КНИГИ ПО ФИЛОСОФІИ.

	Цѣна долл
Вл. СОЛОВЬЕВЪ. — Духовныя основы жизни.....	0.75
С. Л. ФРАНКЪ. — Смыслъ жизни	0.50
Н. О. ЛОССКІЙ. — Свобода воли	0.50
Н. А. БЕРДЯЕВЪ. — Философія свободнаго духа, ч. I.....	1.10
» » » » ч. II.....	1.10
ПРОБЛЕМЫ русскаго религіознаго сознанія (сборникъ) ..	0.90
И. А. ИЛЬИНЪ. — Религіозный смыслъ философіи	0.50
В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ. — Русскіе мыслители и Европа....	0.95
В. Н. ИЛЬИНЪ. — Загадка жизни и происхожденіе живыхъ существъ.....	0.35

ПУТЬ

Органъ русской религіозной мысли:

6 книгъ въ годъ, по подпискѣ 2.25
Отдѣльныя книги : №№ 2— 8 по... 0.70
№№ 9—18 по. . 0.60

Изданія Y. M. C. A. PRESS

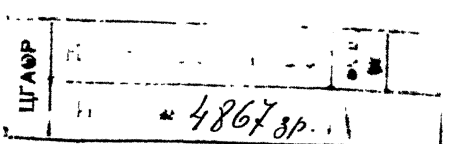
продаются во всѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Р? Р

С. Л. ФРАНКЪ

ДУХОВНЫЯ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

ВВЕДЕНІЕ ВЪ СОЦІАЛЬНУЮ ФИЛОСОФІЮ



YMCA PRESS
PARIS 1930

Printed in France.

ИНСТИТУТ
НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
АКАДЕМИИ НАУК СССР
012-583
90

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая книга есть сокращенный эскизъ системы соціальной философіи, надъ которой я работаю съ перерывами уже болѣе 10 лѣтъ. По первоначальному замыслу, эта система соціальной философіи должна была составить третью часть той «трилогіи», въ которой я надѣялся выразить свое философское міровоззрѣніе и первыя двѣ части которой представлены моими книгами «Предметъ знанія» и «Душа человѣка». Отчасти внѣшнія обстоятельства, въ связи съ пережитой общерусской трагедіей, опрокинувшія всѣ разсчеты и предположенія каждаго русскаго человѣка, отчасти дальнѣйшее углубленіе, за этотъ долгій срокъ, собственныхъ философскихъ убѣжденій, нѣсколько нарушили стройность этого плана. Тѣмъ не менѣе предлагаемая книга, хотя и будучи вполнѣ самостоятельнымъ цѣлымъ, стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ моимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ и органически входитъ въ его составъ. Книга эта есть результатъ и многолѣтняго, начатаго еще въ первой молодости, изученія обществовѣдѣнія, и общихъ религіозно-философскихъ достиженій, и того поучительнаго своею трагичностью жизненнаго опыта, который всѣ мы, русскіе люди, имѣли за послѣднее десятилѣтіе. Въ какой мѣрѣ мнѣ удалось эти три ингредіента слить въ стройное,

внутренне-единое цѣлое — судить не мнѣ. Несовершенство внѣшней формы книги, написанной, несмотря на долгую подготовку, нѣсколько наспѣхъ и при неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, я самъ хорошо сознаю. Я надѣюсь, однако, что религіозно и общественно заинтересованный читатель, не боящійся абстрактно-философскаго обоснованія идей, найдетъ въ книгѣ систему мыслей, имѣющую и теоретическую цѣнность, и полезную для той практической задачи духовно — общественнаго обновленія, которая стоитъ теперь передъ каждымъ мыслящимъ русскимъ человѣкомъ.

Берлинъ, мартъ 1929 г.

С. Франкъ.

ВВЕДЕНІЕ.

О ЗАДАЧАХЪ СОЦІАЛЬНОЙ ФИЛОСОФІИ.

1. Проблема соціальной философіи.

Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ея природа, которая скрывается за всѣмъ многообразіемъ ея конкретныхъ проявленій въ пространствѣ и времени, начиная съ примитивной семейно-родовой ячейки, съ какой нибудь орды дикихъ кочевниковъ, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое мѣсто занимаетъ общественная жизнь въ жизни человѣка, каково ея истинное назначеніе и къ чему, собственно, стремится человѣкъ и чего онъ можетъ достичь, строя формы своего общественнаго бытія? И наконецъ, какое мѣсто занимаетъ общественная жизнь человѣка въ міровомъ, космическомъ бытіи вообще, къ какой области бытія она относится, каковъ ея подлинный *смыслъ*, каково ея отношеніе къ послѣднимъ, абсолютнымъ началамъ и цѣнностямъ, лежащимъ въ основѣ жизни вообще?

Всѣ эти вопросы, и сами по себѣ, т. е. какъ чисто теоретическіе вопросы. достаточно интересные, чтобъ привлечь къ себѣ напряженное вниманіе и стать предметомъ философской пытливости — вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ далеко не только «академическій» или теоретическій интересъ. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притомъ, какъ это ясно само собой, очень существенная часть проблемы природы и смысла человѣческой жизни вообще — проблемы *человѣческаго самосознанія*. Она связана съ вопросомъ, *что такое есть человѣкъ, и каково его истинное назначеніе*. Этотъ основной религіозно-философскій вопросъ, который есть, въ сущности, послѣдняя цѣль всей человѣческой мысли, всѣхъ нашихъ умственныхъ исканій вообще, съ какой то весьма существенной своей стороны сводится къ вопросу о природѣ и смыслѣ общественной жизни. Ибо конкретно человѣческая жизнь вѣдь всегда есть совмѣстная, т. е. именно общественная жизнь. И если человѣческая жизнь вообще полна страстной и напряженной борьбы, такъ что, по слову Гете, «быть человѣкомъ значитъ быть борцомъ», то больше всего это обнаруживается въ общественной жизни. Милліоны людей не протяженіи всей міровой исторіи жертвуютъ своей жизнью и всѣмъ своимъ достояніемъ общественной борьбѣ — будетъ ли то борьба между народами, или борьба партій и группъ — съ величайшей, всеохва.ывающей страстью отдаваясь въ ней осуществленію какихъ-либо общественныхъ цѣлей или идеаловъ; они придаютъ этому осуществленію, очевидно, какой-то абсолютный смыслъ, оправдывающій такія величайшія жертвы. Но вѣдь по существу очевидно,

что всякая отдѣльная общественная цѣль пріобрѣтаетъ цѣнность и смыслъ только, какъ средство осуществленія или форма выраженія общей цѣли и, слѣдовательно, общаго существа общественной жизни, какъ таковой. И если въ дѣйствительности, на практикѣ, человѣческія общества и партіи живутъ и дѣйствуютъ такъ же, какъ отдѣльные люди, подъ властью слѣпыхъ, неосмысленныхъ страстей, не отдавая себѣ отчета въ томъ, зачѣмъ именно и почему они стремятся къ осуществленію данной цѣли, — то вѣдь это не мѣняетъ существа дѣла, напротивъ, именно въ виду этой слѣпоты тѣмъ большую практическую остроту пріобрѣтаетъ требованіе подлиннаго осмысленія общественной жизни, развитія подлиннаго общественнаго самосознанія.

Если таково вообще практическое значеніе соціально-философскаго познанія, то совершенно исключительную остроту оно пріобрѣтаетъ именно въ наше время. Современное состояніе человѣчества опредѣляется двумя моментами, которые въ извѣстномъ смыслѣ стоятъ въ противорѣчіи другъ къ другу и сочетаніе которыхъ придаетъ нынѣшней общественной жизни какой то особенно трагическій характеръ. Съ одной стороны, человѣчество со времени міровой войны вступило, повидимому, въ полосу потрясеній, переворотовъ, бурнаго историческаго движенія. Политика — международная и внутренняя — потеряла свою былую устойчивость. Рядъ старыхъ государствъ разрушены, не ихъ мѣсто стали новыя, еще не прочныя и съ неясными стремленіями; старыя формы государственной жизни смѣнились новыми; всѣ исконные бытовые устои расшатаны. Политическая жизнь находит-

ся въ расплавленномъ состояніи, всюду царитъ неустойчивость, исканіе новыхъ формъ жизни, шатаніе. Большевицкій хаосъ въ Россіи есть только самое яркое выраженіе этой всеобщей шаткости, онъ въ извѣстномъ смыслѣ показателенъ для состоянія всего міра, есть его неумолкающее memento mori. Народы Востока, еще недавно образцы несокрушимаго покоя, находятся въ броженіи и угрожаютъ гегемоніи европейской цивилизаціи. Человѣчество, еще не оправившееся отъ послѣдствій міровой войны, стоитъ подъ угрозой новыхъ войнъ и потрясеній. Эпоха покоя, мирнаго культурнаго развитія, роста гражданственности, смягченія нравовъ, укрѣпленія личной свободы, кончилась; мы захвачены какимъ то бурнымъ водоворотомъ, историческое теченіе съ бѣшеной силой несетъ насъ невѣдомо куда, среди множества скалъ и подводныхъ камней. И вмѣстѣ съ тѣмъ — и въ этомъ состоитъ второй характерный моментъ нашего времени — современное человѣчество, въ отличіе напр. отъ поколѣнія, пережившаго бурное историческое движеніе конца XVIII и начала XIX вѣка, лишено всякой опредѣленной общественной вѣры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и всѣ старыя идеи и вѣрованія; и на ихъ мѣсто не стали какія-либо новыя идеи, которыя вдохновляли бы человѣчество и внушали ему подлинную вѣру въ себя. Даже соціалистическая вѣра, овладѣвшая жизнью въ лицѣ русскаго коммунизма, празднуетъ Пиррову побѣду; именно ея осуществленіе на практикѣ есть крушеніе ея обаянія, какъ вѣры; пусть народныя массы, всегда идущія въ арріергардѣ умственныхъ движеній, еще остаются подъ ея властью — творческіе умы, зачинатели

идей, которымъ суждено въ будущемъ формировать жизнь, уже навсегда охладѣли къ ней, ощутили ея несостоятельность. Именно крушеніе соціализма въ самомъ его торжествѣ образуетъ какой то многозначительный поворотный пунктъ въ духовной жизни человѣчества, ибо вмѣстѣ съ соціализмомъ рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вѣра въ естественную доброту человѣка, въ вѣчныя права человѣка, въ возможность устроенія, земными человѣческими средствами, земного рая, которая втеченіе послѣднихъ вѣковъ владѣла всей европейской мыслью.*) Но эта рухнувшая или во всякомъ случаѣ угасающая гуманистическая вѣра не смѣнилась никакой иной положительной вѣрой. Старые боги постигнуты и развѣнчаны, какъ мертвые кумиры, но откровеніе новой истины еще не явилось человѣческой душѣ и не захватило ея. Мы живемъ въ эпоху глубочайшаго безвѣрія, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаемъ, чему мы должны служить, къ чему намъ стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетаніе духовнаго безвѣрія съ шаткостью и бурностью стихійнаго историческаго движенія образуетъ характерное трагическое своеобразіе нашей эпохи. Въ безвѣріи, казалось бы, исторія должна остановиться, ибо она творится вѣрой. Мы же, потерявъ способность творить исторію, находимся все же во власти ея мятежныхъ силъ; не мы творимъ ее, но она несетъ насъ. Мутные, яростные потоки стихійныхъ страстей несутъ нашу жизнь къ невѣдо-

*) Ср. нашу статью «Религіозно-историческій смыслъ русской революціи» въ сборникѣ «Проблемы русскаго религіознаго сознанія». Берлинъ 1924. Изд. YMCA-Press.

