. Ему, как и многим другим, пришлось именно защищать эту идею от тех искажений, которые она испытала за последнее время. Конец XIX века ознаменовался для науки права некоторыми

* В тексте стоит «акцентом». — Ошибка при наборе.

печальными результатами. Не то, чтобы специальная работа в ней уменьшилась; но руководящие идеи и существенные основы затемнились и утратились. Юристы с грустью вспоминают иногда о тех временах, когда наука права «боролась за свободу, за равенство, за мир, за правду и братство между людьми и народами», когда «мощное слово ее разрушало вековые предрассудки и суеверия в праве, насаждало просвещенное и гуманное — истинное право и справедливость»¹. Теперь времена изменились. Усердная работа специалистов продолжает быть полезной для практики, но высокий нравственный авторитет юриспруденции утрачен. Не так давно представители двух поколений русских юристов — самый крупный из старых и самый выдающийся из молодых, Чичерин и Петражицкий — единогласно заявили о разложении правосознания в современной науке². В ней как бы иссякло самое доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни были нравственные начала. Нет ничего удивительного, если некоторые моралисты, слыша эти учения, подобно Толстому, объявляют право насилием и считают его печальным недоразумением человеческой истории.

В такое смутное для юридической науки время следует в особенности ценить всякую попытку, направленную к тому, чтобы отстоять идеальную сущность права, и такая попытка принадлежит Владимиру Соловьеву. Он никогда не вступал в прямую полемику с реалистическими учениями современных юристов³; но тем не менее все, что он писал в этой области, было направлено к тому, чтобы, выражаясь его же словами, обнаружить силу права против права силы. Роль права в человеческой жизни предстала ему прежде всего в свете его высшего идеального предназначения. Служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей — вот та высшая задача

¹ См. «Вестник права» (журнал Петербургского юридического общества), № 1, 1899 г., вступительная статья.

² Чичерин, «Философия права». М., 1900, стр. 24; Петражицкий, «Права добросовестного владельца». СПб., 1897, стр. 420.

³ Если не считать немногих страниц в «Оправдании добра».

права, которую Соловьев подчеркивает. В этом смысле его учение явилось прямой противоположностью теориям, отождествляющим право с силой и расчетом.

Но вступить на этот путь защиты права Соловьев вынужден был не полемикой с современными юристами, а необходимостью борьбы с некоторыми русскими направлениями, выросшими на почве того непонимания роли права и закона, которое составляет столь серьезное бедствие нашей жизни. Я укажу здесь, во-первых, на борьбу Соловьева со славянофильской иллюзией, будто бы право для некоторых благословенных Богом народов неважно и ненужно, и, во-вторых, на его критику учения Толстого, утверждающего, что право вообще и при всех условиях вредно и безнравственно. Хронологически первое место принадлежит его борьбе со славянофильством; только в последние годы он обратился к оппозиции Толстому, против которого были направлены последние стрелы его несравненной полемики. Замечу наперед, что стрелы эти были столь же неотразимы, сколь смертельны были его удары славянофильству. Это и дает мне право утверждать, что Соловьев не только защищал, но и отстаивал идею права против тех ее искажений, с которыми он боролся.

Проследим же теперь два основных момента этой защиты. Это разъяснит нам, как и почему идея права сделалась для Соловьева важной и дорогой. Первый из этих моментов — борьба со славянофильством — стоит в теснейшей связи с общим отношением Соловьева к России, к ее высшему призванию и ближайшим нуждам, и мы невольно должны коснуться этого важного для него вопроса.

В начале своей литературной деятельности Соловьев разделял оптимистическую веру славянофилов в историческое превосходство русского народа над всеми прочими. Рассматривая современное человечество, он видел в нем три силы и три культуры: мусульманский восток, западную цивилизацию и мир славянский. Первые две силы «уже совершили круг своего проявления и привели народы им подвластные к духовной смерти и разложению». Далее предстоит «или конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский». Эта третья сила должна проявиться в виде откровения высшего божественного мира, в виде

посредничества между человеческим и божественным. «Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей задачи». Так писал Соловьев в 1877 году, двадцатипятилетним юношей, только что выступившим на литературном поприще. Однако, не принадлежа и в это время к тем патриотам, которые считают у нас все благополучным, он ясно видел несоответствие этого великого призвания России с ее жалкой действительностью. Тогда, в 77 году, он находил простой и утешительный выход из этого противоречия. Он думал, что «та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения». Поэтому он высказывал мысль, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее признания, но скорее подтверждает его»¹. Выходило так, что призванный к небесному, народ русский не должен заботиться о земном; что все внешние формы общественности, а в том числе и правовой порядок, не имеют для него ровно никакого значения. Это был тот самый славянофильский оптимизм, над которым несколько лет спустя Соловьев произнес свой суровый приговор. Дряхлый Запад, доживающий свои последние дни, и благословенная святая Русь, для которой ничего не нужно, ни прав, ни внешнего богатства, ни порядка, ибо жребий ее не от мира сего,— этому учили еще старые славянофилы.

Но прошло немного лет, как мы слышим от Соловьева иные слова. Уже в «Критике отвлеченных начал», вышедшей в 81 году, мы находим философское обоснование идеи права, сделанное под влиянием Шопенгауэра. Но еще более, чем философские занятия, заставили его отступить от славянофильства новые опыты жизни. Русская действительность начинала смущать и угнетать его. А в это время в публицистике нашей уже раздавались победные клики тех патриотов, которые напомнили недавно одному из наших писателей пророчество Исайи

¹ Три силы.— Публичное чтение. М., 1877, стр. 14—15.

о криках ночных птиц и завывании зверей пустыни, поселившихся в запустелой столице Едомской. Славянофильские иллюзии и мечты, соединявшиеся иногда с обличением темных сторон русской жизни, сменились у позднейших националистов беззастенчивым восхвалением фактических отношений и открытым культом силы. Тогда-то Соловьев от размышления о призвании России обратился к тяжкому раздумью над ее грехами и болезнями. Ряд блестящих публицистических статей, написанных им в это время, был посвящен той задаче, которую сам он формулировал словами: «Самый существенный, даже единственный существенный вопрос для истинного зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о грехах России». Соловьев не говорил уже более, что внешние формы для нас не важны, не относился с презрением к опыту Западной Европы. Напротив, он прямо заявлял: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей во всяком случае нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые разработаны Западной Европой. Наша вне-европейская или противу-европейская самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха». Высказывая этот призыв к общечеловеческим формам и идеалам, Соловьев чувствовал серьезность момента и трудность положения. Его брала тревога за Россию. Куда идет она, какой путь она изберет?

О, Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?

И с горячностью истинного патриота он стремился указать своей стране истинный путь,— «путь жизни». Время еще не ушло, и выбор свободен. «Мы не признаем предопределения ни в личной, ни в народной жизни,— писал он,— судьба людей и наций, пока они живы, в их доброй воле. Одно только мы знаем *навверное*: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины,— она никогда не будет иметь никакого

успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних»¹.

Придя к этому убеждению в необходимости бороться с нашим национальным эгоизмом, Соловьев должен был подвергнуть разбору старый источник этого эгоизма — славянофильство. Он посвятил этой задаче один из самых блестящих своих очерков, замечательный по диалектической силе и исчерпывающей глубине². Никогда, ни ранее, ни позднее не было написано об этом предмете ничего более значительного. Соловьев мастерски вскрыл всю фальшь славянофильского идеала, основанного на «безобразной смеси фантастических совершенств с дурной реальностью», и, что было еще важнее, показал логическую связь первоначального славянофильства с позднейшим национализмом, который в самих недостатках России пытался видеть ее настоящее преимущество пред прочим человечеством. Если каждое учение познается по плодам своим, то плоды славянофильства ясно обнаружили его внутреннюю несостоятельность. Эпигоны К. Аксакова и Хомякова договорились до обожествления народа и государства как *фактической силы* и, следовательно, до принципиального отрицания объективных начал правды и добра. Доктрина пришла здесь, очевидно, к своему концу. Она исчерпала все свое содержание, сказала свое последнее слово и полной ясностью своей лжи утвердила истину. Таковы общие заключения Соловьева. Критика его была беспощадна. Славянофильство было погребено. Позднейшие историки несомненно к этому моменту будут относить литературную смерть этой доктрины. Для нашего поколения она не более, как архаизм, которым можно интересоваться только со стороны исторической.

Согласно характеру своей темы, я отмечу в замечательной критике Соловьева один пункт, относящийся к вопросу о значении права. Среди славянофильских фантазий едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русского народа политические права не важны и не нужны. На Западе все это, может быть, и необходимо, но Запад нам не пример. К. Аксаков так

¹ См. «Национальный вопрос в России». — Предисловие ко второму изданию.

² Этот очерк был первоначально напечатан в журнале «Вестник Европы» за 1889 год. Впоследствии он вошел в сборник статей под заглавием «Национальный вопрос». Вып. 2.

выражал этот основной тезис своего направления: «Русский народ есть народ негосударственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия.—Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того, русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа».— Это рассуждение Аксакова, противное не только русской истории, но и простой возможности, является превосходным образчиком славянофильских построений, в которых не знаешь, чему более удивляться, наивной мечтательности или странному неведению житейских отношений. Разбирая эти якобы истинно русские идеи, Соловьев основательно показывает, что нравственная свобода, требуемая славянофилами для народа, без должных гарантий со стороны права и государства останется пустой фикцией. В окончательном идеале,— разъясняет он,— когда водворится среди людей совершенная солидарность, нет места для государственности и политики. Но на почве исторической действительности, еще далекой от идеала, вполне законен вопрос о наилучшем политическом устройстве. Затем Соловьев формулировал сущность своего общественного идеала, очень удачно характеризуя задачи права и государства. Он указывал на то, что государство имеет своей целью «охранять принудительное равновесие частных своекорыстных сил и полагает пределы всяким эгоистическим захватам». Без этой охраны самое существование общежития было бы невозможно. «Но *цель* исторической жизни состоит не только в том, чтобы общество человеческое существовало, но чтобы оно существовало *достойным* или идеальным образом, на основах внутренней нравственной солидарности». Поэтому «самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем дает наибольший простор всем силам,двигающим общество к его будущему идеальному благу». Соловьев заканчивал свои разъяснения критикой славянофильского понятия свободы, противоречие которого он вскрыл с большим искусством¹.

¹ См. «Национальный вопрос». Вып. 2. СПб., 1891 г., стр. 57 и сл.

Я передаю здесь только общий ход этих интересных разъяснений. Их существенный смысл состоял в том, что Соловьев противопоставлял неопределенной мечте славянофилов положительный идеал правового государства, выработанный жизнью Зап. Европы. Не будучи ни политиком, ни юристом, он не развивал подробностей, иногда очень важных, и наряду с этим высказывал взгляды, заставлявшие думать, что и у него самого остаются следы старомосковской закваски. С другой стороны, надо заметить, что правовое государство не было для него последним выражением нравственной солидарности, а только необходимой ступенью к высшей форме теократического общения. Но во всяком случае, оставаясь на почве ближайшей исторической действительности, он считал вполне законным вопрос о наилучшем политическом устройстве и указывал для разрешения этого вопроса ясные и твердые основы. От славянофилов, к которым Соловьев принадлежал в юности, он ясно и решительно перешел к западникам.

В свое время этот переход возбудил не одни только толки, но также и подозрения. Даже такой почтенный противник Соловьева, как Д. Ф. Самарин заподозрил тут какие-то тайные цели, ради которых Соловьеву понадобилось заключить временный союз с «Вестником Европы» и «поморочить публику своим либерализмом». Еще большее недоумение вызвал Соловьев дальнейшей эволюцией своего западничества, когда в 91 г., т. е. два года спустя после знаменитой критики славянофильства, он объявил, что истинному христианскому идеалу гораздо более соответствует прогрессивное развитие Запада за последние три столетия, чем вся деятельность христианской церкви на протяжении средних веков. Вольтер и энциклопедисты оказывались более христианами, чем представители средневековой церкви. Всякое деятельное проявление человеколюбия и справедливости признавалось торжеством истинного христианства. Общее христианское дело совпадало с делом прогресса, основанного на гуманности и свободе. В этих выводах западничество Соловьева достигло своей высшей точки. Само собою разумеется, что это оригинальное и смелое сочетание христианского идеала с западной доктриной вызвало против Соловьева новые и еще более ожесточенные нападения. Недоумения и подозрения возобновились с новой силой. Но для того, кто знал сущность основных

взглядов философа, в этом сочетании не было ровно ничего удивительного или подозрительного. Я хочу теперь остановить ваше внимание на этом пункте; он поможет нам оценить и другой из намеченных мною моментов, т. е. полемику Соловьева с Толстым.

Итак, что означало сочувствие Соловьева западничеству? Надо ли видеть в этом какое-то противоречие его с самим собой или, напротив, логическое последствие из его основных убеждений? Сомнения здесь быть не может: точка зрения, которую высказал Соловьев, была только углублением и развитием западной доктрины. Поскольку западничество было именно доктриной и миро-созерцанием, а не простым продуктом подражательности и заимствований, оно вытекало из одного очень важного и глубокого догмата: из веры в существование общечеловеческих начал и общеобязательных идеалов. Отсюда его доверие к опыту Западной Европы, далее нас ушедшей вперед, но родственной нам по идеалам и стремлениям; отсюда его протесты против замкнутости и обособления России. Вот этот догмат и привлекает Соловьева к западникам. То, что сам он проповедовал, как требование все-ленского единства и общечеловеческой солидарности, совпадало с основной верой западников. Если доктрина их иногда ограничивалась областью политики и права, ничто не мешало ее расширить и дать всему созерцанию более широкий смысл. К этому присоединялось другое совпадение, также очень существенное. Западничество всегда было проникнуто верой в важное значение энергической культурной работы и в великую силу внешних форм общественной жизни, обеспечивающих свободное развитие лиц. В противоположность этому, славянофильство, будучи в корне своем национальным самопревознесением, было вместе с тем и патристическим самоуспокоением. Националисты семидесятых и восьмидесятых годов сделали из него только логический вывод, объявив, что у нас все хорошо и что сам Запад мог бы позавидовать нашим совершенствам. Этот квиетизм националистов был так же чужд Соловьеву, как родственна была ему западная вера в значение культурной работы. Это прямо вытекало из его философских основ. В философском созерцании Соловьева предполагается, что дух должен преобразить весь мир действием своей благодати. Вся природа, вся человеческая жизнь должны проник-

нуться божественными началами. Истинное христианство, по словам Соловьева, учит нас верить в это конечное торжество духа над миром. Оно учит не бежать от злой природы и от греховного мира, а просвещать их словом правды. Так, по учению Соловьева, из основ христианского идеала вытекает требование живой просветительной и культурной работы. Западническая доктрина вновь получает здесь философское углубление.

В частности, Соловьев высказывает свое требование энергической работы и в отношении к той области, которая всегда была особенно важной для западников, т. е. в отношении к общественному прогрессу. Он ставит однажды этот вопрос: «почему представители средневекового христианства не спасли и не могли спасти христианского общества и христианского мира?» И отвечает на это так: потому что при всей своей праведности и святости они ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдельные души. Они достигли, чего хотели: свои собственные души спасли, а общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем. Христианство сияло в пустыне, а город оставался языческим. Оно ограничивалось индивидуальным душеспасением и отказалось от общественной реформы. Но в то время как именующие себя христианами отказались от Христова дела, за него взялись неверующие прогрессисты: весь социально-нравственный и умственный прогресс трех последних веков совершился через них.

Чем более Соловьев останавливался на этом вопросе об условиях нравственного прогресса, тем более представлялось для него ясным, что тут недостаточно одного индивидуального совершенствования лиц: необходимы соответствующие изменения общественного строя. Еще в 83 г. он находил возможным хвалить Достоевского за «отсутствие или, лучше сказать, сознательное отвержение всякого *внешнего* общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека или рождением его свыше». Соловьеву казалось в это время, что сторонники «общественного идеала» ставят его независимо от какой-либо внутренней работы самого человека, довольствуясь человеческою природою как она есть. «Это идеал грубый и поверхностный, и мы знаем, что попытки к его реализации только утверждают и

умножают уже господствующее в мире зло и безумие»¹. В эту пору увлечения Достоевским от Соловьева скрывалась другая сторона вопроса — важность общественного строя для общей безопасности и свободы, для обуздания крайностей эгоизма и произвола. Он настаивал на конечной цели и упускал из виду необходимые средства. Однако, и тогда уже он говорил, что истинное христианство «должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие». «Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которые признаем в своей домашней жизни, т. е. началом любви, свободного согласия и братского единения»². Соловьев находил у Достоевского черты этого «истинного вселенского христианства», но вслед за ним он ограничивался пока одним требованием нравственного перерождения лиц и видел даже в этом преимущество своего любимого писателя перед «приверженцами общественного идеала». Лишь к концу 80-х годов он склонился к иным взглядам, а в реферате 91 года прямо и решительно заявил, что истинное христианство должно быть общественным, что наряду с индивидуальным душеспасением оно требует *социальных реформ*.

Соловьев развил впоследствии эту мысль о живом общественном и универсальном христианстве в своем крупном труде, вышедшем в 97 году под заглавием «Оправдание добра»³. Это был свод всей его нравственной философии. Те начала, которые он защищал ранее как публицист и философ, были предложены здесь в форме моральной доктрины. Над всеми подробностями этой доктрины господствует одна мысль и одна вера: вера в добро как в «силу, которая над всем торжествует и через все осуществляется», — в добро, которое должно победить и преобразовать мир. Вообще говоря, может быть два типа моральных теорий, не столько исключających, сколько дополняющих друг друга. Эти два типа нашли в Германии классическое выражение у Канта и Гегеля. Для Канта важно определить отвлеченный закон нравственной жизни, каким он представляется человеку во всей

¹ Три речи в память Достоевского. (1881—1883 гг.). М., 1884. Третья речь (19 февраля 1883 г.), стр. 36.

² Вторая речь о Достоевском (1 февраля 1882 г.), стр. 24.

³ Второе издание, дополненное и снабженное подробным конспективным оглавлением, вышло в 1899 г.

своей чистоте и непреклонности, помимо условий его действительного осуществления; для Гегеля основная задача состоит в том, чтобы показать, как этот закон осуществляется в жизни, при помощи каких средств и сил. Легко и наперед определить, какую задачу выберет для себя Соловьев. Для него, сторонника живого общественного христианства, прежде всего важно подтвердить осуществление или оправдание добра в жизни. Он прямо противопоставляет свою задачу кантовской и, считая излишним повторять то, что сделано уже великим основателем критической философии по вопросу о формальной чистоте доброй воли, хочет разъяснить полноту и силу добра, его обнаружение во всех основных практических отношениях единичной и собирательной жизни. Это именно тот путь, которому следует наиболее крупное течение этики со времен Гегеля. Новейшие кантианцы как раз в этом смысле ищут восполнить работу Канта. Соловьев примыкал здесь к общему движению современной моральной философии, оставаясь, однако, вполне оригинальным в разрешении своей задачи. Его труд нашел для себя многочисленных читателей; через два года понадобилось второе издание. Но до сих пор он не оценен еще по заслугам, между тем как он представляет собою одно из самых интересных и крупных произведений новейшей философской литературы.

Моя тема заставляет меня ограничиться в характеристике этого труда той частью, которая относится специально к праву; но эта часть одна из самых ценных и выдающихся во всем сочинении. Юрист найдет здесь, конечно, много промахов и недосмотров, но вместе с тем он должен оценить и серьезную заслугу. Эта заслуга касается самого дорогого и ценного для всей юридической науки, а именно доверия к идее права. Все построение Соловьева проникнуто этим доверием; все оно стремится подчеркнуть нравственную цену правовых учреждений, их значение для морального прогресса. Особенно важной стороной этого построения я считаю полемику с Толстым. Само собою разумеется, что Соловьев не иначе как с отрицанием мог отнестись к проповеди «непротивления злу», которая сочетается у Толстого с отрицанием всех правовых установлений. Я спрошу, кто из наших писателей ответил достойным образом на эту доктрину. Никто, кроме Владимира Соловьева. Юристы предпочитали молчать, как будто бы дело их не касается или не заслу-

живает внимания, а между тем речь шла о том, чтобы защитить идею права от самого сильного нападения, какое только было сделано на нее за последнее время, — от нападения, которое принадлежало великому писателю и проистекало из глубины нравственного чувства. Всем известны взгляды Толстого, но, к сожалению, очень немногие знают, что Толстой нашел для себя достойного критика в лице Влад. Соловьева. Нигде его не называя, но постоянно его подразумевая, Соловьев дал основательный и подробный разбор его моральной доктрины, поскольку она сводилась к отрицанию права¹.

Центральный пункт в возражениях Соловьева и главная его опора состоит в том, что для развития человеческой свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество. Без существования общества, — рассуждает он, — нравственность есть только отвлеченное понятие. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность не может охраняться одним нравственным законом, который остается недействительным для людей с преобладающими противообщественными инстинктами. По отношению к этим последним необходима общественная организация, стесняющая зверские инстинкты людей и устраняющая возможность их беспрепятственного проявления. Соловьев показывает на частном примере — отмене крепостничества, — как властное стеснение произвола лиц отражается благотельно не только на развитии общей свободы, но и на нравственном совершенствовании тех, которые не знали никаких сдержек по отношению к подчиненным.

Этим указанием на необходимость юридического закона и организованного общества для нравственного развития Соловьев устраняет главную ошибку Толстого, состоящую в том, что решения *социального* вопроса он хочет достигнуть *личным* подвигом отдельных людей; когда все члены общества один за другим решатся быть совершенными, тогда и все общество станет идеальным. Никакой правовой организации, никакой общественной реформы, никаких принудительных законов здесь не требуется. Этот взгляд возбуждает против себя одно очень существ-

¹ См. в особенности во втором издании главы 15 и 17 (в первом — 12 и 14). Упоминание об отрицательном отношении Толстого к праву мы находим только в предисловии к брошюре «Право и нравственность».

венное возражение. Идеальное общество должно быть достигнуто путем постепенного нравственного перерождения отдельных лиц; но пока это перерождение совершится, как быть с постоянным проявлением зла, с нарушением свободы и безопасности лиц. «Всякий понимает,— говорит Соловьев,— что в *совершенном обществе* не должно быть никакого принуждения, но ведь это совершенство должно быть *достигнуто*, и тут уже вполне ясно, что предоставить злым и безумным людям полную свободу истребить людей нормальных, отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества». И здесь-то становится понятной нравственная задача права — смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать общее равенство и свободу. Когда отвергают право в самой идее, называя его насилием, то имеют в виду право как порождение силы и произвола и забывают право как выражение справедливости и свободы,— то право, которое издавна вдохновляло на подвиг и на борьбу и которое всегда почиталось священным достоянием лиц. Забывают, что устранение права, вытекающее из доктрины непротивления злу, сделало бы самую жизнь в обществе невозможной.

Надо прочесть самому всю эту замечательную аргументацию Соловьева, чтобы убедиться в ее силе и глубине. Но было вполне естественно, что, увлекаясь своими положениями, он часто шел далее, чем следует, в их защите. Местами он давал такие определения, которые невольно поражают слух юриста, и не одного юриста. Упомяну для примера его формулу, согласно которой государство является собирательно-организованной жалостью. Он допускал, впрочем, что действительное государство в своих отдельных проявлениях является безжалостным, как меч, который сечет и сила, которая ломит; и его формула свидетельствует скорее о том, чего он *ожидал и требовал* от государства.

Еще более возражений вызывает его конечный общественный идеал, в котором новые начала сочетаются со средневековыми и даже ветхозаветными. Эта идея нормального общества, опирающегося на дружную деятельность царя, первосвященника и пророков, едва ли кого увлечет в наше время.

Но не будем умножать этого перечисления недостатков в учении философа, память которого мы сегодня

чествуем. Разве не дал он нам много важного, что заставляет забыть все его промахи? К нему невольно хочется применить то, что сам он говорил однажды о Достоевском, причисляя его к тем людям, которые не преклоняются пред силою факта и не служат ему. «Против этой грубой силы того, что существует,— замечал Соловьев,— у них есть духовная сила веры в истину и добро,— в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству». За этот подвиг мы должны быть благодарны Соловьеву. Какой бы области он ни касался, везде этот подвиг веры побуждал его к защите идей против фактов, должного против существующего. Отсюда, из глубины этой веры он почерпал и смелость своих протестов, и твердость своих надежд. Почтим же его за эту веру, за то, что он, не смущаясь силой торжествующего зла, учил нас верить в невидимое и грядущее добро.

ДЕМОКРАТИЯ НА РАСПУТЬИ

Со времен Токвилля¹ в политической литературе неоднократно высказывалась мысль, что развитие государственных форм с неизменной и неотвратимой закономерностью приводит к демократии. Признанные и влиятельные политические писатели, как Прево-Парадоль² и Э. Шерер³, подобно Токвиллю, содействовали утверждению этой мысли в общем сознании. И их мнения представлялись тем более значительными, что они отнюдь не вытекали из пламенного преклонения пред демократической идеей. Демократия представлялась им естественным и неизбежным фактом, который непременно наступит, все равно, «боятся ли его или желают его» (как выражался Шерер). С чисто английской осторожностью в деле установления общих выводов Генри Арэн⁴ пытался поколебать эту точку зрения, как одно из тех огульных политических обобщений, которые «почти все происходят из Франции». Тем не менее это французское мнение проникло и в Англию, и в наши дни на основании более широкого круга наблюдений его повторяют новейшие английские исследователи Гирншоу⁵ и Брайс⁶.

Но когда сейчас мы ищем некоторого общего положения, которое передавало бы самые важные и яркие впечатления, связанные с демократической формой, то таким положением никак нельзя будет признать старое предсказание Токвилля. С тех пор как в целом ряде стран демократия стала практической действительностью, она сделалась и в то же время предметом ожесточенной критики. И если прежде самым характерным обобщением политической науки была мысль о грядущем торжестве демократии, теперь таким обобщением

¹ De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*. 1825—1842.

² Prevost-Paradol, *La France Nouvelle*, 1868.

³ E. Schérer, *La Démocratie et la France*. 1885.

⁴ Sir H. S. Arden, *Popular Government*. 1885.

⁵ Heartschaw, *Democracy at the Crossways*. 1919.

⁶ Bryce, *Modern Democracies*. I-II v. 1921.

надо признать утверждение о неясности ее будущего. Пока демократии ждали, о ней говорили, что она непременно наступит, когда же она наступила, о ней говорят, что она может и исчезнуть. Прежде ее нередко считали высшей и конечной формой, обеспечивающей прочное и благополучное существование; теперь ясно ощущают, что, отнюдь не создавая твердого равновесия жизни, она более чем какая-либо другая форма возбуждает дух исканий. В странах, испытавших эту форму на практике, она давно уже перестала быть предметом страха; но она перестала здесь быть и предметом поклонения. Те, кто ее опровергает, видят, что в ней все же можно жить и действовать; те, кто ее ценит, знают, что, как всякое земное установление, она имеет слишком много недостатков для того, чтобы ее можно было безмерно превозносить.

В сущности, только теперь новая политическая мысль достигает настоящего понимания существа демократии. Но, достигая его, она видит, что демократический строй привел не к ясному и прямому пути, а к распутью, что вместо того, чтобы быть разрешением задачи, демократия сама оказалась задачей. Более спокойные наблюдатели полагают, что прямой путь все же не утрян; более пылкие говорят, что выхода нет, что наступил трагический час.

Таковы мысли и впечатления современного политического сознания, которые я хочу здесь разъяснить. Но прежде всего мне надо установить, что мы будем разумеать под демократией и о какой демократии мы будем говорить. Сделать это тем более необходимо, что это понятие принадлежит к числу наиболее многочисленных и неясных понятий современной политической теории. Это одно из самых распространенных обыкновений нашего времени, в иных случаях являющееся простительной слабостью,— в вопросах политики непременно становиться под знамя демократии. Как справедливо замечает один из самых талантливых государствоведов наших дней Кельзен, в XIX и XX столетиях слово демократия является почти повсюду господствующим лозунгом, и неудивительно, если оно, как всякий такой лозунг, утратило определенное и твердое содержание. Следуя требованию моды, его считали нужным употреблять по весьма возможным поводам и для всех возможных целей, так что оно стало покрывать собою самые раз-

личные и часто совершенно противоречащие друг другу понятия¹. Любой представитель социализма, отделяющий себя от коммунистической партии, скажет сейчас, что диктатура пролетариата, осуществленная в России, есть полное отрицание демократических начал. Между тем сами представители русского коммунизма с такой же уверенностью заявляют, что они-то как раз и осуществляют в жизни настоящую реальную демократию, тогда как их противники стоят на точке зрения формальной и призрачной демократии. Такого же рода взаимные упреки слышатся и нередко в других случаях, причем в этих спорах в понятие демократии большей частью вкладывается совершенно различное содержание.

Итак, что же такое демократия? Когда древние писатели, и притом самые великие из них — Платон и Аристотель, отвечали на этот вопрос, они имели в виду прежде всего демократию как форму правления. Они различали формы правления в зависимости от того, правит ли один, немногие или весь народ и устанавливали три основных формы — монархию, аристократию и демократию. Но и Платон и Аристотель каждую форму правления связывали с известной *формой общественной жизни*, с некоторыми более глубокими условиями общественного развития. Оба они имели пред собой богатый опыт развития и смены политических форм, и оба видели, что если есть в государстве какая-то внутренняя сила, которою оно держится, несмотря на всяческие бедствия, то формы его меняются. Каждая из этих форм может быть хуже или лучше в зависимости от того, следуют ли они по пути закона или отступают от него, имеют ли они в виду общее благо или собственные интересы правителей². Но все эти формы подвижны, изменчивы; ни одна не является прочной: в частности, демократия подлежит тому же закону изменений. В страстном и суровом изображении Платона эта изменчивость демократии превращается в болезненное лихорадочное горение: с виду это лучшее из правлений, все становятся здесь свободными, всякий получает возможность жить, как хочет, и устраивать свою жизнь, как ему нравится; но именно вследствие того, что в жизни людей тут нет ничего

¹ Kelsen, Vom Wesen und Wert der Demokratie. Tübingen, 1920, S. 3.

² Это признаёт и Платон при более спокойном рассмотрении предмета в диалоге «Политик».

твердого, никакого плана и порядка, никакой необходимости, все здесь приходит в расстройство. Изменчивость и подвижность демократии отмечает и Аристотель. В согласии с Руссо наиболее прочным он считает демократический строй у народов, живущих жизнью простой и близкой к природе. Другие виды демократии кажутся ему более подверженными изменениям, причем самым худшим видом он считает тот, в котором под видом господства народа правит кучка демагогов, в котором нет твердых законов, а есть постоянно меняющиеся предписания, в котором судебные места превращаются в издевательство над правосудием.

Новая политическая мысль внесла значительные ослужнения в простоту греческих определений. Древний мир знал только непосредственную демократию, в которой народ сам правит государством чрез общее народное собрание. Понятие демократии совпало здесь с понятием демократической *формы правления*, с понятием непосредственного народоправства. Из новых писателей это греческое словоупотребление воспроизводит Руссо: и для него демократия есть форма правления, в которой народ непосредственно не только законодательствует, но и управляет. Но, с другой стороны, именно Руссо дал основание теоретическое для того, более широкого понимания демократии, которое утвердилось в XIX и XX столетиях. Поскольку он допускал, что с верховенством народа совместимы различные формы правительственной власти — и демократическая, и аристократическая, и монархическая, — он открыл теоретическую возможность для нового понимания демократии как *формы государства*, в котором верховная власть принадлежит народу, а формы правления могут быть разные. Сам Руссо считал демократию возможной только в виде непосредственного народоправства, соединяющего законодательство с исполнением. Те формы государства, в которых народ оставляет за собой только верховную законодательную власть, а исполнение передает монарху или коллегии немногих, он признавал законными с точки зрения народного суверенитета, но не называл их демократическими. При этом он вообще и ни в каких правовых формах не допускал представительства. В отличие от Руссо, позднейшая теория распространила понятие демократии на все формы государства, в котором народу принадлежит верховенство в установлении власти и контроль над

нею. При этом допускается, что свою верховную власть, свою «общую волю», чтобы употребить термин Руссо, народ может проявлять как непосредственно, так и через представителей. В соответствии с этим демократия определяется прежде всего как форма государства, в которой верховенство принадлежит общей воле народа. Это есть самоуправление народа или, следуя недавнему определению Брайса, правление не одного какого-либо класса, а всех классов вместе, всей массы народа в совокупности. Демократической идее одинаково противоречит всякое классовое господство, всякое поставление одних классов над другими, все равно, какие бы это классы ни были, высшие или низшие. Классовая демократическая теория, какую ее пытались сделать социалисты, есть *contradictio in adjecto*.

На основании этих определений монархическая Англия считается современной теорией не менее, а в некоторых отношениях и более демократией, чем республиканская Франция. Равным образом и ряд других монархических стран, как Италия, Норвегия, Швеция, Дания, Бельгия, Голландия, причисляются к демократиям, в то время как республики центральной Америки не считаются демократиями¹.

В этом смысле новая теория пришла к гораздо более сложному представлению о демократии, чем то, которое встречается в древности. Но в другом отношении она не только подтвердила, но и закрепила греческое понимание существа демократии. Выдвинув в качестве общего идеала государственного развития идеал правового государства, новая теория рассматривает и демократию как одну из форм правового государства. А так как с идеей правового государства, как она развивается в новое время, неразрывно соединяется представление не только об основах власти, но и о правах граждан, о правах свободы, то издревле идущее определение демократии как формы свободной жизни связывается здесь органически с самым существом демократии как формы правового государства.

С этой точки зрения демократия означает возможно полную свободу личности, свободу ее исканий, свободу состязания мнений и систем. Если Платон существо демократии усматривал в том, что всякий получает здесь

¹ Bryce, *Modern Democracies*, v. I, p. 26.

возможность жить, как хочет, и устраивать свою жизнь, как ему нравится, то это древнее определение как нельзя лучше подходит и к современному пониманию демократии. И в современном смысле слова идея демократии соответствует возможно полное и свободное проявление жизненных сил, живая игра этих сил, простор для различных возможностей, открытость и широта для всяких направлений и проявлений творчества. И хотя практически демократия представляет собой управление большинства, но, по меткому определению Рузвельта, лучшим свидетельством любви к свободе является то положение, в которое ставятся группы, находящиеся в меньшинстве. Ибо каждый человек, как говорит он, «должен иметь одинаковую с другими возможность проявить свою сущность».

Упомянутый уже мною немецкий ученый Кельзен нашел для этой системы отношений удачное новое обозначение, назвав ее *системой политического релятивизма*. Это значит вот что: если система политического абсолютизма представляет неограниченное господство какого-либо одного политического порядка, а иногда и какой-либо одной совокупности верований и воззрений, с принципиальным отрицанием и запрещением всех прочих, то система политического релятивизма не знает в общественной жизни никакого абсолютного порядка и никаких абсолютных верований и воззрений. Все политические мнения и направления для нее относительны, каждое имеет право на внимание и уважение. Релятивизм есть то мировоззрение, которое предполагается демократической идеей. Поэтому она и открывает для каждого убеждения возможность проявлять себя и в свободном состязании с другими убеждениями утверждать свое значение¹. Демократическая идея требует свободы для всех и без всяких исключений и с теми лишь ограничениями, которые вытекают из условий общения.