мой цѣли; мы не творимъ нашу жизнь, но мы гибнемъ, попавъ во власть непросвѣтленнаго мыслью и твердой вѣрой хаоса стихійныхъ историческихъ силъ. Самая многосвѣдущая изъ всѣхъ эпохъ приходитъ къ сознанію своего полнаго безсилія, своего невѣдѣнія и своей безпомощности.

Въ такомъ духовномъ состояніи самое важное — не забота о текущихъ нуждахъ и даже не историческое самопознаніе; самое важное и первое, что здѣсь необходимо — это усиліемъ мысли и воли преодолѣть обезсиливающее навожденіе скептицизма и направить свой взоръ на вѣчное существо общества и человѣка, чтобъ черезъ его познаніе обрѣсти положительную вѣру, пониманіе цѣлей и задачъ человѣческой общественной жизни. Мы должны вновь проникнуться сознаніемъ, что *есть*, подлинно есть вѣчныя незыблемыя начала человѣческой жизни, вытекающія изъ самаго существа человѣка и общества, и попытаться вспомнить и понять хотя бы самыя основныя и общія изъ этихъ началъ.

Другими словами, проблема соціальной философіи — вопросъ, что, такое, собственно, есть общество, какое значеніе оно имѣетъ въ жизни человѣка, въ чемъ его истинное существо и къ чему оно насъ обязываетъ — этотъ вопросъ, помимо своего постояннаго теоретическаго философскаго значенія, имѣетъ именно въ наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значеніе. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора *раздумья* — того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ея текущихъ запросахъ сегодняшняго дня, направляется вглубь, въ вѣчное, не-

преходящее существо предмета. Всѣ подлинные, глубочайшіе кризисы въ духовной жизни — будь то жизнь отдѣльнаго человѣка, или цѣлаго общества и человѣчества — могутъ быть преодолѣны только такимъ способомъ. Когда человѣкъ заплутался и зашелъ въ тупикъ, онъ не долженъ продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; онъ долженъ остановиться, вернуться назадъ, призадуматься, чтобъ вновь орiентироваться въ *цѣломъ*, окинуть умственнымъ взоромъ *всѣ* пространство, по которому проходитъ его путь- Когда человѣкъ уже не знаетъ, что ему начать и куда итти, онъ долженъ, забывъ на время о сегодняшнемъ днѣ и его требованіяхъ, задуматься надъ тѣмъ, къ чему онъ собственно стремится и, значитъ, — въ чемъ его истинное существо и назначеніе. Но именно этотъ вопросъ, въ примѣненіи къ совмѣстной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема *соціальной философіи*, философскаго осмысленія общаго существа общественнаго бытія.

Невниманіе и пренебреженіе къ этому, единственно правильному, *философскому* уясненію и обоснованію общественнаго самопознанія черезъ познаніе вѣчныхъ и общихъ основъ общественнаго бытія есть отраженіе того пренебрежительно-отрицательнаго отношенія къ философскому познанію вообще, которое свойственно т. наз. «практическимъ» людямъ. Въ основѣ его лежитъ одно недоразумѣніе,постоянно владѣющее умами ограниченными, неспособными воспринять реальность во всей ея глубинѣ и полнотѣ, и особенно господствующее въ наше время всеобщей демократизаціи и варваризаціи.

Это недоразумѣніе состоитъ въ утвержденіи, что философія уводитъ мысль отъ познанія конкретной реальности, единственно нужнаго для практической жизни, въ область абстракцій. Конкретнымъ считается только единичное, *здѣсь* и *теперь* передъ нами стоящее, чувственно видимое и дѣйствующее на насъ; все общее, вѣчное и всеобъемлющее есть ненужная или во всякомъ случаѣ обѣдняющая абстракція. На самомъ дѣлѣ для того, кто умѣетъ подлинно видѣть реальность, дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Общее — именно подлинно-общее — не есть абстракція, — оно есть *цѣлое;* но *конкретно есть* именно *цѣлое*. Напротивъ, все единичное, вырванное изъ связи съ общимъ и разсматриваемое изолированно, есть именно абстракція; оно искусственно обѣднено, обезцвѣчено, умерщвлено, ибо оно живетъ только въ цѣломъ, будучи укоренено въ немъ и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только цѣлое; все частное именно тогда понято въ своей полнотѣ и жизненности, когда оно постигнуто на фонѣ цѣлаго, какъ неотъемлемый моментъ и своеобразное выраженіе цѣлаго. Философія есть поэтому не самая абстрактная, а, напротивъ, самая конкретная или, вѣрнѣе, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имѣетъ дѣло съ реальностью во всей ея полнотѣ и, слѣдовательно, съ единственно подлинной реальностью. Сегодняшній день нельзя понять внѣ связи съ вчерашнимъ и, слѣдовательно, съ давно прошедшимъ; то, что есть *здѣсь* и *теперь*, постижимо лишь въ связи съ тѣмъ, что есть вездѣ и всегда, ибо только въ этой связи или, вѣрнѣе, въ этомъ единствѣ оно подлинно реально; его созерцаніе внѣ этого

единства, превращаніе его въ нѣкое самодовлѣющее бытіе, въ замкнутый въ себѣ атомъ, есть именно «отрѣшенное», т. е. абстрактное и потому мнимое его познаніе, въ которомъ отъ конкретной полноты реальности остается только ея мимолетная тѣнь. Такъ называемые «практическіе» люди, люди сегодняшняго дня, презирающіе философскія обобщенія и интуицію цѣлаго, могутъ, конечно, путемъ догадки и инстинкта дѣйствовать правильно; но когда они начинаютъ разсуждать и мыслить, именно они оказываются, по большей части, безнадежными фантазерами, живущими въ мірѣ мертвыхъ словъ и ходячихъ схемъ. И если философы сами по себѣ еще не суть успѣшные практическіе политическіе дѣятели — ибо отъ теоретическаго познанія до умѣнія практически примѣнять его къ жизни лежитъ еще далекій путь, — то, во всякомъ случаѣ, всѣ истинно государственные умы, подлинно заслуживающіе названія «реальныхъ политиковъ», всегда обладали непосредственной интуиціей вѣчныхъ и всеобъемлющихъ началъ человѣческой жизни. Петръ Великій цѣнилъ Лейбница; презиравшій «идеологію» Наполеонъ восхищался мудростью Гете; Бисмаркъ черпалъ свое умѣніе суверенно властвовать надъ людьми не только изъ знанія интригъ дипломатіи и политическихъ партій, но и изъ изученія Спинозы и Шекспира. Истинный реалистъ не тотъ, кто видитъ лишь то, что непосредственно стоитъ передъ его носомъ; напротивъ, онъ по большей части обреченъ быть доктринеромъ, ибо видитъ не широкій Божій свѣтъ, какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, а лишь маленькій искусственный мірокъ, ограниченный его интересами и личнымъ положеніемъ; истин-

ный реалистъ—тотъ,кто умѣетъ, поднявшись на высоту, обозрѣть широкія дали, увидать реальность въ ея полнотѣ и объективности.

Соціальная философія и есть попытка увидать очертанія общественной реальности въ ея подлинной, всеобъемлющей полнотѣ и конкретности.

2. Соціальная философія и соціологія.

Но не есть ли задача, которую мы приписываемъ соціальной философіи, предметъ другой, давно извѣстной и притомъ «положительной» науки — именно соціологіи? Вопросъ идетъ здѣсь, конечно, не о названіи этой области знанія — названіе каждый можетъ избрать по своему вкусу; вопросъ идетъ о характерѣ и методологической природѣ обобщающаго соціальнаго знанія.

Надлежитъ отмѣтить, что такъ называемая «соціологія» впервые возникла — въ трудахъ Огюста Конта — изъ замысла и духовной потребности, аналогичныхъ тѣмъ, которыя мы выше намѣтили для обоснованія соціальной философіи. Послѣ крушенія французской революціи, этой необузданно-мятежной попытки осуществить общественныя мечты радикальныхъ реформаторовъ, своевольно, раціонально-самочинной человѣческой волей заново построить человѣческое общество, возникло сознаніе, что человѣческому самочинію поставлены предѣлы, что есть вѣчныя, неизмѣняемыя начала общественной жизни, надъ которыми не властна человѣческая воля. Таково

именно основное содержаніе геніальной религіозно-осмысленной интуиціи Жозефа де Местра, подъ вліяніемъ которой возникъ замыселъ «соціологіи» Огюста Конта. «Абстрактному» или «метафизическому» міровоззрѣнію доктринеровъ XVIII вѣка, которые хотѣли строить общественный порядокъ на основаніи отвлеченныхъ плановъ, Контъ противопоставляетъ «соціологію», какъ положительную науку объ обществѣ, познающую естественную, неотмѣнимую человѣческой волей закономѣрность общественной жизни. Такъ зародился замыселъ обобщающаго соціальнаго знанія, который съ того времени, въ теченіе уже почти 100 лѣтъ, разрабатывается подъ именемъ соціологіи.

Любопытно, однако, что несмотря на эту свою давность и на наличіе огромной литературы, «соціологія» доселѣ не имѣетъ ни точно опредѣленнаго предмета, ни общепризнанныхъ методовъ и научныхъ традицій; въ сущности еще до сихъ поръ нѣтъ соціологіи, какъ опредѣленной науки, а есть едва ли не столько же отдѣльныхъ «соціологій», сколько авторовъ, о ней писавшихъ. Уже изъ этого ясно, что замыселъ ея не удался и страдаетъ какимъ то внутреннимъ дефектомъ. Намъ нѣтъ надобности подробно останавливаться на этой литературѣ и входить въ детали ея разногласій. Для нашихъ цѣлей достаточно указать, въ чемъ заключается основной недостатокъ общаго замысла соціологіи и чѣмъ этотъ замыселъ существенно отличается отъ намѣченной нами задачи соціальной философіи.

«Соціологія» съ самаго начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, анало-

ѣичные «законамъ природы»; она хотѣла и хочетъ быть положительной наукой объ обществѣ и притомъ наукой по образцу естествознанія. Преодолѣніе абстрактнаго утопизма она заранѣе считаетъ возможнымъ только въ одной формѣ — въ формѣ распространенія на обществовѣдѣніе началъ *натуралистическаго* міровоззрѣнія, познанія человѣка и его общественной жизни, какъ частнаго случая жизни природы. Но правомѣрно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее соціальное знаніе въ этой формѣ? И указанный опытъ соціологическаго познанія, никакихъ опредѣленныхъ и положительныхъ результатовъ не давшій, и общія философскія соображенія приводятъ къ отрицательному отвѣту на этотъ вопросъ.

Общественная жизнь есть жизнь человѣческая, твореніе человѣческаго духа, въ которое вкладываются и въ которомъ соучаствуютъ всѣ силы и свойства послѣдняго. Обобщающее познаніе общественной жизни неизбѣжно носитъ, какъ уже указано, характеръ *самопознанія* человѣка. Кто заранѣе отказывается отъ философскаго познанія общественныхъ явленій и видитъ въ нихъ только объективную предметную дѣйствительность, познаваемую «положительной» наукой, тотъ запираетъ себѣ путь *вглубь*, въ истинное, а слѣдовательно и въ подлинное *общее* существо общественной жизни. Такіе вопросы, какъ напр. вопросъ объ отношеніи между свободой и необходимостью, или объ отношеніи между идеаломъ и дѣйствительностью, или о наличіи и своеобразіи закономѣрности общественной жизни, неизбѣжно выходитъ изъ круга вѣдѣнія всякой положительной науки. Основные воп-

росы обобщающаго соціальнаго знанія по своему существу суть вопросы *феноменологіи духа* и потому требуютъ философскаго изученія. Положительная наука, изучающая эмпирію дѣйствительности, здѣсь — какъ и всюду — можетъ быть только спеціальной наукой: нити, связующія частныя области въ высшее, общее единство, проходятъ черезъ глубину, недоступную эмпирическому знанію. А когда положительная наука, какъ это имѣетъ мѣсто въ замыслѣ соціологіи, не только игнорируетъ такія, самыя общія и основополагающія стороны своего предмета, но съ самаго же начала исходитъ изъ философски необоснованнаго, предвзятаго подведенія ихъ подъ опредѣленныя категоріи — именно подъ категоріи натуралистическаго міровоззрѣнія,—когда она сразу же рѣшаетъ, что предметъ ея познанія ничѣмъ не отличается отъ предмета другихъ, именно естественныхъ наукъ, — она не только замыкаетъ и ограничиваетъ свое познаніе, но ведетъ его по неправильному или во всякомъ случаѣ произвольному пути. Есть ли въ дѣйствительности человѣкъ и его общественная жизнь «явленіе природы» или что-либо иное, можетъ ли, и если да, то въ какой мѣрѣ, закономѣрность общественной жизни быть приравнена закономѣрности явленій природы — эти вопросы именно и подлежатъ обсужденію обобщающаго обществовѣдѣнія, которое, слѣдовательно, не можетъ исходить изъ предвзятаго, уже готоваго ихъ рѣшенія. Что и по существу натурализмъ въ обществовѣдѣніи, какъ и натурализмъ, въ качествѣ общаго философскаго направленія вообще, есть міровоззрѣніе ложное — объ этомъ намъ нѣтъ надобности здѣсь распространяться, достаточно и того, что онъ произ-

воленъ, предрѣшаетъ именно то, что подлежитъ еще философскому уясненію. Но если даже признать, что въ общественной жизни есть такая сторона, съ которой она аналогична области «природнаго» бытія и можетъ познаваться по образцу естествознанія, то несомнѣнно, что въ ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанію и имъ либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была напр., въ распространенномъ воззрѣніи на общество, какъ на нѣчто аналогичное біологическому организму — непредвзятое сознаніе ясно чувствуетъ, что эта аналогія имѣетъ предѣлы, и что забвеніе ихъ превращаетъ эту концепцію въ глупость, безвкусную, искажающую предметъ фантазію. Вообще говоря: если мы и признаемъ правильнымъ замыселъ соціологіи открыть естественную закономѣрность явленій общественной жизни, то во всякомъ случаѣ очевидно, что этимъ замысломъ не исчерпываются задачи обобщающаго обществовѣдѣнія; передъ нами возникаютъ и другіе, болѣе существенные вопросы, которые мы выше намѣтили, какъ предметъ соціальной философіи, и эти вопросы уже выходятъ изъ круга вѣдѣнія соціологіи. Поскольку въ т. наз. «соціологической» литературѣ мы встрѣчаемъ дѣйствительно цѣнныя и плодотворныя изслѣдованія, они касаются обычно сферъ, пограничныхъ между отдѣльными областями общественной жизни и потому не улавливаемыхъ традиціонными соціальными общественными науками. Но такъ какъ «соціологія» не понимаетъ ограниченности своего замысла и смѣшиваетъ его съ задачей дѣйствительнаго всеобъемлюще-обобщающаго обществовѣдѣнія, то съ этимъ

серьезнымъ и законнымъ изслѣдованіемъ сочетается обычно нѣкоторое непроизвольное, безсознательное и потому неметодическое и дилеттантское философствованіе на общественныя темы. Безплодіе, неоформленность и безбрежность «соціологіи» объясняется именно тѣмъ, что она есть нѣкое вольное торжище, на которомъ выносятся на показъ плоды всяческаго философскаго дилеттантизма. Вопреки своему сознательному замыслу — соціологія не могла избѣжать и не избѣгла участи быть соціальной философіей; но эта философія, будучи неосознанной, обычно является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и необоснованной: въ ней по большей части преобладаютъ теченія, давно преодолѣнныя философской мыслью, но утвердившіяся въ общественномъ мнѣніи толпы, вродѣ эволюціонизма, дарвинизма, матеріализма или же популярнаго этическаго идеализма и т. п.

Признаемъ ли мы или нѣтъ законность науки, именующейся «соціологіей», — изъ сказаннаго во всякомъ случаѣ ясно, что она не можетъ замѣнить собою ясно и сознательно поставленнаго замысла соціальной философіи, и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предметъ обществовѣдѣніе можетъ быть только соціальной философіей.

3. Соціальная философія и философія права.

Есть еще одна наука, какъ будто конкуррирующая съ замысломъ соціальной философіи — въ отличіе отъ

соціологіи, не «модная» наука, не плодъ умственныхъ настроеній новѣйшаго времени, а наука, освященная давней, древнѣйшей традиціей. Это есть *философія права*, которая уже у Платона и Аристотеля выступаетъ, какъ сложившаяся дисциплина съ ясными очертаніями, но составляетъ основной предметъ размышленій уже «софистовъ» и зачаточно намѣчена уже у одного изъ древнѣйшихъ греческихъ мыслителей — у Гераклита. Въ какомъ отношеніи къ этой наукѣ стоитъ замыселъ соціальной философіи?

Философія права, по основному, традиціонно-типическому ея содержанію, есть познаніе *общественнаго идеала*, уясненіе того, какимъ долженъ быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества. Безцѣльно ставить вопросъ о законности такого рода изслѣдованія — онъ оправданъ уже исторически, какъ естественное удовлетвореніе нѣкаго постояннаго, неискоренимаго запроса человѣческаго духа. Во всѣ времена люди думали и должны были думать о томъ, что есть подлинная *правда*, что *должно быть* въ ихъ общественной жизни, и естественно, что эта мысль и духовная забота должна была сложиться въ особую научную дисциплину. Что философіей права во всякомъ случаѣ не исчерпывается соціально-философское познаніе — это ясно само собой; ибо, кромѣ вопроса объ общественномъ идеалѣ, остается еще вопросъ о существѣ и смыслѣ общественнаго бытія; наряду съ соціальной *этикой* стоитъ какъ особая, несовпадающая съ ней область знанія, соціальная *феноменологія* и *онтологія*. Но для того, чтобъ уяснить себѣ, не совпадаетъ ли все же извѣстный,

и притомъ значительный и практически наиболѣе существенный отдѣлъ соціальной философіи съ философіей права, надо установить подлинное отношеніе между онтологіей и этикой въ обществовѣдѣніи, т. е. понять методологическую природу и условія возможности самой философіи права.

Возможны и фактически существуютъ два типа философско-правовыхъ построеній. Одинъ типъ, быть можетъ, даже болѣе распространенный въ литературѣ т. наз. «политическихъ ученій», имѣетъ характеръ непосредственнаго *исповѣданія общественной вѣры*. Въ разныя эпохи, подъ вліяніемъ различныхъ «потребностей времени» или опытнаго сознанія ненормальности той или иной стороны существующаго общественнаго порядка, возникаютъ разныя общественныя требованія и стремленія. Ихъ глашатаями, прежде чѣмъ они становятся лозунгами политическихъ партій, организованныхъ общественныхъ движеній или неорганизованнаго общественнаго мнѣнія, бываютъ вначалѣ обычно отдѣльные «политическіе мыслители». Требованіе той или иной общественной реформы принимаетъ у нихъ часто «философскій» характеръ въ томъ смыслѣ, что облекается въ цѣлостное общественное міросозерцаніе, въ которомъ требуемое выставляется, какъ нѣкое центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще. Несмотря на внѣшній философскій или научный обликъ произведеній такого рода, они, какъ всякое чистое исповѣданіе вѣры, выраженіе непосредственнаго требованія или запроса человѣческаго духа, стоятъ внѣ сферы объективнаго познанія; въ нихъ выражена не мысль, а

воля, дѣйственный призывъ къ новой, утверждаемой человѣческой волей цѣнности. Литература такого рода, при всей ея очевидной законности и естественности, есть, въ сущности не «философія», а *публицистика;* она выражаетъ политическія страсти и домогательства или, въ лучшемъ случаѣ, практическія духовныя устремленія; она можетъ, какъ и все на свѣтѣ, быть объектомъ познанія, но сама не содержитъ познанія.

Въ принципѣ существенно отличенъ отъ этого типа (хотя на практикѣ часто съ нимъ перемѣшанъ) другой типъ литературы, который въ строгомъ смыслѣ слова одинъ лишь заслуживаетъ названія философіи права: сюда относятся произведенія, въ которыхъ общественный идеалъ не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо изъ общаго философскаго міровоззрѣнія, либо изъ анализа природы общества и человѣка. Только касательно философіи права въ этомъ смыслѣ можетъ быть осмысленно поставленъ и имѣетъ существенное значеніе вопросъ объ ея отношеніи къ соціальной философіи.

Философія права въ этомъ смыслѣ, какъ философское ученіе объ общественномъ идеалѣ, есть, очевидно, часть соціальной философіи; болѣе того, поскольку идеалъ обосновывается въ ней на анализѣ природы человѣка и общества, поскольку соціальная этика имѣетъ своимъ основаніемъ соціальную феноменологію и онтологію, она можетъ въ сущности даже совпасть съ соціальной философіей, отличаясь отъ нея не по существу, а какъ бы только психологически — именно тѣмъ, что основной интересъ изслѣдованія сосредоточенъ въ ней на проблемѣ

общественнаго идеала. И можетъ быть поставленъ вопросъ, зачѣмъ нужно мѣнять старое, освященное давнишней традиціей названіе и говорить, вмѣсто философіи права, о соціальной философіи.