Современные теоретики демократии называют ее также свободным правлением, *free government*. Это показывает, в какой мере понятие свободы неразрывно сочетается с представлением о демократической форме государства и как бы исчерпывает это понятие. Однако мы упустили бы один из самых существенных признаков демократической идеи, если бы не упомянули о свойствен-

¹ Kelsen, Vom Wesen und Wert der Demokratie. Tübingen, 1920.

ном демократии стремлении к равенству. Еще Токвилль отмечал, что демократия более стремится к равенству, чем к свободе. «Я думаю,— пишет он в своей знаменитой книге «О демократии в Америке»,— что демократические народы имеют естественный вкус к свободе: предоставленные самим себе, они ищут ее, они любят ее и с горечью видят, как их от нее удаляют. Но к равенству они имеют страсть горячую, ненасытную, вечную, непобедную, они хотят равенства в свободе, и, если не могут ее получить, они хотят его также и в рабстве. Они переносят бедность, порабощение, варварство, но они не переносят аристократии»¹. Эти слова были написаны свыше восьмидесяти лет тому назад, и сейчас Брайс подтверждает, что с тех пор не случилось ничего такого, что могло бы опровергнуть мнение Токвилля: и теперь приходится признать, что любовь к равенству в демократических странах сильнее любви к свободе².

С точки зрения моральной и политической между равенством и свободой существует наибольшее соотношение. Мы требуем для человека свободы во имя безусловного значения человеческой личности, и, так как в *каждом* человеке мы должны признать нравственную сущность, мы требуем в отношении ко всем людям равенства. Демократия ставит своей целью осуществить не только свободу, но и равенство; и в этом стремлении ко всеобщему уравниванию не менее проявляется сущность демократической идеи, чем в стремлении ко всеобщему освобождению. Идея общей воли народа как основы государства в демократической теории неразрывно связывается с этими началами равенства и свободы и не может быть от них отделена. Участие всего народа, во всей совокупности его элементов, в образовании всеобщей воли вытекает столько же из идеи равенства, сколько из идеи свободы.

Я исчерпал основные определения демократии, поскольку они необходимы мне для дальнейшего изложения. Я хочу пояснить теперь эти определения со стороны отрицательной, показав, чем не может быть демократия, сколько бы она на это ни притязала.

Первые провозвестники демократической идеи соединяли с своей проповедью чисто религиозное воодушевление. Для них демократия была своего рода религией.

Следы этого политического фетишизма встречаются иногда и в воззрениях наших дней: за неимением другой веры возлагают все надежды на демократию, как на всемогущую и всеисцеляющую силу, и на нее переносят весь жар сердца, весь пламень энтузиазма. В связи с этим стоит и упомянутое уже в начале убеждение, будто бы демократия есть некоторая высшая и конечная форма, в которой политическое развитие достигает своей предельной точки.

Современная политическая теория откидывает эти взгляды как наивные и поверхностные и противопоставляет им целый ряд наблюдений и выводов, снимающих с демократии ореол чудесного, сверхъестественного и вводящих ее в ряд естественных политических явлений, в ряд других политических форм. И прежде всего эта теория указывает на чрезвычайную трудность осуществления демократической идеи и на величайшую легкость ее искажений. Припомним, что еще такой великий и прославленный носитель демократической идеи, как Руссо, именно потому, что он горячо любил демократию истинную, находил, что она может быть осуществлена лишь при особо счастливых и исключительных условиях. «Если брать понятие демократии во всей строгости его значения,—говорил Руссо,—то истинной демократии никогда не было и не будет. Демократия, собственно говоря, приходится богам, а не людям»¹. И замечательно, что Брайс, новейший исследователь демократических форм, обладающий громадными познаниями из области их практического применения, на основании всего, что он знает, повторяет слова Руссо: «Если брать понятие демократии во всей строгости его значения, то истинной демократии никогда не было и не будет»².

Эти авторитетные суждения величайшего апостола демократии, каким был Руссо, и величайшего ее знатока, каким является Брайс, вполне подтверждают и ярко подчеркивают те выводы о демократии, к которым приводит и исторический опыт, и политическая наука. Наивная и незрелая политическая мысль обыкновенно полагает, что стоит только свергнуть старый порядок и провозгласить свободу жизни, всеобщее избирательное право и учредительную власть народа, и демократия осу-

¹ Du Contr. Soc. S. III, ch. 4.

ществится сама собой. Нередко думают, что провозглашение всяческих свобод и всеобщего избирательного права имеет само по себе некоторую чудесную силу направлять жизнь на новые пути. На самом деле то, что в таких случаях водворяется в жизни, обычно оказывается не демократией, а, смотря по обороту событий, или олигархией, или анархией, причем в случае наступления анархии ближайшим этапом политического развития бывают самые сильные суровые формы демагогического деспотизма.

Мысль о том, что с разрушением старых устоев тотчас же водворяется истинная свобода, принадлежит анархической, а не демократической теории. Отсюда она проникла в различного рода народнические учения. В противоположность этому анархическому взгляду современные исследователи демократии единодушно признают, что как более поздняя и сложная форма политического развития она требует и большей зрелости народа. По существу своему, как мы сказали, демократия есть самоуправление народа; но для того, чтобы это самоуправление не было пустой фикцией, надо, чтобы народ выработал свои формы организации. Это должен быть народ, созревший для управления самим собою, сознающий свои права и уважающий чужие, понимающий свои обязанности и способный к самоограничению. Такая высота политического сознания никогда не дается сразу, она приобретается долгим и суровым опытом жизни. И чем сложнее и выше задачи, которые ставятся перед государством, тем более требуется для этого политическая зрелость народа, содействие лучших сторон человеческой природы и напряжения всех нравственных сил.

Но эти же условия осуществления демократии вытекают и из другого ее определения как системы свободы, как политического релятивизма. Если демократия открывает широкий простор свободной игре сил, проявляющихся в обществе, то необходимо, чтобы эти силы подчинялись некоторому высшему обязывающему их началу. Свобода, отрицающая начала общей связи и солидарности всех членов общения, приходит к самоуничтожению и разрушению основ государственной жизни.

Наконец, те же требования известной высоты нравственного сознания народа вытекают и из свойственного демократии стремления к равенству. Подобно страсти к

характер слепого стихийного движения, превращается в «фурию разрушения». Только подчиняя себя высшим началам, и равенство, и свобода становятся созидательными и плодотворными основами общего развития.

Вот почему сторонники демократии на всех языках и в самых разнообразных вариантах повторяют одну и ту же мысль: демократия невозможна без воспитания народа, без поднятия его нравственного уровня¹. И не следует ли признать знаменательным, что именно у английских писателей, которые в прошлом своей страны имеют пример особенно закономерного и последовательного развития демократического строя, повторяется сейчас старая мысль Лавеле о значении для демократии глубокого религиозного чувства². Не удивительно, если у тех же сторонников демократии мы находим решительно выраженное утверждение, что «истинной демократии еще нет», что демократия все еще остается задачей, подлежащей осуществлению, «проблемой будущего», что современные демократии нуждаются в глубочайшей реформе для того, чтобы выйти на «прямой путь».

Степень отдаленности современных демократий от демократического идеала познается в особенности в одном очень существенном пункте, а именно в вопросе о фактическом осуществлении народовластия. Руссо, конечно, был прав, когда с понятием истинной демократии он соединял живое и непосредственное участие всего народа не только в законодательстве, но и в управлении, когда он утверждал, что система представительства есть отступление от народовластия в строгом смысле этого слова. Но в то же время он прекрасно понимал, насколько трудно провести в жизнь подлинную демократическую идею; ибо, как говорил он, «противно естественному порядку, чтобы большинство управляло, а меньшинство было управляемо». И действительно, в демократиях с естественной необходимостью над общей массой народа всегда выдвигаются немногие, руководящее меньшинство, вожди, направляющие общую политическую жизнь. Это

¹ См., напр., из новых писателей: Gustav Steffen, *Das Problem der Demokratie*, Jena, 1912, SS. 97, 110, 113. Gradnauer, *Sicherung und Ausbau der Demokratie*, в сборнике: *Das Programm der Sozialdemokratie*, Berlin, 1920, S. 75. Guy-Grand, *La Démocratie et l'après guerre*, Paris, 1922, p. 265. Hearnshaw, *Democracy at the Crossways*, London, 1919, § 69. Bryce, *Modern Democracies*, London, 1921, v. 1. ch. VIII.

давно замеченное и притом совершенно естественное явление, что демократия практически всегда переходит в олигархию, в правление немногих. Новейшее исследование Брайса дало убедительнейшие подтверждения этому старому наблюдению.

Некоторые из современных теоретиков демократии, преклоняясь перед незыблемостью этого наблюдения и соглашаясь с тем, что в демократиях, как и во всех других политических формах, определяющее значение принадлежит не массам, а вождям, отстаивают превосходство демократической системы с той точки зрения, что тут лучше всего совершается качественный отбор вождей¹. Иногда этой мысли придают и такой более решительный оборот, что «без присущего массам высокого почитания «аристократических» типов людей и высших культурных ценностей демократия немислима», что «глубоко коренящийся аристократизм является солью жизнеспособного демократизма»². Пусть будет так, пусть действительно демократия обладает этим свойством лучшего отбора вождей— хотя, конечно, этому утверждению нельзя придавать безусловного значения,— пусть демократизм практически допускает сочетание с аристократизмом, но все это находится, несомненно, в противоречии с чистотой демократической идеи, которая состоит не в отборе лучших вождей, а в освобождении от всяких вождей, в уменьши всех и каждого руководить самим собою³. Но если существо демократической идеи действительно таково, то признать неизбежность факта олигархического руководства массами и необходимость аристократической соли для жизнеспособности демократий— это значит повторить старое утверждение Руссо, что истинная демократия более пригодна для богов, чем для людей.

Так или иначе, но это факт, что лучшими формами демократии и сейчас, согласно Аристотелю и Руссо, приходится признавать простейшие по своему социальному составу страны, какими являются Швейцария и Оранжевая Республика до 1895 года, до Южно-Африканской войны⁴. Здесь между массами и вождем было всего

¹ Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, S. 29.

² Steffen, *Das Problem der Demokratie*, S. 101.

³ Это должен признать Kelsen, *ibid.*, S. 29. Cp. *Sozial-Idealismus*. Berlin, 1920, S. 252.

⁴ Bryce, *Modern Democracies*, v. II, p. 541.

больше близости. На второе место следует поставить демократии, где вожди сохраняют живую связь с народом и находятся под более или менее действительным его контролем. Таковы прежде всего англосаксонские демократии. Однако в отношении к Соед. Штатам и Канаде приходится сделать оговорку о могущественном значении здесь денег, о силе плутократии¹. Еще громче и тревожнее звучат эти жалобы во Франции, где, по словам Гюи-Грана, «власть денег портит все», где «нет организованной духовной силы, способной нанести этой власти удар»². Брайс подтверждает, что и вообще говоря, «демократия не имеет более настойчивого и более коварного врага, чем власть денег»³. И неудивительно, если скорее остроумный, чем основательный критик демократии Шпенглер делает вывод, что «при посредстве денег демократия уничтожает самое себя»⁴.

Мы не будем здесь говорить о тех демократиях, которые, присваивая себе иногда это наименование, по существу являются самыми настоящими олигархиями. Таковы латинские республики Центральной Америки, политическая история которых сводится к постоянному круговороту революционных изменений, где одна олигархия силой сменяет другую.

Конечно, утверждение, что чистый принцип демократии никогда не может быть осуществлен, должно быть ослаблено замечанием, что и другие государственные формы никогда не осуществляются в чистом виде. Когда сейчас сторонники демократии разбирают ее недостатки, они указывают, что эти же или какие-нибудь другие недостатки свойственны и другим формам. Человеческая природа остается одинаковой во всех формах, и те же недостатки ума и характера людей, та же слабость их воли обнаруживаются равным образом во всех видах человеческого общения. Так рассуждает, например, Гирншоу⁵. Это рассуждение совершенно справедливо, но оно именно и вводит демократию в ряд других форм, снимая с нее ту печать совершенства и законченности, которую ей хотели придать ее первые провозвестники. Де-

¹ Bryce, *ibid.*

² Guy-Grand, *о. с.*, pp. 273—274.

³ Bryce, *о. с.*, v. II, p. 533.

⁴ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1922, Bd. II, S. 582.

⁵ Hearnshaw, *о. с.*, p. 71. Ср. Bryce, v. II, p. 585.

мократия имеет некоторые бесспорные преимущества¹, но она имеет и свои неистребимые недостатки,— вот что говорит современная политическая мысль, сменившая религиозное отношение к демократии научным.

Но этого мало. Современная наука должна признать и еще одно очень существенное положение, на котором мы должны теперь остановиться. И там, где демократии существуют уже многие десятки лет, где они проявили способность противостоять величайшим опасностям и обнаружили удивительную доблесть граждан, как это было во времена недавней мировой войны, они переживают сейчас какое-то внутреннее недомогание, испытывают какой-то серьезный кризис. Весьма знаменательно, что автор одного из самых значительных новейших трудов о демократии Гирншоу озаглавил свою книгу характерным обозначением: «Демократия на распутье», а другой, еще более компетентный исследователь, Брайс в конце своего труда приходит к выводу, что демократия находится теперь в положении «путника, который, стоя на опушке большого леса, видит пред собою несколько тропинок, расходящихся при их удалении, и не знает, какая из них выведет его»².

Эти заключения чрезвычайно знаменательны. В противоположность политическому оптимизму недавнего прошлого, когда казалось, что демократия есть нечто высшее и окончательное, что стоит только достигнуть ее, и все остальное приложится, теперь приходится признать, что демократия, вообще говоря, есть не путь, а только распутье, не достигнутая цель, а проходной пункт. От правых и левых, от крайних и умеренных, как это имеет место особенно во Франции, мы нередко слышим: нет, это не то, не то. Более спокойные англичане, согласно темпераменту своей расы, не отказываются так легко от старых симпатий, они скорее присматриваются и вдумываются, чем исходят в страстной критике и ожесточенных нападках. Но, взвешивая условия, к которым привела демократия, и они говорят: это распутье, это опушка леса с неизвестно куда расходящимися тропинками. Они надеются, что прямой путь еще не утерян; но

¹ В особенности в книгах Гирншоу и Брайса читатель найдет спокойное научное разъяснение этих преимуществ, на которых здесь нет необходимости останавливаться.

² Вгусе, о. с., т. II, р. 657.

в то же время они видят, что уводящие в сторону перекрестные пути таят в себе великие соблазны.

Я думаю, что в этом ощущении и сознании положения, к которому привела современная демократия, как распутья, заключается весьма глубокая интуиция, весьма тонкое восприятие самого существа демократии. Поскольку демократия есть система свободы, есть система политического релятивизма, для которого нет ничего абсолютного, который все готов допустить,— всякую политическую возможность, всякую хозяйственную систему, лишь бы это не нарушало начала свободы,— она и есть всегда распутье; ни один путь тут не заказан, ни одно направление тут не запрещено. Над всей жизнью, над всей мыслью господствует принцип относительности, терпимости, широчайших допущений и признаний. «Современные общества,— говорит Гюй-Гран,— представляют собою открытые дома, все влияния в них могут вступить между собою в борьбу, все возможности осуществиться»¹. Или, как выражает ту же мысль Гасбах, «демократия есть как бы пустое пространство, в котором могут развиваться самые разнообразные политические стремления, в предположении, что их носители находятся в большинстве»². Все это лишь различные формы одной и той же мысли.

Да, демократия всегда есть распутье, есть система релятивизма, система открытых дверей, расходящихся в неведомые стороны дорог. И если в наши дни это чувствуется с такой яркостью и осязательностью, то именно потому, что среди народов, живущих под властью демократии, стали обнаруживаться стремления оставить распутье и выйти на какой-либо твердый путь. Говоря иными словами, система свободы и свободной игры жизненных интересов и сил, система открытых дверей и неопределенных возможностей как бы утомила людей и не удовлетворяет их более. Этого нельзя, конечно, сказать о всех; но что весьма значительные группы в современных демократиях выражают недовольство и жаждут перемен, это — общеизвестный факт.

Своими широчайшими перспективами и возможностями демократия как будто бы вызвала ожидания, которых она не в силах удовлетворить. А своим духом тер-

¹ Guy-Grand, o. c., p. 274.

² Hasbach, Die moderne Demokratie, 2 Auflage, Jena, 1921, S. 121.

нимости и приятия всех мнений, всех путей она открыла простор и для таких направлений, которые стремятся ее ниспровергнуть. Она не могла быть иною, ибо в этом ее природа, ее преимущество. Но этой своей природой и этим своим преимуществом она могла удовлетворить лишь некоторых, а не всех. У людей всегда остается потребность продолжать любую действительность до бесконечности абсолютного идеала, и никаким устройством государства их нельзя удовлетворить.

Демократия обещала быть выражением общей воли, осуществлением равенства и свободы. Но принцип общей воли оказался загадочным и проблематическим¹, а начала равенства и свободы сложными и противоречивыми². Поэтому осуществление демократической идеи всегда остается лишь очень приблизительным и неточным.

Брайс, конечно, прав, когда он говорит, что демократия опровергла предсказания не только своих друзей, но и своих врагов. Несомненно, что в области практической, как он на это указывает, демократия достигла весьма значительных успехов. Но ее апостолы, сделавшие из нее свою религию, ожидали от нее необычайных успехов в области моральной, и здесь она оказалась бессильной. Она не сблизила в чувствах братства и дружбы народы, ни людей в пределах отдельных народов. Она не создала общего довольства среди людей и не устранила страх революций. Напротив, именно в последнее время классовая вражда стала серьезной угрозой миру в государствах³.

И когда Брайс ставит вопрос, может ли демократия смениться другими формами, ответ для него ясен: «это случалось ранее и, сколько бы раз ни случалось, может случиться и вновь». Ведь было же так в истории, что народы, которые знали и ценили политическую свободу, отказались от нее, не очень о ней жалели и забыли о ней⁴. И если разобрать, какое из благ демократического государства сейчас подвергается сомнению и находится в опасности, то придется сказать, что это и есть именно

¹ Kelsen, о. с., S. 28; Bryce, о. с., v. II, pp. 599—602. В своей книге «Кризис современного правосознания», вышедшей 14 лет назад, я старался это подробно разъяснить.

² См. в той же моей книге развитие этого положения.

³ Bryce, о. с., v. II, pp. 616-617, 583-585.

⁴ Bryce, *ibid.*, p. 659.

политическая свобода. Подвергается сомнению и находится в опасности вся эта система широких перспектив и неопределенных возможностей, которая создана демократией. В этом отношении угрозы демократии слышатся одинаково справа и слева.

В свое время Маркс подал пример решительного отрицания идеи свободного государства и осмелял верование «вульгарной демократии», которая видит в демократической республике тысячелетнее царствие и не имеет никакого предчувствия о том, что именно в этой последней государственной форме классовая борьба будет окончательно разыграна. Он отвергал демократию во имя нового порядка, освобожденного от колебаний свободы и поставленного на почву норм твердых и непререкаемых, связей безусловных и всеобщих. Тут очевидно движение от демократического распутья, от духа критики и терпимости, от широты и неопределенности релятивизма к твердому пути социализма, к суровой догме, к абсолютизму рациональной экономической организации. Исходя из иных мотивов, но с точки зрения формальной в том же направлении движется и консервативная мысль, которая также требует большей определенности и авторитетности, большей твердости и святости государственного порядка. В наше время это совпадение критики справа и критики слева особенно замечательно: оно выражается в совершенно одинаковых указаниях, что демократия представляет собою форму исключительно критическую и разрушительную, форму социального атомизма, неспособного к организации¹.

Надо ли прибавлять, что и анархизм, хотя он и критикует демократию с точки зрения ее же собственного принципа свободы, но доведенного до конца, до последнего предела и связанного с идеей беспощадной социальной революции, также ищет большей определенности, большей последовательности. Для него демократия плоха тем, что это все еще государство, что движение

¹ Ср. Guy-Grand, *о. с.*, р. 260.— Самым замечательным образцом совладения правых и левых настроений является книга: Ed. Berth, *Les méfaits des intellectuels*. Paris, 1914. Сейчас Берт увлечен «советской идеей» и снова являет пример своеобразного сочетания правых и левых мотивов. См. его книгу: «*Les derniers aspects du socialisme*». Paris, 1923. Чрезвычайно интересное изложение критики справа см. в книге Thibaudet, *Les idées de Ch. Maurras*. Paris, 1920, pp. 216-234: *La Démocratie*.

свободы останавливается здесь на половине пути, между тем как ему нужна свобода полная и безграничная.

Давно уже Прудон чрезвычайно удачно обозначил конечную цель и социалистических, и анархических стремлений, противопоставленных демократическому и вообще государственному строю, в следующих кратких формулах: «на место политических властей мы ставим экономические силы..., на место политической централизации мы ставим экономическую централизацию». Как правильно указывают современные последователи Прудона, *l'esprit proudhonien* отвергает в корне и до конца *la démocratie rousseauiste*. Вот о каком столкновении принципов идет в наше время речь. Совершенно в том же духе, хотя, по-видимому, не зная этих французских противопоставлений, Брайс утверждает, что главный спор о судьбе демократии сейчас сосредоточивается вокруг вопроса о том, должно ли общество остаться «прежде всего моральным и интеллектуальным единством для осуществления того, что древние философы называли доброй жизнью», или же оно должно стать «по преимуществу экономическим единством, существующим для целей производства и распределения»¹. Надо признать, что для демократии это спор не на жизнь, а на смерть.

Правда, некоторые из демократических писателей, путая идеи демократии и социализма, полагают, что спор легко разрешить, что демократия политическая, как начало, как первая ступень, должна естественно перейти в демократию социальную. С этой точки зрения современная демократия есть «нечто не готовое, а только начинающееся и становящееся»². Но если дать себе отчет в основных принципах демократии и социализма, то необходимо прийти к заключению, что речь идет тут о двух совершенно различных системах мысли и жизни, сближающихся лишь в некоторых внешних признаках и резко расходящихся в их внутреннем существе. Демократия, которая последовательно вступила бы на путь социализма и решила бы заменить политическую централизацию экономической, должна была бы отказаться от некоторых самых существенных своих начал и учреждений. И прежде всего она перестала бы быть системой

¹ Bryce, *о. с.*, v. II, p. 654.

² Gradnauer, *Sicherung und Ausbau der Demokratie*, в сборнике: Steffen. *Das Problem der Demokratie*.— Здесь проводится та же мысль.

свободы и, вместе с новой сущностью, должна была бы усвоить и новое наименование. Кельзен был безусловно прав, когда он утверждал, что социализм формально стоит ближе к идеологии теократии, чем к идеологии демократии¹. Устанавливаемое им различие систем политического абсолютизма и политического релятивизма дает здесь чрезвычайно удачный отправной пункт для сравнений.

Взвешивая все признаки и предвестья наших дней, мы должны сказать, что английские и французские писатели правы, когда они полагают, что для демократии наступил час тревоги и смятенья. Соблазны, встающие перед нею, тем более велики, что они опираются на ее же собственные широкие обещания и на стихийные движения масс, которые она сама оформила и окрылила. Она вызвала духов, с которыми не может совладать. Что противопоставит она им? Религию человека? Но стихийные стремления масс, преображаясь в учение социализма и анархизма, так же и еще более того опираются на религию человека. [...] * призрачной и бессильной и повторить горькие сетования неудачного заклинателя духов:

Achl ich merk' es, wehe, wehe!
Hab'ich doch das Wort vergessen!

Более опытные и мудрые, конечно, настоящее слово помнят. Они знают, что демократия, как и всякая другая форма государства, сильна только тогда, когда над ней стоит справедливость, когда народ не забыл, что в мире есть Высшая Воля, пред которой народная воля должна преклониться. Они знают, что будущее демократии, как и всякой другой формы, зависит от будущности религии².

Но для многих ли демократий понятны эти мысли и слова? Я беру недавнюю, можно сказать, самую последнюю французскую книгу о демократии: Guy-Grand, *La Démocratie et l'après guerre*. Книга начинается с обычных рассуждений о видах демократии на будущее, об эволюции демократии, а кончается подлинным криком сердца: «Несмотря на официальные провозглашения...

¹ Kelsen, *Socialismus und Staat*. Leipzig, 1920, S. 125.

* Пропуск в оригинале.— *Ред.*

² Hearnshaw, *о. с.*, pp. 397—398; Bryce, *о. с.*, v. II, pp. 666—667.

демократия не осуществлена», — или: «Мы живем в трагический час, когда открытия человеческого гения борются между собою и друг друга уничтожают»¹. Гюи-Гран знает, что нужна какая-то высшая духовная сила, которая могла бы спасти демократию от переживаемого ею кризиса, и вместе с тем такой силы не находит. «Великому усилию XIX века не удалось создать чисто научную политику, и абсолютный рационализм имеет столь же мало шансов стать новой религией, как и позитивизм. Мы живем в относительном, в критике и в сомнении. Напрасно было бы отрицать эту атмосферу или желать ее совершенно устранить»². Вспоминая слова Паскаля о человеке: «мыслящий тростник», Гюи-Гран высказывает предположение, что, может быть, это качество человека заключает в себе и постоянную возможность кризисов, тем большую, чем более человек размышляет³. В таком случае оставалось бы только смириться и ожидать впереди все больших осложнений. Но тогда зачем же тоска и жалобы на трагический час? Невольно вспоминаются тут слова русского поэта:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует;
Он к свету рвется из ночной тени,
И, свет обретши, ропщет и бунтует.
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое томительно выносит...
И сознает свою погибель он
И жаждет веры... но о ней не просит.

¹ Guy-Grand, о. с., pp. 274—275.

² Ibid., p. 242.

³ Ibid., p. 259.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ

(Посвящается памяти В. Д. Набокова)

1. ОСКУДЕНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕИ

Едва ли может быть сомнение в том, что время, нами переживаемое, властно и решительно требует новых слов. Те политические верования, которые недавно еще казались великими и определяющими, явно потускнели и померкли. За ними продолжают стоять лишь небольшие группы политических староверов, сохранивших привычку жить отвлеченностями и все более оказывающихся вне жизни.

Очень многие из бывших партийных деятелей ушли всецело в непосредственное практическое дело, содействуя всеми силами сохранению и подготовке полезных работников для будущей России. Эта культурная работа, имеющая пред собою совершенно ясные и реальные цели, бесконечно выше тех словесных политических упражнений, которые, при всей своей неумоимости, никого не пугают и не обращают, кроме немногих и без того обращенных. И нет сомнения, такой отход от политической фразы к культурному делу есть также известная новая программа. Однако эта практическая программа не такова, чтобы дать основание к выработке новых начал, указующих духовный путь к грядущей России. А между тем с разных сторон высказывается потребность определить, какие же «слова сейчас нужны и действенны», чувствуется необходимость открыть, по незабвенному выражению В. Д. Набокова, «какие струны надо задеть в *сердце* и *совести*» при настоящих бесконечно тяжелых условиях.

Как всегда, искание новых путей с особенной напряженностью проявляется среди молодежи. Повсюду, где русские молодые люди имеют возможность жить в более культурных условиях, у них идет напряженная ра-

бота мысли, замечается настойчивое желание дать себе отчет в том, что пережито в прошлом, в эти небывалые годы крушения всяческих надежд и установить свое отношение к будущему, столь неведомому, загадочному и таинственному. И всего интереснее и знаменательнее эта работа там, где с особой силой ощущается недостаточность основ, с которыми еще недавно связывались лучшие упования.

Как правильно заметил в статье своей о В. Д. Набокове барон Нольде, огромное большинство русского общества в недавнем прошлом связало себя с «попыткой построить народовластие», и эта попытка потерпела крушение. Надо иметь какую-то особую способность восприятия, чтобы полагать, что крушение в России демократической идеи в условиях страшного упадка и самой России есть лишь обходной путь к полному торжеству истинной демократии. Для тех, кто с болью сердца видит этот процесс упадка и разрушения, такие иллюзии невозможны. Для них ясно, что нужен какой-то новый подход к жизни, какое-то новое отношение к действительности. Это именно то, что думал В. Д. Набоков, когда за три дня до своей кончины писал: «Куда, к чему звать?.. Ведь для нас когда-то — не так давно — «демократия» было великим словом, полным значения и ценности. Если оно оскудело, — что, какие слова и идеалы пришли ему на смену?».

Вот это чувство оскудения демократической идеи, это яркое и живое сознание, что нам нужно какое-то совершенно новое ощущение и жизни, и России, и наших задач и составляет ту основу, на которой осуществляется сейчас пересмотр старых верований и взглядов. Ход мысли, который при этом совершается, чрезвычайно прост и неотразим: если бы демократическая идея всегда и везде обладала настоящей созидательной силой, она привела бы Россию к величию и свободе, а не к разрушению и порабощению; если же этой силы она не обнаружила, значит, одно из двух: или, при данных условиях, она была недостаточна, или ее не умели осуществить. В начале революции на охрану народовластия стали люди, которых русское общество выдвинуло как своих самых лучших, самых способных людей. Эти люди взяли за свою задачу с твердой верой, что для России начинается заря лучшего дня. Если их усилия оказались бесплодными, если в результате вместо ожидаемого величия Рос-

сия пришла на край гибели, очевидно, они ошиблись в чем-то самом главном и основном.

2. РЕЗУЛЬТАТЫ «ЗАВОЕВАНИЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Как известно, те, кто накануне 27 февраля стремился к перемене в системе управления, готовились к дворцовому перевороту. В действительности произошел военный бунт, который превратился в длительную, стихийную революцию. Но каждая такая революция есть в то же время и диссолюция, разрыв связей, возмущение страстей против обязанностей и частей против целого, разложение государства и народа. Этот характер революции 1917 года очень скоро и с полной ясностью был осознан и Временным правительством, как это видно из воззвания его к населению от 26 апреля 1917 года. В этом воззвании мы находим замечательные признания, которые навсегда останутся драгоценным свидетельством и взгляда Временного правительства на ход революции, и его представления о системе государственного управления.

«Призванное к жизни великим народным движением, Временное правительство признает себя исполнителем и охранителем народной воли. В основу государственного управления оно полагает не насилие и принуждение, а добровольное повиновение свободных граждан созданной ими самими власти. Оно ищет опоры не в физической, а в моральной силе. С тех пор как Временное правительство стоит у власти, оно ни разу не отступало от этих начал. Ни одной капли народной крови не пролило по его вине, ни для одного течения мысли им не создано насильственной преграды. К сожалению и к великой опасности для свободы, рост новых социальных связей, скрепляющих страну, отстает от процесса распада, вызванного крушением старого государственного строя... В этих условиях, при отказе от старых насильственных приемов управления и от внешних искусственных средств, употребляющихся для поднятия престижа власти, трудности задачи, выпавшей на долю Временного правительства, грозят сделаться неодолимыми. Стихийное стремление осуществлять желания и домогательства отдельных групп и слоев населения явочным и захватным пу-

тем по мере перехода к менее сознательным и менее организованным слоям населения грозит разрушить внутреннюю гражданскую спайку и дисциплину и создать благоприятную почву, с одной стороны, для насильственных актов, сеющих среди пострадавших озлобление и вражду к новому строю, с другой стороны, для развития частных стремлений и интересов в ущерб общим и к уклонению от исполнения гражданского долга».

Трудно было яснее представить разрушительную силу революции, чем это сделано в приведенных словах. Временное правительство с своей стороны не имело в виду ничего противопоставить этому процессу разрушения, кроме своей веры в конечное торжество свободы и в моральную силу. В основу своего управления оно полагало «добровольное повиновение свободных граждан созданной ими самими власти». Оно не хотело применять «старых насильственных приемов управления», не хотело «насилия и принуждения», говоря короче, не хотело неизбежных средств государства и права. Как правильно заметил в своих воспоминаниях о Временном правительстве Вл. Д. Набоков, эта идеология «очень была сродни идеологии анархизма». В той системе свободы, которая признавалась здесь за норму государственного управления, идея государства, власти и права, в сущности, упразднялась. Революция отдавалась на произвол стихийных сил, для которого впоследствии было найдено украшающее наименование «правотворчества снизу». В своем стремлении как можно менее походить на старую власть Временное правительство и вовсе перестало быть властью. Это была не столько демократия, сколько узаконенная анархия.

Вот в каком сочетании идей и фактов действовал знаменитый лозунг «завоеваний революции», которым все время клялись и клянутся до сих пор творцы и поклонники революции. В воззвании Временного правительства от 26 апреля процесс этих завоеваний был назван своим подлинным именем «стихийного стремления осуществлять желания и домогательства отдельных групп и слоев населения явочным и захватным путем». И все эти завоевания — крестьян, рабочих, национальностей, всяких профессиональных и национальных групп и слоев — имели тот характер, что они не только отменяли старые стеснения и утверждали новые права, но и разрушали общее государственное единство: предъявленные и осу-

ществленные в отношении того целого, которое представляла собою историческая Россия, они неизбежно должны были привести это целое к распаденню и умиранию. Те, кто этим целым не дорожил, те, для кого революция была все, а Россия — ничто, те, для кого Россия была лишь костром для мирового пожара, совершенно последовательно настаивали на продолжении процесса завоеваний революции и требовали, как это называлось в то время, безостановочного «углубления революции». Те, кто Россию любил, но мнил создать ее благополучие исключительно на полноте осуществленных в ней свобод и завоеваний отдельных лиц и групп, кто не понимал силы связей и скреп, необходимых для общего единства жизни целого, неумышленно и невольно, но все же несомненно и неизбежно содействовали и потворствовали делу разрушения России. Сами того не сознавая, они отдавали свой патриотизм и свою любовь к России на службу интернационалу и социальной революции. И наконец те, кто видел, что углубление революции есть бег к пропасти, с самого начала желали остановить революцию, но были бессильны что-либо сделать. Каждая стихийная революция имеет свой естественный ход; она должна пройти свой путь до конца, прежде чем начнется спасительное восстановление. В условиях русской действительности это было тем более неизбежно, что руководящее значение в революции получили не те, которые могли бы противодействовать стихии, а те, которые ей подчинялись. Во главе стояли люди, которые полагали, что все должно быть предоставлено свободе, что все образуется. Когда те, кто полагал, что достигнутых завоеваний революции достаточно, что эти завоевания надо не расширять, а укреплять, требовали, чтобы революция была остановлена, им возражали, что мера завоеваний революции должна быть определена не сверху, а снизу. Лозунг «завоеваний революции», по недавнему очень удачному выражению И. А. Ильина, несет с собой и лозунг «революционной вседозволенности». Тот, кто становится на путь этих завоеваний, должен видеть и все вытекающие отсюда последствия. Еще в первые месяцы революции те, кто стоял наверху, кто не мог не чувствовать ответственности своей за Россию, понимали, что, осуществляя задачи революции, надо иметь в виду также «соблюдение международных обязательств», «ограждение прав достоинства и жизненных интересов Рос-

сии», «упрочение авторитета правительства и укрепление его власти». Но те, кто эти слова говорил, совершенно не знали, как сделать их действенными и живыми. А для тех, кто в революции хотел идти до конца, кто все хотел предоставить «правотворчеству снизу», это были пустые слова, не имевшие никакого значения. Таким образом под знаменем «завоеваний революции» Россия с неудержимой силой катилась к торжеству большевизма. Кн. Львов, Керенский и Ленин связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львов так же повинен в Керенском, как Керенский в Ленине. Если сравнить этих трех деятелей революции, последовательно возглавлявших революционную власть, по характеру их отношения к злему началу гражданской войны и внутреннего распада, то это отношение можно представить в следующем виде. Система бесхитростного непротivления злу, примененная кн. Львовым в качестве системы управления государством, у Керенского обратилась в систему потворства злу, прикрытого фразами о «сказке революции» и о благе государства, а у Ленина — в систему открытого служения злу, облеченную в форму беспощадной классовой борьбы и истребления всех, не угодных властвующим. У всех трех указанных лиц были свои утопические мечты, и со всеми ими история поступила одинаково: она обратила в ничто их мечты и сделала из них игральщица слепой стихии. Прочнее всех овладел массами тот, кто более всего взывал к массовым инстинктам и страстям. В условиях общей анархии путь к власти и к деспотизму всего более открыт для наихудшей демагогии. Отсюда и вышло, что легализованная анархия кн. Львова и Керенского с естественной неизбежностью уступила место демагогическому деспотизму Ленина.