На самомъ дѣлѣ здѣсь, какъ и въ вопросѣ объ отношеніи къ соціологіи, дѣло идетъ не о названіи, а о весьма важномъ моментѣ въ существѣ дѣла. Широко распространенное философское умонастроеніе, психологически весьма естественное и теоретически подкрѣпляемое господствующимъ кантіанскимъ міровоззрѣніемъ, рѣзко противопоставляетъ этику онтологіи, познаніе того, что *должно быть*, — познанію того, *что есть*, отдѣляетъ первое отъ второго и претендуетъ на совершенную «автономію», на самодовлѣющую авторитетность чистой этики, какъ таковой. Вмѣстѣ съ этикой философія права, на ней основанная, мыслится при этомъ, какъ чисто «нормативная» наука, превращается въ систему нормъ, предписаній и обязательствъ общественной жизни, выводимую только изъ «идеала», изъ «идеи добра», но не обосновываемую на самомъ существѣ, на онтологической природѣ общества и человѣка. Философія права, такъ понимаемая, выступаетъ — независимо отъ конкретнаго *содержанія* ея ученій — *революціонно* или *оппозиціонно* не только въ отношеніи даннаго, наличнаго общественнаго порядка, но въ принципѣ и въ отношеніи всего существующаго и существовавшаго; всему историческому опыту человѣчества, всему конкретно осуществленному она противопоставляетъ державное право человѣческаго духа свободно утверждать общественное «добро» — то, *что должно быть*. Философія права, какъ такая основополагающая и самодовлѣющая

общественная наука, опирается на идею абсолютной автономіи этики, какъ свободнаго духовнаго творчества, изъ себя самого черпающаго или непосредственно усматривающаго идеалъ жизни, внѣ всякаго отношенія къ тому, что эмпирически или метафизически *есть* независимо отъ цѣлеполагающщей человѣческой воли.

Но именно это воззрѣніе, для котораго философія общества становится философіей права, этико-телеологическимъ построеніемъ идеальнаго общества, по существу *ложно*. Конкретно-эмпирически или психологически его ложность обнаруживается въ томъ, что оно основано на гордынѣ, на незаконномъ самомнѣніи отдѣльнаго, единичнаго человѣка (или отдѣльнаго поколѣнія), самочинно созидающаго или утверждающаго истинный идеалъ. Вѣдь человѣкъ и общество существуютъ не съ сегодняшняго дня; историческая дѣйствительность, формы, въ которыхъ человѣкъ жилъ во всѣ прошедшіе вѣка и эпохи, суть выраженія и воплощенія того же, общаго человѣку во всѣ времена, стремленія къ идеалу, къ добру. Откуда же я знаю и какое право имѣю вѣрить, что я — умнѣе и лучше всѣхъ прежде жившихъ людей, какое основаніе я имѣю пренебрегать ихъ вѣрой, воплотившейся въ ихъ опытѣ? Болѣе того: сколь бы несовершенными намъ ни казались старыя формы жизни, онѣ имѣютъ уже то существенное преимущество передъ новымъ идеаломъ, что онѣ уже *испытаны*, что нравственныя понятія, въ нихъ выраженныя, были опытно провѣрены и оказались въ состояніи болѣе или менѣе длительно существовать не въ идеѣ только, а въ жизненномъ воплощеніи.

Принципіально философски ложность воззрѣнія,

въ которомъ идеалъ никакъ не связанъ съ сущимъ и не выводится изъ него, уясняется изъ того, что оно приводитъ, въ сущности, къ совершенной произвольности этическаго построенія. Изъ неудачи кантовской попытки вывести содержаніе нравственнаго идеала изъ его общей формы, какъ «должнаго» вообще, явствуетъ, что этика, какъ самодовлѣющая, черпающая свое содержаніе изъ самой себя и вмѣстѣ съ тѣмъ обоснованная область знанія, вообще невозможна. Содержаніе должнаго либо просто декретируется, требуется безъ всякаго теоретическаго основанія, по принципу «sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas» — и тогда мы возвращаемся, къ указанному выше виду философіи права, какъ чистой внѣнаучной публицистики — либо же должно быть обосновано на чемъ-то иномъ, т. е. должно какъ-то быть выведено изъ познанія *сущаго*. Кантіанское возраженіе, что сущее, какъ нѣчто, само по себѣ внѣ-этическое, само подлежитъ этической оцѣнкѣ, этическому суду и потому не можетъ служить основаніемъ для должнаго, вѣрно только въ отношеніи эмпирической реальности, но невѣрно въ отношеніи онтологически сущаго. Ближайшимъ образомъ ясно, что этика, какъ обоснованное знаніе, можетъ быть лишь частью *религіозной философіи* или выводомъ изъ нея. «Добро» не есть только «идеалъ», устанавливаемый человѣческой волей, иначе оно оставалось бы произвольнымъ; добро, какъ таковое, не есть только «должное», требованіе — такимъ оно выступаетъ лишь въ отношеніи несовершенной человѣческой воли. Было бы непонятно, для чего я собственно долженъ осуществлять добро — и какъ я могу надѣяться его осуще-

ствить — если оно есть чистый призракъ, идея, не имѣющая корней въ самомъ бытіи и витающая внѣ его какъ бы въ безплотной пустотѣ чистой идеальности. Только если добро есть моментъ абсолютнаго бытія, если въ нравственномъ требованіи мы сознаемъ голосъ, исходящій изъ глубинъ бытія и онтологически обоснованный, его осуществленіе пріобрѣтаетъ для насъ разумный смыслъ. Если нѣтъ Бога, то нѣтъ смысла подчиняться нравственнымъ требованіямъ, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности. Это во всѣ времена человѣчество непосредственно сознавало, и попытка новаго времени секуляризировать и «автономизировать» этику безсильна и несостоятельна; если ея несостоятельность еще не обнаружилась съ достаточной очевидностью на практикѣ, то только потому, что въ крови человѣчества еще продолжаютъ дѣйствовать могущественные религіозные инстинкты, отвергаемые его сознаніемъ. Если добро не нужно для установленія нормальной прочной связи моей личности съ послѣдними глубинами бытія, если оно не есть для меня путь въ отчій домъ, не даетъ мнѣ послѣдней прочности и утвержденности въ бытіи, т. е. не *спасаетъ* меня, то оно не имѣетъ надъ моей душой никакой власти, есть призрачная человѣческая выдумка, и тогда моимъ единственнымъ завѣтомъ остается лозунгъ: лови моментъ!

Но изъ этого же непосредственно вытекаетъ, что этика онтологически опредѣляется не только существомъ Бога, но и существомъ *человѣка*. То и другое вообще не существуетъ раздѣльно, а существуетъ лишь въ нераздѣльномъ единствѣ Богочеловѣчества. Нравственное со-

знаніе человѣка есть вообще не что иное, какъ *практическая сторона сознанія его богочеловѣческаго существа*. Добро, какъ Божія воля и дѣйствіе Бога въ насъ и на насъ, есть *условіе нашего собственнаго существованія*. Поэтому этика, будучи религіозно обоснованной, тѣмъ самымъ имѣетъ и *антропологическое*, а значитъ и соціально-философское основаніе. Добро есть условіе сохраненія, утвержденія и развитія человѣческой жизни. Поэтому только понявъ существо человѣка и его совмѣстной общественной жизни, можно знать, что есть добро для него. Какъ этика вообще требуетъ познанія вѣчнаго существа человѣка и его отношенія къ Богу, такъ соціальная этика требуетъ познанія вѣчнаго существа человѣческаго общества, основъ совмѣстной человѣческой жизни. Истинное назначеніе и призваніе человѣка и общества, противостоя несовершенной, полной зла и слабости, эмпирической его дѣйствительности и возвышаясь надъ ней, вмѣстѣ съ тѣмъ не противостоитъ *онтологической* его дѣйствительности, а наоборотъ утверждено въ ней и вытекаетъ изъ нея. Гегелевская формула «все разумное дѣйствительно, и все дѣйствительное разумно», которая близорукимъ людямъ, смѣшивающимъ онтологическую дѣйствительность съ эпирической, всегда казалась нравственно-безпринципнымъ «фактопоклонствомъ», имѣетъ абсолютную силу при ясномъ отличеніи онтологической дѣйствительности отъ эмпирической. Она не есть утрата всякаго критерія для отличенія добра отъ зла въ существующемъ, а, наоборотъ, установленіе единственнаго обоснованнаго критерія. Этика есть практическій выводъ изъ *самосознанія*

человѣка, т. е. изъ познанія имъ его истиннаго существа, вѣчныхъ и непреложныхъ началъ его бытія.

Поэтому въ области *общественнаго самосознанія* основополагающей наукой является не философія права, не самодовлѣющее познаніе общественнаго идеала, а именно соціальная философія, какъ *феноменологія* и *онтологія* соціальной жизни. Подлинно обоснованный общественный идеалъ не можетъ ни противорѣчить существу общественнаго бытія, ни быть независимымъ отъ него, а долженъ вытекать изъ познанія этого существа. Поэтому — при всей независимости его отъ частной, единичной эмпиріи общественной жизни — для него не можетъ быть безразличенъ *цѣлостный историческій опытъ* человѣчества, ибо именно въ немъ и черезъ него познается пребывающее, онтологическое существо человѣка и общества. Планы будущаго идеальнаго устроенія общества заслуживаютъ вниманія, лишь если они учитываютъ весь историческій опытъ человѣчества и строятся на пониманіи имманентнаго существа общественной жизни, а не противопоставляютъ ему самочинныя созданія своей отвлеченной мысли, своего личнаго пониманія добра . Отвлеченные же рецепты такихъ самочинныхъ цѣлителей и спасителей человѣчества должны встрѣчаться съ величайшимъ недовѣріемъ.

Еще съ другой точки зрѣнія можно показать подчиненное положеніе философіи права въ отношеніи соціальной философіи. Вѣдь общественный идеалъ для своего оправданія требуетъ не только того, чтобы онъ былъ *вѣрнымъ* идеаломъ, но и того, чтобъ онъ былъ *осуществимымъ*. Поэтому наше знаніе идеала не можетъ ограничи-

ваться знаніемъ его внутренняго содержанія, но должно распространяться на его отношеніе къ *реальнымъ силамъ*, фактически творящимъ общественное бытіе и составляющимъ его. Не отвлеченный нравственный идеалъ, какъ таковой, а конкретная *реальная нравственная воля человѣка* есть подлинное содержаніе нравственной жизни. Нравственное сознаніе должно направляться на ту конкретную точку бытія, въ которой идеальное соприкасается съ реальнымъ, становится съ одной стороны само реальной дѣйствующей силой, и съ другой стороны должно преодолѣвать противодѣйствіе другихъ, противонравственныхъ силъ человѣческаго духа. Внѣ познанія этой конкретной нравственной жизни, стоящей на порогѣ между добромъ и зломъ, Богомъ и темной природой, — жизни, полной трагизма и трудностей, достиженій и неудачъ, подъемовъ и паденій — нѣтъ живого, полнаго и плодотворнаго нравственнаго сознанія. Здѣсь — съ другой стороны — обнаруживается, что этика есть не созерцаніе отрѣшенныхъ «идеальныхъ цѣнностей», а конкретное *самосознаніе* человѣка, т. е сознаніе идеала въ его положительномъ и отрицательномъ отношеніи къ реальности. Добро не есть безплотный и безсильный, сіяющій лишь на небесахъ, завѣтъ — добро, при всей своей идеальности, есть реальная сила, дѣйствующая въ нравственной волѣ человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ борющаяся съ иными, враждебными ему силами человѣческой воли. Конкретная этика поэтому не можетъ быть просто системой предписаній и чистыхъ цѣлей — она должна быть оріентировкой въ цѣлостной, идеально-реальной драмѣ человѣческаго бытія, — оріентировкой, дающей пониманіе не только

цѣлей, но и средствъ къ ихъ достиженію, и границъ, поставленныхъ этому достиженію.