В истории нередки случаи, когда и великие и славные движения после известного периода и расцвета под влиянием косности жизни и человеческих слабостей извращаются и вырождаются. Для русской революции характерно то, что ее падение и извращение началось с самого момента ее возникновения. Воспоминания В. Д. Набокова навсегда сохраняют драгоценное свидетельство современника, стоявшего в самом центре событий и ярко ощущавшего, что революция с самого начала была обречена на тот конец, к которому она пришла, что ее конец был предопределен ее началом. Внимательный и объективный взгляд, по словам В. Д. Набо-

кова, «мог бы в первые же дни «бескровной революции» найти симптомы грядущего разложения».

Люди, все еще упорствующие, все еще ничему не научившиеся, продолжают и доныне твердить о «завоеваниях революции». Но не пора ли наконец пред лицом страдающей и в смертельных страданиях изнемогающей России ясно и решительно признать, что приведшая ее на край гибели революция являет собою не завоевание, не победу, не торжество нравственной идеи, а кару, страдание и трагедию. Я не хочу сказать, что для нее не было причин в прошлом, я не имею здесь в виду обсуждать, была или не была она неизбежной при данных обстоятельствах. Я утверждаю только, что если она и была неизбежна, то именно как страдание, кара и искупление. И, очевидно, возрождение должно последовать не под знаменем «завоеваний революции», а под каким-то новым знаменем, которое укажет русскому народу новые пути.

3. КРУШЕНИЕ НАРОДНИЧЕСТВА

В воззрениях людей, выдвинутых революцией кверху, имела определяющее значение их вера в народ, в «разум и твердую волю народа». Они были убеждены, что освобожденный от старых пут народ проявит в полной силе свою мудрость и обнаружит чудеса патриотизма, мужества и справедливости. Они верили, что «душа русского народа оказалась мировой демократической душой по самой своей природе», что «она готова не только слиться с демократией всего мира, но стать впереди ее и вести ее по пути развития человечества на великих началах свободы, равенства и братства». На деле вышло так, что в результате революции Россия не только не слилась с демократией всего мира и не только не стала впереди ее, а, напротив, противопоставила себя ей как система управления диктаторского, деспотического и вместе с тем разрушительного. Являя собою картину голода и болезней, разорения и умирания, Россия оправдывает в наши страшные дни горькое предчувствие Чаадаева: «Мы как будто живем для того, чтобы дать какой-то великий урок человечеству».

Если под демократией понимать организованное самоуправление народа, сочетающееся с твердостью пра-

вового порядка и свободной жизни, то демократии в этом смысле не было ни в начале революции, при кн. Львове и Керенском, ни в дальнейшем ее развитии, при господстве советской власти. Вначале искренно стремились к народовластию, но достигли только безвластия; а затем, когда пришли большевики и утвердилась их беспощадная власть, идея народовластия была отвергнута, на место ее была поставлена так называемая диктатура пролетариата, практически сводящаяся к олигархическому господству партийных вождей, властвующих и над партией и над народом при помощи демагогии и тирании. Это крушение идеи народовластия в русской революции в свое время вызвало совершенно основательное требование П. Н. Милюкова о «пересмотре всех демократических программ, которые, ничего еще не давши народу, хотели «все» создавать через народ». Во время революции не только народные массы в России оказались «бессознательными и темными», но и культурные силы, призванные к организации народовластия, обнаружили свою политическую незрелость и свою неспособность к власти и к управлению.

Свобода в государстве утверждается на почве законного порядка, охраняемого властью. Эту мысль об органической связи политической свободы с твердостью закона и власти в свое время тщетно пытался привить русскому сознанию Б. Н. Чичерин. Политическое мирозерцание русской интеллигенции сложилось не под влиянием государственного либерализма Чичерина, а под воздействием народнического анархизма Бакунина. Определяющим началом было здесь не уважение к историческим задачам власти и государства, а вера в созидательную силу революции и в творчество народных масс. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядок, а затем все само собою устроится,— эту анархическую веру Бакунина мы встречаем одинаково у кн. Львова и у Керенского. На почве таких воззрений нельзя было, конечно, организовать ни народовластия, ни управления. И если, по собственному свидетельству Временного правительства, под его управлением «рост новых социальных связей стал отставать от процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависело не от одного действия стихийных центробежных сил, но и от бездействия власти. В лице этой призрачной и безвластной власти потерпело жесточай-

шее поражение то сентиментально-романтическое народничество, которое верило, что стоит только свергнуть старую власть, и народ проявит свое совершенство и осуществит идеал всеобщего счастья. Уже в конце апреля Керенскому пришлось в один из моментов тягостного отрезвления с горечью вопрошать: «Неужели свободное русское государство есть государство взбунтовавшихся рабов?» и выражать сожаление, что он не умер два месяца назад «...с великой мечтой, что раз навсегда для России загорелась новая жизнь, что мы умеем без хлыста и палки уважать друг друга и управлять государством не так, как управляли прежние деспоты». Керенский и тут не понимал, что дело не в хлысте и палке, а в том, что государство есть государство и что Россия не изъята из общих условий, при которых только и может протекать государственная жизнь. Не только от старых методов управления, но и от этих общих условий властвования хотели освободить русский народ новые его правители. И тут они потерпели полное крушение. Их вытеснили те, которые хотели сделать Россию не передовой ратью демократии, а «передовым отрядом мирового мятежа». При этом новом этапе революции самому суровому гонению были подвергнуты именно те, кто накануне с такой горячей верой снимал с народа старые цепи. Новое углубление революции принесло им преследования и казни. Таков был трагический конец пламенных надежд народников, ставших на стражу «завоеваний революции». Вместе с ними потерпела крушение и романтическая вера в народную стихию, в неизменную правду и совершенство ее свободных естественных проявлений. Это была вера, как мы сказали выше, сентиментально-романтическая и в то же время позитивно-материалистическая. Она брала народ именно в его естественном и непосредственном определении. Ей недоставало сознания, что в народной душе, как и во всякой душе, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому от народа может исходить и высокий подъем героизма и мудрости, и «бунт — бессмысленный и беспощадный». Силу этой худшей части народной души и просмотрели русские народники, в этом была их глубокая ошибка и великая трагедия.

В русском сознании мы встречаем и иную веру в народ, нашедшую самое яркое выражение у Достоевского. Это — вера религиозно-мистическая и в то же время реалистическая. Народ является здесь не предметом покло-

нения, а только средой обнаружения народного духа. Сам по себе, в своей естественности и непосредственности, народ может быть и плох, и хорош, и потому не народу надо поклоняться, а идеалам и святыням его. «Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем он ее полагает, как ее себе представляет, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа Христос». Так говорит Достоевский, и для тех, кто стоит на этой точке зрения, и сейчас, после всего, что случилось, русская земля остается «святой, богоносной», «поруганной и оскверненной братской кровью, но хранящей святыни русские»: «Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон»¹. Для этого взгляда все, что случилось, вовсе не представляется неожиданным и загадочным: по-прежнему ведь остается твердая вера, что «идеал у народа Христос», а то, что произошло в русской революции, лишь подтверждает мысль, которая была у Достоевского, что «когда по грехам и слабости своей» народ об истинном своем идеале забывает, то «сразу оказывается зверем, сидящим во тьме сени смертной». Для этого реалистического взгляда все настоящее, как и все прошлое наше, свидетельствуют, что в душе русского народа уживаются рядом и тоска по воле, и тоска по Боге. Тоска по воле разрывает иногда все связи и законы и божеские, и человеческие, переходит все меры и грани и условные, и естественные. Тогда русский человек увлекается на путь буйного разгула, на путь бунта, смуты и анархии. Тогда раскрывается пред ним бездна и пустота отрыва от всего святого и священного. Но тут-то и просыпается в нем другая, высшая тоска, которая также увлекает его к безмерному и бесконечному, но уже не отрицательному, а положительному — просыпается тоска по Боге.

Мы — зараженные совестью: в каждом
Стеньке — Святой Серафим,
Отданный тем же похмельям и жаждам,
Тою же волей томим.

¹ Слова С. Н. Булгакова.

И как то же последствие отрыва от всех законов божеских и человеческих, после всех бурь и ужасов всеобщего расстройтва просыпается в народе и тоска по власти, жажда порядка, жажда жизни устроенной и спокойной.

Русский народ, вступив на путь революции, вступив на путь свободного проявления своей жажды воли, с неизбежной закономерностью должен был скатиться к большевизму. Ибо какими бы новыми коммунистическими лозунгами ни прикрывалась русская смута XX века, самым резким проявлением ее, так же, как и смуты XVII века, было «стремление общественных низов прорваться наверх и столкнуть оттуда верховников»¹. И как тогда, так и теперь, почин в разрушении общественного порядка принадлежал верхам общества. Разница только та, что низы на этот раз предупредили замыслы верхов и увлекли их за собою на путь «революционного правотворчества снизу». Вместе с тем они откинули сначала и патриотические лозунги верхов, а затем сбросили и их самих, отдавшись под власть открытым демагогам, поставившим все на грубые инстинкты, на буйные и слепые страсти масс. Так низверглась Русь в бездну.

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору,
Подожгла усадьбы и хлеба,
Разорила древнее жилище
И пошла поруганной и нищей
И рабой последнего раба.

4. НЕОБХОДИМОСТЬ ОТКАЗА ОТ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Рассуждая об итогах революционного процесса, А. В. Карташев очень правильно замечает, что «и в хаосе анархии и смуты могут быть положительные явления и начала». «Кое-что уже оседает, утрясается... Но что — кошмарный призрак анархической ночи, что — обманчивая тень предрассветных сумерек, что окажется при свете завтрашнего дня твердой действительностью, различить сугубо неспособны страстно заинтересованные участники и наблюдатели процесса. Одно несомненно: старая ткань

¹ Слова В. О. Ключевского о Смуте XVII в.

политического и социального строя разрушена до основания. Механическое ее восстановление и повторение исключено. А если *невозможна* непосредственная *реставрация*, то это и значит, что произошла в конце концов какая-то бесплановая стихийная революция. Следовательно, выяснятся со временем и ее результаты, ее исторические «завоевания». Перевесят ли они ту ужасную, голгофскую цену, которая за них заплачена? Во всяком случае, не нам, современникам и жертвам кровавого потопа и бездонных нравственных ужасов, дано набраться такой сверхчеловеческой бессердечности, чтобы торопливо справлять победный триумф, при не законченном еще балансе национальных потерей и убытков».

Не о том сейчас должна идти речь, чтобы торжествовать победу революции и подводить ее итоги. Пред лицом разоренной и с каждым годом все более дичающей родины нашей это было бы просто извращением и здравого смысла, и нравственного чувства. Надо раз и навсегда признать, что путь «завоеваний» революции пройден до конца и что теперь предстоит другой путь — «собирания русской земли и восстановления русского государства». Когда русские демократические партии писали в старое время свои программы, они имели своей целью сделать Россию из несвободной страны свободной. Теперь пред всеми русскими людьми стоит задача неизмеримо более тяжкая и настоятельная — сделать родину нашу из умирающей — живою. И для этой новой задачи нужен и совершенно новый дух, нужен коренной поворот политического сознания, нужно решительное изменение нашего отношения к нашей родине-матери. Идти на ее восстановление под знаменем «завоеваний революции», радеть о ее спасении и собирании с духом революционных и классовых вождедений — это значит не понимать, не чувствовать, в какое страшное время мы живем и какая великая ответственность на нас лежит. Воссоздание России может быть совершено только подвигом и порывом общего национального объединения, только духом связанности высшими началами и святынями, сознанием ответственности перед целым. Дух классовых разделений и революционных требований должен при этом замолкнуть и замереть. Все мирозерцание, все устремление, весь строй душевной жизни должны коренным образом измениться. Когда сейчас, заглядывая в будущее, настаивают на том, что то или другое политическое тре-

бование должно быть непременно осуществлено в будущей России, что должны быть, например, обеспечены в ней крестьянская собственность и политическая свобода, мы скажем на это: и эта собственность, и эта свобода нужны, конечно, для России, и если они нужны, то и утвердятся в жизни; но для того, чтобы они утвердились, нужно прежде всего, чтобы Россия, низвергнутая и распростертая, была поднята и призвана к жизни, нужно, чтобы русский народ перестал вымирать и от безумия коммунизма, и от новых опытов продолжения революции. Вот главная задача, стоящая сейчас перед всеми. И при этом совершенно второстепенным является вопрос, кто именно осуществит это великое дело спасения России. Те люди, которым удастся сделать так, что в России снова можно будет жить и дышать, а не погибать физически и нравственно, и будут желанными избранныками народа. Обсуждать сейчас партийные программы и условия, обязательные для этих будущих спасителей России, значит обнаруживать недостаток и политического предвидения, и патриотического чувства. Те, кто прочно станет на смену советской власти, будут, очевидно, достаточно сильны для того, чтобы откинуть всякие партийные условия и программы как ненужную ветошь. Вот почему столь несвоевременным является сейчас, после всего, что мы пережили, нести на алтарь служения России остатки революционной психологии и партийного догматизма. Глубокое непонимание условий и обстоятельств обнаруживают те, которые пытаются уже сейчас установить, какие конституционные формы примет власть, призванная к спасению России. Формы будут те, которые в тот момент будут соответствовать желаниям и нуждам народным. В разоренной, нищей и полумертвой стране невозможно будет мечтать о сложном аппарате государств Запада, сохранивших свои материальные и культурные средства. Русским людям придется придумывать учреждения более простые и более приспособленные к условиям русской разрухи. Мудрость политиков, воспитавших свою мысль на старых партийных программах и спорах и все еще мечтающих о «завоеваниях революции», тут не поможет. Люди старых воззрений и чувств, неисправимые интеллигенты и догматики, они принадлежат прошлому. Мы же должны готовиться к будущему, которое потребует от нас новых мыслей и новых чувств.

5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОБУЖДЕНИЯ СИЛ РЕЛИГИОЗНЫХ И НАЦИОНАЛЬНЫХ

Каждый раз, когда я перечитываю замечательное изображение Смутного времени в курсе Ключевского и по обыкновению нахожу множество сходств того времени с нашим, я с особенным вниманием останавливаюсь на следующих словах нашего блестящего историка: «В конце 1611 года Московское государство представляло зрелище полного видимого разрушения... Государство преобразалось в какую-то бесформенную, мятушуюся федерацию. Но с конца 1611 г., когда изнемогли политические силы, начинают пробуждаться силы религиозные и национальные, которые пошли на выручку гибнувшей земли».

В этих словах я вижу не только превосходное историческое обобщение, относящееся к прошлому, но и не менее замечательное предупреждение, важное для будущего. Что это значит, что «изнемогли политические силы», а спасли гибнущую Русь «силы религиозные и национальные»? Яркий ответ на это дает ход смуты. Началось с того, что «все классы общества поднялись тут со своими *особыми* нуждами и стремлениями», низы ринулись кверху, стремясь к истреблению высших классов. Когда же засевшие в Москве поляки вызвали против себя первую попытку объединения русских людей в виде первого земского ополчения, социально-политические противоречия разорвали и обессилили эту рать. Пока отдельные политические группы соединялись во имя своих *особых* политических интересов, их соединение оказывалось непрочным, и они изнемогали во взаимных спорах. И только тогда, когда новые и тяжчайшие бедствия заставили всех забыть свои *особые* интересы во имя общего *национального* интереса, когда разрозненные политические группы превратились в единую политическую рать, составшую на спасение веры и государства, тогда только Русь была спасена.

И невольно приходит тут в голову другое воспоминание из другого времени, более прославленного, более нашумевшего: когда Франция под водительством гениального Бонапарта выходила из своей революции XVIII века, ее лозунгом было; никаких фракций! — так тогда называли партии — нация прежде всего! Под этим лозун-

гом Франция, истомившаяся потрясениями и раздорами революционного времени, была умиротворена и успокоена Наполеоном.

Эти два примера — наш и чужой — как нельзя лучше показывают, какое значение имеет *национальное начало* как символ собирания и восстановления народной силы и государственного единства. Если всякая революция в стихийном своем течении превращается в диссолюцию, в разложение государства и народа, то обратный процесс восстановления и возрождения начинается с собирания народной силы воедино. И если в революции, начинающейся нередко с высоких объединяющих лозунгов, одолевают затем частные, центробежные и разрушительные стремления, то конец этому разрушению наступает тогда, когда у истомленного хаосом и смутой, кровью и слезами народа выковывается сознание общего своего страдания и общей своей нужды. Тогда-то вырастает то национальное чувство, то сознание общей связи, вне которого нет для государства спасения.

Великими жертвами, невыразимыми страданиями покупает и сейчас Россия свое национальное сознание. Тяжелым, тернистым путем приходим мы к убеждению, что Россия и русская культура выше партий и политических догм. В особенности среди молодых людей, среди более чутких и восприимчивых с непобедимой силой растет национальное сознание, крепнет естественное влечение к своему, родному, появляется пламенное чувство к родине, к отечеству, прочно входят в оборот забытые слова и забытые чувства. Тут сказывается протест не только против интернационализма, но и против антинационализма и сверхнационализма, всяческих видов и оттенков. «Дети» решительно отвергают отвлеченный космополитизм «отцов», их узкую партийность, их классовое народническое настроение. С пламенным увлечением, обнаруживающим подлинный дух времени, его сущность и его глубину, они исповедуют не только то, что русская культура национальна и своеобразна, что она органически связана с своим историческим прошлым, но и то, что в этом историческом и национальном своеобразии своем она должна быть для всех нас святыней, пред которой должен склоняться всякий партийный догматизм.

И этот пафос национализма так понятен и благодатен для русского сознания, в котором столь долго партийное чувство преобладало над национальным. Ведь так

недалеки мы от того времени, когда ни одна из прогрессивных партий не решалась называть себя русской национальной партией, когда такое наименование считалось предосудительным и постыдным. Я не говорю уже о партиях социалистических и интернационалистических, для которых национальное есть пережиток прошлого, и те партии, которые считали себя государственными и сверхклассовыми, ставили себе как раз в заслугу, что они не национальны, а сверхнациональны, что на равных правах они включают в свой состав представителей всех народностей, живущих в России, а потому и стоят выше национальных особенностей и разделений. Казалось единственно правильным и прогрессивным, чтобы в политических партиях люди соединялись отвлеченными узами либерализма и гуманизма, началами равенства и свободы, принципами демократии и правового государства. И не приходило в голову, что, помимо таких отвлеченных принципов, все, живущие в России, выросшие в колыбели русской культуры и под сенью русского государства, и могут, и должны объединяться и еще одним высшим началом, прочнее всего связывающим, а именно — преданностью русской культуре и русскому народу. В идеальном смысле своем это и есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означает отрицания национальных и культурных особенностей отдельных групп населения. Пусть каждая из них чтит и развивает свою культуру, но чтит и развивает ее на почве уважения и преданности великим сокровищам русской культуры. Это не угнетение, а приобщение к высшему единству, к единству и общению не только формально-юридическому, но и духовному.

Теперь нам кажется совершенно естественным и простым говорить о верховенстве и первенстве русского народа и русской культуры на русской земле и в русском государстве. А между тем так недавно еще — «свежо предание, а верится с трудом», — серьезно обсуждали предложение в официальном обращении к власти заменить слова: «русский народ» словами: «народы России», да и сейчас есть организации, которые, не будучи социалистическими, стыдливо скрывают свою принадлежность к русскому народу под чисто географическим обозначением «российский».

Но что значит вернуться к национальному сознанию и принять во всей силе этого слова требование предан-

ности России и русской культуре? Это, конечно, прежде всего означает поставить Россию выше своих особых интересов и стремлений, личных или групповых, классовых или партийных; это значит иметь в виду прежде всего Россию как целое.

Пока в Смутное время думали о своих интересах, о своих землях и домах, о своих вольностях и льготах, все шло вразброд. Когда же по призыву Ермагена, Дионисия и Авраамия встали на защиту отечества и веры православной и пошли для того, чтобы отстоять «церкви Божии» и «Пресвятая Богородицы Дом», как говорили в то время, тогда Русь была спасена.

Так и теперь, если бы стали думать о «завоеваниях революции» или о завоеваниях своих земель и домов, ничего бы не вышло. И только тогда, когда сознание твердо укрепится на мысли, что прежде всего надо спасти родину и веру, государство русское и веру православную, отстоять «церкви Божии» и «Пресвятая Богородицы Дом», тогда созреет настоящее национальное сознание, которое и спасет Россию.

Знамя «завоеваний революции» было достаточно, чтобы разрушить Россию, но оно бессильно ее восстановить. Для возрождения России нужно другое знамя — «восстановления святынь», — и прежде всего восстановления святыни народной души, которая связывает настоящее с прошлым, живущие поколения с давно отошедшими и весь народ с Богом, как жребий, возложенный на народ, как талант, данный Богом народу.

Ревнителю революционной догмы удивляются, когда русскую культуру связывают с историческим прошлым, когда в этом прошлом ищут основ для религиозно-нравственного и национального возрождения. Как будто бы Пушкин, Гоголь, Достоевский не восходят глубочайшими своими корнями к вековому творчеству русского национального гения, как будто бы русское православное сознание не имеет под собою вечных основ в прошлом! Как можно было бы после разрывов и разрушений революции говорить о национальном и религиозно-нравственном возрождении, не говоря о вечных святынях и о вековых связях? И в чем могло бы это возрождение состоять, как не в восстановлении этих связей и святынь? Люди, не желающие помнить родства и стыдящиеся своего исторического прошлого, никогда не поймут, что такое национальное чувство и что такое любовь к родине.

Они боятся мрачных теней прошлого и не видят его творческих основ. Они хотели перекрасить свою страну в цвета и краски единospасающей человеческой цивилизации и не ощущают глубинных ее основ. Они хотят любить Россию, только отвечающую их отвлеченным представлениям, а не Россию действительную и подлинную.

Истинное национальное чувство не ограничивается только тем, чтобы, откидывая все частное и случайное, партийное и особенное, групповое и сектантское, подчинять себя сознанию общих связей и общего единства. Оно состоит также и в том, чтобы ощущать душу своего народа и его особый, своеобразный лик. Лик России, такой подчас пугающий и отвращающий, а в другое время трогательный и умиляющий есть для многих, и своих и чужих, камень преткновения и загадка. Трудно, очень трудно в наши дни сохранить верность России. Ведь вот и на Западе, и у нас сколь многие соблазнились, и не верят, и думают: погибла Россия, и по заслугам своим погибла. Но подлинное национальное чувство соблазниться не может: оно бережно и с пощадой прикасается к язвам и ранам родины-матери и верит, что за этими ранами и язвами зарождается новая жизнь,— своя, особенная и самобытная русская жизнь. И каждый из нас, кому Бог послал жребий быть русским, захочет ли стать счастливым англичанином или французом? захочет ли отречься от России и от ее страдальческого пути? Конечно, нет. Но если так, то надо идти дальше: надо стремиться понять особые пути России, ее особый жребий и за нищенским ее нарядом, как учат наши великие поэты и мыслители, разглядеть ее живую душу и ее призвание, не примеряя к ней чужих мерок, а стараясь помочь ей идти своим путем для блага и своего собственного, и всего человечества.

6. ПЕРЕД ЛИЦОМ БУДУЩЕГО

В той задаче «восстановления святынь», которая предстоит сейчас русским людям, особенно важно понять, что речь идет тут не о воскрешении каких-либо внешних форм жизни или быта, а о возрождении душ, о религиозно-нравственном возрождении. Необходимо понять, что для создания новой России нужны новые духовные силы, нужны воспрянувшие к новому свету души.

Русскому человеку в грядущие годы потребуются героические, подвижнические усилия для того, чтобы жить и действовать в разрушенной и откинутой на несколько веков назад стране. Ему придется жить не только среди величайших материальных опустошений своей родины, но и среди ужасного развала всех ее культурных, общественных и бытовых основ. Революция оставит за собой глубочайшие разрушения не только во внешних условиях, но и в человеческих душах. Среди этого всеобщего разрушения лишь с великим трудом будут пробиваться всходы новой жизни, не уничтоженные сокрушительным вихрем жестоких испытаний. Тлетворное дыхание большевизма всюду оставит следы разложения и распада. И новый дух, закаленный в этой страшной борьбе, с величайшим трудом будет овладевать распавшимися элементами общей жизни. Придется действовать в условиях ужасных и первобытных, и сколько раз у новых сеятелей «разумного, доброго, вечного» будут опускаться руки при виде этого необозримого поля, на котором новая жизнь начинается среди мертвых костей. Но более того: новые всходы, которые будут пробиваться на русской земле среди развалин, не всегда будут только добрыми и животворными, произрастающими на благо для всех; нередко они будут являть картину неудержимого стремления и буйного роста, утеснительного и пагубного для окружающих. Сколько новых темных чувств незаглохнувшей стихии опять проявится! сколько натворит новых бед суровая страсть порядка и покоя! сколько тяжелых этапов пройдет и могучая потребность хозяйственного восстановления с ее неукротимыми инстинктами приобретения и накопления! Потребуется наивысшая сила света и разума, чтобы светить и просвещать в этих новых бесконечно трудных условиях; потребуется величайшее напряжение верующего сознания, чтобы видеть впереди спасительный исход.

Но есть и другая причина, не менее глубокая, чтобы искать сейчас опоры в религиозно-нравственном просветлении духа. Не мы одни, весь мир переживает в наши дни величайший кризис правосознания. И самое важное и основное в этом кризисе есть то, что это — кризис неверия, кризис культуры, оторвавшейся от религии, кризис государства, отринувшего связь с церковью, кризис закона человеческого, отказавшегося от родства с законом Божеским.

Вот почему оскудела и демократическая идея. Ведь вера в ее всемогущество поколеблена не только ее крушением в русской революции, но и ее кризисом в странах ее недавнего торжества. Те, кто по-старому думают, что демократия есть какая-то исключительно хорошая и прочная форма, все еще полагают, что в плане своих стремлений на этом требовании демократии можно поставить точку. Они смотрят на демократию как на некоторый исчерпывающий и всеобъемлющий символ справедливости и свободы, как на главное и основное условие всякого дальнейшего прогресса. Между тем современная научная мысль на основании широкого опыта применения демократических начал подтверждает очень древнее наблюдение, что демократия, как и всякая другая форма, может быть лучше или хуже в зависимости от духовного содержания, которое вкладывает в нее народ, и что при известных условиях она может стать и полным извращением всякой справедливости. Но более того: современное развитие и состояние демократии обнаруживает именно то духовное ее оскудение, о котором незадолго до своей смерти писал В. Д. Набоков. Замечательно, что совсем недавно (в 1922 г.) американский писатель Чарльз Туинг, характеризуя это духовное оскудение, почти дословно, сам не подозревая об этом, повторил классическую характеристику Платона в диалоге «Государство». Изображая тот «век рассеянной мысли», каким является, по его мнению, демократический век, Туинг замечает, что «демократии свойственно превращаться в анархию», что «демократический закон легко становится беззаконием»: «Это мир, в котором каждый рассматривается не как равный другому, но немного лучше, чем другой; результатом является человеческий хаос..., интеллектуальные идеалы разбиваются; царит разнузданность; умственная рассеянность распространяется в обществе, как леденящий мороз». Это горькое сознание гражданина великой заатлантической демократии с разных сторон подтверждается тем современным, очень верным определением демократии, согласно которому она является системой релятивизма, системой терпимости и безразличия ко всяким догмам и взглядам, системой самых широких допущений и на все стороны открытых дорог. В этом признается великое преимущество демократии, но в этом нельзя не видеть и ее роковой опасности. Становясь системой духовного релятивизма.

и индифферентизма, она лишается всяких абсолютных основ, она поистине становится, чтобы употребить выражение Гасбаха, «как бы пустым пространством», в котором отдельные политические воззрения сталкиваются и утверждаются в зависимости от соотношения большинства и меньшинства. Жить в современном демократическом государстве, это значит жить в атмосфере относительного, дышать воздухом критики и сомнения. И не удивительно, если при отсутствии абсолютных духовных основ все сводится к борьбе сил, к борьбе большинства и меньшинства и в конце концов к борьбе классов. Качественные определения уступают место количественным. Борьба и столкновение сил — вот что становится решающим моментом. Понятно, что это путь к анархии, хаосу и «леденящему морозу». Самое страшное и роковое в этом процессе — опустошение человеческой души. Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народовластия — агиократию, власть святынь. Не всеисцеляющие какие-либо формы спасут нас, а благодатное просвещение душ. Не превращение государственного строительства в чисто внешнее устройство человеческой жизни, а возвышение его до степени Божьего дела, как верили в это и как об этом говорили встарь великие строители земли русской, вот что прежде всего нам необходимо.

Таковы те совершенно особые условия и положения, которые надо иметь в виду, когда мы думаем о строительстве новой России. Надо помнить, что всем нам придется жить в совершенно новом мире духовных соотношений, среди многих «потухших маяков», среди многих оскудевших и утративших обаяние ценностей. Холодно и неуютно будет в России; но, может быть, еще более холодно и неуютно будет и в той Европе, в которой издавна мы привыкли искать опоры своим стремлениям. И с новой силой исторгнется, может быть, из русской груди болезненный крик Гоголя: «Все глухо, могила повсюду!».

Для того, чтобы среди этих исключительно тяжелых условий не потеряться, не сломиться, не изнемочь тем, кто указывает путь и руководит «сердцами и совестью», нужно и самим стать людьми «нового сердца и нового

сознания» и найти опору в новом сознании окружающих. Невозможно представить, чтобы ведущие и ведомые остались такими, какими они были ранее, в годы «завоеваний революции», в годы «саморазнуздания больного правосознания и судороги ожесточившейся слепоты»¹. Нужно, чтобы все поняли, что не механические какие-либо выборы и не какие-либо внешние формы власти выведут наш народ из величайшей бездны его падения, а лишь новый поворот общего сознания. Дело не в том, чтобы власть была устроена непременно на каких-то самых передовых началах, а в том, чтобы эта власть взирала на свою задачу как на дело Божие и чтобы народ принимал ее как благословенную Богом на подвиг государственного служения. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революционных домогательств и проснулся дух жертвенной готовности служить общему и целому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцев, готовых на подвиг и на жертву, и чтобы за нею стояли общины верующих, светлых духом и чистых сердцем, вдохновленных любовью к родине и вере. Должен образоваться крепкий духовный стержень жизни, на котором все будет держаться, как на органической своей основе.

И как бы ни представлять себе переход от жестокого и умерщвляющего деспотизма советской власти к формам более свободным и животворным,— в виде ли постепенного ослабления исключительного господства этой власти и постепенного привлечения его к управлению новых элементов или в виде внезапного ее падения, все равно русский народ не встанет с своего одра, если не пробудятся в нем силы религиозные и национальные. Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святых народный дух!

Прага,

13 июня 1923 г.

¹ Выражение И. А. Ильина.

ПРИМЕЧАНИЯ

Данное издание представляет собой первую публикацию сочинений П. И. Новгородцева в советской печати. До последнего времени социологическая наука в СССР ограничивалась лишь отдельными упоминаниями о нем в курсах по философии права и в ряде статей, в которых его работы подвергались критическому анализу. См., например, несколько последних публикаций: Социологическая мысль в России конца XIX — начала XX в. Л. 1978. Глава И. А. Голосенко «Субъективно-нормативная концепция П. И. Новгородцева и В. М. Хвостова» (С. 263—273); Сандригайло В. Л. Проблема общественного идеала в работах П. И. Новгородцева. // Социология и социализм. М., 1990 и главы в книге Э. Кузнецова «Русская философия права конца XIX — начала XX в.». М., 1989.

Тексты даются по прижизненным или посмертным публикациям без изменений. Пунктуация в большинстве случаев приведена в соответствие с современными нормами. Весьма немногочисленные конъектуры оговорены в подстрочных примечаниях. Ввиду обилия научного аппарата в работе «Об общественном идеале» автор примечаний в основном ограничился расшифровкой приводимых Новгородцевым скрытых цитат, отсылками к современным изданиям, а также переводом цитат с иностранных языков. В ряде случаев даются также биографические примечания.

Автор вступительной статьи к примечаниям — *Н. С. Плотников*;
автор примечаний — *В. В. Сапов*.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВКТ — Всеобщая конфедерация труда
- ВФП — «Вопросы философии и психологии»
- ВФ — «Вопросы философии»
- РМ — «Русская мысль»
- РСХД — Русское студенческое христианское движение
- СИ — «Социологические исследования»
- ФКП — Французская коммунистическая партия
- СПФ — Социалистическая партия Франции
- ФСР — Французская социалистическая партия
- ЦГАОР — Центральный государственный архив Октябрьской революции
- ЮВ — «Юридический вестник»

Первые работы П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1901), «Нравственный идеализм в философии права» (статья в подготовленном им сборнике «Проблемы идеализма», 1902), написанные под влиянием неокантианских тече-

ний в правовой философии, отчетливо выражают тенденцию к либерально-индивидуалистическому обоснованию правовых норм. «Автономная моральная личность» является для Новгородцева высшим принципом правосознания. Философия права строится, таким образом, на этике, центром которой является идея «абсолютной ценности». В этих и ряде других работ Новгородцев показывает несоизмеримость идеала абсолютного и несовершенных форм его существования. На этом основывается его критика исторического релятивизма и позитивизма. Но, по его мнению, точка зрения трансцендентального идеализма, фиксирующая несовместимость морального и социального идеала и сущего эмпирического воплощения идеала, мира естественной необходимости, преодолевается в метафизике, где «начала бытия и должностывания сочетаются высшей связью» («Проблемы идеализма». С. 296). Новгородцев даже говорит о «радостном признании абсолютных начал» (там же), которое возможно лишь на почве метафизики.

В последующих сочинениях П. И. Новгородцев развивает идею метафизического обоснования социального идеала. Индивидуалистическое воззрение на общество, воспринятое им от Б. Н. Чичерина, сменяется пониманием необходимой связи личности с «конкретным целым общезития, суть которого именно в единстве дополняющих друг друга индивидуальностей» (см.: Гурвич Г. Д. Новгородцев как философ права // *Современные записки*. 1924. № XX. С. 390). В статье «О праве на достойное существование» (1908) Новгородцев сближается с идеями Вл. Соловьева, стремившегося объединить индивидуализм и универсализм в идее целостного нравственно-правового сообщества.

Поставленная в книге «Кризис современного правосознания» (1909) проблема неправомерности существования такого социального идеала, который абсолютизирует единичные и исторически проходящие формы социального существования, подробнейшим образом раскрывается в книге «Об общественном идеале», где развивается учение об абсолютной основе социального идеала и показана невозможность воплощения его в каком бы то ни было отдельном рационально организованном общественном строе. Та же тема получает религиозно-метафизическую формулировку в последних статьях Новгородцева. Связь идеала с действительностью мыслится им как воплощение Божественного закона, предопределяющего ход человеческой истории, существование же личности в ее деятельности по реализации идеала приобретает религиозный смысл.

Таким образом, обращение Новгородцева к «прямому исповеданию религиозных начал» (Зеньковский В. В. История русской философии: В 4 тт. Т. 2. Л. 1991. С. 127) явилось итогом длительного духовного развития, хотя для многих его современников оно предстало как «глубокий духовный перелом» (Гурвич Г. Д. Указ. соч. С. 392), в результате которого Новгородцев стал отдаляться от западного направления русской общественной мысли, к которому ранее принадлежал. Идея религиозной укорененности национально-государственного и нравственно-правового начал общественной жизни, выраженная в статье «О путях и задачах русской интеллигенции» (сб. «Из глубины», 1918; см. в кн.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 425—446), раскрывается в последних статьях Новгородцева уже на основе православно-церковного мирозерцания. См., например, «Православная Церковь в ее отношении к духовной жизни

новой России» // *Русская мысль*. 1922. Кн. 1—2. С. 193—221; «Сущность русского православного сознания» // *Православие и культура*. Сборник религиозно-философских статей под ред. В. В. Зеньковского. Берлин, 1923. С. 7—23, а также публикуемые в наст. изд. статьи «Демократия на распутье» и «Восстановление святынь». Одним из наиболее ярких свидетельств этого воззрения Новгородцева является его статья «О самобытных элементах русской философии права», опубликованная на немецком языке в ж. «*Философия и право*» («*Philosophie und Recht*», 1922/1923, Heft n. 2. S. 49—63). Показывая, что конечную основу различия исторических эпох составляет различное их отношение к религии, он выявляет характерные черты русского религиозно-правового сознания. «Согласно русскому взгляду на мир, высшая цель культуры состоит не в строительстве внешних форм жизни, а в ее духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни» (там же. S. 55). Отличительные особенности русского правового идеала нашли, по мнению Новгородцева, отчетливое выражение в произведениях Достоевского и Вл. Соловьева. Характеристику этих особенностей, изложенных в статье, мы и приводим ниже ввиду особой важности этих мыслей для понимания поздних взглядов П. И. Новгородцева, а также всей традиции русской философии права.

Павел Новгородцев. О САМОБЫТНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ РУССКОЙ ПРАВОВОЙ ФИЛОСОФИИ

(Über die eigentümlichen Elemente den russischen
Rechtsphilosophie. // *Philosophie und Recht*,
1922/23. Heft 2. S. 53—54).

«1. Высшим идеалом общественных отношений является внутренне свободное единство всех людей, единство, достижимое не принуждением и внешним авторитетом, но через закон Христа, ставший внутренней природой человека.

2. Единственный, совершенный и истинный путь к идеалу — это свободное внутреннее обновление отдельного человека и внутреннее осознание общей ответственности людей и их взаимной солидарности. Поскольку такое преобразование достигается лишь благодаря милости Божией вследствие веры и любви, возникающих в человеке от Божией благодати, постольку и осуществление общественного идеала без Бога невозможно. Устроиться без Бога, без Христа — есть попытка тщетная и бесполезная. Везде и всегда, там, где действительно нравственный прогресс становится заметным, воплощено дело Божие, и это воплощение может произойти помимо человеческой воли и звания к Богу, одной лишь силой Высшей воли и Божественного провидения.

3. В процессе общественного строительства право и государство представляют собой определенные вспомогательные ступени этого развития, которые, однако, одни бессильны преобразовать жизнь. Их задача состоит в том, чтобы как можно ближе подойти к истинному идеалу общественной жизни, который воплощен в Церкви в идеальном ее значении как Граде внутренне свободного человеческого общежития, поддерживаемого и освящаемого милостью Божией. Но это — не путь к теократии, которая с помощью силы

и принуждения стремится навязать совершенную гармонию еще не созревшим историческим предвидениям.

4. Поскольку Божественный закон, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных связей, постольку также и право и государство должны действовать в духе этого высшего предписания. Не разделение права, с одной стороны, и нравственности, с другой, как это провозглашает новая философия права, но новая, непосредственная связь права и нравственности и их предстояние пред более высоким религиозным законом образуют норму социальной жизни.

5. Процесс социального строительства, развитие права и государства, их стремление к воцерковлению социальной жизни не могут рассматриваться с точки зрения земного, человеческого совершенства и земной, человеческой гармонии. Нельзя ожидать, что когда-то наступят на земле такое совершенство и такая гармония, которые устранят благодаря совершенной форме общества все противоречия жизни. Для человеческих сил эти противоречия неразрешимы и непримиримы. Личность и общество, равенство и свобода, право и нравственность находятся, пока они движутся в рамках исторического развития и человеческих возможностей, в вечном антагонизме и не допускают окончательного примирения. Только проникаясь светом Божией милости, только в «последний день мира» как день всеобщей гармонии, согласно христианско-евангельскому закону, только в конце мира и истории может мыслиться подобное примирение. Русская религиозно-философская мысль представляет разрешение социальных противоречий не в естественном развитии человеческих отношений, а в их сверхъестественном прекращении, как мировую катастрофу и, одновременно, спасение мира.

6. Если противоречащие друг другу основы социальной жизни непримиримы по самой своей сути, это означает, что никакие усилия человеческой воли не приведут к абсолютной рационализации человеческих отношений. «Еще ни один народ не опирался в устройении своей жизни лишь на науку и рассудок,— говорил Достоевский,— такого примера еще не было, может быть, только по глупости и смогло бы это случиться лишь на мгновение». Рассудок и наука всегда, испокон века играли в жизни людей только второстепенную и служебную роль, и никакой другой роли у них не будет до конца света.

7. Точка зрения, с которой рассматривается общественный прогресс, знаменуется не ожиданием сошествия небес на землю, не стремлением к достижению спокойного и беспечального существования и даже не верой в бесконечный прогресс человечества, но руководствуется сознанием неизбежности конца света и, особенно, убеждением в крушении всех человеческих созидааний, основанных на стремлении обрести земной рай и устроиться без Бога, одной лишь силой человеческого рассудка.

Полностью статья готовится к публикации в сборнике статей П. И. Новгородцева: *Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права: «Раритет»*. М., 1992.

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ

Книга является третьей частью задуманного Новгородцевым обширного исследования «Введение в философию права». Ранее всего увидела свет вторая его часть — «Кризис современного правосозна-

ния» (М., 1909). Состав так и не вышедшей первой части «Введения...» определен автором в предисловии к «Кризису современного правосознания»: «В первую часть, которая будет озаглавлена «Возрождение естественного права», войдут две уже напечатанных мною ранее статьи «Нравственный идеализм в философии права» и «Государство и право» // Новгородцев П. И. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. III. В течение ряда лет третья часть труда, «Об общественном идеале», публикуется в ВФП; затем, тотчас же после первого издания ее отдельной книгой (М., 1917), следует 2-е (Киев, 1919), а через два года и 3-е (Берлин, 1921), оба с существенной доработкой. История и последовательность этих переработок хорошо изложены самим автором в предисловиях ко 2-му и 3-му изданиям (см. текст). Мы же располагаем свидетельством о первых этапах создания книги: начиная публикацию журнального варианта своего труда, П. И. Новгородцев предпослал ей примечание автора: «Исследование «Об общественном идеале», которое начинается печатанием с настоящего номера «Вопросов философии и психологии», представляет продолжение моего труда «Кризис современного правосознания». Краткие отрывки из печатаемого в настоящее время полностью «Введения» к моему исследованию вошли в статью, помещенную ранее в этом журнале (в № 103) под заглавием «Общественный идеал в свете современных исканий». Для сохранения связи изложения эти отрывки перепечатываются здесь снова» // ВФП. 1911. № 4. С. 395. Упомянутая П. И. статья представляет собой запись речи, произнесенной в торжественном заседании Психологического общества 21 марта 1910 года. Журнальная публикация труда продолжалась шесть лет; см.: ВФП. 1911. № 4 (109). С. 395—435; № 5 (110). С. 491—530; 1912. № 5 (115). С. 361—398; 1913. № 4 (119). С. 279—312; 1914. № 1 (121). С. 1—46; 1916. № 2—3 (132—133). С. 356—409; № 4 (134). С. 440—511; 1917. № 1 (136). С. 114—164.

Судьба второй части книги, посвященной анархизму, изложена ниже в прамбуле к публикуемому фрагменту 1-й главы (см. С. 616 наст. изд.).

Почти все отклики в русской прессе проанализированы П. И. Новгородцевым в его примечаниях к тексту третьего издания. Исключение составляет рецензия Н. А. Бердяева // РМ. 1918. № 3—6. Март — июнь. Критическое обозрение. С. 4—7.

Текст дается по 4-му изданию, которое, в свою очередь, воспроизводит наиболее полно переработанное 3-е издание: П. Новгородцев. Об общественном идеале. Выпуск I. Издание IV. Книгоиздательство «Слово». Берлин. 1922.

С. 16. ...о них можно сказать словами Штирнера... — Книга Макса Штирнера «Единственный и его достойные» (1844) начинается и заканчивается так: «На чем основал я дело жизни моей? Ни на чем!» (см. русск. пер.: Штирнер М. Единственный и Его достойные. СПб., 1910. С. 71, 275. Само это выражение заимствовано Штирнером из стихотворения Гете «Vanitas! Vanitatum vanitas!» («Суета суета»): «Я сделал ставку на ничто...».

С. 17—18. ...путем усвоения их жизненной правды... — Признание «жизненной правды» социализма — своеобразная традиция русской философии, берущая начало от Вл. Соловьева. Ранее следы такого «признания» обнаруживаются у П. Я. Чаадаева, сформулировавшего

эту мысль предельно лаконично: «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники» (Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 211). В. С. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» пишет так: «...Я не буду опровергать социализм... Мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить о правде социализма» (Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт., М., 1989. Т. 2. С. 7).

Впоследствии наиболее глубокие и довольно близкие П. И. Новгородцеву мысли о «правде социализма» неоднократно высказывал С. Н. Булгаков (см. его брошюру «Христианство и социализм» // *СИ*. 1990. № 4 и особенно интересную в этом отношении статью «Православие и социализм», где он, в частности, писал: «В социализме... подлежит отрицанию и преодолению не система социально-экономических идей, но то воинствующее безбожие, с которым он нередко соединяется, в особенности же теперь в России. ...Социализм во всей многозначности этого термина для христианина имеет лишь прикладное значение, иными словами, это есть вопрос не мировоззрения, но лишь практической этики — практической целесообразности. Цель социализма, понятая как осуществление социальной справедливости, защиты слабых, борьбы с бедностью, безработицей, эксплуатацией — в такой степени нравственно самоочевидна, что разногласие может быть только относительно практической целесообразности или осуществимости тех или иных мероприятий» // *СИ*. 1990. № 3. С. 110).

В связи с этим следует отметить такую закономерность: чем более воздавалась дань «правде социализма» теми или иными русскими мыслителями, тем сильнее и убедительнее опровергалась ими же «ложь социализма». Л. Зандер справедливо замечает по этому поводу: «...Если говорить о проблеме преодоления марксизма <в данном случае выступающего как символ социализма.—В. Сапов> (мы имеем в виду именно его преодоление, а не огульное отрицание), то в русской литературе мы можем назвать только две книги, трактующие этот сложный вопрос с исчерпывающей глубиной: это труд П. И. Новгородцева «Об общественном идеале»... и книгу «Философия хозяйства» о. Сергия Булгакова (Булгаков С. Православие. Очерки учителя православной церкви. Paris, 1989. С. 14. Предисловие Л. Зандера).

С. 20. В другом исследовании я сделал опыт... — Имеется в виду книга «Кризис современного правосознания» (М., 1909).

С. 21—22. «Мы покинули берег ∞ нет ничего страшнее бесконечности». — Цитата из «Веселой науки» // Ницше Ф. Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 592.

С. 23. «Я думаю, что могу решить этот вопрос». — Цитата из 1-й главы книги 1-й трактата Ж. Ж. Руссо «Об общественном договоре»: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. Как совершалась эта перемена? Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить» (Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. С. 152).

С. 23. «Долг высокое и великое имя, ∞ но требуешь повиновения...» — Цитата из «Критики практического разума» // Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 413.

С. 24. Прим. 1.—И. Кант, Спор факультетов. Добавление первое. §§ 6 и 7.

Прим. 2. ...природа... «хочет, чтобы право получило в конце концов верховную власть». — Кант И. К вечному миру. Добавление первое // Кант И. Соч. М., 1966. Т. 6. С. 286.

Прим. 3. — Там же. С. 309.

Прим. 4. — Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 266—269.

Прим. 5. — См.: Гегель. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.-Л., 1935. Т. VIII. С. 53.

Прим. 6. — Там же. С. 24.

Прим. 7. ...государство стало «образом и действительностью разума». — См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 377. С. 25. ...«последняя стадия истории». — Гегель. Философия истории // Гегель. Сочинения. М.-Л., 1935. Т. VIII. С. 409.

...но это не старость природы... ∞ а старость духа... — См. у Гегеля: «Естественный старческий возраст является слабостью, но старческий возраст духа оказывается его полною зрелостью, в которой он возвращается к единству, но как дух». // Там же. С. 103.

Прим. 3. — См.: Гегель. Философия права. М., 1990. С. 286.

С. 28. Прим. 1. — К. Маркс. Капитал. Т. I. Гл. XXIV. Так называемое первоначальное накопление // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 772—773.

С. 29. Прим. 1. — К. Маркс. Капитал. Т. III. Ч. II. Гл. XLVIII: Трехчленная формула // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. Ч. II. С. 386—387.

Прим. 2. — Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Отдел III. Социализм. Гл. II. Очерк теории // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 295. См. также: Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. III // Там же. Т. 19. С. 227—228.

Прим. 3. — Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Гл. III. Производство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 305.

С. 30. Прим. 1. — Там же. С. 294—295.

Прим. 2. — К. Маркс. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 406.

forces propres — собственные силы (фр.).

Прим. 3. — К. Маркс. Капитал. Т. I. Гл. XXIV. Так называемое первоначальное накопление // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 773.

Absolutrechtlicher Zustand... — абсолютное правовое состояние, последняя стадия истории, конечное состояние, высшее состояние, Царство свободы.

С. 31. ...Лекки считал... — Уильям Эдуард Хартпол Лекки (1838—1903) — англ. историк, выступавший за ограничение избирательного права и буржуазных свобод. На русск. яз. переведены его работы: История возникновения и влияния рационализма в Европе. Т. 1—2. СПб., 1871—1872; Основные начала нравственной философии. М., 1871; План жизни. Характер и поведение. СПб., 1902.

...но грустному заявлению современного юриста... — Альберт Вени Дайси (1835—1922), англ. юрист, теоретик права. На русск. яз. переведена его книга «Основы государственного права Англии. Введение в изучение английской конституции» (2-е изд. М., 1907).

С. 35. Прим. 1. — Послание Н. М. Карамзина «Мелодор к Филалету» см. в кн.: Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 149—151. Ниже Н. М. Карамзин цитирует строки из своего «Послания к Димитрию» (1794). Герои посланий Карамзина носят так наз. «изобразительные» имена: Филалет — «любитель

истины», Мелодор — «даритель песней», т. е. поэт. В посланиях, которыми обмениваются Филалет и Мелодор, содержатся скептические размышления о Французской революции.

С. 36. *Прим. 2.*— Цитата из 5-й части «Былого и дум» («Западные арабески» (тетрадь первая) // Герцен А. И. Соч. М., 1956. Т. 5. С. 280.

Прим. 3.— Там же. С. 298.

Прим. 4.— Из предисловия А. И. Герцена к «Письмам из Франции и Италии»: «Европа идет ко дну оттого, что не может отделаться от своего груза...» // Герцен А. И. Соч. М., 1956. Т. 3. С. 14.

В «Западных арабесках» (тетрадь вторая) А. И. Герцен писал: «Оттого-то я теперь и ценю так высоко мысль Байрона. Он видел, что выхода нет, и гордо высказал это» // Там же. С. 379.

Прим. 5.— «Письма из Франции и Италии» (письмо одиннадцатое) // Там же. Т. 3. С. 183.

С. 37. *Прим. 1.*— Цитата из 5-й части «Былого и дум» («Западные арабески» (тетрадь вторая) // Там же. Т. 5. С. 378.

Прим. 2.— «С того берега» // Там же. Т. 3. С. 333.

Прим. 3.— «Былое и думы» (Ч. 6. Гл. IX: Роберт Оуэн) // Там же. Т. 6. С. 244.

Прим. 4.— «С того берега» (1. Перед грозой) // Там же. Т. 3. С. 259.

...au fur et à mesure — постепенно (фр.)

coups de théâtre — театральные эффекты (фр.)

С. 38. *Прим. 1.*— См.: Там же. С. 262.

Прим. 2.— См.: Там же. С. 260.

Прим. 3.— См.: Там же. Т. 6. С. 250.

Прим. 4.— См.: Там же. С. 223.

С. 39. *Прим. 1.*— См.: А. И. Герцен. «Былое и думы» («Письма из Франции и Италии» (письмо двенадцатое) // Там же. Т. 3. С. 185, 187. Последняя фраза процитирована П. И. Новгородцевым не совсем точно. У А. И. Герцена: «Тип республики — свободная артель, братья, имеющие общее дело и одинаковое участие».

...corsi e ricorsi... — приливы и отливы (ит.)

...perpetuum mobile — вечный двигатель (лат.)

С. 40. Душам, «взыскующим града»...— См.: Евр., 13, 14.

Политика Клемансо и Бриана, Асквита и Ллойд-Джорджа...— Асквит, Герберт Генри (1852—1928) — англ. гос. деятель, один из лидеров либеральной партии, в 1908—1916 гг. премьер-министр; Ллойд-Джордж (1863—1945) — гос. деятель Великобритании, лидер либеральной партии, в 1916—1922 премьер-министр; Клемансо, Жорж (1841—1929) — фр. политический и гос. деятель, в 1906—1909 и 1917—1920 гг. — премьер-министр; Бриан, Аристид (1862—1932) — фр. гос. деятель и дипломат; премьер, вице-премьер и министр иностранных дел с 1909 по 1929 гг.

С. 41. Как это блестяще было показано еще... Фихте и Шеллингом...— Мысль, на которую указывает П. И. Новгородцев, Шеллинг высказывал неоднократно. Например, «...Мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, не достижимый для индивидуума, но достижимый для рода». Это следует из дедукции понятия истории, согласно которой «ни абсолютно лишенный закономерности, ни абсолютно закономерный ход событий не заслуживает наименования истории... Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть какой-либо историей. Следовательно,

историей правит произвол» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч. М., 1987. Т. 1. С. 452—453).

Ту же мысль высказывал и Фихте: «В понятии человека заложено, что его последняя цель должна быть недостижимой, а его путь к ней бесконечным. Следовательно, назначение человека состоит не в том, чтобы достигнуть этой цели. Но он может и должен все более и более приближаться к этой цели; и поэтому приближение до бесконечности к этой цели — то истинное назначение как человека, т. е. как разумного, но конечного, как чувственного, но свободного существа» (Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 66—67). Впрочем, такому пониманию свободы человека у Фихте противоречит разработанная им модель «замкнутого торгового государства». Отсюда — противоречие абсолютной свободы Я его абсолютной несвободе (См. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 90).

С. 43. *Прим. 1.* — М. О. Гершензон (1869—1925) — историк русской литературы и общественной мысли, участник сборника «Вехи» (М., 1909), писал: «Их <авторов сборника «Вехи».— В. Савов> общей платформой является признание теоретического и практического неравенства духовной жизни над внешними формами общества, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственным прочным базисом для всякого общественного строительства. С этой точки зрения идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на противоположном принципе — на признании безусловного примата общественных форм,— представляется участникам книги внутренне ошибочной, т. е. противоречащей естеству человеческого духа и практически бесплодной, т. е. неспособной привести к той цели, которую ставила себе сама интеллигенция — к освобождению народа» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 9—10).

Об отношении П. И. Новгородцева к «Вехам» см. его статью «О путях и задачах русской интеллигенции» в сб. «Из глубины» // Вехи. Из глубины. М. 1991. С. 424—442.

С. 44. *Воздадите кесарево кесарю...* — Матф., 22, 21.

С. 45. *...хилиастические идеи...* — (греч. χίλιοι — тысяча), т. е. идеи о тысячелетнем Царстве Божием, наиболее ярко выраженные в «Откровении» св. Иоанна Богослова.

С. 46. *Но первая мысль, которая поражает человека...* — Идея о беспредельности вселенной была сформулирована Николаем Кузанским («Об ученом незнании» // Соч. М., 1979. Т. 1) и Джордано Бруно («О бесконечности вселенной и мирах». М., 1936).

С. 47. *Nur rastlos betätigt sich der Mann.* — «В безудержье смелом живет человек» — цитата из стихотворения Ф. Шиллера «Слова веры» // Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 253.

С. 49. *Рузвельт Теодор* (1858—1919) — гос. деятель США. В 1901—1903, 1905—1909 и 1912—1917 гг. — президент. Выдвинул программу буржуазного реформизма, в 1912 г. явился одним из создателей национальной прогрессивной партии.

С. 50. *Дюги Леон* (1859—1928) — французский социолог и теоретик права, один из создателей социологии права.

С. 51. *Еллинек (Еллинек) Георг* (1851—1911) — нем. государствовед. Методологическое разграничение «социального» и «правового» подхода к государству, введенное Еллинеком, получило широкое при-

знание. См. его «Право современного государства». СПб., 1903; «Декларация прав человека и гражданина». М., 1905.

С. 53. «Дух дышит, где хочет» — Ин., 3, 8.

С. 57. ...in der heitern Regionen \approx trüber Sturm nicht mehr. — «Там, в блаженном их чертоге, Жизнь чиста, безбурна и светла» — цитата из стихотворения Ф. Шиллера «Идеалы и жизнь».

С. 58. Эрн Владимир Францевич (1881—1917) — религиозный философ, историк и публицист, сотрудник книгоиздательства «Путь».

С. 59. Nur ein Wunder \approx In das schöne Wunderland. — «Нам лишь чудо путь укажет В сей волшебный край чудес», — цитата из стихотворения Шиллера «Желание» в пер. В. И. Жуковского // Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1955. Т. I. С. 323.

С. 60. Прим. 1. — Диалог «Трое» С. Н. Булгакова известен лишь по ряду упоминаний. По-видимому, он входил в цикл диалогов «У стен Херсониса. См.: Bibliographie des oeuvres des S. Boulgakov. Paris, 1984, раздел «Неопубликованное». Отрывок из первого диалога цикла — «I. Чаадаевское. 12/25. 1922. Ялта» опубликован // СИ. 1991. № 1. См. также публикацию диалогов в ж. *Символ*, № 25. Июль 1991. Париж, 1991. С. 167—342. Впрочем, еще в 1919 г. газета «Великая Россия» сообщала (в № от 6(19) ноября) о том, что Булгаков прочел этот диалог в Таврическом университете. См.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 560 (прим.). Об обстоятельствах, побудивших С. Н. Булгакова отказаться от его публикации, см.: Булгаков С. Н. Из дневника // Вестник РСХД, № 129. С. 236—268.

С. 62. Прим. 1. — «Прогресс в бесконечность есть поэтому лишь повторяющаяся одинаковость, одно и то же скучное чередование этого конечного и бесконечного» // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. I. С. 207.

С. 64. Прим. 1. — Известно, что экземпляр своей книги «Новое религиозное сознание и общественность» Н. А. Бердяев подарил Новгородцеву со следующей надписью: «Дорогому Павлу Ивановичу Новгородцеву от автора. Харьковская губ., Бобоки. 1907 г.»

С. 66. Прим. 1. — Брестед Джеймс Генри (1865—1935) — известнейший америк. египтолог.

С. 71. *fabie convulione* — небылицы (фр.). Прим. 1. — Виндельбанд Вильгельм (1848—1915) — нем. философ, глава баденской школы неокантианства.

С. 73. Гексли Томас Генри (1825—1895) — англ. естествоиспытатель, ближайший соратник Ч. Дарвина и популяризатор его учения. Бергсон Анри (1859—1941) — фр. философ, представитель интуитивизма и философии жизни.

Ле Дантек Феликс Александр (1869—1917) — фр. биолог и философ. На русск. яз. переведена его книга «Познание и сознание» (СПб., 1911).

millenium (от лат. mille — тысяча) — тысячелетнее царство Божие, наступающее в результате второго пришествия Иисуса Христа.

С. 76. *Moriemur nos et nostra*; — Мы умрем, мы и все наше (лат.).

С. 78. Прим. 2. — Хвостов Вениамин Михайлович (1868—1920) — социолог и правовед, профессор римского права в Московском университете.

С. 79. Прим. 1. — Штерн Вильям (1871—1938) — нем. философ и психолог. В исследовании «Лицо и вещь» (Т. 1—3., 1906—1924) разработал концепцию т. наз. «практического персонализма», согласно

которой личность как «интегральная целостность», внутренне активная, целенаправленная, противоположна «вещи» как детерминированной извне.

С. 81. *Прим. 2.* — Уоллес Альфред Рассел (1823—1913) — англ. натуралист, автор термина «дарвинизм».

Прим. 3. — Вейсман Август (1834—1914) — нем. теоретик эволюционного учения, создатель умозрительной теории наследственности и неодарвинизма.

С. 83. *Прим. 1.* — Кидд Бенджамин (1858—1916) — англ. социолог, социальный эволюционист; Парсон Чарльз (1857—1936) — англ. математик, биолог и философ-позитивист; Демор Жан (1867—1941) — фр. врач, биолог и педагог; Ромене Джордж (1848—1894) — англ. натуралист и медик, автор трудов по эволюции и зоопсихологии, выдвинул гипотезу физиологического отбора.

Прим. 2. — Гартман Эдуард (1842—1906) — нем. философ-иррационалист, создатель системы этики пессимизма; проповедовал отказ от «трех иллюзий» человечества: иллюзии земного счастья, иллюзии потустороннего счастья и иллюзии достижения счастья в результате социального прогресса.

С. 84. Рейнке И. (1849—1931) — нем. натуралист, теоретик неовитализма. Выдвинул идею об особых импульсах (доминантах), стоящих над силами природы и управляющих ими. (См. его «Сущность жизни». СПб., 1903).

С. 85. *Прим. 1.* — Кистковский Богдан Александрович (1868—1920) — философ, социолог и правовед, участник сборников «Проблемы идеализма», «Вехи».

С. 86. *Прим. 1.* — Зиммель, Георг (1858—1918) — нем. философ и социолог; Зигварт, Кристоф (1830—1904) — нем. логик, близкий по своим воззрениям к баденской школе неокантианства; Лаппо-Данилевский, Александр Сергеевич (1863—1919) — историк, специалист по истории России периода феодализма.

С. 90. *Прим. 1.* — См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 441.

С. 95. Карлейль, Томас (1795—1881) — англ. публицист, историк, философ.

Прим. 1. — См.: Толстой Л. Н. ПСС. М., 1936. Т. 38. С. 175.

С. 96. Гуго, Густав Риттер, фон (1764—1844) — нем. юрист, родоначальник исторической школы права.

«*tout est bien puisque est.*» — основная максима Панглоса, персонажа повести Вольтера «Кандид». Пробразом философии Панглоса послужили идеи «теологического оптимума» Лейбница.

С. 97. Жозеф де Местр (1753—1821) — фр. религиозный философ и публицист, оказавший заметное влияние на русскую мысль XIX в. Подробнее о нем см.: Карсавин Л. П. Жозеф де Местр; Хоружий С. С. Карсавин и де Местр // ВФ, 1989, № 3; С. 79—118. Статья В. С. Соловьева о славянофильстве — см.: Национальный вопрос в России. Вып. II. Славянофильство и его вырождение. // Соловьев В. С. Соч. в 2-х тт. Т. 1. Публицистика. М., 1989. С. 482—490.

С. 98. «Надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она не гнила». — Выражение из книги К. Н. Леонтьева «Восток, Россия и славянство» (1885—1886).

Прим. 1. — Название книги Н. А. Бердяева указано П. И. Новгородцевым неверно. Надо: «Духовный кризис интеллигенции». СПб.,

Победоносцев Константин Петрович (1827—1907) — гос. деятель, юрист, профессор кафедры гражданского права Московского университета (1860—1865), в 1880—1905 гг. обер-прокурор Св. Синода. Взгляды свои излагал в «Московском сборнике» (1896). См. о нем: Абрамов А. И. Консервативно-социальная утопия в России второй половины XIX в. // Русская философская мысль в 80-х гг. XIX в. о будущем России. М., 1990. С. 5—23, особ. С. 20.

С. 102. *Котляревский, Сергей Андреевич* (1873—1939) — историк и публицист, проф. Мос. университета, член ЦК партии кадетов; участник сб. «Из глубины».

С. 103. *Прим. 1.*— См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 347.

С. 108. *Прим. 1.*— «*Gemeinschaft frei wollender Menschen*» — «Общество свободно волящих людей» как безусловная конечная цель социальной жизни, по словам Штаммера. *Штаммер, Рудольф* (1856—1938) — нем. теоретик права, неокантианец. Его книга «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории» (русск. пер. СПб., 1899) пользовалась большой популярностью в России и немало способствовала переходу «легальных марксистов» (П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) от марксизма к идеализму. Приведенная цитата см. в кн.: Stammer R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1898. S. 525.

С. 109. *Прим. 1.*— *Гурвич Георгий Давыдович* (1894—1965) — русск. и фр. социолог и философ, с 1920 г. эмигрант, с 1948 г. возглавлял кафедру социологии в Сорбонне.

С. 112. *Взять ли определение Влад. Соловьева* — См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 347.

...«свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех». — См.: Манифест Коммунистической партии. II. Пролетарии и коммунисты // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 447.

С. 117. ...«воплощение нравственной идеи на земле». — у Гегеля: «Государство есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает» // Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 279.

С. 118. *Когда Виндельбанд усматривает...* — П. И. Новгородцев цитирует статью В. Виндельбанда «О принципе морали». Ср. пер. С. Л. Франка: Виндельбанд В. Прелюдия. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 275—276.

С. 123. ...*проект блаженной Икарии...* — имеется в виду социальный эксперимент Э. Кабе, пытавшегося в 40-х гг. XIX в. создать в Техасе (США) колонию, основанную на принципе «неклассового» коммунизма; эксперимент этот закончился полным провалом.

С. 132. *Штейн Генрих Фридрих Карл* (1757—1831) — нем. гос. деятель, реформатор. П. И. Новгородцев цитирует книгу: Pertz G. H. Das Leben des Ministers Freiherrn von Stein. Bd. I—6. В., 1850—1855.

С. 133. ...*идеал греческого государства есть автаркия...* — замкнутое самодовлеющее хозяйство в пределах одной страны. В античной философии термин «автаркия» первоначально применяется в области этики; социально-политическое содержание впервые вложил в него Аристотель (см. его Политику, 128),

С. 134. *Трубецкой Сергей Николаевич* (1862—1905) — философ, публицист и общественный деятель, профессор и ректор Московского университета; участник сб. «Проблемы идеализма».

Народы, пронесившиеся разрушительным вихрем...— Перечисляя имена прославленных завоевателей, П. И. Новгородцев по-своему излагает одну из идей, которую в романе Ф. М. Достоевского высказывает Великий Инквизитор: «Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимуры и Чингисханы, пролетели как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению». // Достоевский Ф. М. ПСС. Л., 1976. Т. XIV С. 235.

С. 136. *Несть эллинов...*— См.: Кол. 3, 11.

С. 138. *...скандинавская легенда...*— См.: Тургенев И. С. «Рудин» (1855). Гл. III // Тургенев И. С. ПСС: В 15 т. Т. 6. С. 269—270. Прим. С. 579—580.

«fais ce que dois, advienne que pourra».— Поступай так, как ты должен поступить, и будь что будет (фр.).

С. 141. *Прим. 1.*— Имеется в виду статья С. Н. Булгакова «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» // Булгаков С. Н. Два града. М., 1911. Т. 1. С. 1—68. Новый пер. см.: Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 203.

С. 142. *Прим. 1.* Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 111—112.

С. 143. *«Один заменяет другого ∞ существуют для меня»*.— См.: Фейербах Л. Т. 1. С. 111—112.

С. 144. *Прим. 2.*— См.: Там же. С. 110.

С. 145. *Прим. 1.*— См.: Там же. С. 110—111.

Прим. 2.— См. у Маркса: «Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом; лишь тогда, когда человек познает и организует свои собственные силы как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы,— лишь тогда совершится человеческая эмансипация» (К. Маркс. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 406).

Прим. 3.— К. Маркс. Тезисы о Фейербахе (тезис 6) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

С. 146. *Прим. 1.*— В другой статье того сборника...— Имеется в виду статья «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». На указанной П. И. Новгородцевым странице читаем: «Фейербах в своей социологии мог бы быть марксистом, так же точно, как и Энгельс, и марксисты в своей философии остаются фейербахянцами, т. е. атеистическими гуманистами. В самом деле, разве они знают какую-нибудь ценность высшую, чем человек и человечество, разве они практически подвергают сомнению формулу *Nemo homini Deus* <человек человеку бог> — формула Л. Фейербаха.— В. Сапов» и его разве не определяются все их идеалы будущего, идеалы социализма, свободного устройства общества? Их атеизм есть такой же антропоцентризм, как у Фейербаха, и в этом смысле все его представители

без различия оттенков оказываются принципиально противоположны более радикальным атеистам Ницше и Штирнеру, которые во имя атеизма отвергают и антропоцентризм и, отрицая небесного Бога, не хотят и земного божества» // Булгаков С. Н. Два града. М., 1911. Т. 1. С. 41.

Прим. 2.— Кожевников Владимир Александрович (1852—1917) — философ и поэт; последователь философии Н. Ф. Федорова, издатель его «Философии общего дела».

С. 147. ...«прыжок в царство свободы»... См. С. 29 наст. изд. и прим. к ней,

С. 148. Все великое земное

Разлетается, как дым... — Цитата из баллады Ф. Шиллера «Торжество победителей» в пер. В. А. Жуковского.

С. 149. «...ни природа, ни история никуда не идут...» — Цитата из 9-й гл. «Былого и дум» А. И. Герцена // Герцен А. И. Соч., М., 1957. Т. 6. С. 244.

С. 150. В свое время возражение этого рода было сделано Фейербаху Штирнером... — Poleмике между Штирнером и Фейербахом посвящен VI раздел указанной статьи С. Н. Булгакова (см. прим. к С. 141). В этой полемике Фейербах, по мнению Булгакова, «обнаруживает... не только поразительную слабость, но и совершенную растерянность» // Два града. Т. 1. С. 34.

С. 152. Прим. 1.— Статья С. Л. Франка «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» см.: Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 6—64.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920) — философ, правовед и общественный деятель, один из основателей книгоиздательства «Путь»; друг и последователь В. С. Соловьева.

С. 153. Прим. 1. «Веселая наука». См.: Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 592, 624.— «Так говорил Заратустра»: «Перед восходом солнца». «Семь печатей (или: Пение о Да и Аминь)»; там же. «Выздоровливающий» // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 117—119, 168—169, 156—161.

С. 154. Прим. 1.— «Веселая наука». См.: Ницше, Т. 1. С. 592.

С. 155. «Так говорил Заратустра» «Ночная тень». См.: Ницше Ф. Т. 2. С. 75.