Идеалъ — въ жизни личной, какъ и въ жизни общественной, — есть лишь моментъ цѣлостной конкретной человѣческой жизни. И потому, какъ этика вообще подчинена, какъ производная часть, религіозной философіи и антропологіи, такъ и философія права подчинена *соціальной философіи*.

4. Критика «историзма».

Но *есть* ли дѣйствительно то вѣчное существо, та непреходящая природа человѣка и общества, которыя составляютъ предметъ соціальной философіи и изъ познанія которыхъ только и можно понять назначеніе человѣка и неизмѣнный, истинный идеалъ общества? Воззрѣніе, наиболѣе распространенное въ наше время, склонно рѣшительно отрицать это.

Это воззрѣніе мы условимся называть «историзмомъ». Втеченіе 19-го вѣка впервые вообще возникло научное изученіе исторіи и былъ накопленъ большой матеріалъ историческаго знанія. Тщательное и пристальное изученіе прошлаго, умѣніе вживаться въ него, отрѣшившись по возможности отъ настоящаго, привело къ сознанію, прежде неизвѣстному — къ сознанію полнаго своеобразія эпохъ, ихъ жизненныхъ укладовъ, быта и вѣрованій. Отчасти подъ вліяніемъ этого научнаго развитія, отчасти подъ впечатлѣніемъ характерной для новѣйшаго времени быстроты общественнаго развитія, частой смѣны полити-

ческихъ и даже бытовыхъ условій жизни, возникло и широко распространилось представленіе объ измѣнчивости, текучести всѣхъ общественныхъ явленій, объ отсутствіи неизмѣнныхъ формъ и условій соціальной жизни. Это представленіе привело къ ученію «историзма», согласно которому не существуетъ общихъ, одинаковыхъ для всѣхъ эпохъ и народовъ условій и закономѣрностей соціальной жизни, въ силу чего обобщающее обществовѣдѣніе, имѣющее сверхвременное значеніе, представляется вообще невозможнымъ, и всякое соціальное знаніе мыслится, какъ только историческое, какъ отчетъ о единичномъ и его измѣненіи во времени. Для современнаго «историзма» обобщающее знаніе общества и человѣка, какъ сверхвременнаго единства, объемлющаго разныя историческія эпохи и народы, представляется замысломъ, противорѣчащимъ установленнымъ выводамъ исторической науки, именно несовмѣстимымъ съ хаотической текучестью и непредопредѣлимой сложностью общественной жизни. Не существуетъ «человѣка» и «общества» *вообще,* существуетъ лишь общество и человѣкъ данной эпохи и среды.

Историзмъ есть соціально-философскій *релятивизмъ*. Доля истины, въ немъ содержащаяся, состоитъ именно въ относительной истинности философскаго релятивизма вообще, какъ воззрѣнія, усматривающаго конкретность и многообразную взаимоопредѣленность бытія и потому ложность всѣхъ *абстракцій*, выдаваемыхъ за адэкватное изображеніе самой живой полноты бытія. Историзму въ этомъ смыслѣ принадлежитъ несомнѣнная заслуга разрушенія того абстрактно-раціоналистическаго ученія

объ «естественномъ правѣ» или «естественномъ состояніи» общества, которое было основано на забвеніи или неучтеніи всего конкретнаго историческаго многообразія, на наивно-упрощающемся отождествленіи глубоко разнороднаго. Но съ другой стороны историзмъ раздѣляетъ поэтому и всю несостоятельность релятивизма вообще, поскольку онъ претендуетъ быть цѣлостнымъ міровоззрѣніемъ, т. е. самодовлѣющей, законченной теоріей о строеніи бытія. Философски давно усмотрѣна та простая и безспорная мысль, что есть внутреннее противорѣчіе въ томъ, чтобъ выдавать *относительность* всѣхъ человѣческихъ истинъ за *абсолютную* истину, утверждать *общую теорію* о невозможности никакой общей теоріи. Это же противорѣчіе присуще и историзму. Само ученіе объ абсолютной измѣнчивости и неопредѣлимой конкретной сложности человѣка и общества есть здѣсь сверхвременная, всюду и вездѣ сохраняющая свою силу *соціально-философская истина*, — универсальное соціально-философское обобщеніе, сводящееся къ запрету всѣхъ обобщеній. Историзмъ есть самъ нѣкій общій взглядъ на природу человѣка и общества, выступающій съ притязаніемъ быть абсолютной, т. е. *сверхъисторической* истиной. Убѣжденіе въ его истинности противорѣчитъ *его собственному содержанію*. Если общественной жизни присуща вѣчная, непреходящая, никакимъ историческимъ условіямъ неподвластная *измѣнчивость*, то какъ можно утверждать, что она не обладаетъ никакими вѣчными, неизмѣнными свойствами вообще? И утвержденіе, что въ ней *нѣтъ ничего неизмѣннаго, кромѣ самой этой измѣнчивости*, становится по меньшей мѣрѣ ни на чемъ

не основаннымъ, неправдоподобнымъ догматическимъ допущеніемъ. Историзмъ долженъ былъ бы, напротивъ, и на себя самого смотрѣть съ исторической точки зрѣнія; тогда онъ призналъ бы въ себѣ самомъ не теорію, имѣющую абсолютное и всеобъемлющее значеніе, а выраженіе историческаго состоянія умовъ нашего времени, со всей относительностью, присущей такому историческому состоянію. Историческій релятивизмъ есть продуктъ безвѣрія, слѣпота къ вѣчному и непреходящему, охватившая нашу эпоху. Въ немъ выразилось глубокое своеобразіе нашей эпохи, и притомъ именно ея ограниченность и безсиліе *въ отличіе* отъ прежнихъ эпохъ. Ибо подобно тому, какъ человѣкъ, дошедшій до протагоровскаго сознанія, что каждый человѣкъ имѣетъ *свою* истину и что «истина есть то, что каждому кажется истиной», *самъ* уже не можетъ имѣть никакой истины, не можетъ уже ни во что вѣрить, такъ же и эпоха, дошедшая до сознанія, что каждая эпоха живетъ по своему, сама уже не знаетъ, какъ *ей* надо жить. Прежнія эпохи жили и вѣрили, нынѣшняя обречена только *знать*, какъ жили и во что вѣрили прежнія. Прежнія эпохи не въ силахъ были понять порядки и вѣрованія, противорѣчащія ихъ собственнымъ; мы теперь можемъ понять *все* — но за то не имѣемъ ничего собственнаго. И съ горечью начинаемъ мы усматривать , что именно потому, что мы понимаемъ *все*, чѣмъ жили прежнія эпохи, мы не понимаемъ одного, самаго главнаго: какъ онѣ могли *вообще жить*, какъ имъ удавалось *вѣрить во что либо*. Такъ обнаруживается, что для того, чтобы какая нибудь эпоха (какъ и отдѣльная личность), могла имѣть свое *особое* лицо, свой свое-

образный обликъ, она должна прежде всего вѣрить не въ свое собственное своеобразіе, а во что то абсолютное и вѣчное — что *исторія есть и творится именно потому, что люди вѣрятъ во что-то иное, чѣмъ сама исторія.* Прежнія эпохи творили исторію, намъ же остается только *изучать* ее, и это наше несчастіе и безсиліе историзмъ хочетъ выдать за вѣчное существо человѣческой жизни!

Еще съ другой стороны можно показать противорѣчивость историзма. Если бы историзмъ былъ правъ въ своемъ утвержденіи абсолютной разнородности историческихъ состояній, то оказалось бы и практически безсмысленнымъ, и даже вообще невозможнымъ то самое историческое знаніе, на которое онъ опирается и которымъ такъ гордится. Оно было бы безсмысленно и ненужно: ибо при совершенной разнородности историческихъ эпохъ, знаніе прошлаго не имѣло бы никакого значенія для пониманія настоящаго; историческое знаніе ничѣмъ не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы нашъ умственный кругозоръ, не помогало бы намъ оріентироваться въ жизни; неприложимое къ пониманію настоящаго, оно оставалось бы дѣломъ празднаго любопытства, собраніемъ ненужныхъ курьезовъ. Но, хотя часто въ наше время тотъ нигилизмъ, который лежитъ въ основѣ историзма, и дѣйствительно приближаетъ историческое знаніе къ такому безплодному коллекціонерству, — еще жива вѣра, что исторія нужна намъ для нашего собственнаго самосознанія, и подлинныя, великія историческія интуиціи носятъ всегда такой характеръ самосознанія, уясненія *нашего собственнаго* прошлаго, нужнаго для осмысленія настоящаго. Но историческое знаніе было бы

не только ненужно, оно было бы при этомъ условіи и *невозможно.* если насъ, людей нынѣшняго времени, отдѣляетъ отъ прошлаго непроходимая бездна абсолютной разнородности, то какъ мы могли бы вообще знать и понимать прошлое? Если мы умѣемъ вживаться въ прошлое, значитъ, оно еще живетъ въ насъ, между нимъ и нами есть живая связь. Самое тонкое и точное, основанное на умѣніи отрѣшиться отъ настоящаго, описаніе своеобразія прошлаго осуществляется черезъ комбинацію признаковъ, каждый изъ которыхъ въ своемъ общемъ содержаніи понятенъ намъ, заимствованъ изъ жизненнаго матеріала, имѣющаго силу и для насъ. Историческое знаніе, какъ всякое знаніе вообще, возможно только черезъ понятія, т. е. черезъ общія содержанія, имѣющія, въ силу своей общности, сверхвременный смыслъ; а такъ какъ этими понятіями выражаются качества и силы самой дѣйствительности, то мы должны признать, что безконечно пестрая конкретная ткань многообразія историческихъ состояній и процессовъ сплетена изъ нитей, непрерывно проходящихъ черезъ *всю* ткань и въ своемъ существѣ *неизмѣнныхъ*. Все временное, во всей своей измѣнчивости и мимолетности, есть выраженіе и воплощеніе *сверхвременно-общихъ* началъ. Историческая жизнь человѣчества есть драма, которая во множествѣ актовъ и перипетій выражаетъ единое, неизмѣнное существо человѣческаго духа, какъ такового — точно такъ же, какъ исторія жизни отдѣльной личности во всемъ многообразіи ея судебъ и переживаній выражаетъ единое существо данной личности, и еще старикъ узнаетъ себя самого, вспоминая свое младенчество. Общественная жизнь, какъ и бытіе вообще, имѣетъ два

разрѣза: временной и внѣвременный. Она съ одной стороны есть многообразіе и безпрерывная измѣнчивость, и съ другой стороны есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту измѣнчивость. Поэтому конкретное историческое знаніе мѣняющагося многообразія есть лишь *одна* сторона знанія человѣческой жизни, которой, какъ соотносительная ей другая сторона, соотвѣтствуетъ философское созерцаніе общаго и вѣчнаго въ ней. Какъ говоритъ французская поговорка: plus ça change, plus c'est la même chose. Сама исторія всегда была наставницей *мудрости*, умудреннаго пониманія вѣчныхъ началъ и законовъ человѣческой жизни и судьбы. Историзмъ, какъ отрицаніе соціальной философіи — знанія общаго и вѣчнаго въ общественномъ бытіи — есть лишь случайное, временное заболѣваніе человѣческаго духа, выраженіе духовнаго упадка и слѣпоты, которыя должны быть преодолѣны энергіей человѣческаго самопознанія.