Прим. 2.— Там же. «О пути созидающего» // Там же. С. 46.

Прим. 3.— Там же. «О стране культуры» // Там же. С. 87.

С. 156. Прим. 1.— «Веселая наука» // Ницше Ф. Т. 1. С. 647.

Прим. 2.— «Так говорил Заратустра»: «О человеческой мудрости». // Там же. Т. 2. С. 103.

С. 157. Прим. 1.— «Веселая наука» // Там же. Т. 1. С. 625.

Прим. 2.— «По ту сторону добра и зла» // Там же. Т. 2. С. 302.

С. 158. Прим. 1.— «Так говорил Заратустра»: «Предисловие Заратустры, I». // Там же. С. 6.

Прим. 2.— Там же: «Об избавлении». // Там же. С. 100.

С. 159. Прим. 1.— Имеется в виду статья С. Л. Франка. «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему».

Прим. 2.— «Так говорил Заратустра»: «О дарящей добродетели», 3, // Ницше, Т. 2. С. 56.

С. 160. Прим. 1.— «Добавление к Заратустре».

Прим. 2.— «Так говорил Заратустра»: «О радостях и страстях» // Ницше, Т. 2. С. 25.

С. 161. Прим. 1.— В настоящее время «Воля к власти», это некогда основной философский труд Ницше, признан фальшивкой (произвольной редакторской компиляцией набросков). Подробнее см.

- в примечаниях К. А. Свасьяна к кн.: Ницше Ф. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 770.
- Прим. 2.— «Так говорил Заратустра»: «О тарантулах» // Ницше Ф. Т. 2. С. 72.
- Прим. 3.— Там же, «О войне и войнах» // Там же. С. 34.
- Прим. 4.— Там же: «Семь печатей», 5 // Там же. С. 168.
- С. 162. Прим. 1.— «Веселая наука» // Там же. Т. I. С. 623.
- Прим. 2.— «Так говорил Заратустра»: «Танцевальная песнь» // Там же. Т. 2. С. 78.
- С. 164.— «Так говорил Заратустра»: «Приветствие» // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 202.
- С. 165. *...вещие слова... Сократа.*— Цитата из «Меморабилий» Ксенофонта Афинского. Ср. пер. С. И. Соболевского: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.—Л. 1935. С. 45.
- С. 167. Прим. 1.— См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. I. С. 286.
- С. 169. Прим. 2.— См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 155—156, 173—175.
- С. 170. Прим. 1.— См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 200—206.
- Прим. 2.— Гегель. Феноменология духа. // Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 232.
- С. 171. Прим. 1.— См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 201.
- С. 172. Прим. 1.— Заключительные строки «Феноменологии духа» Гегеля, которую он завершает цитатой из стихотворения Ф. Шиллера «Дружба» // Гегель. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 434.
- С. 173. *Сам Гегель определяет задачу истории...*— У Гегеля: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (Гегель. Философия истории. // Гегель. Соч. М.—Л., 1935. Т. VIII. С. 19).
- С. 176. Прим. 1.— См.: Гегель. Философия права. С. 180—181.
- С. 179. См.: Гегель. Философия права. С. 279. См. также прим. к С. 117.
- С. 180. Прим. 1.— Там же. С. 206—207.
- С. 181. Прим. 1.— См.: Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. (далее ПСС). М., 1950. Т. 35. С. 183, 184.
- Прим. 2.— Там же. «Царство Божие внутри вас». Т. 28. С. 81—84, 182 сл.
- С. 182. Прим. 1—3.— Цитируются цитаты из «Мыслей, собранных из различных сочинений, писем и дневников», не вошедших в ПСС.
- С. 183. Прим. 1. Там же.
- Прим. 2.— Там же. Т. 28. С. 77 сл.
- Прим. 3.— Там же.
- С. 184. Прим. 1. Толстой Л. Н. ПСС. Т. 38. С. 48.
- Прим. 2.— Там же.
- Прим. 3.— Там же. С. 80.
- С. 185. Прим. 1.— Толстой Л. Н. ПСС. Т. 36. С. 165.
- Прим. 2.— Там же. Т. 38. С. 176.
- Прим. 3.— Там же.
- Прим. 4.— Там же. С. 175.
- С. 186. Прим. 1.— Толстой Л. Н. ПСС. Т. 36. С. 156.
- С. 187. Прим. 1.— Толстой Л. Н. ПСС. Т. 28. С. 194.
- Прим. 2.— Там же. Т. 35. С. 211.
- Прим. 3.— Там же. С. 148.

С. 188. *Прим. 1.*— Толстой Л. Н. ПСС. Т. 28. С. 171.

Прим. 2.— Там же. Т. 36. С. 138.

Прим. 3.— Там же. Т. 34. С. 193.

Прим. 4.— Там же. Т. 35. С. 137.

Прим. 5.— Там же. Т. 34. С. 264.

Прим. 6.— Там же.

С. 189. *Прим. 1.*— Толстой Л. Н. ПСС. Т. 34. С. 196.

С. 190. «*Все или ничего!*» — девиз главного героя пьесы Г. Ибсена «Бранд» // Ибсен Г. Собрание сочинений. М., 1956. Т. 2. С. 203. Анализ причин популярности образа Бранда среди русской интеллигенции начала века см. в статье Е. Н. Трубецкого «Максимализм» (1907) // *Юность*. 1990. № 3. С. 62—64. См. также статью П. Б. Струве «Интеллигенция и революция» // *Вехи...*, С. 154. *Прим. 2.*— *Миллюков Павел Николаевич* (1859—1943) — историк и публицист, один из основателей партии кадетов, затем председатель ее ЦК и редактор центрального органа — газеты «*Речь*». Министр иностранных дел в первом составе Временного правительства.

Статья Миллюкова, на которую ссылается П. И. Новгородцев, «Интеллигенция и историческая традиция» — центральная статья сборника «Интеллигенция в России», подготовленного в основном кадетскими публицистами и направленного против идей сб. «Вехи». «Я думаю, — писал П. Н. Миллюков, — что семена, которые бросают авторы «Вех» на чересчур, к несчастью, восприимчивую почву, суть ядовитые семена, и дело, которое они делают, независимо, конечно, от собственных их намерений, есть опасное и вредное дело... Положительная сторона «Вех» и объяснение вызванного ими интереса заключается именно в этой страстности, интеллигентском максимализме их размаха, с которым подняты с самого дна все вопросы, подняты смело и дерзко без всякой оглядки на то, какой возможен на них ответ» // *ВФ*. 1991. № 1. С. 157.

По воспоминанию С. Л. Франка, П. Н. Миллюков даже «счел необходимым совершить лекционное турне по России, чтобы перед большими аудиториями громить «Вехи» (см.: Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк. 1956. С. 84).

Любопытно, что и спустя десятилетия Миллюков остался на тех же позициях. Вот строки из его воспоминаний, посвященные Новгородцеву, Струве и Булгакову: «Враждебно относясь к «формализму» строгих парламентарных форм — на чем строго стояло старое поколение, — они уже готовились вернуться к очень старой формуле: «не учреждения, а люди, не политика, а мораль». Со времен Карамзина у нас эта подозрительная формула скрывала в себе реакционные настроения. В сборнике «Вехи» группа, объединившаяся около Струве, выступила со злобным обвинением против всей русской интеллигенции прошлого и настоящего, считая ее огулом виновницей провала революции 1905 г.» // Миллюков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 176—177.

С. 191. *Прим. 1.*— На стр., указанной П. И. Новгородцевым, П. Б. Струве писал: «...Религиозный радикализм апеллирует к внутреннему существу человека, ибо с религиозной точки зрения проблема внешнего устройства есть нечто второстепенное. Поэтому как бы решительно ни ставил религиозный радикализм политическую и социальную проблему, он не может не видеть в ней проблемы воспитания человека.»

Наоборот, безрелигиозный максимализм, в какой бы то ни было форме, отмечает проблему воспитания в политике и в социальном

строительстве, заменяя его внешним устройством жизни». // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 160—161. Ср. с точкой зрения П. Н. Милокова, изложенной выше.

С. 192. *Прим. 1.*— См.: Соловьев В. С. Соч., Т. 1. С. 331.

Прим. 2.— «Требование совершенства,— пишет здесь В. Соловьев,— может обращаться только к несовершенному; обаяывая его становится подобным высшему существу, эта заповедь предполагает низшие состояния и относительные степени возвышения» // Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 441.

Прим. 3.— См. там же, С. 337—338.

С. 193. *Прим. 1.*— См.: Толстой Л. Н. ПСС. М., 1952. Т. 34. С. 193—194.

Прим. 2.— Там же. С. 194.

Прим. 3.— Там же. Т. 36. С. 214.

Прим. 4.— Там же. Т. 28. С. 158.

С. 200. *Прим. 1.*— См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 287.

Прим. 2.— См.: Там же. С. 295; С. 286; С. 339.

С. 209. *Прим. 1.*— «В истории современной науки, которая представляет собой подлинную революционизацию материала, методов, результатов, вот уже столетия единственное, что непоколебимо стоит перед нами,— это научный вклад Карла Маркса со всеми его основными выводами» (К. Каутский. «К 30-й годовщине со дня смерти Карла Маркса». // *Вперед*, 1913, 14 марта).

Шмидт Конрад (1863—1932) — нем. экономист и философ, в 80-е гг. близкий к марксизму.

С. 210. *Пельман Роберт* (1863—1932) — нем. историк античности. Монография, которую имеет в виду П. И. Новгородцев, издана порусски: Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. СПб., 1910.

С. 212. *Прим. 1.*— Манифест Коммунистической партии. II: Пролетарии и коммунисты. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 447.

Прим. 2.— К. Маркс. Капитал. Т. III. Ч. II. Гл. XLVIII: Трехдневная формула. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 386—387. См. также С. 29 наст. изд.; Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Отдел III: Социализм. Гл. II: Очерк истории. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 295.

Прим. 3.— См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 445—446.

Прим. 4.— К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

Сорель Жорж (1847—1922) — фр. социальный философ, теоретик анархо-синдикализма. Носителями социалистических идей, согласно Сорелю, являются не партии, а синдикаты (профсоюзы).

Боссюэ <т> Жан Бенинь (1672—1704) — фр. философ-провиденциалист, епископ, автор сочинения «Рассуждения о всеобщей истории...» (1681); отстаивал идею непосредственного вмешательства Бога в ход человеческой истории.

С. 214. *Прим. 1.*— К. Маркс. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 397.

Прим. 2.— См. Там же. С. 406. См. также прим. к С. 145.

Прим. 4.— Ф. Энгельс. Положение Англич. Томас Карлейль. Прошлое и настоящее. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 590.

С. 215. *Прим. 1.*— Там же. С. 593.

Прим. 2. ...в предисловии к позднему изданию «Коммунистического Манифеста». — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 89—90.

Лебон Гюстав (1841—1931) — фр. философ, социолог и психолог; имеется в виду его книга «Психология социализма» (СПб., 1908).

Статья С. Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип» см. в кн.: Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990 (Приложение). С. 310—343.

С. 216. Прим. 1.— К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414—415 (современный пер. сильно отличается от пер. П. И. Новгородцева).

...point d'honneur... — вопрос чести (фр.). Далее следует ссылка на статью Ф. Энгельса «Положение Англии...» См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 592—593.

Прим. 2.— Там же. С. 415.

Прим. 3.— К. Маркс. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 388. См. у Маркса: «...Так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства. Религия для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление».

С. 217. Прим. 1.— Работа Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии» (1830) и его же статья «О моих «Мыслях о смерти и бессмертии»».

Прим. 2.— К. Маркс в письме Фридриху Больте критиковал, в частности, М. Бакунина, программой которого была «поверхностно надерганная отовсюду мешанина — равенство классов (!), отмена права наследования как исходная точка социального движения (сенсимонистический хлам), атеизм, предписываемый членам Интернационала как догма, и т. д., а в качестве главной догмы (по-прудонистски) — воздержание от участия в политическом движении».

Эти детские сказки встретили сочувственный прием (и до известной степени это продолжается и теперь) в Италии и Испании, где реальные предпосылки рабочего движения еще мало развиты, а также среди некоторых тшеславных, честолюбивых, пустых доктринеров в Романской Швейцарии и Бельгии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 279.

С. 219. Прим. 1.— Ф. Энгельс. Положение Англии. Томас Карлейль. Прошлое и настоящее. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 591—592.

С. 221. Прим. 1.— См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. I: Буржуа и пролетарии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. С. 426.

Прим. 2.— Там же. С. 447.

С. 223. Прим. 1.— К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 1. С. 427—428.

Прим. 2.— Гегель. «Система нравственности». Абсолютное сословие, по Гегелю, «имеет своим принципом абсолютно чистую нравственность». А абсолютное правительство «есть абсолютная потенция для всех сословий, поскольку оно находится под ними... оно есть явление бога. Его слова суть божьи изречения» // Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 337, 350.

С. 224. Прим. 1.— См.: К. Маркс. Капитал. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 25. Ч. 1. С. 220, Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // Там же. Т. 20. С. 285.

Прим. 2.— Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 328—330; Энгельс. Анти-Дюринг // Там же. Т. 20. С. 328—330.

С. 225. *Прим. 1.*— В современном переводе: «освобождающий мир подвиг» // Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке // Там же. С. 54.

Прим. 2.— *Бернард Шоу* был лидером «фабианского общества», объединявшего сторонников реформистского пути установления социализма; в 1906 г. фабианское общество вошло в состав Лейбористской партии.

С. 227. *Герцен предсказывал в свое время...*— Цитата из книги А. И. Герцена «С того берега» VI. Эпilog. 1849 // Герцен А. И. Соч. М., 1956. Т. 3. С. 339.

С. 228. *Прим. 2.* «*Wir sind alle ∞ etwas für sich sein*» — «Мы все хорошие социал-демократы... социализм нас сплавивает воедино, делает нас непобедимыми в борьбе с врагами, но ведь хочется чего-нибудь и для себя». *Лили Браун*. Мемуары социалистки. См. русск. пер.: Браун Л. Роман моей жизни. Мемуары социалистки. М., 1919. Т. II. С. 311—312. *Лили Браун* (1865—1916) — нем. социалистка и писательница.

С. 229. *raison d'être* — смысл, разумное основание (фр.).

Смит Адам (1723—1790) — англ. экономист и философ. Основные сочинения: «Исследования о природе и причине богатства народов» (1776), «Теория нравственных чувств» (1759).

Рикардо Давид (1772—1823) — англ. экономист, представитель классической политэкономии. Основной труд: «Начала политической экономии и налогового обложения» (1817).

Родбертус-Ягцов Карл Иоганн (1805—1875) — нем. экономист, один из основоположников теории государственного социализма.

С. 231. *Прим. 1.*— Манифест Коммунистической партии. II // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 438.

Прим. 2.— *Алексеев Николай Николаевич* (1879—1964) — правовед, проф. государственного права в Московском университете и Коммерческом институте, в эмиграции читал лекции в основанном Новгородцевым Русском юридическом факультете в Праге.

С. 232. *Прим. 1.*— К. Маркс. Капитал. Т. 1. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 90, 772—773.

Прим. 2.— Маркс. Тезисы о Фейербахе. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

Прим. 3.— «...Научные элементы,— пишет С. Н. Булгаков,— растворены здесь <в экономическом материализме> в утопических, но утопические облечены маской научных; получается полное смешение.

В связи с этим стоит еще противоречие, разъедающее экономический материализм: с одной стороны, он есть радикальный социологический детерминизм, на все смотрящий через призму неумолимой, железной необходимости, с другой — он есть не менее же радикальный прагматизм, философия действия, которая не может не быть до известной степени индетерминистична, для которой «мир пластичен» и нет ничего окончательно predeterminedного, неумолимого, неотвратимого. Экономический материализм остается беспомощен перед антиномией свободы и необходимости, которую он носит в себе; как некий Фауст, он имеет две души, рвущиеся в противоположные стороны». // Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 245.

Прим. 4.— Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 116.

С. 233. ...знаменитое изречение Гегеля...— См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 53. См. также комментарий В. С. Нерсесянца к этому афоризму: Там же. С. 486—487.

С. 234. Прим. 1.— К. Маркс. К критике политической экономии.— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6—7.

Прим. 2.— Статья П. Б. Струве «Марксова теория социального развития».

С. 238. Прим. 1.— Бернштейн Эдуард (1850—1932) — нем. социал-демократ, ревизионист. Массарик (Масарик) Томаш (1850—1937) — чешский философ и социолог, в 1882—1914 гг. проф. философии Пражского университета, первый президент Чехословацкой республики. Гаммахер Эмиль (1885—1916) — нем. философ. Туган-Барановский Михаил Иванович (1865—1919) — экономист и социолог, один из виднейших представителей «легального марксизма»; свою задачу видел в обосновании идей социализма с помощью кантианской этики. Зомбарт Вернер (1863—1941) — нем. экономист, историк, философ и социолог, один из крупнейших критиков марксизма. Вероятно, П. И. Новгородцев имеет в виду его книгу «Социализм и социальное движение в XIX столетии» (русск. пер. 1902), на которую и ссылается в дальнейшем.

С. 239. *Es wächst hienieden Brot genug...*—

А хлеба хватит нам для всех,—
Закатим пир на славу!
Есть розы и мирты, любовь, красота
И сладкий горошек в приправу.

Цитата из поэмы Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка» в пер. В. Левика // Гейне Г. Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971. С. 426.

С. 240. Прим. 1.— Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. С. 306.

Прим. 2.— К. Маркс. Капитал. См.: Там же. Т. 23. С. 21—22.

С. 241. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. С. 276.

Так Энгельс превращает гегелевский тезис...— «По всем правилам гегелевского метода мышления, тезис разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует» (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. С. 275). Последняя фраза, приведенная П. И. Новгородцевым по-немецки — парафраза слов Мефистофеля («Фауст», ч. I, сцена 3).

С. 244. Прим. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. С. 276—277.

С. 245. Прим. 1.— Там же. С. 278.

Прим. 2.— Там же. С. 276.

С. 247. Прим. 1.— «Недостатки абстрактного естественнонаучного материализма,— писал К. Маркс в «Капитале»,— исключают исторический процесс, обнаруживаются уже в абстрактных и идеологических построениях его защитников, едва лишь они решаются выйти за пределы своей специальности» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23. С. 383. Мироззрение Бюхнера, Фохта и Молешотта Ф. Энгельс называет «пошленной, вульгаризированной формой материализма» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 286.

С. 248. *Прим. 1.*—Энгельс. Людвиг Фейербах...—См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 302; Анти-Дюринг.—См.: Там же. Т. 20. С. 25.

Прим. 2.— Там же. С. 312.

Прим. 3.— Там же. С. 315—316.

Прим. 4.— Там же. Т. 23. С. 89.

С. 249. *См. также ценные замечания у Масарика...*— имеется в виду его «Социальный вопрос» (1898), в русск. пер.: «Философские и социологические основания марксизма» (1900).

Прим. 2.— Ортодокс — псевдоним Л. И. Аксельрод (1868—1940), участницы социал-демократического движения в России. В 1903 г. прикниула вместе с Г. В. Плехановым к меньшевикам.

Богданов (Малиновский) Александр Александрович (1873—1928) — экономист, философ, политический деятель; создатель оригинального философского учения эмпириомонизма, подвергнутого критике В. И. Лениным.

Базаров В. (псевдоним *Владимира Александровича Руднева*) — (1874—1939) — философ и экономист, в годы Первой русской революции большевик, затем «богостроитель»; в 1917—1918 гг.— меньшевик, с 1921 г.— сов. служащий.

С. 255. *...чтобы повторить выражение Струве...*— «Facies Hippocratica. К характеристике кризиса в современном социализме» — статья П. Б. Струве, опубликованная в журнале «РМ», 1910, № 10. Впоследствии включена автором в сборник «Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сб. статей за пять лет 1905—1910» (СПб., 1911. С. 576—596). Статья направлена против идей анархосиндикализма, в частности, против Сореля. «В произведениях философов синдикализма перед нами facies Hippocratica социализма,— писал П. Б. Струве,— основанного на возведении классового начала в абсолют» (Указ. соч.: С. 590). *Facies Hippocratica* — лицо, на котором обнаруживаются признаки приближающейся смерти (лат.).

С. 257. *Стеклов Юрий Михайлович (Нахамкис)* (1873—1941) — революционер, историк и публицист. Автор трудов о М. Бакуanine и Н. Чернышевском.

С. 258. *Прим. 1.*— «Ясно одно — в Европе снова широко открылась эра революций. И общее положение дел хорошее. Но наивные иллюзии и тот почти детский энтузиазм, с которым мы приветствовали перед февралем 1848 г. революционную эру, исчезли безвозвратно. Старые товарищи, как Веерт и др., умерли, иные отошли или потеряны, а нового пополнения все еще не видно. Кроме того, теперь мы уже знаем, какую роль в революциях играет глупость и как негодяи умеют ее эксплуатировать». — Из письма Маркса Энгельсу от 13 февраля 1863 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 30. С. 266.

Прим. 2.— Маркс К., Энгельс Ф. Предисловие к «Манифесту Коммунистической партии» 1872 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 18. С. 89.

Прим. 3.— Там же. Т. 4. С. 434, 438—444.

Прим. 4.— Там же. С. 440—444.

С. 259. *Прим. 1.*— Там же. С. 435.

Прим. 2.— Там же. С. 459.

Прим. 3.— Там же. П. И. Новгородцев стр. нем. изд. указал ошибочно.

Прим. 4.— Там же. С. 446—447,

С. 260. *Прим. 1.*— Предисловие Энгельса к изданию «Коммунистического Манифеста» 1890 г.— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 22. С. 62.

С. 261. *Прим. 1.*— «Замечательное десятилетие» Анненкова см.: Анненков П. В. Литературные воспоминания. М., 1989. С. 278—280. Критик и мемуарист, Павел Васильевич Анненков (1813—1887) лично знал К. Маркса и имел с ним переписку.

Вейтлинг Вильгельм (1808—1871) — деятель немецкого рабочего движения, один из теоретиков уравнилельного коммунизма.

С. 262. *В интересной статье...*— Далее приводится цитата из статьи К. Маркса и Ф. Энгельса «Третий международный обзор. С мая по октябрь», опубликованной в последнем номере «*Новой Рейнской газеты*», № 5—6, 1850 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 7. С. 467.

Шанпер Карл (1812—1870) — деятель международного рабочего движения. Член «Союза справедливых»; с 1847 г. член Союза коммунистов. После революции 1848—1849 гг. возглавил вместе с А. Виллихом (см. ниже) ультралевую фракцию Союза коммунистов и на этой почве порвал отношения с Марксом и Энгельсом. В 1856 г. возобновил с ними отношения. С 1865 г. был избран в члены Генерального Совета I Интернационала.

Виллих Август (1810—1878) — нем. революционер, с 1853 г. живший в США, где принимал участие в гражданской войне (1861—1865).

С. 263. *Прим. 2.*— В письме к Больте от 23 ноября 1871 г. Маркс писал: «История Интернационала... была непрерывной борьбой Генерального Совета против сект и дилетантских опытов, которые стремились упрочиться внутри самого Интернационала вопреки подлинному движению рабочего класса» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 33. С. 279.

Больте Фридрих — деятель американского рабочего движения, немец по национальности. В 1872 г. избран в члены Генерального Совета Интернационала, из которого в 1874 г. был исключен.

С. 264. *Прим. 1.*— Письмо Энгельса к Зорге от 10 июня 1891 г.— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 38. С. 94.

Прим. 2.— См.: Там же. Т. 36. С. 497.

Вишневецкая (Келли-Вишневецкая) Флоренс (1859—1932) — американская социалистка, переводила соч. Ф. Энгельса на англ. яз.

Прим. 3.— Там же. С. 505. Приведена цитата из письма Ф. Келли-Вишневецкой от 27 января 1887 г.

Прим. 4.— Имеется в виду письмо Ф. Энгельса Келли-Вишневецкой от 9 февраля 1887 г. // Там же. С. 511.

С. 266. Имеется в виду статья Ф. Энгельса «Английский билль о десятичасовом рабочем днем», напечатанная в № 4 «*Новой Рейнской газеты*» за 1850 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 245—256.

Прим. 2.— «Учредительный Манифест Международного Товарищества Рабочих», написанный К. Марксом в 1864 г., который П. И. Новгородцев цитирует по изданию Йекка, см. в кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 9. *Йекк Густав* (1866—1907) — нем. социал-демократ, журналист; с 1901 г.— редактор «Немецкой народной газеты».

С. 267. *Бернштейн* очень правильно избрал приведенные выше слова Маркса...— имеется в виду книга Э. Бернштейна «Проблемы

социализма и задачи социал-демократии» (1899), русск. пер.: М., 1901).

«Und deshalb ∞ eines Prinzips» — «Поэтому билль о десятичасовом рабочем дне был не только важным практическим успехом, но и победой принципа» — см. прим. к С. 266.

Прим. 2.— Письмо Кугельману от 9 октября 1866 г. см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 31. С. 443—444. Кугельман Людвиг (1830—1902) — нем. революционер, член I Интернационала, друг К. Маркса.

С. 268. Прим. 1.— Письмо К. Маркса к Больте от 23 ноября 1871 г. см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 282—283.

Гладстон Уильям Юарт (1809—1898) — англ. государственный деятель, член партии тори; неоднократно был премьер-министром Великобритании (1868—1874, 1880—1886, 1892—1894).

С. 269. К. Маркс. Гражданская война во Франции.— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17. С. 347.

В предисловии к новому изданию «Коммунистического Манифеста» — См.: Там же. Т. 18. С. 89—90.

С. 270. Бакунин в спорах с Марксом... — М. А. Бакунин познакомился с К. Марксом и Ф. Энгельсом в 1844 г. в Париже. В дальнейшем их отношения претерпели весьма сложную эволюцию (см. об этом: Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975; Сухотина Л. Г. Пророчество Михаила Бакунина // Вестник АН СССР. 1991. № 5. С. 115—122).

П. И. Новгородцев, вероятно, имеет в виду следующее место из «Государственности и анархии» М. А. Бакунина: «В настоящий момент, с одной стороны, стоит полнейшая реакция, осуществившаяся в Германской империи, в германском народе, обуреваемом единою страстью завоевания и преобладания, т. е. государственности; с другой, как единая поборница освобождения народов, миллионов чернокожих всех стран, подымает свою голову социальная революция...

На пангерманском знамени написано: удержание и усиление государства во что бы то ни стало; на социально-революционном же, на нашем знамени, напротив, огненными, кровавыми буквами начертано разрушение всех государств, уничтожение буржуазной цивилизации, вольная организация снизу вверх посредством вольных союзов — организация разнузданной чернорабочей черни, всего освобожденного человечества, создание нового общественного мира» // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 502—503.

Прим. 1.— К. Маркс. Письмо Кугельману от 17 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 32. С. 450.

Прим. 2.— К. Маркс. Критика Готской программы. // Там же. Т. 19. С. 30. Письмо К. Маркса Бракке от 5 мая 1875 г.— См.: Там же. Т. 34. С. 111—112. Письмо это является сопроводительным письмом к его работе «Замечания к программе германской рабочей партии», вошедшей в историю под названием «Критика Готской программы».

Бракке Вильгельм (1842—1880) — нем. социал-демократ, один из лидеров «эйзенахцев», в 1877—1879 гг. член рейхстага.

С. 271. Прим. 1.— Кельзен Ханс — австрийский юрист, основатель «нормативной школы права», «чистого учения о праве». Кунов Генрих (1862—1936) — нем. историк, социолог, один из теоретиков германской социал-демократии. В 1917—1933 гг. — редактор журнала «Die neue Zeit».

Прим. 2.—Манифест Коммунистической партии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. С. 447.

С. 272. Прим. 1.—К. Маркс. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 1. С. 425—428; К. Маркс. К еврейскому вопросу. // Там же. С. 382 сл. В данном случае ссылка П. И. Новгородцева на вторую из указанных им статей Маркса не вполне правомерна: статья «К еврейскому вопросу» была написана осенью 1843 г. и хотя в значительной своей части посвящена «эмансипации еврея» (в данном случае олицетворяющего буржуа) и «эмансипации общества от еврейства», о «пролетариате» в ней ни разу не упоминается.

Прим. 2.—К. Маркс. К еврейскому вопросу. // Там же. С. 392.

С. 273. Прим. 1.—См. у Маркса: «Политическая эмансипация, конечно, представляет собой большой прогресс; она, правда, не является последней формой человеческой эмансипации вообще, но она является последней формой человеческой эмансипации в пределах существовавшего до сих пор миропорядка» // Там же. С. 392.

Прим. 2.—Там же. С. 404.

С. 274. Прим. 1—5.—См.: Там же. С. 404; Там же. С. 400—402; 405; С. 402.

С. 275. Прим. 1.—Там же. С. 405.

Прим. 2.—«Святое семейство». См.: Там же. Т. 2. С. 121—126.

Прим. 3.—Там же. Т. 1. С. 440—441; 446—448.

С. 276. К. Маркс. К еврейскому вопросу. // Там же. С. 406.

С. 277. ...как объявляет Маркс в статье о Гегелевой философии права...—Имеется в виду статья К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение», в которой он писал: «Основательная Германия не может совершить революцию, не начав революции с самого основания. Эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации — философия, ее сердце — пролетариат. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 428—429.

Лоренц фон Штейн (1815—1890) — нем. юрист, правовед и экономист, заложивший своей концепцией «социальной монархии» основы так называемого «кадетер-социализма».

С. 280. Прим. 1.—«Манифест Коммунистической партии». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. С. 447. *В. Ильин указывает...*—См.: Ленин В. И. ПСС. Т. 33. С. 23. У В. И. Ленина приведена здесь цитата из «Нищеты философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 184).

Прим. 2.—См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. С. 426.

С. 281. Прим. 1.—Энгельс. Анти-Дюринг.—См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20. С. 292.

Прим. 2. ...выражение об «отмирании государства»...—См.: Ленин В. И. ПСС. Т. 33. С. 18, далее С. 98—99.

Прим. 4.—См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 160—170.

С. 282. Прим. 1.—См.: Там же. С. 173.

Прим. 2.—*Кокоскин Федор Федорович (1871—1918)* — публицист, правовед, один из основателей партии кадетов. Член Временного правительства: Был убит матросами в Марининской больнице.

С. 284. Прим. 1.—Энгельс. Происхождение семьи.—См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. С. 170.

С. 286. Там же. С. 171.

С. 287. Там же. С. 172.

С. 290. *Прим. 1.*— К. Маркс. К критике Готской программы. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 27—28. См. также прим. 3 к С. 270.

Прим. 2.— Письмо Энгельса к Бебелю от 18—28 марта 1875 г. см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 34. С. 104.

С. 291. *Прим. 1.*— Манифест Коммунистической партии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 446.

Прим. 2.— К. Маркс. К критике Готской программы. // Там же. Т. 19. С. 27.

Прим. 3.— Там же. Т. 4. С. 446.

Диль Карл (1864—1930) — нем. экономист.

С. 293. *Прим. 1.*— К. Маркс. 18 брюмера Луи Бонапарта. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 205—206.

Ссылки на «Государство и революцию» см.: Ленин В. И. ПСС. Т. 33. С. 28, 38.

Прим. 2.— Письмо Маркса Кугельману.— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33. С. 172.

С. 294. *Прим. 1.*— К. Маркс. Гражданская война во Франции. Воззвание Генерального Совета Международного товарищества рабочих. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 17. С. 339.

Прим. 2.— «*Während es galt zurückgegeben werden.*» — «Задача состояла в том, чтобы отсечь чисто угнетательские органы старой правительственной власти, ее же правомерные функции отнять у такой власти, которая претендует на то, чтобы стоять над обществом, и передать ответственным слугам общества» — К. Маркс. Гражданская война во Франции. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 17. С. 344.

С. 295. *Таков смысл краткой формулы Маркса...* — «Коммуна должна была быть не парламентарской, а работающей корпорацией, в одно и то же время и законодательствующей и исполняющей законы». — К. Маркс. Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17. С. 342.

Прим. 2. ...«*besonders hebt Marx...*» — «Особое значение Маркс придает введению всеобщего избирательного права» (Кельзен. «Социализм и государство»).

Прим. 3.— К. Маркс. Классовая борьба во Франции. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 26—27.

С. 296. *Прим. 1.*— Там же. С. 102.

Прим. 2.— Там же. Т. 17. С. 342.

Прим. 3.— Там же. С. 346.

С. 297. *Сийес Эммануэль Жозеф (1748—1836)* — деятель Великой французской революции, участвовал в выработке «Декларации прав человека и гражданина», один из основателей Якобинского клуба; автор соч. «Что такое третье сословие» (рус. пер. 1906).

Избрание есть указание на способности.— Разработанные Шарлем Луи де Монтескье (1689—1755) принципы разделения властей и трех видов правления (демократии, аристократии, деспотии) легли в основу политического устройства буржуазно-демократических государств. Об «избрании как указании на способности» Монтескье пишет во II-й книге трактата «О духе законов» См.: Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 170—171.

Прим. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17. С. 344.

С. 298. *Орландо Витторио Эммануэле* (1860—1952) — итал. гос. деятель, правовед, один из лидеров итальянского либерализма. В 1917—1919 гг. возглавлял правительство Италии. *Локк Джон* (1623—1704) — англ. философ, один из родоначальников либерализма. Теория буржуазного парламентаризма разработана им в «Двух трактатах о правлении» (1690).

С. 299. *В приведенном выше месте из письма Кугельману...* См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 33, С. 172.

...в речи Маркса, произнесенной им в 1872 году...— См.: К. Маркс. О Гаагском конгрессе. Корреспондентская запись речи, прослушанной на митинге в Амстердаме 8 сентября 1872 года. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 18, С. 154.

С. 301. «*Dans tout le cas ∞ la valeur de nos actes*». — «Во всяком случае наша задача состоит не в том, чтобы в каждый данный момент статистически измерить группировку направлений, а в том, чтобы обеспечить победу нашему направлению, которое есть направление революционной диктатуры и в ходе этой последней, в ее внутренних трениях находить достаточный критерий для самопроверки». — Троцкий Л. Терроризм и коммунизм. Пг., 1920. С. 104. На фр. и другие европейские языки книга была переведена специально к открытию 2-го конгресса Коминтерна. «Поводом к этой книге, — пишет Троцкий в предисловии, — послужил ученый пасквиль Каутского того же наименования» (Там же, С. 3). К. Каутский, в свою очередь, ответил книгой «Ог демократии к государственному рабству. Ответ Троцкому» (Берлин. 1921).

Согласно известным словам «Коммунистического Манифеста» — «Все до сих пор происходившие движения были движениями меньшинства или совершались в интересах меньшинства. Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства». // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4, С. 25.

См., например, программу немецкой коммунистической партии (спартаковского союза): «Во всех происходивших до сих пор революциях принимала участие ничтожно малая часть народа, которая руководила революционной борьбой... Пролетарская революция — единственная, которая совершается в интересах огромного большинства» (Эльзбахер. Новые партии и их программы). — «Союз Спартака», революционная организация левых социал-демократов Германии, был создан в ноябре 1918 г. на основе «группы Спартака» (1916) и до конца 1918 г. входила в состав Независимой социал-демократической партии Германии.

...Бакунин, возрижая Марксу, утверждал...— цитата из работы «Государственность и анархия». См.: Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 484.

...*conditio sine qua non* — неперенное условие (лат.).

С. 302. *Прим. 1.* — В «Гражданской войне во Франции» К. Маркс пишет, что коммуна «была в высшей степени гибкой политической формой, между тем как все прежние формы правительства были, по существу своему, угнетательскими». // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17, С. 345—346.