5. Соціальная философія и философія исторіи.

Изъ сказаннаго сразу же уясняется и отношеніе соціальной философіи къ философіи исторіи. Какъ соціальная философія есть познаніе вѣчнаго въ общественной жизни, состносительное историческому познанію ея измѣнчивости и многообразія, такъ, съ другой стороны, итоги соціальной философіи суть тотъ устойчивый

фундаментъ, на которомъ должна строиться конкретно-синтетическая философія исторіи.

Существуютъ два типа философіи исторіи, изъ которыхъ одинъ ложенъ, а другой — истиненъ. Ложный (наиболѣе доселѣ распространенный) типъ философіи исторіи заключается въ попыткѣ понять послѣднюю цѣль историческаго развитія, то конечное состояніе, къ которому она должна привести и ради котораго творится вся исторія; все прошедшее и настоящее, все многообразіе историческаго развитія разсматривается здѣсь лишь, какъ средство и путь къ этой конечной цѣли, а не какъ нѣчто имѣющее смыслъ въ самомъ себѣ и на равныхъ правахъ соучаствующее въ цѣлостной жизни человѣчества. Философія исторіи такого рода опирается на вѣру въ «прогрессъ». Человѣчество — согласно этому воззрѣнію — безпрерывно идетъ впередъ, къ какой то конечной цѣли, къ послѣднему идеально-завершенному состоянію, и всѣ смѣняющіяся историческія эпохи суть лишь послѣдовательные этапы на пути продвиженія къ этой цѣли. Таковъ основной замыселъ первой систематической «Философіи исторіи» — *Гердера*. Независимо отъ него къ тому же міровоззрѣнію пришли во Франціи *Тюрго* и *Кондорсе*. Въ грандіозной формѣ идею такой философіи исторіи развилъ *Гегель*. Этой же идеей проникнутъ т. наз. «законъ трехъ стадій» (богословской, метафизической, позитивной), проходимыхъ человѣчествомъ, въ «Соціологіи» *Огюста Конта*. Съ того времени, и въ особенности въ популяризаціи *Бокля*, этотъ общій взглядъ вошелъ въ обиходъ общественной науки и еще больше — общественнаго міровоззрѣнія, въ формѣ безотчетной вѣры въ «про-

грессъ», съ точки зрѣнія котораго разсматривается и въ отношеніи къ которому постигается смыслъ всѣхъ явленій исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорію прогресса въ настоящее время нѣтъ надобности. Произвольность ея бросается въ глаза; ей противорѣчатъ общеизвѣстные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствованіе втеченіе двухъ послѣднихъ вѣковъ нѣкоторыхъ сторонъ жизни — технической, политической, культурной, — она забываетъ и то, что это былъ лишь относительный прогрессъ, сопровождавшійся утратой нѣкоторыхъ другихъ культурныхъ цѣнностей, и то, что исторія, наряду съ эпохами подъема и совершенствованія, знаетъ и эпохи упадка, разложенія и гибели. Возникши изъ раціоналистической вѣры XVIII вѣка въ непрерывность умственнаго развитія человѣчества и въ зависимость отъ него всѣхъ остальныхъ сторонъ исторической жизни, она опирается на шаткія основанія; объ эти ея предпосылки ложны: не существуетъ ни безусловной непрерывности умственнаго развитія, ни исключительной зависимости отъ него всей остальной человѣческой жизни. Ложность первой посылки удостовѣрена исторически хотя бы паденіемъ античной умственной культуры, ложность второй на нашихъ глазахъ изобличена уже тѣмъ варварствомъ, которое обнаружила міровая война и слѣдовавшія за ней потрясенія. Теорія прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей въ прошлое и ощущаемой, какъ нѣкій духовный провинціализмъ, абсолютизаціи частнаго и — по сравненію со всей міровой исторіей — все же ограниченнаго по объему

и значенію явленія новѣйшей европейской цивилизаціи.

Важнѣе, чѣмъ фактическое опроверженіе этой вѣры въ прогрессъ, для нашихъ цѣлей усмотрѣніе принципіальной несостоятельности связаннаго съ ней построенія философіи исторіи. Допустимъ даже, что человѣчество на протяженіи всей своей исторіи дѣйствительно непрерывно идетъ къ какому то конечному состоянію. Но прежде всего способны ли мы дѣйствительно опредѣлить это конечное состояніе? Міровая исторія еще не кончилась, и конецъ ея еще не предвидится, то, что мы обозрѣваемъ, есть не цѣлое, а лишь часть, быть можетъ, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого цѣлаго. Всякія опредѣленія конечной цѣли, какъ состоянія, котораго дѣйствительно должна достигнуть и достигнетъ міровая исторія, при этихъ условіяхъ остаются совершенно произвольными фантазіями. Въ нихъ выражаются только или личныя симпатіи авторовъ, или — по большей части — стремленія и упованія данной исторической эпохи, которыя — по сравненію съ историческимъ цѣлымъ — всегда относительны и преходящи, какъ все въ исторіи. Роль конечной цѣли играютъ цѣли сегодняшняго дня, и этимъ совершается чудовищное, наивно-предвзятое искаженіе міровой исторической перспективы. Гегель считалъ высшимъ достиженіемъ всемірной исторіи сословную монархію Пруссіи своего времени и свою собственную философію, для Огюста Конта созданный имъ «позитивизмъ» былъ предѣльнымъ выраженіемъ духовнаго развитія всего человѣчества. Но уже сейчасъ эти построенія вызываютъ только улыбку. Если присмотрѣться къ истолкованіямъ исторіи такого рода, то не будетъ кар-

рикатурой сказать, что въ своемъ предѣлѣ ихъ пониманіе исторіи сводится едва ли не всегда на такое ея дѣленіе: 1) отъ Адама до моего дѣдушки — періодъ варварства и первыхъ зачатковъ культуры; 2) отъ моего дѣдушки до меня — періодъ подготовки великихъ достиженій, которыя должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, въ которыхъ завершается и окончательно осуществляется цѣль всемірной исторіи.

Но не только въ этомъ одномъ заключается несостоятельность подобной философіи исторіи. Если даже допустить, что человѣчество дѣйствительно идетъ къ опредѣленной конечной цѣли и что мы въ состояніи ее опредѣлить, — самое представленіе, что смыслъ исторіи заключается въ достиженіи этой цѣли, въ сущности, лишаетъ всю полноту конкретнаго историческаго процесса всякаго внутренняго, самодовлѣющаго значенія. Упованія и подвиги, жертвы и страданія, культурныя и общественныя достиженія всѣхъ прошедшихъ поколѣній разсматриваются здѣсь просто какъ удобреніе, нужное для урожая будущаго, который пойдетъ на пользу послѣднихъ, единственныхъ избранниковъ міровой исторіи. Ни морально, ни научно нельзя примириться съ такимъ представленіемъ. Если исторія вообще имѣетъ смыслъ, то онъ возможенъ лишь, если каждая эпоха и каждое поколѣніе имѣетъ своеобразное собственное значеніе въ ней, является творцомъ и соучастникомъ этого смысла. Этотъ смыслъ долженъ поэтому лежать не въ будущемъ, а сверхвременно охватывать міровую исторію въ ея цѣломъ.

Основное заблужденіе этого типа философіи исторіи заключается такимъ образомъ, въ томъ, что онъ разсмат-

риваетъ исторію только, какъ *временной* процессъ, какъ внѣшнюю совокупность и смѣну разныхъ періодовъ, какъ временную линію, уходящую въ необозримую даль, и хочетъ ее понять въ этомъ линейномъ ея разрѣзѣ. Но это совершенно невозможно: ибо въ этомъ своемъ аспектѣ исторія становится «дурной», безсмысленной безконечностью, не имѣющей никакого средоточія и никакой цѣльности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философія исторіи, осуществляемая въ *другомъ* ея типѣ, имѣетъ совсѣмъ иной характеръ. Единственный возможный смыслъ исторіи заключается не въ томъ, что ея смѣняющіяся эпохи суть средства къ какой то воображаемой конечной цѣли, лежащей въ будущемъ, а въ томъ, что ея конкретное многообразіе во всей его полнотѣ есть выраженіе сверхвременнаго единства духовной жизни человѣчества. Какъ біографія отдѣльнаго человѣка имѣетъ свое назначеніе вовсе не въ объясненіи того, какъ на протяженіи своей жизни человѣкъ шелъ къ высшему своему достиженію, осуществленному въ его старости, (послѣднее, какъ извѣстно, бываетъ далеко не всегда и есть скорѣе исключеніе изъ общаго порядка), а въ томъ, чтобы черезъ нее постигнуть единый образъ человѣческой личности, во всей полнотѣ ея проявленій отъ младенчества до самой смерти — такъ и обобщающее, синтезирующее пониманіе исторіи можетъ состоять только въ томъ, чтобы постигнуть разныя эпохи жизни человѣчества, какъ многообразное выраженіе единаго духовнаго существа человѣчества. Философія исторіи есть *конкретное самосознаніе человѣчества*, въ которомъ оно, обозрѣвая

всѣ перипетіи и драматическія коллизіи своей жизни, всѣ свои упованія и разочарованія, достиженія и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинныя условія своего существованія. Философія исторіи *въ этомъ смыслѣ*, прежде всего, дѣйствительно осуществима. Пусть цѣлое исторіи въ ея внѣшней завершенности намъ недоступно, но какъ отдѣльный человѣкъ можетъ и на серединѣ своего жизненнаго пути изъ обобщающаго его разсмотрѣнія понять свое существо, такъ и человѣчество способно на всякой стадіи своей исторіи черезъ ея познаніе доходить до своего самосознанія. Ибо *цѣлое* здѣсь есть не сумма, не внѣшняя совокупность всѣхъ своихъ частей: *цѣлое*, какъ сверхвременное существо жизни, *присутствуетъ*, какъ таковое, хотя и не во всей конкретной полнотѣ своихъ выраженій, *въ каждой своей части*, въ любомъ отрѣзкѣ историческаго бытія. Человѣческій духъ находитъ и постигаетъ себя въ своемъ сверхвременномъ единствѣ, въ каждомъ своемъ историческомъ состояніи. И если цѣлое тутъ присутствуетъ въ каждой своей части, то и наоборотъ: всѣ части реально и совмѣстно присутствуютъ въ цѣломъ. Если бы исторія была только временной послѣдовательностью, въ которой каждый моментъ, замѣняясь другимъ, исчезаетъ, уходя въ безвозвратное прошлое, то философія исторіи, какъ и вообще историческое знаніе, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что историческія состоянія суть выраженія единаго человѣческаго духа, они и не проходятъ для него и въ немъ: исчезая внѣшне, во времени, они не только оставляютъ слѣды въ его духѣ, но продолжаютъ

реально присутствовать въ немъ: каждый человѣкъ и каждая эпоха, будучи только стадіей и своеобразнымъ выраженіемъ жизни сверхвременнаго единства человѣческаго духа, потенціально несетъ въ своей глубинѣ все это единство, а слѣдовательно и всѣ его историческія выраженія.