Прим. 2. — См.: Там же. Т. 34, С. 104; Т. 22, С. 237.

Прим. 3. — *Ленц Пауль* (1873—1926) — нем. социал-демократ; с начала войны — шовинист.

С. 304. *Прим. 1.* — «*dieser Sozialismus ∞ Hervorgehen*». — Этот социализм есть объявление непрерывной революции, классовая дик-

татура пролетариата как необходимая переходная ступень к уничтожению классовых различий вообще, к уничтожению всех производственных отношений, на которых покоятся эти различия, к уничтожению всех общественных отношений, к перевороту во всех идеях, вытекающих из этих общественных отношений». — Карл Маркс. *Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.* Оттиск из «*Новой Рейнской газеты*». 1850. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 7. С. 91.

С. 307. К. Маркс. Критика Готской программы. // Там же. Т. 19. С. 27. Цитата, которую П. И. Новгородцев приводит по-немецки, в современном переводе выглядит так: «На этот вопрос можно ответить только научно» (Там же).

С. 309. *Прим. 2 к С. 308.* — Я. Вечев — один из псевдонимов теоретика партии эсеров В. М. Чернова (1873—1952). В сборнике, указанном П. И. Новгородцевым, помещена еще одна его статья, давшая название сборнику, подписанная другим псевдонимом — Ю. Гарденин.

С. 310. *Прим. 1.* — К. Маркс. Критика Готской программы. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. С. 19.

С. 311. *Прим. 1.* — Там же. С. 20.

«*Voilà une accumulation ∞ tracer une esquisse*». — «Вот чудовищное нагромождение гипотез столь необычных, что они не могут быть реализованы, если только основы нашей психологии не будут изменены в указанном нами направлении». (Ж. Сорель. *Наброски теории пролетариата*. Предисловие.)

С. 312. ...«*в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях человек становится родовым существом*». — К. Маркс. К еврейскому вопросу. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 1. С. 406. См. также С. 276 наст. изд. и прим. к ней.

С. 313. *Прим. 1.* — Маркс. *Капитал*. Т. III. Ч. II. — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 386—387.

Прим. 2. — К. Маркс. К еврейскому вопросу. // Там же. Т. 1. С. 404—406.

С. 314. *Прим. 1.* — Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства.

С. 322. *Прим. 1.* — *Онкен Герман* (1869—1945) — нем. историк консервативного направления, профессор Берлинского университета.

Прим. 4. — Из письма Ф. Энгельса к К. Марксу от 4 сентября 1864 г.: «Он был для нас в настоящее время очень ненадежным другом, а в будущем довольно несомненным врагом». // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 30. С. 349.

С. 323. ...*когда они говорили...* — «сглаживающий углы лассалевизм», «всепримиряющее лассалевское кредо»... — Об отношении К. Маркса и Ф. Энгельса к учению Лассаля см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. тт. 28—30, а также Воробьева А. К. Из истории рабочего движения в Германии и борьбы Маркса и Энгельса против Лассаля и лассальянства в 1862—1864 гг. // Из истории борьбы Маркса и Энгельса за пролетарскую партию. М., 1955.

Швейцер Иоганн Баптист (1833—1875) — деятель германского рабочего движения, адвокат.

После смерти Ф. Лассаля Всеобщий германский рабочий союз поддерживал О. Бисмарка в вопросе объединения Германии. Во время его руководства часть членов союза вышла из него и вошла в состав социал-демократической рабочей партии, созданной в 1869 г. под руководством А. Бебеля и В. Либкнехта на съезде в г. Эйзенахе

(отсюда название «эйзенахцы»). В 1875 г. в г. Гота произошло объединение «эйзенахцев» и лассальянцев в единую социалистическую партию рабочего класса Германии.

С. 328. *Прим. 1.* — К. Маркс. Критика Готской программы. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. С. 26, 30.

«В этом пункте, — говорит Маркс... — Вероятно, описка П. И. Новгородцева. Следует читать: «говорит Меринг».

С. 329. *Прим. к С. 328.* — Гармс Бернгард (1876—1939) — видный немецкий экономист; руководитель Института мирового хозяйства в Киле; издатель «Архива мирового хозяйства».

Прим. 1. — К. Маркс. Критика Готской программы. // Соч., Т. 19. С. 21—22, 27.

С. 332. Карл Маркс. *Классовая борьба во Франции...* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 22. С. 532.

С. 333. *Прим. 1.* — Там же. С. 533.

Прим. 2. — Там же.

Прим. 3. — Там же.

Прим. 4. — Там же. С. 535.

Прим. 5. — Там же. С. 636.

С. 334. *Прим. 1.* — Там же. С. 539.

С. 335. *Прим. 1.* — Там же.

Прим. 2. — Письма Маркса к Швейцери и Энгельса к Марксу см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 32. С. 474—475 и Т. 31. С. 48, 234—255.

С. 336. *Прим. 1.* — Там же. Т. 22. С. 540.

Прим. 2. — Там же. С. 546. Слова О. Барро отрицают намерения представителей французской реакции в конце 1848 — начале 1849 г. спровоцировать народное восстание и, подавив его, восстановить монархию. Страница 12 в прим. 2 указана П. И. Новгородцевым неверно. Барро Одилон (1791—1873) — фр. политический и государственный деятель, адвокат; в 1848—1849 гг. премьер-министр.

С. 338. *Прим. 1.* — Письмо Маркса к Кугельману от 17 марта 1868 г. — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 32. С. 450.

«Auch ein schöner Standpunkt ∞ den Arbeit ausrichten können» — «Хороши также рассуждения Вильгельма о том, что от нынешнего государства нельзя не только принимать уступок, но даже отвоевывать их. Чертовски больших успехов добьется он у рабочих с такими взглядами». // Там же. С. 268.

Прим. 2. — Письмо Маркса к Энгельсу от 10 августа 1869 года. — См.: Там же. С. 288.

С. 339. Богучарский (псевдоним Яковлева) Василий Яковлевич (1861—1913) — демократический публицист.

С. 342. Фольмар Г (1850—1922) — германский социал-демократ, первоначально левого крыла, позднее — крайний оппортунист, редактор органа партии «Der Sozial-Demokrat»; автор книги «Der Isolierte soziale Staat».

С. 345. ...в своем сочинении... — книга Э. Бернштейна «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie» неоднократно переводилась на рус. яз. под названиями: «Социальные проблемы» (М., 1901) и «Проблемы социализма и задачи социал-демократии» (М., 1901).

С. 348. Суворов С. А. (1869—1918) — философ, литератор и статистик. С 1900 г. — социал-демократ. За участие в цитируемом Новгородцевым сборнике подвергнут резкой критике В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм».

С. 351. *Прим. 1.*—Экштейн Густав (1875—1916) — австро-германский марксист, сторонник К. Каутского; автор ряда статей, опубликованных в газете «Die Neue Zeit» («Новое время»). См. о нем некролог, написанный Л. Троцким // Луначарский А. В., Радек К. Б., Троцкий Л. Д. Силуэты: политические портреты. М., 1990. С. 45—46.

С. 352. «Молодые» — см. ниже, прим. к С. 385.

С. 354. *Прим. 1.*—...брошюра В. А. Кожевникова...— См.: Кожевников В. Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. Изд. 2-е. М., 1909.

С. 355. *Прим. 2.*—К. Маркс. Критика Готской программы. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. С. 30.

С. 357. «*écrasez l'infame*» — раздавите гадину (фр.); выражение, употреблявшееся фр. просветителями в отношении церкви.

С. 358. «*Im Ubrigen überlasse man es dem ∞ dass der Glaube an ihn verschwindet*».— «Впрочем, это предоставляется всемогущему, всезнающему, всеблагому Богу, в которого верят христиане, позволит ли он, чтобы вера в него исчезла» (нем.).

Прим. 1.— «*Bei dieser Tour ∞ durch die Internationale wirken*».— «Во время моей поездки через Бельгию, пребывания в Аахене и путешествия вверх по Рейну я убедился, что необходимо энергично бороться с попами, особенно в католических местностях. В таком направлении я и буду действовать через Интернационал» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 32. С. 298.

С. 360. *Прим. 1.*— Кампфмейер Пауль (1860—1900) — нем. социал-демократ, один из лидеров фракции «молодых» (см. прим. к С. 384).

Эрдман Бенно (1851—1921) — нем. философ-неокантианец и психолог. По своим взглядам был близок представителям «этического социализма».

Штаудингер Ф., нем. философ-неокантианец, представитель «этического социализма», автор книги «Ethik und Politik» («Этика и политика» (1899)).

С. 364. *Прим. 1.*— Бебель А. Из моей жизни. М., 1963. С. 162.

С. 365. *Прим. 1.*— Руссо. Об общественном договоре.— См.: Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. С. 152.

С. 366. *Прим. 1.*— «*Da unser Staat ∞ auf zu bestehen*».— «Так как государство есть лишь преходящее учреждение, которым приходится пользоваться в борьбе, в революции, чтобы насильственно подавить своих противников, то говорить о свободном народном государстве есть чистая бессмыслица: пока пролетариат еще нуждается в государстве, он нуждается в нем не в интересах свободы, а в интересах подавления своих противников, а когда становится возможным говорить о свободе, тогда государство как таковое перестает существовать». // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 34. С. 103—104. См. также «Критику Готской программы»: Там же. Т. 19. С. 12.

С. 368. *Прим. 2.*— Бебель А. Из моей жизни, С. 498. Цитируется письмо Энгельса Бебелю от 18—28 марта 1875 г.

С. 369. *Прим. 1.*— К. Маркс. К критике Готской программы. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. С. 28.

Прим. 2.— Там же. С. 30.

Прим. 3.— Бебель. Из моей жизни, С. 508. Упомянутая Энгельсом «немецкая народная партия» была организована в 1865 г. демократическими элементами мелкой буржуазии, главным образом из южногерманских государств. Партия выступала против установ-

ления гегемонии Пруссии в Германии. В 1869 г. левое крыло партии, состоящее в основном из рабочих, приняло участие в образовании Социал-демократической партии Германии.

С. 370. *Ничто не может быть яснее тех категорических указаний...*— См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 34. С. 111, 112; Т. 22. С. 104.

С. 371. *Прим. 1.*— Письмо Маркса к Зорге см.: Там же. Т. 34. С. 327. *...malgré lui* — помимо своей воли (фр.).

Письмо Энгельса к Марксу от 25 августа 1879 г.— См.: Там же. С. 326.

Прим. 2.— Там же. С. 328.

Прим. 3.— Там же. С. 330.

Прим. 4. «*Es war kein leichtes Stück...*» — «Нелегко было столкнуться с обоими лондонскими стариками». — См.: Бебель А. Из моей жизни, С. 512.

Зорге Фридрих (1828—1906) — нем. марксист, соратник К. Маркса и Ф. Энгельса.

С. 372. *...программа, ...выработанная Гедом, Девилем и Ломбаром.*— *Гед Жюль* (псевдоним М. Базиля) (1845—1922) — лидер марксистского направления во французском социализме. Вместе с П. Лафаргом является основателем Французской коммунистической партии. Один из вождей II Интернационала. *Девиль Габриэль* (1854—1900) — фр. социалист, один из лидеров Французской рабочей партии, в начале XX в. отошел от рабочего движения.

Прим. 1.— *Блюм Леон* (1872—1950) — фр. политический и государственный деятель, лидер социалистической партии, впоследствии создатель концепции «гуманистического социализма».

С. 373. *Прим. 1.*— Письмо Маркса к Энгельсу от 16 сент. 1882 года см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 35. С. 78. В этом письме, написанном при получении известия о смерти Бебеля, Маркс писал: «Он <Бебель> представлял собой исключительное явление в немецком, можно сказать, в «европейском» рабочем классе». Письмо Энгельса к Зорге от 20 июня 1882 г. см.: Там же. С. 276.

Прим. 3.— В письме к Зорге от 24 октября 1891 г. Ф. Энгельс писал: «К нашему удовлетворению, Марковская критика <имеется в виду «Критика Готской программы»> возымела полное действие. Устранены и последние остатки лассальянства. За исключением некоторых слабо отредактированных мест, ...против программы, по крайней мере при первом ее чтении, возразить больше нечего». // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 38. С. 157. К. Каутскому, по получению проекта новой Эрфуртской программы, разработанной В. Либкнехтом с поправками А. Бебеля, Ф. Энгельс писал 29 июня 1891 г.: «Я хотел было сперва попытаться придать несколько более строгую форму вводной мотивировочной части, но из-за недостатка времени мне не удалось этого сделать; к тому же я счел более важным разобрать частью предотвратимые, а частью и неизбежные недостатки раздела политических требований...» // Там же. С. 105.

С. 374. Ф. Энгельс. К критике проекта социал-демократической программы 1891 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 22. С. 238. «*Und das würde einstweilen genügen, wenn man nicht weiter gehen kann*» — «И этого пока было бы достаточно; если уж нельзя идти дальше» // Там же.

С. 375. «*Wenn etwas feststeht ~ die grosse französische Revolution gezeigt hat*» — «Если что не подлежит никакому сомнению, так это то, что наша партия и рабочий класс могут прийти к господству

только при такой политической форме, как демократическая республика. Эта последняя является даже специфической формой для диктатуры пролетариата, как показала уже великая французская революция». — Там же.

С. 384. *Когда Бебель и Либкнехт возражали «молодым»*... — «Старые» и «молодые» — две фракции в рядах германской социал-демократии. Возникли после отмены так наз. «исключительного закона» о социалистах: в феврале 1890 г. социал-демократы одержали внушительную победу на выборах в рейхстаг. Однако часть членов партии, не привыкшая работать в легальных условиях, призвала рабочих отметить 1 мая всеобщей забастовкой. По этому поводу возник конфликт среди социал-демократов, названный борьбой «старых» и «молодых». К последним принадлежали Пауль Кампфмейер, Ганс Мюллер и др. Представителем «старых» был А. Бебель. (См.: Меринг Ф. История германской социал-демократии. М., 1921. Т. 4. С. 342—345).

Прим. 3. — *Ньювенгейс Фердинанд Домела* (1846—1919) — деятель голландского рабочего движения. В 90-х гг. перешел на позиции анархизма.

С. 385. *Прим. 3 со С. 384.* — *Аксельрод Павел Борисович* (1850—1928) — один из лидеров меньшевизма, *Гениш Конрад* (1876—1925) — нем. социал-демократ, публицист; депутат прусского ландтага; с 1915 г. редактор журнала «Die Glocke».

С. 386. *Прим. 3.* — *Радлов Вильгельм* (1837—1918) — нем. социолог.

С. 387. *«ihr Programm»* — свою программу (нем.); *«ihre Grundsätze und Grundforderungen»* — свои принципы и основные требования (нем.).

Давид Эдуард (1863—1930) — один из лидеров правых германской социал-демократии, с 1903 г. — депутат рейхстага.

С. 388. *«Hoch das Banner der Hoffnung ~ bessere Gegenwart»* — «Поднимем знамя надежды не только во имя лучшего будущего, но прежде всего и в первую очередь — во имя лучшего настоящего!» (нем.).

С. 389. *Ауэр Игнау* (1846—1907) — нем. социал-демократ, один из руководителей социал-демократической партии, депутат рейхстага.

С. 391. *Зингер Пауль* (1844—1911) — один из лидеров германской социал-демократии, деятель марксистского крыла II Интернационала, депутат рейхстага.

С. 392. *Гейне Вольфганг* — нем. социал-демократ, сотрудник «Социалистического ежемесичника» («Sozialistische Monatshefte»), в котором публиковал статьи ревизионистского толка.

Браун Генрих (1854—1927) — нем. социал-демократ, публицист, один из основателей журнала «Die neue Zeit» («Новое время»), журнала «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik» («Архив социального законодательства и статистики»), в 1903 г. — депутат рейхстага.

Легиен Карл (1861—1920) — деятель германского профсоюзного движения, правый социал-демократ, депутат рейхстага.

С. 393. *Диттман Вильгельм* (1874—1954) — нем. социал-демократ, ревизионист.

С. 395. *Прим. 2.* — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23. С. 274—286.

С. 396. *...lapsus linguae* — обмолвка, оговорка (лат.).

С. 398. *Шиппель Макс* — нем. социал-демократ, ревизионист, сотрудник «Социалистического ежесемейника», с 1894 г. издатель еженедельника «Социал-демократ».

С. 402. *Прим. 3.* — *Паннекок* (правильно — *Паннекук*) Антон (1873—1960) — голландский астроном и деятель рабочего движения, левый социал-демократ.

С. 405. ...*keine glatte und platte Selbstverständlichkeit*... — «гладкая и пошлая очевидность» (нем.).

С. 409. *Носке Густав* (1868—1946) — деятель крайне правого крыла германской социал-демократии. Во время Ноябрьской революции 1918 г. в Германии — член Совета народных уполномоченных; взяв на себя роль «кровавой собаки», в 1919 г. разгромил выступления революционных рабочих в Берлине. Его мемуары изданы на русском языке: «Записки о германской революции» (М., 1922); «Исповедь «кровавой собаки» (Пг., 1924).

С. 411. *Браун Адольф* — нем. социал-демократ, участник Вюрцбургского партийного съезда.

С. 412. *Молькенбург Герман* (1851—1927) — нем. социал-демократ, с 1904 г. — секретарь ЦК; социал-патриот с начала войны.

«*Die Religion als Gesellschaftssache ist eine öffentliche Angelegenheit*» — «Религия как социальное явление есть общественное дело» (нем.).

С. 413. *Радбрух Густав* (1878—1949) — нем. правовед и социолог, последователь баденской школы неокантианства.

«*Religion ist Privatsache*» — «Религия есть частное дело» (нем.).

С. 416. *Гильфердинг Рудольф* (1877—1941) — австрийский экономист и политический деятель, один из лидеров II Интернационала. *Криспин Артур* (1875—1933) — нем. социал-демократ; после 1916 г. возглавлял правое крыло «независимых».

С. 419. *Прим. 1.* — *Кроче Бенедетто* (1866—1952) — итал. философ-неогегельянец, историк, публицист и политический деятель.

С. 422. *Наторп Пауль* (1854—1924) — нем. философ, неокантианец; создал программу «социальной педологии», задача которой состоит в содействии социализации личности, образованию индивида.

Ратенау Вальтер (1867—1922) — нем. промышленник и финансист, политический деятель и публицист.

Шпенглер Освальд (1880—1936) — нем. философ, один из основателей современной философии культуры, представитель философии жизни, историк и публицист.

С. 425. *Для нас, русских, все эти мысли хорошо известны по глубокомысленным прозрениям Достоевского.* — Об анализе «прозревший» Достоевского в русской публицистике см. сб.: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли. 1881—1931 гг. М., 1990.

С. 427. «Если бы он порешил ∞ а для сведения небес на землю». — Цитата из «Братьев Карамазовых» (Ч. 1, кн. I, V) // Достоевский Ф. М. ПСС. Л., 1976. Т. XIV. С. 25.

Эйкен Рудольф (1846—1926) — нем. философ, лауреат Нобелевской премии по литературе (1908).

С. 431. *Фурньер Эжен Жозеф* (1857—1914) — фр. социалист, писатель и публицист, теоретик реформистского социализма.

Берт Эдуард (1874—1939) — фр. теоретик анархо-синдикализма. О его книге «Преступления интеллектуалов» П. И. Новгородцев писал как о «французских «Вехах» (см. в кн.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 573, прим.).

С. 440. *Граднауэр Г.* (1866—1930) — герм. социал-демократ, в 1897—1900 гг. редактор газеты «Vorwärts».

С. 441. *Буржуа Леон Виктор Огюст* — фр. политический деятель, основатель «солидаризма» во Франции.

С. 466. *...ubi societas, ibi jus* — где государство, там и право (лат.).

С. 467. *Гриффюзль Виктор* (1874—1922) — один из основателей фр. анархо-синдикализма, ученик Сореля.

С. 473. *Михельс Роберт* (1876—1936) — историк, экономист и социолог. В своем основном труде «Социология политической партии в условиях современной демократии», на который ссылается П. И. Новгородцев, Михельс выдвинул так называемый «железный закон олигархических тенденций» в буржуазных демократиях, согласно которому деятельность демократии строго ограничивается в связи с необходимостью существования организации, опирающейся на «активное меньшинство» (элиту), поскольку прямое господство масс технически невозможно и приведет к гибели демократии. Впоследствии Михельс пришел к авторитарным, а затем и профашистским идеям.

С. 474. *Прим. 2.* — «*Le premier est ~ des inconscientes...*» — «Главное заключается в демонстрации большинства несознательных, которые, благодаря всеобщему избирательному праву, блокируются, чтобы задуть меньшинство сознательных ради догмы народного суверенитета. Этому суверенитету синдикализм противопоставляет права индивидов и принимает в расчет только волеизъявления, выраженные ими. Если они немногочисленны, это прискорбно, но это не основание для того, чтобы не считаться с ними под мертвым весом несознательных...» (фр.).

С. 481. *Вивиани Рени* (1863—1925) — фр. политический и государственный деятель, по профессии адвокат. С 1893 г. — член парламента, где примыкал к «независимым социалистам», в 1906—1910 гг. министр труда; в 1911 г. вместе с Мильераном создал Республиканскую социалистическую партию.

С. 483. *Партия объединенных социалистов.* — Имеется в виду Французская социалистическая партия, основанная в Париже в 1905 г. на объединительном съезде ФСП (основанной в 1902 г., лидер Ж. Жорес) и СПФ (основанной в 1901 г., лидеры Ж. Гед, П. Лафарг), а также ряда других партий. До 1969 г. известна под названием Французской секции рабочего Интернационала (СФИО — Section française de l'Internationale ouvrière). См.: Федорова Ф. А. Борьба течений во французском социалистическом движении в начале XX в. 1899—1904. М., 1961.

С. 484. *Всеобщая конфедерация труда* — создана в 1894 г., подробнее см.: Брюа Ж., Пиолс М. Очерки истории ВКТ Франции. М., 1959.

С. 485. *Мерейм или Мергейм Альфонс* (1881—1925) — фр. синдикалист. В начале Первой мировой войны примыкал к Циммервальдской левой, к 1916 г. перешел на центристско-пацифистские позиции.

Жуо Леон (1879—1954) — фр. синдикалист, с 1909 по 1940 г. секретарь ВКТ.

С. 488. *Бугле Селестен* (1870—1940) — фр. социолог, представитель школы Э. Дюркгейма, проф. Парижского и Тулузского университетов.

С. 489. «*N'est ce pas souverainement ridicule?*» — «Ну, действительно, не смешно ли это? И тем не менее в вашем арсенале нет другого оружия» (фр.).

Вальян (Вайян) Эдуард Марш (1840—1915) — фр. синдикалист, последователь О. Бланки, член Исполнительного комитета Парижской Коммуны и Генерального совета I Интернационала, один из организаторов социалистической партии Франции.

С. 490. *Эрве Густав* (1871—1944) — фр. политический деятель; во Французской социалистической партии возглавлял «ультралевое», антимиитаристское направление. На Штутгартском конгрессе II Интернационала пропагандировал идеи восстания в ответ на любую войну. В годы войны перешел на позиции шовинизма, в 1916 г. был исключен из партии.

Рапопорт Шарль (1865—1941) — фр. социалист, философ и социолог; родился в России и в 1887 г. эмигрировал во Францию. Выступал с ревизией марксистской философии, в 1920 г. вступил во ФКП и вскоре был избран членом ЦК.

С. 491. *...enfants terribles* — бешовые дети, озорники (фр.).

С. 494. *Бласко Ибаньес Висенте* (1867—1928) — исп. мыслитель и политический деятель, лидер левореспубликанского движения в Валенсии, автор социальных и философско-психологических романов.

С. 496. *...слова Клемансо, сказанные им как-то по поводу задач разумной политики.* — См. сборник Клемансо «Социальная схватка» (1895).

С. 498. *Реклю Жан Жак Элизе* (1830—1905) — фр. географ, социолог, политический деятель, теоретик анархизма. Член I Интернационала, в котором примыкал к бакунинцам.

С. 499. *«oui, nous continuerons»* — «Да, мы продолжим» (фр.).

Фроссар Л. О. (1889—1946) — член Французской социалистической партии. В 1920 г. вел переговоры о присоединении ФСП к Коминтерну. В 1920 г. после Турского съезда принял участие в создании ФКП; в 1923 г. организовал Union Socialiste-communiste.

С. 500. *Кашен Марсель* (1869—1958) — деятель фр. и международного рабочего движения. Участник Амстердамского конгресса II Интернационала (1907), с 1912 г. редактор газеты «L'Humanité», с 1918 г. и до конца жизни — ее директор.

С. 501. *Самба Марсель* (1862—1922) — деятель фр. рабочего движения, входил в организацию бланкистов, сотрудничал в социалистических и леворадикальных журналах. Депутат парламента в 1893—1922 гг.; в 1914—1916 гг. министр общественных работ. С 1905 г. член Французской объединенной социалистической партии; противился ее присоединению к Коминтерну и содействовал ее расколу на Турском съезде 1920 г.

Лонге Жан (1876—1938) — деятель фр. и международного рабочего движения, сын Шарля Лонге и Жени Маркс, один из руководителей ФСП и II Интернационала.

С. 503. *Бурже Поль* (1852—1935) — фр. писатель и критик-позитивист, сторонник монархии и католицизма.

Баррес Морис (1862—1923) — фр. писатель и публицист, сотрудник газеты «Эхо Парижа».

Моррас Шарль (1868—1952) — фр. публицист, критик и поэт; в 1899 г. организовал монархическую группу «Французское дейст-

вие», в 1908 г.— газету под тем же названием; утверждал превосходство «латинской расы» над другими. Ш. Моррас писал, в частности: «Можно заплатить какую угодно цену за то, чтобы от анархий, в которой мы живем, вернуться к согласию и красоте» <т. е. к монархии> (цит. по: Рыкова Н. Современная французская литература. М., 1939. С. 84—85).

Пароди Доминик — фр. философ, автор книг «Современная философия во Франции» (1918), «Нравственная проблема и современная мысль» (1910).

...согласно мудрому слову Бласко Ибаньеса... — «Мертвые повелевают» — так называется один из романов писателя (1909).

С. 505. *Тибоде Альбер* (1874—1936) — фр. критик, историк общественной мысли Франции; известен как блестящий стилист. Две другие книги задуманной им трилогии «Тридцать лет французской жизни» были изданы позднее: «Жизнь Мориса Барреса» (1921) и «Бергоннианство» (1923).

С. 506. *невольню припоминаешь вещи слова Достоевского...* — См.: Достоевский Ф. М. ПСС. Л., 1973. Т. V. С. 113.

С. 508. *Летайер Эжен (Лизис)* — фр. экономист; *Леруа Максим* — фр. теоретик синдикализма.

С. 509. *гильдейский социализм* — реформистское течение, возникшее в Великобритании в нач. XX в. Его основателями были члены «фабианского общества». Теоретики «гильдизма» представляли переход от капитализма к социализму как постепенный процесс вытеснения капиталистических монополий путем перехода национализированных предприятий в управление национальным гильдиям — объединениям трудящихся, занятых в определенной отрасли хозяйства. См.: Коль Т. Гильдейский социализм. М., 1925.

С. 514. *Как справедливо указывает английский либерал Самюэль — Самюэль Герберт* (1870—1950) — англ. политический деятель. Имеется в виду его книга: Samuel H. Liberalism: An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England. L., 1902.

С. 518. *Прим. 1.* — *Чупров Александр Александрович* (1874—1926) — теоретик статистики и экономист, проф. Петербургского университета 1902—1917 гг. После 1917 г. — эмигрант, одно время преподавал на Русском юридическом факультете в Праге. Имеется в виду его книга «Основные проблемы теории корреляции. О статистическом исследовании связи между явлениями». М., 1926.

С. 520. К. Маркс. Святое семейство. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 2. С. 46.

Прим. 2. — К. Маркс. Критические заметки к статье «Пруссаки» «Прусский король и социальная реформа». // Там же. Т. 1. С. 447.

С. 521. *Прим. 1.* — Там же.

Прим. 2. — «Die Geschichte ist ~ die Geschichte darstellt» — «История есть борьба с природой, борьба с нищетой, невежеством, бедностью, бессилием и вместе с тем с неволей всякого рода, в которой мы находимся с тех пор, когда род человеческий начал свою жизнь. Постепенное преодоление этого бессилия — вот развитие свободы, которое составляет история» (Лассаль Ф. Программа работников. Рус. пер. Харьков <6/г.>. С. 47).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ

Часть II

Кризис анархизма

Совершенно законченная, по словам Новгородцева, вторая часть его труда так и не увидела свет в полном ее объеме. Журнальный вариант части второй, озаглавленный «Кризис анархизма», появился в «ВФП» осенью 1917 г., одновременно с отдельным изданием первой части. Поскольку публикация этого единственного известного нам фрагмента в основном корпусе нашего издания нарушила бы вполне самостоятельную композицию первой части, мы даем ее в качестве приложения.

Публикация дается по изданию: ВФП, 1917, № 4—5 (139—140). С. 127—154.

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ

II. Кризис анархизма

1.

Современное состояние анархизма.— Сходство в судьбе социализма и анархизма.— Утрата революционной веры как основная причина кризиса.— Жизненное зерно анархизма.

Судьба анархизма имеет много общего с судьбой социализма. Являясь также доктриной весьма древнего происхождения, анархизм достигает наивысшей степени законченности в XIX веке в эпоху разочарования в правовом государстве. Подобно социализму, он выступает со всей полнотой обетований грядущего совершенства; он гордо противопоставляет себя историческим путям государственной жизни, обещает скорое разрешение общественных противоречий и несет с собою надежду на светлую гармонию земного рая. И, подобно социализму, он постепенно распадается на резко противоположные направления, обнаруживает внутренний антагонизм своих основных начал и утрачивает прежнюю непосредственность своей веры. Конечная цель, которая казалась близкой и легко осуществимой, отделяется от настоящего долгим искусом подготовительного развития и теряется в бесконечной дали будущего.

Неудивительно, если при этих условиях с разных сторон раздаются голоса о кризисе анархизма. Еще в 1902 году один из наиболее беспристрастных исследователей этого направления Кульчицкий предсказывал крушение анархического движения и утверждал, что оно распадается на «литературно-научное и артистическо-этическое направление» его вождей и радикально практическое направление масс, которые, «покинув знамя анархизма, обманувшего их ожидания, вернутся, поскольку общественный строй за то время

не изменится, к социализму в его наиболее радикальной части¹. Пять лет спустя, в 1907 году, совершенно независимо от Кульчицкого, сходное мнение о будущем анархизма высказал Палант, который обнаружил в нем «противоречие начал и стремлений», составляющих «роковой зародыш его разложения». Близко к тому, что говорил Кульчицкий, и он полагал, что часть анархистов, особенно из числа интеллигенции, перейдет к чистому и простому индивидуализму, большинство же, и особенно те, кто на первый план ставит вопросы материальной жизни и экономической организации, склонится к радикальному социализму². С тех пор как были высказаны эти предположения, ничто не могло их опровергнуть, и в наши дни мы можем повторить их с еще большей решительностью. Не засвидетельствовал ли Парижский анархистский съезд 1913 года картину полного распада анархического движения? Бурные сцены враждебных столкновений, имевшие место на этом съезде, исключение из числа членов съезда анархистов-индивидуалистов, долгие споры о самом понятии и существовании анархизма, все это говорило не о мощи и процветании, а о слабости и разложении. И хотя съезд закончился постановлением о создании новой организации под именем «коммунистической революционной федерации французского языка», но ничто не предвещало этой федерации ни долговременного существования, ни практического успеха. И конечно, не одни условия военного времени способствовали тому, что вскоре эта новая организация совершенно заглохла.

Но еще более убедительно, чем этот частный эпизод из истории анархического движения, о том же явлении кризиса анархизма говорят нам авторитетные голоса из среды самих анархистов. Я имею в виду те интересные характеристики современного состояния анархизма, которые давал в новейших очерках Проло и Лорюло³. Если Кульчицкий и Палант являются судьями со стороны, то эти последние писатели свидетельствуют о своем собственном деле и на основании собственных переживаний.

Каков же смысл их свидетельств? Оба автора, оставаясь убежденными и верными анархистами, согласно заявляют, что старый традиционный анархизм умирает, что героические времена анархизма прошли⁴. В особенности Лорюло в своем исчерпывающем очерке дает яркую картину последовательных разочарований новейшего анархизма, пытавшегося найти различные новые пути для оживления своей деятельности и каждый раз терпевшего неудачу. «Бесспорно», — говорит Лорюло, — «вот уже несколько лет анархизм испытывает глубокий кризис. Он потерял всякий определенный характер. Это — несвязность в идеях и маразм в действии»⁵. И если сам Лорюло не слагает оружия, если он продолжает верить в анархизм, то только потому, что за традиционными формами этого уче-

¹ Кульчицкий. Современный анархизм. Перевод с польского С. Штерн. СПб. 1907. Стр. 277. (На польском языке книга появилась в 1902 году.)

² Palante. Anarchisme et individualisme. Revue philosophique. T. LXII (1907). Pp. 364—365.

³ Jacques Prolo. Les Anarchistes. Paris, 1912. A. Lorulot. Les Théories anarchistes. Paris, 1913.

⁴ Prolo, o. c. P. 84; Lorulot, o. c. P. 328.

⁵ Lorulot, o. c. P. 315.

ния он видит некоторую неизблемую идею. Традиционный анархизм умирает, но остается живой его сущность, его руководящий принцип. В этом отношении Лорюло, как увидим далее, прав. И здесь нетрудно проследить полную аналогию с социализмом. Как там под влиянием суровых опытов жизни происходит поворот от утопического догматизма, от веры во всемогущую силу социальной революции к скромным формулам эволюционного реализма, к смирению пред историческими путями истории, так и здесь замечается совершенно такое же движение мысли от утопизма к реализму, от воздушных замков будущего к твердой почве действительности.

А что же старые вожди анархизма? Остались ли они непреклонными в революционном пафосе своей первоначальной веры? В конце настоящего изложения мы ответим на это более подробно, теперь же достаточно сказать, что самый славный из ветеранов анархизма, наш соотечественник Кропоткин, в своих последних произведениях переносит центр тяжести с революции общественного устройства на эволюцию самого общества, на воспитание людей в духе творческой и сознательной инициативы. Кропоткин, издавший в 1913 году свой завершающий труд «*La science moderne et l'anarchie*», уже не тот, каким он был в 1885 и 1892 годах, когда он выпустил в свет свои «Речи бунтовщика» и «Завоевание хлеба». Еще в 1896 г. в своей брошюре: «*L'anarchie, sa philosophie, son ideal*» он вступил на новый путь, резко отделяющий его от бывшего революционного утопизма. Суровые уроки истории сказываются и на этом неизменном борце за свободу и счастье человечества.

Указанное сходство в судьбе анархизма и социализма имеет за собою и тожество причин, обуславливающих их современное состояние. Анархизм, как и социализм выступили в XIX веке в эпоху наивысшего напряжения революционных надежд, и вера в близкое торжество их идеалов являлась для того, как и для другого направления необходимым основанием их революционного пафоса. И тут с анархизмом случилось то же, что и с социализмом. По мере того, как перспектива революции отодвигалась в туманную даль, наступало охлаждение и разочарование. Это очень хорошо и кратко объясняет Лорюло: «Революция не приходила; все время это откладывалось на следующий день, на будущее. Конечно, ее подготавливали; но энтузиазм ее апостолов не мог уже двигать массы и выводить их из их оцепенения»¹. Для тех, кто мог довольствоваться проповедью идеальных начал, хотя бы и весьма далеких от настоящего, нетрудно было остаться верным старому знамени; но для тех, кто ожидал от своей веры непосредственных практических успехов, приходилось искать каких-либо иных путей, примыкать к каким-либо иным общественным направлениям. Так объясняется тот процесс распада анархизма, о котором говорят Кульчицкий и Палант; Проло и Лорюло.