И такая философія исторіи есть, съ другой стороны, дѣйствительное, а не мнимое и искажающее обобщеніе историческаго развитія. Всѣ стадіи его входятъ здѣсь на равныхъ правахъ въ цѣлое; настоящее. а тѣмъ болѣе воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имѣютъ никакого пріоритета передъ всей полнотой прошлаго. Цѣлое, которое достигается въ этомъ синтезѣ, и черезъ отнесеніе къ которому осуществляется философское истолкованіе исторіи, есть подлинное цѣлое, объемлющее всѣ свои части и, какъ указано, присутствующее въ каждой изъ нихъ.

Отсюда слѣдуетъ, что философія исторіи сама — въ отличіе отъ положительной исторической науки — есть не историческое, а *сверхъисторическое* знаніе . Его предметъ есть не историческій процессъ, какъ таковой, въ временно́мъ его теченіи, а исторія, какъ символъ и выраженіе сверхвременнаго, цѣльнаго существа человѣческаго духа. Но отсюда же слѣдуетъ, что философія исторіи должна опираться на *соціальную философію*, которая образуетъ какъ бы твердый остовъ для нея.

Для того, чтобы ориентироваться въ частныхъ состояніяхъ духовной жизни и понять ихъ значеніе для ея цѣлаго, нужно знать постоянныя общія условія жизни. Конкретно-сверхвременное бытіе есть единство временно́го

и внѣвременно-общаго. Такъ и конкретное самосознаніе человѣчества, познаніе, въ философіи исторіи, его конкретно-сверхвременнаго единства, какъ оно выражается въ разныхъ его историческихъ состояніяхъ — въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности и въ ихъ совокупности — слагается изъ познанія историческаго многообразія и знанія общихъ, постоянныхъ условій его духовно-общественнаго бытія. Соціальная философія, какъ самосознаніе вѣчной и неизмѣнной природы общественной жизни человѣка, есть необходимое введеніе въ подлинно объективную, адэкватную полнотѣ своего предмета (доселѣ еще не достигнутую) философію исторіи.

6. О характерѣ закономѣрности общественой жизни.

Соціальная философія исходитъ, такимъ образомъ, изъ допущенія наличія въ общественной жизни вѣчныхъ, неизмѣнимыхъ, имѣющихъ силу при всякомъ историческомъ порядкѣ закономѣрностей, и старается ихъ познать. Прежде, чѣмъ приступить по существу къ разрѣшенію этой задачи, мы должны уяснить себѣ, въ чемъ заключаются общія свойства такихъ закономѣрностей, каковы собственно тѣ необходимыя связи, которыя здѣсь имѣютъ мѣсто и подлежатъ нашему изученію.

Тутъ прежде всего выдѣляется одинъ типъ необходимыхъ связей, который современная философія, въ лицѣ т. наз. «феноменологіи» научила насъ усматривать во всѣхъ областяхъ бытія. Наряду съ закономѣрностями

чисто реальнаго и потому опытнаго порядка, въ которыхъ мы находимъ фактическую, логически далѣе необъяснимую связь между двумя явленіями (того типа, что явленіе А всегда сопровождается явленіемъ В, или бываетъ совмѣстно съ нимъ), есть именно связи, вытекающія изъ самого мыслимаго общаго («идеальнаго») содержанія данной области бытія и потому абсолютно («апріорно») необходимыя. Такія абсолютно необходимыя, заранѣе безусловно достовѣрныя связи существуютъ, конечно, и въ общественной жизни, и то, что общественная наука доселѣ по большей части не обращала на нихъ вниманія, есть существенный ея недостатокъ. Мы не будемъ здѣсь ихъ систематически изучать, а укажемъ, для ясности, только на примѣры ихъ. Такъ, изъ самаго существа общества слѣдуетъ напр., что общество есть объединеніе многихъ людей для совмѣстной жизни, что во всякомъ обществѣ должна существовать какая-то вообще организація, какой-то порядокъ, что во всякомъ обществѣ есть какая-то власть или какой-то авторитетъ, т. е. какая-то инстанція, которой подчиняются всѣ или по крайней мѣрѣ преобладающее большинство и которая обезпечиваетъ единство общей жизни, что въ обществѣ дѣйствуютъ нѣкія общія правила, налагающія на его участниковъ обязанности, что обязанности соотвѣтствуетъ чье-либо право (въ субъективномъ смыслѣ) и т. п. Вы можете строить какія угодно планы общественныхъ реформъ, можете, какъ угодно измѣнять общество — и все же всегда вы должны будете считаться съ этими имманентными закономѣрностями или, точнѣе, необходимыми связями, логически вытекающими изъ общаго содержанія того,

что вы мыслите подъ «обществомъ». Связи такого рода такъ же нельзя нарушить или измѣнить, какъ нельзя, скажемъ, придумать цвѣтъ, который не окрашивалъ бы поверхность и не находился бы въ пространствѣ, или какое нибудь явленіе, возникающее во времени, которое не укладывалось бы въ общій порядокъ времени, не имѣло бы до и послѣ себя чего либо иного, и т. п. Только при смутности мысли, только не додумывая до конца и не представляя себѣ ясно, о чемъ думаешь, можно вообразить отсутствіе такихъ необходимыхъ связей или замѣну ихъ чѣмъ либо другимъ.

Но именно поэтому, въ силу такой, абсолютно-неотмыслимой, заранѣе очевидной необходимости этихъ связей, онѣ, имѣя большой теоретическій интересъ, не имѣютъ, по общему правилу, существеннаго *практическаго* значенія. Преобладающее большинство споровъ по общественнымъ вопросамъ, общественныхъ стремленій и столкновеній разныхъ стремленій касаются, очевидно, такихъ соотношеній общественной жизни, которыя лежатъ уже за предѣлами этихъ общихъ, феноменологически необходимыхъ соотношеній, и по крайней мѣрѣ *мыслимы* измѣнчивыми, допускающими разныя формы. Абсолютно, само собой вездѣ и всегда необходимое и ненарушимое не можетъ быть предметомъ борьбы и стремленій, не можетъ вызывать разногласій. Какъ остроумно замѣчаетъ одинъ нѣмецкій соціологъ (Штаммлеръ), нѣтъ партіи, которая ставила бы своей задачей осуществленіе луннаго затменія. (Возможность исключенія изъ этого общаго правила будетъ отмѣчена ниже). Ясно во всякомъ случаѣ, что практически наибольшую остроту имѣютъ тѣ соціаль-

но-философскіе вопросы, которые касаются не абсолютно и непререкаемо необходимаго въ общественной жи,а того, гдѣ люди могутъ ставить себѣ разныя цѣли,стремиться къ разному. Отвѣтъ на вопросъ объ истинномъ, вѣрномъ пути имѣетъ практическое значеніе лишь тамъ, гдѣ человѣкъ стоитъ на распутьи, гдѣ мыслимы *разные* пути. Поэтому и въ соціальной философіи наибольшее значеніе и наибольшій интересъ имѣютъ не связи, феноменологически-апріорно необходимыя, а необходимости иного рода, уясненіе которыхъ можетъ помочь людямъ въ ихъ колебаніяхъ, въ ихъ исканіяхъ правильнаго пути.

Но нѣтъ ли здѣсь противорѣчія? То, что дѣйствительно необходимо, то, казалось бы, тѣмъ самымъ и ненарушимо; и наоборотъ, гдѣ есть выборъ между разными возможностями, тамъ, повидимому, уже нельзя говорить о *необходимости* одной изъ этихъ возможностей. Мы касаемся здѣсь вопроса, отчасти затронутаго нами уже выше (§3). Мы видѣли тамъ, что общественный идеалъ, чтобы быть обоснованнымъ, долженъ какъ то быть выведенъ изъ познанія сущаго. Но какъ собственно это возможно? Цѣль стремленія по самому существу своему есть то, что избирается свободно, въ чемъ нѣтъ необходимости; и напротивъ, то, что *есть* и необходимо есть само собой, уже не можетъ быть цѣлью стремленія. То, что *должно* быть, тѣмъ самымъ не есть необходимо, ибо предполагаетъ возможность и иного — того, что не должно быть; практическое и нравственное стремленіе предполагаетъ выборъ между *разными* возможностями. Но какъ , въ такомъ случаѣ, мыслимо, чтобы сущее,

и именно необходимо сущее, было мѣриломъ истиннаго идеала, опредѣляло то, къ чему мы дѣйствительно должны стремиться?

Конечно, если подъ необходимостью разумѣть *эмпирическую* необходимость, то противорѣчіе это неразрѣшимо. Все, къ чему человѣкъ свободно стремится, эмпирически не необходимо. Но если отличать эмпирическую необходимость отъ необходимости *онтологической*, то дѣло мѣняется. Не все, что онтологически, по существу, по глубинной структурѣ бытія, необходимо, тѣмъ самымъ всегда и съ полной опредѣленностью осуществляется эмпирически; ибо существуютъ внѣшнія, эмпирическія силы, которыя во внѣшнемъ осуществленіи, на видимой поверхности жизни, могутъ противодѣйствовать осуществленію онтологически необходимаго, — что ничуть не противорѣчитъ внутренней, онтологической необходимости того, чему здѣсь оказывается противодѣйствіе. Такого рода онтологическую необходимость мы можемъ усмотрѣть напр. въ телеологической закономѣрности органической жизни, и по этому образцу мы назовемъ ее необходимостью *телеологически-органической*. Существуютъ необходимыя, вытекающія изъ самого существа организма, закономѣрности, опредѣляющія условія, при которыхъ организмъ можетъ жить и развиваться; но эмпирически онѣ легко могутъ быть нарушены. Ничего не стоитъ напр. лишить организмъ пищи или возможности дыханія, хотя питаніе и дыханіе есть органически телеологическая необходимость его бытія; результатомъ такого противодѣйствія явится именно смерть или, въ лучшемъ случаѣ, болѣзнь и упадокъ силъ, пониженіе уровня

жизни организма. Ближе всего къ нашей цѣли приведетъ указаніе на законы гигіены. Существуетъ образъ жизни, предписанный человѣку необходимыми условіями его существа, внѣ которыхъ онъ не можетъ существовать; но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ легко можетъ эмпирически лишать себя этихъ условій. Человѣкъ можетъ лишать себя здоровой пищи, свѣжаго воздуха, привычки къ дѣятельности, умѣренности въ наслажденіяхъ, можетъ отравлять себя всякими ядами, результатомъ этого нарушенія того, что необходимо для человѣческой жизни, является именно смерть или болѣзнь человѣка.