Нам предстоит теперь более подробно выяснить ту перемену, которая совершилась в анархизме со времени его выступления в XIX веке. И здесь, как в отношении к социализму, я имею в виду не историю и не критику разбираемого направления, а изображение его судьбы в ее основных диалектических моментах. Как я уже заметил, в судьбе анархизма сказывается действие некоторых общих причин, обуславливающих крушение утопий. К этому следует прибав-

¹ Lorulot, о. с. P. 242.

вить, что это крушение несколько не затрагивает жизненного зерна анархизма, его внутренней правды. Революционные замыслы его оказались несбыточными мечтами; конкретные планы его противоречивы и сбивчивы; но тот дух свободы, который представляется анархизму высшей святыней, который он полагает необходимым отстаивать прежде всего другого, есть действительно вечное и священное начало. В анархизме это начало выражается в форме исключительной и односторонней; в жертву ему приносятся все высшие связи жизни. В этом заключается утопизм анархической доктрины. Но вместе с тем исключительность и односторонность, с какими берется здесь начало свободы, свидетельствуют и о неразрывной связи его с человеческим сознанием. С болезненной чуткостью относится анархизм ко всяческому стеснению свободы, прорастают ли они уже теперь от принудительной власти современного государства или только предвидятся в будущих формах социального устройства. Анархизм столь же отрицательно и враждебно относится к возможному господству социализма, как и к политическим условиям настоящего времени. В этом смысле за ним следует признать значение ревностного и неумолимого стража свободы, полагающего выше всего охрану ее неприкосновенности. «Если бы эта концепция общества без власти и оказалась трудноосуществимой,— говорит в одном из своих сочинений анархист Малато,— она была бы по крайней мере необходимым противовесом, препятствующим индивидуальной свободе потонуть в грядущем торжестве социализма»¹.

Мы подошли здесь к определению существа и значения анархизма, и прежде чем обратиться к отдельным анархическим писателям, нам следует теперь более подробно установить и это жизненное зерно анархизма, и обычный логический состав его учений.

2.

Существо анархизма.— Отрицание государства.— Признание начала свободы в его исключительности и безусловности.— Бунт против человеческих установлений и против закона Божеского.— Анархизм, как последнее прибежище утопической мысли.— Смещение космологической проблемы с социологической.— Непримируемая вражда к существующему.— Отрешение от практической действительности.

Известный исследователь анархизма Эльцбахер на основании чрезвычайно тщательного и в высшей степени осторожного анализа некоторых крупнейших учений этого направления пришел к выводу, что общим в них является их отношение к государству, в остальном же они представляют самые существенные различия². И действительно, если сравнить учения Штирнера и Прудона, Теккера и Кропоткина, трудно признать в них носителей одной и той же доктрины, если не обратить внимания на их отрицательное отношение к государству. В этом действительно все анархисты сходятся. Начиная от первого из великих анархистов XIX века Прудона и кончая нашим современником Себастианом Формом, все они убеждены,

¹ Ch. Malato, De la Commune à l'anarchie. Paris, 1894. P. 258.

² Eltzbacher, Der Anarchismus. Рус. пер. Н. Н. Вокач и И. А. Ильина. М. 1907. Стр. 306.

что государственная власть есть величайшее зло, что от нее происходят все общественные бедствия.

Однако справедливое указание Элизбахера должно быть углублено и продолжено. Отрицание государства и государственного принуждения есть действительно то общее, что объединяет все отдельные анархические учения. Но если вспомнить, что и социализм Маркса завершается утопией безгосударственного состояния и что Маркс и Энгельс также предсказывают в будущем исчезновение государства, то придется признать, что определение Элизбахера нуждается в некоторых дальнейших пояснениях. Могут, конечно, сказать, что анархизм Маркса и Энгельса является недоразумением, что провести свое отрицание государства без противоречий им не удалось. Но о ком из анархистов можно было бы утверждать, что он дал убедительное построение безгосударственного состояния и сумел доказать, что не только в идеальном замысле, но и в практической действительности можно обойтись без государства? Если судить с точки зрения практической законченности, то отрицание государства является столь же несостоятельным у Прудона и Бакунина, как и у Маркса и Энгельса. Но есть другая точка зрения, с помощью которой между теми и другими учениями можно провести ясную разграничительную черту: для того, чтобы получить эту возможность, надо войти к более глубоким основаниям социализма и анархизма. Тогда будет ясно, что отрицание государства у социалистов имеет совершенно иной смысл, чем у анархистов.

Уже из того простого обстоятельства, что все без исключения анархисты отрицают государство, тогда как среди социалистов к этому склоняются лишь некоторые, следует заключить, что в самом существе анархизма содержится какое-то начало, которое несовместимо с идеей государства и которого нет в социализме. Очевидно, для анархизма отрицание государства является необходимым положением, тогда как для социализма оно представляется лишь одним из возможных последствий. И действительно, в анархизме вражда к идее государства вытекает из его страстной преданности началу свободы, взятому в качестве верховного и безусловно-го закона общественной жизни. Государственная власть и государственное принуждение несовместимы с таким пониманием свободы, и потому анархизм отвергает их как стоящие в коренном противоречии с предполагаемым им основным законом общения. В крайнем своем выражении это восстание против государства принимает характер стихийного разрушительного бунта, в котором личность, отвергая все стоящие над ней связи, выступает со всей обнаженностью своего эгоизма. В социализме исходным началом является понятие общности, и счастье личности полагается в слиянии с обществом. Господство общества над личностью здесь не только не отрицается, как в анархизме, а, напротив, естественно связывается с самым существом социалистического устройства. И поскольку государство является одной из форм организованного господства общественного начала над личным, оно вполне совместимо с социализмом. К отвержению государства, к анархическому бунту против власти социализм влечется не созидательными, а разрушительными своими стремлениями, своим революционным отрицанием исторических форм, нетерпимостью и исключительностью своего эгоистического классового обособления. Так появляются те анархосоциалистические течения, которые с такой силой обнаруживаются

во французском синдикализме и зарождение которых с ясностью можно указать у Маркса и Энгельса. В этом тяготении к разрушительной стихии эгоистического самоутверждения социализм приходит в невольную и роковую для него связь с анархизмом. Но как только социализм утрачивает свой революционный характер, он становится наряду с другими прогрессивными историческими силами и ведет свою работу в рамках существующего государства. Для анархизма этот переход к мирной государственной работе немислим: бунт против государства составляет его существо и именно потому, что его исходное начало — безусловный закон свободы — не допускает примирения с государством. Анархизм по природе своей всегда является учением революционным, не в том смысле, чтобы все анархисты требовали немедленной революции и верили в нее, а в том, что лишь в ниспровержении государства они видят осуществление своих целей и что лишь при этом условии они ожидают действительных улучшений. Таковы все анархические учения. Все они отвергают государство, потому что исходят из безусловного начала свободы. Коммунист Кропоткин не менее индивидуалиста Теккера верит в исключительное зиждательное действие индивидуальной свободы, и различие между ними, как и между теоретиками анархизма, не в основном начале общественной жизни, а в способах его выражения и в средствах осуществления. Следует даже сказать более и сильнее: анархизм лишь до тех пор остается анархизмом, пока он сохраняет свое индивидуалистическое начало в его исключительности и безусловности и пока в силу этого он отрицательно относится к идее власти. Утрачивая эту исключительность своей индивидуалистической веры, он или склоняется к социализму и сливается с ним до неразличности, или путем последовательных уступок и самоограничений приближается к демократическому либерализму. Настоящий и подлинный анархизм не знает этих уступок и самоограничений: его верховным принципом остается начало свободы в ее исключительности и безусловности.

Поскольку анархизм берет начало личной свободы во всем его абсолютном значении, как это имеет место у Штирнера, он представляет собою не только восстание против государства и власти, но и против всякого авторитета, против всякой нормы, против всякой обязанности. Все связи, стоящие над личностью, здесь отвергаются. И этот анархический бунт не ограничивается одними человеческими установлениями: личность, жаждущая полной свободы и безусловной независимости, с логической последовательностью приходит и к бунту против закона Божеского, против идеи Бога. Абсолютной анархизм так же, как и абсолютный социализм, принципиально атеистичен: безбожие есть лишь обратная сторона их абсолютных притязаний. Но и более умеренные анархисты обычно увлекаются на этот путь своим общим революционным духом. Таким образом все основоположники анархизма в XIX столетии, не только Штирнер и Бакунин, но также и Прудон, вступают в борьбу и с идеей государства, и с идеей Бога. Полнота обетований анархического идеала в их глазах устраняет потребность религии. Подобно вождям социализма Марксу и Энгельсу, они идут с религией на смертный бой: тут нет возможности полупризнаний и компромиссов. Если религия объявляется силой, враждебной делу прогресса и свободы, если в ней видят источник рабства и внешнего и внутреннего, как это особенно резко и настойчиво подчеркивается Штирнером и Бакуниным, то отношение к ней может быть только резко отрицательное и враждебное. В анар-

хизме, согласно его радикально-индивидуалистическому существу, это отрицание религии приобретает особенно воинствующий характер. Его непримиримая вражда к власти земной переносится и на власть небесную. Идея Бога как мироправительного разума представляется ему неразрывно связанной с почитанием земных правлений и царств, и потому подлежащей искоренению. Этот ход мысли является настолько характерным для анархизма, что он встречается даже и у самых умеренных представителей этого течения, как Теккер. «Бог для того, чтобы быть Богом,— пишет Теккер,— должен быть правящею силою. Его правление не может быть осуществляемо непосредственно индивидом, для индивида и через посредство индивида; если бы оно могло быть осуществляемо таким образом, то оно сразу и совершенно уничтожило бы индивидуальность. Отсюда ясно, что правление Бога, раз только оно существует, должно осуществляться через посредство его наместников на земле, сановников церкви и государства»¹.

У более радикальных индивидуалистов, как Штирнер, к этому присоединяются мотивы более внутреннего характера. Для личности, которая не признает над собой ничего высшего, никакой святости, связи религиозные должны представляться особенно тягостными и стеснительными, как действующие не только внешним образом, но и во внутреннем мире человека. В своем безудержном индивидуалистическом стремлении личность должна отбросить самую идею связи и ограничения, стоящих над нею, и потому столь неизбежной и логически, и психологически является здесь борьба с религией.

Есть учения, по своему отрицанию государства близкие к анархизму и в то же время остающиеся на почве религии. Таково, например, учение Толстого. Однако, как мы покажем далее, это не есть подлинный анархизм. Точкой исхода является у Толстого не идея личной свободы, а идея Божеского закона. Лишь для того человек освобождается здесь от закона человеческого, чтобы тем прочнее быть поставленным в связи с законом Божеским. Это не столько анархическое, сколько теократическое учение, если брать понятие теократии в широком смысле слова, как господство религии над прочими элементами жизни. Толстой и сам не только не называет себя анархистом, но решительно противопоставляет свое учение теориям анархистов и чувствует себя духовно чуждым этим теориям². С другой стороны, и среди анархистов, по компетентному свидетельству Лорюло, учение Толстого не имеет успеха как доктрина мистическая и религиозная³. Между обычным анархизмом и проповедью Толстого есть резкая разделительная черта: принцип личности является у Толстого не абсолютным и самодовлеющим началом, а зависимым и подчиненным, на первом месте стоит абсолютный Божественный закон. Подлинный анархизм, напротив, тяготеет к абсолютному индивидуализму и в логическом развитии приходит к нигилизму одинаково в политике, как и в религии.

Этот нигилистический характер анархизма придает ему значение самой радикальной из утопий. Общественная проблема обнажается

¹ Теккер, Вместо книги. Перевод и редакция М. Г. Симановского. М. 1908. Стр. 587. Пользуюсь русским переводом с небольшими стилистическими исправлениями.

² Сочинения графа Л. Н. Толстого. Издание двенадцатое. М. 1916. Ч. XIX, стр. 477. («О значении русской революции»).

³ Lorulot, Les Théories anarchistes. Paris, 1913. Pp. 13—15.

здесь до самых своих корней. Все внешние споры общения, как и все внутренние нормы личности, откидываются. На чистой свободе, на естественности, стихийном стремлении человека предполагается создать гармоническую жизнь. Все связывающее и обуздывающее естественную свободу объясняется ненужным и вредным усложнением человеческих отношений. В этом выражении своем анархизм ищется последним прибежищем, последней надеждой утолизма, являщего общественного идеала в плоскости гармонического единства. После того как мысль исследует все формы идеального устройства власти и все их найдет недостаточными, она, естественно, обращается к анархизму, к мысли об устройении общественной жизни без власти и без закона, на чистом принципе свободы. Так было в древней Греции, в после-аристотелевский период политической философии; то же повторяется и в XIX веке. Но для того, кто вступил в эту плоскость разочарований, далее в постановке общественной проблемы идти некуда, далее мысль упирается в абсолютный индивидуализм, в отрицание самой проблемы совершенного общения. Если от социализма остается еще возможность перехода к анархизму как к более радикальному направлению, то за анархизмом открываются бездна и пустота, перед которыми кончаются и смолкают социально-философские вопрошания. Это именно мы и замечаем в современной Франции.

Анархизм есть последняя надежда рационалистического утолизма и вместе с тем его последняя вера. И подобно всякой утопической вере, он так же, как и социализм, представляет собою смешение космологической проблемы с социологической. Мировая проблема зла и страдания и здесь разрешается мыслью о счастливом устройении общественной жизни. Начиная от крупнейшего из философов анархизма Макса Штирнера и кончая Себастианом Фором, анархисты одинаково утверждают, что причина бедствий, удручающих людей, есть неправильное общественное устройство. Свобода, полная и полная свобода исцелит человечество от его страданий. Но в данном случае несоответствие между проблемой и ее разрешением еще более бросается в глаза, чем в социализме. Ведь анархизм освобождает понятие человеческого страдания от его узкого экономического и классового истолкования. У Штирнера, как и у Фора, речь идет о страдании человека вообще, а не только рабочего и пролетария. И если у первого из них, как и вообще в более раннем анархизме, есть еще известная связь с классом обездоленных и трудящихся, то у второго, согласно новейшему уклону анархической идеи, эта связь сознательно и намеренно оставляется. Самая проблема получает тут общеполитическое обозначение: она называется проблемой мировой скорби. «*La douleur universelle*» — таково заглавие основного труда Фора по философии анархизма. Это скорбь, которой подвержены одинаково богатые и бедные, которая дает себя знать и во внешнем экономическом обороте, и в политической жизни, и в интимных отношениях семейного очага. И для всего этого единственное и последнее средство исцеления есть свобода. Но как и в социализме, эта мысль о всеисцеляющих средствах от общественных бедствий есть чистая утопия, не имеющая под собою никаких философских опор. Все связи отвергнуты и разрушены, свобода объявляется единственным двигателем, но это как раз и должно породить, согласно этой системе воззрений, величайшую гармонию общения. Что с философской точки зрения между этими предпосылками и вытекающим из них результатом нет ясной связи, это очевидно само собою, и в этом

мы наглядно убедимся при рассмотрении отдельных анархических учений.

Радикальный характер анархизма ставит его в положение полной непримиримости с существующими условиями: современный строй держится на принципе власти, и потому у анархизма не может быть с ним никаких соглашений, никаких сделок. Если и социализм, в силу своих революционно-анархических заключений также становится иногда в резко отрицательное отношение к действительности, то в нем есть и другая сторона, реалистическая, государственная, вследствие чего для него есть возможность войти в прямой союз с существующим государством и действовать в его пределах наряду с другими историческими силами. Для анархизма эта возможность закрыта: если он остается верен своему исходному началу, принципиальному отрицанию государства, то деятельность в государстве теряет для него всякий смысл. Есть, конечно, возможность и здесь стать на точку зрения эволюции и, признавая анархизм конечной целью, утверждать вместе с тем, что в настоящее время он неосуществим и что пока надо жить и действовать в рамках существующего устройства. Но в таком случае практически руководствуются уже не анархизмом и отводят этому последнему значение чистой теории, не имеющей в данный момент никакой связи с действительностью.

Революционная сущность анархизма всегда создавала для него изолированное положение, ставила его в стороне от путей текущей политики. Социализм мог стать основой для широкого и могущественного политического движения в рамках легальной борьбы, оторкшись практически от своих революционных задач и поставив себя в связь с историческими путями правового государства. Анархизм, поскольку он хотел быть действительной практической силой, собирал под свои знамена лишь небольшие группы особенно радикальных членов общества, объявлявших себя непримиримыми врагами существующего. Но эта позиция вечного отрицания не может создать влиятельной политической организации, действующей на протяжении долгого времени. Судьба всех направлений такого рода заключается в том, что, будучи неспособны к непосредственному практическому действию, они растрачивают постепенно и свой революционный энтузиазм. За ними остается значение чисто теоретических деклараций, быть может, и очень ценных по своему основному стремлению, но обреченных на тот «маразм в действии», о котором с таким мужеством самобичевания говорит Лорюло как о печальной участи современного анархизма.

3.

Основное противоречие анархизма.— Неизбежное раздвоение анархической мысли.— Сочетание утопизма и реализма, иррационализма и рационализма в анархических учениях.— Утопический и реалистический уклоны в анархизме.— Противоречия коммунизма и индивидуализма в позднейшем анархизме.— Новейший анархизм; полное отрешение его от классовой точки зрения.

Основное начало, одушевляющее анархизм, есть идея свободы в ее исключительности и безусловности. Но, подобно тому, как социализм не может свести воедино противоречивые начала общественной жизни, так и анархизм не в силах обнять своим исходным началом многообразие общественных стремлений. Отсюда его неизбежные ко-

лебания, отсюда неизбежные противоречия и разногласия его сторонников.

Здесь в особенности важно отметить одно основное противоречие анархизма, неизбежно связанное с самим его существом, являющееся его органическим пороком, его первородным грехом. Пафос анархизма и его стихия есть свобода, но свобода не как принцип индивидуального обособления, а как основа разумного и совершенного общения. Анархизм имеет своей целью дать построение общественного идеала, разрешить социальную проблему, и он притязает на то, чтобы быть самым лучшим разрешением этой проблемы. Он ставит себе ту же задачу, которую открывается «Общественный договор» Руссо: «найти форму устройства, в которой каждый, соединяясь с другими, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы столь же свободным, как и прежде». Но это задача квадратуры круга, и с этого начинаются все затруднения. В обществе свобода человека неизбежно ограничивается, и совместить наивысшую свободу с совершеннейшей гармонией общения столь же невозможно, как нельзя смешать белое и черное без всякого для них ущерба.

Философия права, берущая личность во всей полноте ее нравственных определений, выводит ограничение свободы из самого понятия личности, из присущего ей сознания нравственного закона. Исследуя нравственную природу человека, мы открываем в ней такие стремления, которые идут далеко за пределы субъективного сознания. Конкретное рассмотрение личности во всей совокупности присущих ей начал с необходимостью приводит к признанию связей и норм, ограничивающих личную свободу. И это ограничение, поскольку оно вытекает и из природы общения, и из нравственных стремлений личности, служит не к умалению, а к укреплению дела свободы. Задача нравственного прогресса заключается в том, чтобы исторические и временные ограничения привести в соответствие с началами нравственного сознания. Анархизм исходит из противоположного воззрения: ставя своей целью разрешить проблему совершенного общения, он в то же время принимает свободу как начало отвлеченное и замкнутое, не признающее над собою никаких связей и норм. Но в этом и состоит его коренное противоречие, объясняющее разногласия его сторонников. Удержать чистоту анархического принципа удастся лишь ценою величайшей односторонности и полнейшей отрешенности от жизни. Малейшая попытка практического развития идей анархизма тотчас же приводит к отступлениям и поправкам, явно не обнаруживающим недостаточность исходного принципа. Вследствие этого мы имеем целый ряд ступеней анархической мысли, от наивысшего ее напряжения до наиболее умеренного выражения ее начал.

Наиболее чистой и последовательной формой воплощения анархического принципа следует признать учение Штирнера. Основная идея анархизма выражается здесь с наибольшей яркостью и силой. Особенность этого вида анархизма заключается в том, что тут решительно отбрасывается всякая мысль как о внешних, так и о внутренних сдержках свободы. Идея власти, регулирующей свободу, идея нормы, ограничивающей индивидуальную волю, идея авторитета, стоящего над личностью, все это у Штирнера принципиально отвергается. Свободное гармоническое общение ожидается от творческого действия личных сил. В большей или меньшей степени к этому чистейшему выражению анархической идеи тяготеют все учения анархизма, но в конкретном своем развитии они допускают ряд существ-

веннейших ограничений. Так, одни анархисты принимают нравственные границы свободы, другие требуют правовых ограничений ее, наконец, есть и такие анархисты, которые допускают правовое принуждение, отвергая лишь осуществление его при помощи государственной власти. Тут анархизм приходит, в сущности, к самоотрицанию, и борьба его с государством превращается в борьбу с современными формами государственной жизни.

Устроить жизнь без Бога и без власти, без стесняющих личность связей и без всяких ограничений свободы — такова задача крайнего направления анархизма. Но осуществление этой задачи означало бы и разрушение основ общения и гибель дела свободы. Понять общение лиц без признания объединяющей их общей связи невозможно: отвергая эту нравственную природу общественной жизни, мы отвергаем и самое общество, а вместе с тем отрицаем и существо общественной проблемы. Вот почему крайние течения анархизма всегда сменяются более умеренными, в которых нередко не только притупляется, но и совершенно утрачивается вся острота анархического начала. Отсюда простирается то неизбежное раздвоение анархической мысли, которое наблюдается в ее истории: с одной стороны, мы видим чистоту анархического принципа с полным отрешением от жизненной практики, с другой стороны — известное приближение к жизненным условиям с более или менее решительным уклонением от анархического принципа.

Так и в пределах анархических учений повторяется то же противоречие утолизма и реализма, которое характеризует собою развитие социалистической доктрины. При этом здесь, как и там, утопизм обрекает своих последователей на удаление от жизни, уносит их на высоты субъективного настроения, а реализм приближает к жизни, к ее объективным требованиям, но вместе с тем приводит к крушению отвлеченной анархической теории.

Противоборство утолизма и реализма одинаково свойственно и социализму, и анархизму, но, соответственно существу каждого из этих учений, оно проявляется в них различным образом. Социализм, исходящий из принципа обобществления жизни, достигает вершины своего утопизма в идее совершенного регулирования, а следовательно, и абсолютной рационализации общественных отношений. Анархизм, ставящий во главу угла принцип освобождения личности, наоборот, в высшем своем выражении стремится к отвержению всякого регулирования жизни, а вместе с тем и к социальному иррационализму. И если социализм игнорирует иррациональные основы жизни и верит в безусловное торжество социального разума над стихией общественных отношений, то анархизм склоняется к отрицанию самой идеи рациональных норм и принципов, связывающих лиц между собою, и приходит к вере в иррациональную стихию. Но как социализм не может обойтись без признания стихийной сложности жизни, так и анархизм вынуждается допустить необходимость рациональных принципов общения. В том и в другом случае уступка в пользу отрицаемых начал вызывается тяготением к действительности, к ее конкретной сложности и глубине. Рациональная норма и иррациональная стихия при конкретном построении общественного идеала должны быть одинаково приняты во внимание; необходимость этого тотчас же сказывается, как только переходят к более подробным построениям, имеющим в виду не только теорию, но и практику жизни.

В анархических учениях с таким противоречием рационального и иррационального моментов мы встречаемся еще у первых его провозвестников в XIX веке. У Штирнера мы видим, как анархизм, поскольку он хочет освободить личность от всяких связей и провести начало абсолютной свободы, приходит к социальному иррационализму. Но это удается лишь постольку, поскольку мысль остается на высоте отвлеченных рассуждений. Как только она соприкасается с миром конкретных практических отношений, тотчас же обнаруживается необходимость отступления от исключительности такого воззрения. Это мы находим у Прудона. Хотя он и вдохновляется началом безусловной свободы, но именно потому, что он вступает на почву практического разрешения поставленной им задачи, он не может завершить здание общественной философии, не прибегая к началам высшего нравственного воздействия и внешнего государственного регулирования. Под новыми обозначениями здесь воспроизводятся старые понятия, и вместо подлинного анархизма, каким он является у Штирнера, мы встречаем у Прудона даже не тень, а только одно имя этой доктрины. У Штирнера мы находим бесконечно большую смелость мысли и силу дерзания, он несравненно глубже и последовательнее Прудона, он истинный и бесстрашный анархист. Но это именно и приводит его к такому иррационализму, при котором не только подробности общественного идеала становятся неясными, но и сама проблема общественной философии ставится под сомнение. Общественная философия представляет собою приложение начал разума к исследованию общественных явлений, и если Штирнер во имя безусловной свободы личности отвергает всякие рациональные построения, всякие предустановленные идеалы и принципы, он отводит философской мысли скорее отрицательное, чем положительное значение. На место положительных философских определений он ставит творчество жизни, освобожденное от всяких стеснений и уз и из глубин ее свободы рождающее высшую гармонию. Понятия нормы, принципа, идеала долга заменяются здесь понятиями жизни, деятельности, силы, свободы. Не от мысли надо идти к жизни, а от жизни к мысли. Надо снять с общественной жизни все связи, все пути, и тогда в неиссякаемой ее глубине засияет полнота ее творчества, скрытое богатство ее сил.

Социальный иррационализм этого рода является вместе с тем и самым крайним социальным оптимизмом, доводящим утопическую мечту до высшего ее напряжения. Безусловная свобода признается здесь началом всемогущим и всеисцеляющим: от нее одной ожидается гармоническое устройство жизни. Но таким образом предполагается, что в основе стихийного движения свободы скрыта всемогущая устрояющая сила, сила разума и порядка, сила стройности и гармонии. Очевидно, подобный иррационализм, вместо того, чтобы являться признанием сложности и полноты жизни, на самом деле представляет собою лишь опыт отвлеченного упрощения ее задач и путей. Будучи иррационалистической по своим социальным перспективам, философия анархизма в то же время сочетается с самым решительным рационалистическим оптимизмом, с самой безусловной верой в спасительную силу отвлеченных догматов и односторонних начал. Так и здесь, как в социализме, крайний иррационализм переплетается с крайним рационализмом. Но в том способе сочетания, которое эти направления находят в анархизме, заключается источник величайшей слабости анархизма как социально-философской системы. Ведь здесь предполагается, что разрушение всех устоев существую-

шего уступит место свободному разливу стихийных сил. Но кто поручится, что это свободное творчество жизни не повторит известных нам опытов прошлого? Безусловная свобода личности включает в себя всякие возможности, в том числе и отрицание свободы. Полный простор жизненных сил может принести расцвет одним и рабство другим. Если все освобождено, то почему окажется связанным зло? Если нет никаких норм и преград, как ждать, что отсюда и произойдет именно наилучшая гармония, а не злейшая вражда? Социальный иррационализм анархистов ничего не может противопоставить этим сомнениям и вопросам, кроме голой веры в зиждательное действие свободы. Провозглашая неверие, он сам оказывается в плену у веры. Но откуда взять ему священного огня, чтобы налить эту веру, чтобы сделать ее прочной и непоколебимой? Здесь повторяется судьба всех утопий, пытающихся утвердить звание человеческого счастья над бездной отрицания и неверия.

С наибольшей твердостью утопическая вера анархизма проявляется у более ранних его представителей, в особенности у Штирнера и Бакунина. Дальнейшее развитие анархизма сводит его с этой утопической высоты. Настоящей стихией анархизма был иррационализм, опиравшийся на пламенную непосредственную веру. Но по мере того как слабеет революционный энтузиазм, анархизм склоняется к более конкретным построениям и стремится заменить упадок прежней веры прилежным развитием подробностей. Это с ясностью можно проследить уже у Прудона. Еще более такой уклон в сторону реализма, в сторону конкретных жизненных подробностей замечается у позднейших анархистов, у Кропоткина, Теккера и других. Вместе с тем конкретное развитие анархической мысли обнаруживает в ней и дальнейшие противоречия. Как указано выше, начало личности берется в анархизме в качестве безусловного и исключительного, но вместе с тем оно полагается в основу совершенного общения и рассматривается в общественном своем проявлении. При этом можно идти в двух направлениях: или подчеркивать общественную сторону анархического идеала, или развивать по преимуществу его основное индивидуалистическое начало. Так рождается противоположность коммунистического и индивидуалистического направлений в анархизме. Эти два направления вступают между собою в борьбу и отрицают друг друга. И если индивидуалистический анархизм склоняется к абсолютному индивидуализму, то анархизм коммунистический последовательно должен прийти к социализму и к отрицанию своего исходного индивидуалистического начала. Тот и другой путь одинаково ведут к разложению анархизма.

Новейшие выражения анархизма носят следы пережитых этой доктриной разочарований. Упомянутая выше книга Лорюло: «Les Théories anarchistes» содержит печальную повесть этих разочарований. Она рассказывает о том, как последовательно отпадали одна за другой различные надежды, на которые хотел опереться анархизм, и как постепенно он склонился к новой вере: прежде всего надо создать человека, тогда создастся и новый мир¹. Тут мы имеем дело уже не с одним ослаблением революционной веры, а с полной ее утратой. Разочарование в возможности скорого пришествия всеисцеляющей революции заставило анархистов искать опоры в области конкретных средств, то в синдикализме, то в социальном воспитании, то в различных способах социальной реформы. Но все это с точки

¹ Lorulot, Les Théories anarchistes. P. 329.

зрения анархического идеала не могло не оказаться недостаточным. И осталось только ожидать нового человека, который создаст новую землю. Это обычный вывод всех утопистов, убеждающихся в отсутствии почвы для их утопий. Приходится взывать к будущему и к возможному усовершенствованию личности.

В этой новой форме своей анархизм отрывается от всех своих прежних догматов и теорий. Старых анархистов Кропоткина, Грива и других он упрекает в теоретичности, в доктринерстве. Он объявляет их учения отжившими и умирающими и жаждет новой доктрины, жизненной и практической. Однако, всматриваясь ближе в эти новые искания, мы находим в них лишь полную неопределенность. Никаких конкретных планов будущего и никакой практической программы действий этот новый адогматический анархизм в себе не содержит. Но зато он выигрывает в широте своих перспектив. Он получает характер отвлеченного выражения начала свободы и в этом виде своем возвышается до высоты общечеловеческого стремления к идеалу. В противоположность различным формам новейшего социализма, сохраняющим классовый, пролетарский характер, новейший анархизм отказывается от исключительной связи с задачами рабочего движения, от связи с «увриеризмом» (*ouvriérisme*) и становится на почву чистого гуманизма: не рабочий, а человек полагается здесь центром идеальных стремлений. Личность во всей полноте ее запросов и во всей широте общечеловеческой солидарности — таково основное начало анархизма Себастиана Фора, Эмиля Готье, Лорюло. В этом своем выражении анархизм созидает себя прямой противоположностью социализму и необходимым противовесом ему. Он утрачивает силу стихийно-разрушительного эгоистического дерзания и приобретает характер отвлеченного общечеловеческого стремления к свободе. И в этом смысле он имеет бесспорное значение в ряду идей, борющихся за преобладание и созидающих, в совокупности своей, основы грядущих общественных преобразований.

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

ИДЕЯ ПРАВА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

*Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического общества в память Вл. С. Соловьева
2-го февраля 1901 года*

Текст речи был позднее опубликован в ВФП. Эта работа знаменует поворот в оценке роли, которую сыграли идеи В. С. Соловьева в развитии русской правовой мысли. Известно, сколь отрицательно отнеслся Б. Н. Чичерин, представитель старого либерализма, к воззрениям В. Соловьева на государство (См.: Чичерин Б. Н. О началах этики // ВФП, 1897, т. 39, с. 647 сл.). П. И. Новгородцев как представитель нового либерализма приветствовал выдвинутую Соловьевым мысль о необходимости «социально организованной нравственности», его критику антигосударственных воззрений славянофильства, правового нигилизма Толстого. Влияние В. Соловьева сказывается и в последующих работах П. И. Новгородцева, в частности, статье «О праве на достойное существование» (1906), изданной позднее в совместном с проф. Покровским сборнике // О праве на существование. Социально-философские этюды. СПб., 1911. Подробнее

об оценке Новгородцевым наследия Вл. Соловьева см. в книге А. Валицкого, в главе «Владимир Соловьев: религиозная философия и зарождение „нового либерализма“» W alicki A. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, pp. 209—212.

Публикуется по: *ВФП*, 1901. кн. VI, С. 112—129.

С. 526. *Петражицкий Лев Исифович* (1867—1931) — теоретик права, проф. энциклопедии и философии права Петербургского университета; депутат I Гос. Думы, кадет. Основу права и движущий источник его развития, по Петражицкому, составляет психология человека. В 1918 г. эмигрировал из России и руководил кафедрой социологии права юридического факультета Варшавского университета.

Прим. 2.—Статья Петражицкого «Модные лозунги юриспруденции» была помещена в приложении к его книге «Права добросовестного владельца на доходы с точки зрения догмы и политики гражданского права». СПб., 1897. П. И. Новгородцев высказал позднее свою оценку теории Петражицкого в статье «Этический идеализм в правовой философии» (1903). К 1913 г. относятся их дискуссия по вопросу о естественном праве на страницах «*Юридического вестника*»: см. статьи Новгородцева «Современное положение проблемы естественного права» // *ЮВ*, 1913. Т. 1; ответ Петражицкого «О социальном идеале и возрождении естественного права» // Там же. Т. 2; а также последующую статью Новгородцева «Психологическая теория права и философия естественного права» // *ЮВ*, 1913. Т. 3.

Прим. 3.—Если не считать немногих страниц в «*Оправдании добра*»,—Эти «немногие страницы» см. в 15-й главе «Уголовный вопрос с нравственной точки зрения». // Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 379—405, особенно С. 383, 388—389.

С. 527. *...только в последние годы он обратился к оппозиции Толстому...*—О полемике Вл. Соловьева с Л. Н. Толстым см. в кн.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М., 1990. С. 499—506.

С. 528. *Прим. 1.*—Соч. В. Соловьева «Три силы» см. в кн.: Соловьев В. С. Соч. в 2-х тт. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 19—31.

...под влиянием Шопенгауэра.—Мнение П. И. Новгородцева о влиянии Шопенгауэра на обоснование В. Соловьевым идеи права в «Критике отвлеченных начал» весьма спорно. Сформулированное Соловьевым определение: «Право есть свобода, обусловленная равенством» плохо сочетается с точкой зрения Шопенгауэра на род человеческий как на «стадо дерущихся животных». «От природы... первоначально на земле властвует не право, а сила». Отсюда: «Государство — это не что иное, как охранительное учреждение, ставшее необходимым вследствие тех бесчисленных посягательств, которым подвергается человек» (Цит. по: Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975. С. 131, 134).

По-видимому, П. И. Новгородцев, вслед за Е. Н. Трубецким, считает, что Соловьев заимствовал у Шопенгауэра понятие жалости или сострадания. Однако, по мнению А. Ф. Лосева, и в этом случае нельзя говорить о влиянии Шопенгауэра на Соловьева (См.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. С. 286).

...пророчество Исайи...—См.: Исайи, 13, 21—22 и 34, 11—15.

С. 529. *О Руси! В предвиденье высоко...*—цитата из стихотворения Вл. Соловьева «Ех Oriente iux».

С. 530. Аксаков Константин Сергеевич (1817—1860) — историк, поэт и публицист, сын писателя С. Т. Аксакова, брат И. С. Аксакова, славянофил; Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — религиозный философ, поэт, публицист, один из теоретиков славянофильства.

К числу их «эпигонов» В. С. Соловьев относил Н. Н. Страхова, В. И. Ломанского, Д. Ф. Самарина, К. Н. Яроша и др. См. его статью «Славянофильство и его вырождение» // Соловьев В. С. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 433—500.

С. 532. Самарин Дмитрий Федорович (1831—1901) — историк и журналист. О его полемике с Вл. Соловьевым см. статью последнего «Новая защита старого славянофильства. Ответ Д. Ф. Самарину» // Соловьев В. С. Соч. Философская публицистика. М., 1989. Т. 1. С. 501—511. «Патристической критике» В. Соловьева посвящена книга Д. Ф. Самарина «Поборник вселенской правды». М., 1890.

С. 534. Прим. 1. Три речи в память Достоевского см.: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. М., 1990.

ДЕМОКРАТИЯ НА РАСПУТЫИ

Статья опубликована в сборнике «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии», под ред. Н. А. Бердяева. Берлин. Обелиск. 1923. В предисловии к сборнику Н. Бердяев так очертил задачи, стоявшие перед его участниками: «Цель «Софии» не только философски-познавательная, но и духовно-актуальная. Она борется за дух и духовную жизнь». Среди авторов сборника — Л. Карсавин («Путь православия»), И. Ильин («Философия и жизнь»), Н. Лосский («Коммунизм и философское мировоззрение»), С. Франк («Философия и жизнь»).

Публикация по: София. Берлин. 1923. С. 93—107.

С. 539. Прево-Парадолль Люсьен-Анатоль (1829—1870) — фр. публицист.

Шерер Эдмон (1815—1889) — фр. публицист и критик.

Брайс Джон — англ. юрист и социолог, первый президент Лондонского социологического общества, основанного в 1903 г.

С. 547. ...по меткому определению Рузвельта... — П. И. Новгородцев цитирует слова из речи Т. Рузвельта в Сорбонне, уже упоминавшейся в работе «Об общественном идеале» (см. С. 49—50 наст. изд.).

С. 549. Лавеле Эмиль (1822—1892) — фр. социолог, автор книги «De la propriété et des ses formes primitives» («О собственности и ее примитивных формах»), есть русск. пер.

...Оранжевая Республика до 1895 года... — собственно, Оранжевое свободное государство, созданное в 1854 г. из Капской колонии буров; Англо-бурская война началась не в 1895, но в 1899 г.

С. 556. *l'esprit proudhonien* — дух прудонизма; *la démocratie rousseauiste* — руссоистская демократия (фр.).

С. 557. ...горькие сетования неудачного заклинателя духов: — Цитата из стих. Гете «Ученик чародея»:

Как унять готовность эту?
Я забыл слова запрета.

(пер. Б. Пастернака).

С. 558: *Невольно вспоминаются тут слова русского поэта:— Цитата (не вполне точная) из стих. Ф. И. Тютчева «Наш век» // Тютчев Ф. И. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 129.*

Вспоминая слова Паскаля...— О человеке как о «мыслящем тростнике» говорится в «Мыслях» Блеза Паскаля (§ 347): «Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышенней, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает» // Л а р о ш ф у к о д е. Максими. П а с к а л ь Б. Мысли. Л а б р ю й е р Ж. де. Характеры. М., 1974. С. 169.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ

Статья, опубликованная уже после смерти автора (1926 г.), представляет, скорее всего, запись публичного выступления, обращенного к молодежной аудитории (возможно, в Религиозно-философском обществе им. Вл. Соловьева в Праге). Иначе, чем публичным характером выступления, трудно объяснить отсутствие точного библиографического аппарата, совершенно не свойственное П. И. Новгородцеву, в трудах которого все цитаты были строго выверены и снабжены сносками. Тексту статьи предпослано следующее примечание редактора (Н. А. Бердяева): «Редакция охотно публикует посмертную статью П. И. Новгородцева, ценную по своим мыслям, хотя и несколько устаревшую по своему настроению».

Публикация по: *Путь*, 1926. № 4. С. 54—71.

С. 559. *Набоков Владимир Дмитриевич (1869—1922) — юрист и политический деятель, отец писателя В. В. Набокова, один из основателей кадетской партии, товарищ (заместитель) председателя ее ЦК, издатель и редактор кадетских органов «Вестник партии народной свободы» и «Речь»; после Февральской революции управляющий делами Временного правительства; вместе с бароном Нольде (см.) составил акт отречения Николая II. С 1920 г. — в эмиграции, в Берлине вместе с И. В. Гессеном издавал газету «Руль». Убит монархистом 28.III 1922 г. См. публикацию его воспоминаний: *Наше наследие*, 1990, № 5, 6.*

С. 560. *Как правильно заметил в статье своей о Набокове барон Нольде...— См.: Нольде Б. Э. В. Д. Набоков в 1917 г. // *Архив русской революции*. Берлин. 1922. Т. VIII. С. 13.*

Нольде Борис Эммануилович (1870—1926) — юрист, публицист, член ЦК кадетской партии, один из руководителей Особого совещания по изготовлению Положения о выборах в Учредительное собрание

С. 563. *Ильин Иван Александрович (1882—1954) — философ и публицист, проф. Моск. университета (с 1912 г.), в 1922 г. выслан из Советской России. Жил и преподавал в Берлине, с 1938 г. в Швейцарии. См. его соч.: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (2 тт. 1918), «О сопротивлении злу силой» (Берлин, 1925), «Путь духовного обновления» (Париж, 1937), «О России. Три речи» (София, 1934; переиздание: М., 1991) и др.*

С. 564. *Львов Георгий Евгеньевич (1861—1925), князь — политический деятель, кадет, глава двух первых кабинетов Временного*

правительства, после Октябрьской революции эмигрировал во Францию.

Керенский Александр Федорович (1881—1970) — политический деятель, адвокат. Лидер фракции трудовиков в IV Думе, с марта 1917 г. — эсер, во Временном правительстве — министр юстиции (март — май), затем министр-председатель и с 30 августа — верховный главнокомандующий. С 1918 г. — в эмиграции (во Франции и с 1940 г. — в США).

С. 565. *...горькое предчувствие Чаадаева...* — Фраза, которую приводит Новгородцев, заимствована им из первого «Философического письма» в пер. М. О. Гершензона (ср. пер. Д. И. Шаховского: Чаадаев в П. Я. Соч. М., 1989. С. 21). В своем истолковании этого «прочтения» П. И. Новгородцев близок к той мысли, которую практически одновременно с ним высказал и П. Б. Струве: «На русской революции оправдалась идея одного из величайших умов России, одинокого Чаадаева. Мы в нашей социалистической революции дали такой важный урок: опытное опровержение социализма» // Струве П. Б. Размышления о русской революции. София, 1921. С. 17.

С. 567. *...бунт — бессмысленный и беспощадный.* — Ставшая крылатым выражением применительно к русской революции цитата из «Пропущенной главы» «Капитанской дочки» А. С. Пушкина.

С. 568. *Так говорит Достоевский...* — См. также послереволюционные статьи о Достоевском С. Франка («Кризис гуманизма»), Б. Вышеславцева («Достоевский о любви и бессмертии»), Н. Лосского, Л. Карсавина // О Достоевском..., М., 1990.

«Растерзано русское царство...» — См.: Булгаков С. Н. На пиру богов. Про и сонга. Современные диалоги. (Диалог третий; слова «писателя») // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 319). Выражение С. Н. Булгакова неточно. Речь идет о не сшитом, но именно тканом хитоне Иисуса, который, согласно преданию, соткала для Него Богородица. Формула «раздирать хитон Иисуса Христа» употребляется лишь в тех случаях, когда говорится о церковной, а не о гражданской смуте.

«Мы — зараженные совестью...» — Цитата из стихотворения М. Волошина «Неопалимая кулина» (1919) // Волошин М. А. Средоточье всех путей. Избр. стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники. М., 1989. С. 100—101.

С. 569. *Поддалась лихому подговору...* — Из стих. М. Волошина «Святая Русь» (1917) // Указ. изд., С. 78.

Прим. 1. Слова В. О. Ключевского... — См.: В. О. Ключевский. Курс русской истории. Ч. III. Лекция XLIII // Ключевский В. О. Соч. В 9-ти тт. М., 1988. Т. III. С. 53.

С. 572. *...замечательное изображение Смутного времени...* — См.: Там же. Т. III. С. 56.

С. 575. *Ермоген (Гермоген)* (не позднее 1530—1612) — церковный деятель, в 1606—1612 гг. — патриарх, видный деятель русского освободительного движения 1610—1612 гг.; заточенный польскими интервентами в темницу Чудова монастыря, умер там от голода.

Авраамий Палицын (ум. 1626) — руководитель обороны Троице-Сергиевой лавры от поляков, автор известного «Сказания».

Дионисий (Зобниковский Давыд Федорович) (1570/71—1633) — русск. церковный деятель, архимандрит Троице-Сергиевой лавры, один из организаторов борьбы против польских и шведских интервентов.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный Авре-
 лий — 70, 141
 Авраамий Палицын — 575, 634
 Аксаков И. С. — 97, 631
 Аксаков К. С. — 530—531, 631
 Аксельрод П. В. — 385, 611
 Александр Македонский — 134
 Алексеев Н. Н. — 6, 231, 235,
 270, 290, 291, 307, 328, 329,
 355, 366, 368, 369, 373, 599
 Амон О. (Hamon A.) — 502
 Анненков П. В. — 261, 602
 Арэн Г. (Arain Henry S.) — 540
 Аристотель — 136, 542, 543, 550,
 592
 Асквит Г. Г. — 40, 588
 Аттила — 134
 Ауэр (Auer) И. — 389, 390, 392,
 611
 Базаров (наст. фамилия: Руд-
 нев) В. А. — 249, 332, 601
 Бакунин М. А. — 250, 270, 301,
 320, 339, 384, 566, 598, 601,
 603, 620, 621, 628
 Баррес (Barrès) М. — 503, 505,
 614
 Барро (Barrot) О. — 336, 608
 Бартюль — 499
 Бахем — 342
 Бебель (Bebel) А. — 258, 290,
 302, 321, 341, 351, 352, 356—
 358, 362—364, 366—369, 371—
 373, 381—385, 387—392, 394,
 396, 403, 407, 605, 607, 609—
 611
 Безбородко А. А. — 249
 Бенуа — 51, 462, 464
 Бергсон (Bergson) А. — 72, 73,
 87, 88, 436, 446, 448, 454, 505,
 590
 Бердлев Н. А. — 7, 64, 98, 585,
 590—592, 631, 632
 Бернштейн (Bernstein) Э. — 238,
 252, 255, 258, 267, 269, 302,
 322, 338, 344, 345, 385—387,
 389—392, 395—397, 399, 400,
 402, 412, 414, 600, 602, 608
 Берт (Berth) Э. — 430, 431, 434,
 435, 457—459, 466, 468—472,
 478, 487, 495, 498, 503, 507,
 555, 612
 Бисмарк О. фон Шенхаузен —
 336, 607
 Бланки (Blanqui) Л. О. — 494,
 614
 Бласко Ибаньес (Blasco Iba-
 nes) В. — 494, 503, 614, 615
 Блюм (Blume) Л. — 372, 501, 610
 Богданов (наст. фамилия: Ма-
 ликовский) А. А. — 249, 601
 Богучарский (наст. фамилия:
 Яковлев) В. Я. — 339, 385, 608
 Больте (Bolte) Ф. — 217, 263,
 267, 598, 602
 Бонапарт — см. Наполеон Бо-
 напарт
 Боссюэ (Bossuet) Ж. В. — 213,
 597
 Брайс (Bryce) Д. — 540, 544,
 546, 547, 549—554, 556, 557,
 631
 Бракке (Bracke) В. — 270, 290,
 368, 373, 603
 Браун (Braun) А. — 411
 Браун (Braun) Г. — 392, 611
 Браун (Braun) Л. — 228, 599, 612
 Бретон — 491
 Бриан А. — 40, 491, 588
 Бугле (Buglé) С. — 488, 495, 613
 Булганов С. Н. — 7, 8, 60, 65, 67,
 95, 141, 148, 215, 232, 238,
 249, 385, 588, 586, 590, 592—
 594, 598, 599, 633
 Бурже (Bourget) П. Ш. Ж. —
 503, 614
 Буржуа (Bourgeois) Л. В. О. —
 441, 613
 Буэ — 497, 499
 Бюрк (Bürke) — 422—425
 Бюхнер (Büchner) Л. — 247, 600
 Вальян (Ваяян; Vaillant) Э. М. —
 489, 614
 Вандервельде (Wandervelde) Э. —
 83
 Вейсман (Weismann) А. — 81, 83,
 84, 591
 Вейтлинг (Weltling) В. — 261,
 602
 Вельнер — 357
 Вентиг (Waentig) — 411—414
 Веннер — 352
 Вечев Я. (псевдоним В. М. Чер-
 нова) — 309, 607
 Вивиани (Viviani) Р. — 481, 613
 Виллих (Willich) А. — 262, 263,
 602
 Вильбранд (Wilbrandt) Р. —
 406, 420—422, 424
 Вильдбергер — 352
 Виндельбанд (Windelband) В. —
 71, 118, 352, 590, 592
 Виппер Р. Ю. — 83—85, 394, 395
 Вишневецкая (Келли-Вишневец-
 ная) Ф. — 264, 602
 Влад Г. М. — 362
 Вольтер (Аруэ М. Ф.) — 96
 Вольф (Wolff) X. — 196
 Гаммахер (Hammacher) Э. — 238,
 247, 257

- Гармс (Harms) Б. — 329, 385, 608
 Гартман (Hartmann) Э. фон — 83, 591
 Гасбах (Hasbach) Вильгельм (1849—1920) — 553, 579
 Гегель (Hegel) Г. В. Ф. — 3, 23—26, 30, 42, 62, 80, 106, 117, 124, 139, 141, 168—176, 178—181, 186, 187, 223, 233, 238—244, 246, 249, 272, 284, 324, 376, 400, 458, 535, 536, 581, 587, 590, 592, 595, 598, 600, 632
 Гед (Guesde) Ж. (псевдоним М. Базиля) — 372, 489, 610, 613
 Гейне (Heine) В. — 392, 404, 406, 611
 Гексли (Huxley) Т. Г. — 73—75, 81, 82, 590
 Гениш (Heinisch) К. — 385, 386, 405, 409, 410, 418, 419, 422, 611
 Гераклит Эфесский — 73, 243
 Герликх (Gerlich) — 213
 Герцен А. И. — 34—39, 126, 149, 227, 588, 594, 599
 Гершензон М. О. — 43, 190, 589, 633
 Гескьер — 492
 Гессен И. В. — 52, 53, 197, 228, 632
 Гете (Goethe) И. В. — 124, 201, 557, 585, 631
 Гильфердинг (Hilferding) Р. — 416, 612
 Гирншоу (Hearnshaw) — 540, 549, 551, 552, 557
 Глаголев Н. — 324
 Гладстон (Gladstone) У. Ю. — 268, 603
 Гоголь Н. В. — 189, 190, 575, 579
 Гойхарт А. — 267, 270, 338
 Гомер — 451
 Готье Эмиль — 629
 Грав Жан, теоретик анархизма — 629
 Граднауэр (Gradnauer) Г. — 410, 549, 556, 613
 Гриффюэльс (Griffuels) В. — 467, 468, 486, 613
 Суго Г. Р. фон — 96, 591
 Гурвич Г. Д. — 109, 303, 582, 592
 Гюи-Гран (Guy Grand) — 432, 502, 507, 549, 551, 553, 555, 557, 558
 Давид (David) Э. — 387, 388, 390, 397, 611
 Дайси (Dicey) А. В. — 5, 32, 587
 Дарвин Ф. — 80
 Дарвин Ч. Р. — 79—81, 84, 590
 Дебри (Debril) — 502
 Девиль (Deville) Г. — 372, 610
 Демор (Demoor) Ж. — 83, 591
 Дионисий (Зобниковский Д. Ф.) — 577, 633
 Литтман (Littman) В. — 393, 416, 611
 Доимиг — 416
 Достоевский Ф. М. — 189, 190, 425, 427, 506, 534, 535, 567, 568, 575, 584, 593, 612, 615, 631
 Дуги (Duguit) Л. — 50, 51, 459, 462, 464, 507, 508, 589
 Дюмулен — 499
 Дюринг (Dühring) Е. — 217, 224, 225, 232, 280, 281
 Ергоген (Гермоген) — 577, 633
 Жорес (Jaurès) Ж. — 340, 361, 402, 403, 430, 488, 489, 491, 492, 613
 Жуо (Jouhaux) Л. — 485, 486, 495—499, 502, 613
 Зиммель (Simmel) Г. — 86, 89, 143, 144, 177, 359, 591
 Зингер (Singer) П. — 391, 392, 611
 Зомбарт (Sombart) В. — 238, 260, 362, 420—422, 424, 429, 600
 Зорге (Sorge) Ф. — 264, 371, 373, 602, 609
 Иекк (Jaeschke) Г. — 266, 602
 Иеллинек (Еллинек; Jellinek) Г. — 51, 589
 Ильин И. А. — 4—6, 9, 563, 580, 619, 631, 632
 Кампфмейер — 360, 609, 611
 Кант (Kant) И. — 3, 23, 24, 26, 30, 46, 68, 107, 108, 112, 131, 137, 138, 169, 172, 201, 223, 240, 364, 376, 421, 535, 536, 581, 586, 587
 Карамзин Н. М. — 34—36, 587
 Карлейль (Carlyle) Т. — 95, 218, 219, 597, 598
 Карташев А. В. — 571
 Катков М. Н. — 97
 Каутский (Kautsky) К. — 209, 210, 291, 292, 299, 303, 339, 345, 348, 373, 375, 387—389, 390, 392, 394—397, 400—402, 416, 597, 606, 609, 610
 Кашен (Cachin) М. — 500—502, 614
 Кельсен (Kelsen) Г. — 271, 283, 291, 295, 316, 317, 319, 410, 541, 542, 545, 550, 554, 557, 603, 605
 Керенский А. Ф. — 564—566, 633
 Кидд (Kidd) Б. — 83, 89, 591
 Кистляковский В. А. — 85, 113, 282, 308, 591
 Клемансо (Clemenceau) Ж. — 40, 41, 75, 496, 588, 614
 Ключевский В. О. — 224, 234, 569, 572, 633
 Коген (Cohen) Г. — 117
 Кожевников В. А. — 146, 354, 594, 609
 Колловский Л. — 459, 466, 479
 Койген (Kaigen) Д. М. — 218
 Кокочин Ф. Ф. — 282, 287, 307, 604
 Коллан Коль Генрих (Анри) Хюберт (1852—1925), один из основателей (1894) и лидеров

- видерланд с.д. партии — 509
 Колумб Х. — 65
 Компер-Морель — 491—493
 Конт (Comt) О. — 23, 25, 26, 30, 42, 72, 139, 141, 146, 148, 149
 Коперник Н. — 30
 Котляревский С. А. — 102, 592
 Кристин А. — 416, 612
 Критская К. — 434, 436, 484, 486
 Кропоткин П. А. — 498, 618, 621, 628, 629
 Кроче (Croce) Б. — 419, 431, 612
 Кувшинский С. Н. — 342, 353
 Кугельман (Kugelmann) Л. — 267, 270, 293, 299, 338, 603, 605, 606, 608
 Кульчицкий — 616—618
 Кунов (Cunow) Г. — 271, 291, 307, 398, 410, 414, 603
 Куртен — 508
 Лавеле (Laveleye) Э. — 549, 631
 Лапро-Данилевский А. С. — 86, 591
 Лассаль (Lassalle) Ф. — 30, 145, 212, 236, 237, 242, 243, 250, 262, 266, 277, 283, 305, 321—329, 335, 338, 341, 367, 369, 370, 374—377, 385, 386, 410, 418, 419, 424, 520, 607, 615
 Лауфкёттер — 412, 413
 Лафарг (Lafargue) П. — 491
 Лебедев Н. — 434, 436, 484, 486, 610, 613
 Лебон (Le Bon) Г. — 213, 598
 Левин И. О. — 385
 Легнен (Легин; Legien) К. — 392, 611
 Ле Дантек (Le Dantec) Ф. А. — 73, 75, 76, 590
 Лейбниц (Leibniz) Г. В. — 196
 Лейбни (Leyrei) А. — 508—510
 Лески (Lesky W. E. H.) Р. Е. — 31, 32, 587
 Ленин (Ульянов В. И.) — 271, 280, 281, 293, 319, 564
 Ленш (Lensch) П. — 302, 405, 406, 411, 606
 Леонтьев К. Н. — 98, 591
 Леруа М. — 508, 615
 Летайер (Letailleur; псевдоним: Lysis) Е. — 508, 615
 Либкнехт (Liebknecht) В. — 338, 341, 352—356, 362, 371, 373, 377—382, 384, 385, 390, 403, 607, 610, 611
 Либкнехт (Liebknecht) К. — 360
 Ллойд Джордж (Lloyd George) Д. — 40, 588
 Локк (Locke) Д. — 298, 606
 Ломбар — 372, 610
 Лонге (Longuet) Ж. — 501, 614
 Лопатин Л. М. — 102
 Лорюло (Loriot) — 617, 618, 622, 624, 628
 Львов В. Н. — 81
 Львов Р. Е. — 564—566, 632
 Людовик Наполеон (Луи Бонапарт) — 292, 293
 Лягардель (Лагардель) Г. — 430, 435, 457—461, 463, 465, 466, 470, 472—481, 497, 489, 491, 498, 605
 Малато Ш. (Malatol Ch.) — 619
 Марквальд — 360
 Маркс (Marx K.) — 7, 8, 13, 23, 27—30, 42, 58, 112, 139, 141, 145, 146, 149, 150, 154, 209—227, 229—237, 239, 241—243, 245—253, 255—258, 260—263, 265—279, 282, 289—307, 309, 310, 312—323, 327—329, 331—335, 338—342, 344, 352, 354—356, 358, 361, 363, 366—373, 375, 376, 381, 382, 386, 389, 395, 397—400, 402, 406, 409; 410, 414, 418—422, 424, 426—430, 432, 435, 436, 438—443, 446, 447, 449, 450, 453, 454, 456—458, 465, 467, 479, 487, 494, 498, 518, 520—522, 555, 587, 592, 593, 597—611, 615, 620, 621
 Масарик (Masaryk) Т. Г. — 238, 249, 600, 601
 Массарт — 83
 Мауренбрехер — 360
 Маутнер (Mautner) — 271, 291, 295
 М-ев (Матвеев Павел Александрович) — 97
 Меервельдт — 132
 Мензбир М. А. — 81
 Мерейм (Мергейм; Merheim) А. — 485, 487, 498, 499, 502, 613
 Меринг (Mehring) Ф. — 145, 212, 257, 260—263, 321, 322, 328, 329, 335, 363, 364, 370, 608, 611
 Местр Ж. М. де — 97, 591
 Миллеран (Millierand) А. — 340, 481, 613
 Мильо (Milhaud) Е. — 356, 382, 386
 Милоков П. Н. — 190, 196, 566, 596
 Мирабо (Mirabeau) О. Г. — 48
 Мистраль — 501
 Мих. Г. — 362
 Мошшотт (Moleschott) Я. — 247, 600
 Молькенбург Г. — 412, 414, 612
 Монис — 492
 Монтескье (Montesquieu) Ш. Л. де — 297, 298, 437, 605
 Моррас (Maurras) Ш. — 503, 505, 555, 614—615
 Мэрфельд (Мэрффельд) — 360, 413
 Мюллер (Müller) Г. — 359, 360, 611
 Набоков В. Д. — 559, 560, 562, 564, 578, 632
 Наполеон I Бонапарт — 572, 573
 Натопф (Natorp) П. — 422, 424, 425, 612
 Ницше (Nietzsche) Ф. — 22, 46, 139, 146, 151—157, 159—161, 163—165, 181, 187, 430, 436, 449, 450, 454, 519, 586, 594, 595

- Новгородцев П. И.— 581—586, 588—593, 596, 600—604, 607, 608, 612, 613, 616, 629—633
 Новодворский — 249
 Нольде В. Э.— 560, 632
 Носке (Noske) Г.— 409, 612
- Онкен (Onken) Г.— 322, 329, 422, 424, 607
 Оредж — 509
 Орландо (Orlando) В. Э.— 298, 606
 Ортодокс (псевдоним Аксельрод Л. И.)— 249, 601
- Палант (Palante) Ж.— 88, 89, 617, 618
 Паннекук (Pannekoek) А.— 402, 612
 Пароди (Parodi) Д.— 503, 507, 615
 Паскаль (Pascal) Б.— 558, 632
 Певс — 351
 Пёльман (Pöhlmann) Р.— 210, 597
 Пенти А.— 509
 Перти (Pertz) Г. Г.— 132, 592
 Петракицкий Л. И.— 528, 630
 Пирсон (Pearson) Ч.— 83, 591
 Платон — 5, 99, 123, 124, 126—128, 134, 141, 211, 542, 544, 578
 Плеханов Г. В.— 145, 249, 601
 Политикус — 371
 Победоносцев К. П.— 98, 592
 Прево-Парадол (Prévoit-Paradol) Л. А.— 540, 631
 Проло Жак (Prolo J.) — 617, 618
 Прудон (Proudhon) П. Ж.— 430, 432, 436, 449, 450, 454, 458, 459, 462, 465, 466, 472, 487, 498, 519, 556, 619—621, 627, 628
 Прэнс — 48
 Пуже (Pouget) Э.— 436, 437
 Пушкин А. С.— 201, 555, 633
 Пфемферт — 294
- Радбрух (Radbruch) Г.— 413, 612
 Радлоф (Radioff) В.— 386, 611
 Раппопорт Ш.— 225, 490, 614
 Ратенау (Rathenau) В.— 422, 612
 Рейнке И.— 84, 591
 Реклю (Reclus) Ж. Ж. Э.— 498, 614
 Ренар Жорж — 440
 Рикардо (Ricardo) Д.— 229, 599
 Робертус-Ягцов (Rodbertus-Jagetzow) К. И.— 229, 599
 Ролан — 489
 Роменс (Romanes) Д. Д.— 83, 591
 Рузвельт (Roosvelt) Т.— 49, 50, 95, 545, 589, 631
 Руссо (Rousseau) Ж. Ж.— 23, 24, 26, 30, 42, 48—50, 50, 81, 109, 112, 298, 324, 329, 361, 365, 376, 400, 434, 437, 458, 459, 543, 544, 547, 550, 586, 609, 625
- Самарин Д. Ф.— 532, 631
 Самюзль Г.— 515, 615
 Сент-Леон (Saint-Léon) М.— 496, 508
 Сийес (Sieyès) Э. Ж.— 297, 605
 Симановский М. Г.— 622
 Смит (Smith) А.— 229, 599
 Сократ — 5, 9, 165, 176, 595
 Соловьев В. С.— 4, 90, 97, 103, 109, 112, 117, 167, 191, 192, 199, 200, 205, 525—539, 582, 583, 585, 586, 591, 592, 595, 597, 629—632
 Сорель (Sorel) Ж.— 213, 255, 311, 312, 419, 430—432, 434, 435, 437—457, 466, 470—472, 474—477, 493, 498, 503, 507, 597, 601, 607, 613
 Спенсер (Spenser) Г.— 23, 26, 27, 30, 72, 76—79, 82, 88
 Стеклов (Нахамкис) Ю. М.— 257, 269, 601
 Степанов И. (псевдоним И. И. Скворцова) — 332
 Струве П. В.— 7, 28, 133, 101, 195, 218, 224, 234, 238, 240, 252, 255, 266, 344, 396, 453, 592, 596, 600, 601, 633
 Суворов С. А.— 348, 608
- Теккер — 619, 621, 622, 628
 Тибодет (Thilbaudet) А.— 505, 555, 615
 Тимирязев К. А.— 73, 80
 Токвиль (Tocqueville) А. де — 540, 545, 546
 Толстой Л. Н.— 95, 123, 139, 148, 181—191, 193—195, 197, 201, 526, 527, 533, 536, 537, 595—597, 622, 629, 630
 Троцкий (Бронштейн) Л. Д.— 301, 303, 606, 609
 Грубецкой Е. Н.— 9, 152, 100, 205, 206, 594, 598, 630
 Грубецкой С. Н.— 134, 593
 Туган-Барановский М. И.— 238, 397, 600
 Тунг Ч.— 578
 Тургенев И. С.— 76, 138, 593
 Тюрня С. П.— 503
 Тютчев Ф. И.— 580, 632
- Уоллес (Wallace) А. Р.— 81, 84, 591
- Фаварейль (Favareille) Р.— 508—510
 Фейербах (Feuerbach) Л. А.— 139, 141—146, 148—151, 154, 217, 232, 240, 241, 244, 247, 248, 322, 593, 594, 598, 599
 Фендрих — 356
 Фихте (Fichte) И. Г.— 41, 46, 124, 126—128, 211, 588, 589
 Финлер Э.— 309
 Форт (Ford) К.— 247, 600
 Фольмар Т. Г.— 342, 351, 352, 383, 384, 390, 392, 608
 Фоми Английский — 211
 Фор (Fauré) П.— 501
 Фор Себастьян — 619, 623, 629
 Франк С. Л.— 6, 7, 71, 83, 152, 159, 592, 633

- Фридрих Вильгельм III — 244
 Фриче — 438
 Фроссар Л. О. — 499—502, 614
 Фурньер (Fournière) Э. Ж. —
 431, 484, 493—495, 499, 502,
 612
 Фурье (Fourier) Ф. М. Ш. — 124
 Хвостов В. М. — 78, 590
 Хомяков А. С. — 530, 631
 Цеплер (Zepler) В. — 359, 360
 Чаадаев П. Я. — 567, 585, 586,
 633
 Чингис-хан — 134
 Чичерин В. Н. — 59, 104, 128,
 174, 175, 526, 566, 582, 629
 Чупров А. А. — 519, 615
 Шанпер (Schapper) К. — 262,
 263, 602
 Шатобриан — 447
 Швейцер (Schweitzer) И. В. —
 323, 335, 364, 385, 419
 Шеллинг (Schelling) Ф. В. И. —
 41, 240, 588—589
 Шерер (Schéerer) Э. — 540, 631
 Шиллер И. Ф. — 47, 57, 59, 148,
 689, 590, 594, 595
 Шиппель К. — 398, 612
 Шмидт (Schmidt) К. — 210, 597
 Шопенгауэр (Schopenhauer) А. —
 528, 630
 Шоу (Shaw) Б. — 225, 599
 Шпенглер (Spengler) О. — 422,
 424, 551, 612
 Штаммлер (Stammlier) Р. — 108,
 238, 424, 466, 592
 Штаудингер (Staudinger) Ф. —
 360, 609
 Штейн (Stein) Л. фон — 277, 592,
 604
 Штейн (Stein) Г. Ф. К. — 132
 Штейнберг — 397, 402
 Штевер — 416
 Штерн (Stern) В. — 72, 79, 87, 88,
 590
 Штерн С. — 617
 Штирнер (Stirner) М. — 16, 146,
 150—152, 250, 314, 315, 585,
 594, 619, 621—623, 625, 627,
 628
 Щольтен — 387, 390
 Эберт Фридрих (1871—1925), ли-
 дер с.д. партии Германии —
 408
 Эйкен (Euken) Р. — 427, 612
 Экштейн (Ekstein) Г. — 351, 609
 Эльцбахер (Elzbacher) Пауль —
 297, 301, 415, 416, 606, 619,
 620
 Эмбер (Humbert) С. — 495
 Энгельс (Engels) Ф. — 13, 29, 30,
 58, 112, 145, 212—215, 217—
 219, 224, 225, 230, 232, 239—
 245, 247—250, 253, 257—260,
 262, 264, 269, 271, 275, 279—
 281, 283, 288, 290—292, 294,
 301—303, 306, 307, 309, 314,
 315, 317, 322, 323, 327, 331—
 338, 341, 361, 366—375, 386,
 399, 400, 428, 429, 446, 447,
 458, 487, 498, 587, 593, 597—
 611, 615, 620, 621
 Эрве (Hervé) Г. — 490, 614
 Эрдман (Erdmann) В. — 360, 609
 Эрн В. Ф. — 56, 590
 Яценко А. С. — 6, 459
 Acht A. — 436
 Andler Charles — 261
 Barbuse Henri — 508
 Breasted D. H. — 66, 590
 Cathrein — 354, 422
 Dieht Karl (1864—?) — 291, 408
 Franco Roger — 508, 594, 596,
 631
 Mayer Gustav — 364
 Michels R. — 473, 613
 Muckle — 423
 Nieuwenhuis F. Domela — 384,
 611
 Noel Labor — 508
 Plate — 80, 81
 Poisson Ernest — 508
 Sygwart K. — 86, 591
 Steffen H. — 649, 550, 558

СОДЕРЖАНИЕ

А. В. Соболев. Павел Иванович Новгородцев 3

ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ

Выпуск первый

Предисловие к третьему изданию	13
Предисловие ко второму изданию	15
Предисловие к первому изданию	17
Введение	20

Глава I

Общественный идеал в свете бесконечности	
I. Общественный идеал как философская проблема . .	55
II. Подтверждение тех же выводов данными эволюционной теории	72
III. Абсолютное и относительное в осуществлении общественного идеала	90
IV. Содержание общественного идеала	102
V. Общественный идеал и задачи личности	139

Глава II

Крушение утопий земного рая	
I. Вступительные замечания	204
II. Кризис социализма	209
Заключение	512

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

ИДЕЯ ПРАВА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА	525
ДЕМОКРАТИЯ НА РАСПУТЬИ	540
ВОССТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ (<i>Посвящается памяти В. Д. Набокова</i>).	
1. Оскудение демократической идеи	559
2. Результаты «завоеваний революции»	561
3. Крушение народничества	565
4. Необходимость отказа от революционной психологии	569
5. Необходимость пробуждения сил религиозных и национальных	572
6. Перед лицом будущего	576
Примечания (<i>В. В. Сапов, Н. С. Плотников</i>)	581
Приложение. <i>П. И. Новгородцев. ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ. Часть II. Кризис анархизма</i>	616
Указатель имен	634

Новгородцев Павел Иванович
ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ

Редактор

Н. А. Чистякова

Оформление художника

С. Н. Оксмана

Художественный редактор

В. В. Масленников

Технический редактор

И. А. Синьковская

Сдано в набор 18.10.90. Подписано к печати 27.01.92.

Формат 84x1081/32. Бумага офсетная № 2.

Гарнитура "Литературная" Печать высокая. Усл. печ. л. 33,71.

Усл. кр.-отт. 33,76. Уч.-изд. л. 38,07. Тираж 50 000 экз.

Заказ № 1505. Цена 25 р. 90 к.

Набрано и сматрицировано в типографии издательства "Пресса".
125865 ГСП, Москва, улица "Правды", 24.

Отпечатано в типографии издательства "Кузбасс"
650066, г. Кемерово, Октябрьский пр., 28.