Такой же, по существу, характеръ носятъ онтологическія, органически - телеологическія закономѣрности общественной жизни, сами по себѣ безусловно необходимыя, вытекающія изъ вѣчной и неизмѣнимой природы человѣка, но могущія быть пренебрегаемы и нарушаемы свободной волей человѣка, не умѣющаго понять и оцѣнить ихъ значеніе. Существуютъ вѣчные, сами по себѣ, по своему внутреннему значенію, ненарушимые и неизмѣнимыя законы общественной жизни, которые одни лишь опредѣляютъ сохраненіе и развитіе этой жизни; но эмпирически эти законы могутъ нарушаться и часто нарушаюшаются, причемъ результатомъ такого нарушенія является именно гибель или въ лучшемъ случаѣ параличъ, ослабленіе и болѣзнь общества. Именно такого рода законы всегда имѣлись въ виду въ ученіи о «естественномъ правѣ»или«естественномъ (нормальномъ) состояніи» общества. Это — онтологическія закономѣрности, съ одной стороны, нарушимыя человѣческой волей, и, съ другой стороны,служащія вѣчными, идеально опредѣляю-

щими ее *нормами*. (Что фактически, въ политическихъ ученіяхъ новаго времени и въ особенности 18-го вѣка, подъ именемъ естественнаго права часто развивались требованія, отвлеченно придуманныя, и иногда прямо противорѣчившія подлиннымъ, въ историческомъ опытѣ засвидѣтельствованнымъ, вѣчнымъ условіямъ общественной жизни, не нарушаетъ методологической правильности самого понятія и замысла «естественнаго права»). Въ этихъ законахъ, имѣющихъ непререкаемо вѣчную силу, обезпечивающихъ здоровую жизнь общества, — въ законахъ, нарушеніе которыхъ карается общественнымъ разложеніемъ и гибелью, человѣкъ имѣетъ твердое мѣрило того, что истинно должно быть, къ чему онъ долженъ направлять и приспособлять свои стремленія.

Человѣкъ есть существо свободное; онъ воленъ по своему разумѣнію избирать путь своей жизни; но въ своей жизни онъ навсегда подчиненъ различію между истиной и заблужденіемъ. Онъ можетъ заблуждаться, и тогда онъ гибнетъ; онъ можетъ подчиняться требованіямъ истины, законамъ, установленнымъ не его волей, а источникомъ высшей правды, и тогда онъ утверждаетъ и укрѣпляетъ свою жизнь. Таково, въ сущности, давнее, исконное религіозное убѣжденіе человѣчества. Съ грандіозной силой оно было выражено уже въ ветхомъ завѣтѣ, въ мотивировкѣ закона, даннаго Богомъ Израилю черезъ Моисея: «Заповѣдь сія, которую я заповѣдаю тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и недалека. Она не на небѣ, чтобы можно было говорить: «кто сходилъ бы на небо, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы услышать ее, и мы исполнили бы ее»? И не за моремъ она, чтобы можно

было говорить: «кто сходилъ бы для насъ за море, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Но весьма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобъ исполнить его. Вотъ я сегодня предложилъ тебѣ жизнь и добро, смерть и зло... Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвѣщаю вамъ сегодня, что вы погибнете... Въ свидѣтели предъ вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятье. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое» (Второзак. 30, 11-19). Ту же мысль выразилъ первый эллинскій мудрецъ, размышлявшій о природѣ человѣка и общества — Гераклитъ: «Человѣческій нравъ не имѣетъ вѣдѣнія, лишь божественный его имѣетъ... Кто хочетъ говорить съ разумомъ, долженъ укрѣпиться тѣмъ, что обще всѣмъ... Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ закономъ. Онъ повелѣваетъ всюду, довлѣетъ всему и все побѣждаетъ (fr. 114 Diels). И то же подтверждено въ словахъ Спасителя: «Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ..., не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота и ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все». (Мат. 5, 17-18).

Съ необычайной выразительностью и наглядностью эту идею высказываетъ англійскій мыслитель XIX вѣка, Карлейль, который имѣлъ непосредственное чутье глубокихъ, внутреннихъ, религіозно-опредѣленныхъ основъ человѣческой жизни, Въ своей критикѣ міровоззрѣнія, лежащаго въ основѣ демократіи и сводящагося къ тому,

что судьбу народа опредѣляетъ воля самого народа, выражаемая въ его выборахъ, Карлейль говоритъ:

«Самая лучшая избирательная система не поможетъ кораблю обогнуть мысъ Горнъ. Корабль можетъ вотировать все, что угодно, самымъ гармоничнымъ и идеально конституціоннымъ путемъ; но корабль, чтобъ обогнуть мысъ Горнъ, найдетъ совокупность условій, уже вотированныхъ и установленныхъ съ адамантовой крѣпостью древними силами стихіи, которыя нисколько не заботятся о вашемъ способѣ голосованія. Если вы можете, съ вашимъ голосованіемъ или безъ него, признать эти условія и мужественно согласоваться съ ними, вы обогнете мысъ; если же вы не сможете — береговые вѣтры будутъ отбрасывать васъ назадъ, неотвратимыя ледяныя горы, эти нѣмые совѣтники, посланные хаосомъ, ударятъ васъ и предъявятъ вамъ весьма хаотическій «запросъ»; полузамерзшіе, вы будете выброшены на скалы Патагоніи или раздроблены парламентскимъ запросомъ этихъ совѣтниковъ — ледяныхъ горъ, и посланы прямо въ бездну, и вы никогда не обогнете мысъ Горнъ!.. Чтобы преуспѣвать въ этомъ мірѣ — въ узкомъ ли Магеллановомъ проливѣ, или въ неизслѣдимомъ морѣ времени, чтобы достигнуть счастья, побѣды и успѣховъ, — идетъ ли рѣчь объ отдѣльномъ человѣкѣ, или о народѣ — нужно всегда одно: человѣкъ или народъ долженъ умѣть разобрать, каковы истинныя правила Вселенной, касающіяся его и его начинаній, и долженъ умѣть точно и твердо согласоваться съ ними».*)

---

*) Carlyle, Latter day's Pamphlets.

Современная общественная наука по большей части игнорируетъ это древнее, исконное религіозное убѣжденіе человѣка въ наличіи ненарушимыхъ божественныхъ законовъ, исполненіе которыхъ даруетъ ему жизнь, и нарушеніе которыхъ карается его гибелью. Она знаетъ только эмпирическія закономѣрности общественной жизни, въ остальномъ же, именно въ самомъ полаганіи общественныхъ *цѣлей*, мыслитъ человѣка неограниченно-державнымъ, своевольнымъ властелиномъ его жизни. Даже нравственный идеалъ понимается именно только, какъ идеалъ, свободно усматриваемый и ставимый человѣкомъ, а не какъ выраженіе вѣчной онтологической необходимости, — выраженіе того, что истинно *есть*. Въ противоположность этому, соціальная философія должна съ самаго начала исходить изъ религіознаго убѣжденія (подтверждаемаго историческимъ опытомъ и углубленнымъ разсмотрѣніемъ общественной жизни), что есть вѣчныя, вытекающія изъ существа человѣка и общества, закономѣрности, которыя человѣкъ хотя и можетъ нарушить, но которыхъ онъ не можетъ нарушать безнаказанно, и которыя поэтому опредѣляютъ истинную цѣль его стремленій. Человѣкъ не есть своевольный хозяинъ своей жизни; онъ есть свободный исполнитель высшихъ велѣній, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ суть вѣчныя условія его жизни. И послѣдняя задача соціальной философіи — найти и опредѣлить основные изъ этихъ законовъ.

Но съ этой точки зрѣнія намѣченное нами выше различіе между законами феноменологическими и законами органически-телеологическими, теоретически, т. е. въ своемъ идеальномъ предѣлѣ, весьма существенное,

оказывается на практикѣ все же только относительнымъ. Человѣческому заблужденію и своеволію нѣтъ предѣла; направляясь по ложному пути, онъ обычно имѣетъ и затуманенное, смутное теоретическое сознаніе. Поэтому, для него не исключена возможность стремленія (конечно, тщетнаго) и къ тому, что не только онтологически, какъ длительная устойчивая основа бытія, но даже чисто феноменологически невозможно. Онъ можетъ требовать даже немыслимаго. Если, напр., наличіе какой то власти или какого то авторитета въ обществѣ вытекаетъ непосредственно изъ природы общества, какъ единства совмѣстной жизни, то это самоочевидное соотношеніе не помѣшало все же возникновенію крайнихъ анархическихъ ученій, отрицающихъ всякую власть и мыслящихъ всю общественную жизнь, какъ свободное соглашеніе между людьми. Съ этой точки зрѣнія различіе между феноменологическими и онтологическими законами общественной жизни сводится къ тому, что въ первомъ случаѣ заблужденіе изобличается и имманентно карается тотчасъ же, при первой же попыткѣ его осуществленія, въ послѣднемъ же этотъ процессъ внутренняго изобличенія и имманентной кары можетъ созрѣвать постепенно и затянуться на долгій срокъ. Такъ — чтобы привести конкретный, всѣмъ намъ памятный примѣръ — въ безуміи большевицкаго переворота первое, чисто анархическое требованіе, чтобы власть находилась въ рукахъ всего народа, всей массы «рабочихъ и крестьянъ», было, подъ угрозой гибели и чистаго хаоса, тотчасъ при самомъ его возникновеніи преодолѣно самими большевиками, тогда какъ противорѣчащая онтологическимъ условіямъ

общественнаго бытія попытка абсолютно-принудительнаго обобществленія всего хозяйства лишь въ теченіе десятилѣтія и, быть можетъ, еще большаго срока приводитъ теперь къ неизбѣжному краху этого безсмысленнаго, онтологически неосуществимаго начинанія.

Мы не будемъ поэтому дѣлать въ дальнѣйшемъ существеннаго отграниченія одного рода законовъ отъ другого: наша задача — познать истинное, постоянное существо общественнаго бытія, обусловленное вѣчнымъ существомъ человѣка, и сдѣлать изъ этого познанія выводы, практически существенныя для общественнаго міросозерцанія. Наша задача — такое философское — по самому существу дѣла, тѣмъ самымъ, и религіозное — постиженіе природы общественной жизни, изъ котораго можно извлечь твердыя указанія для направленія общественной воли.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА.

ГЛАВА I.

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДЪ.

Пониманіе постоянныхъ закономѣрностей общества, тѣхъ вѣчныхъ, не отъ воли человѣческой, а отъ высшей воли зависящихъ его условій, которыхъ не можетъ безнаказанно преступать человѣкъ и сознательное согласованіе съ которыми одно только можетъ обезпечить разумность и успѣшность его жизни, — это пониманіе, какъ мы видѣли, должно достигаться черезъ познаніе самой имманентной природы общества. Первый вопросъ, который при этомъ возникаетъ, заключается въ слѣдующемъ: существуетъ ли вообще общество, какъ самобытная реальность, какъ особая область бытія?

Вопросъ можетъ показаться, на первый взглядъ, праздднымъ. Кто же, казалось бы, отрицаетъ это? Не свидѣтельствуетъ ли наличіе самихъ понятій «общества» и «общественной жизни», а также особой области научна-

го знанія — «обществовѣдѣнія» или т. наз. «общественныхъ наукъ» — о томъ, то всѣ люди видятъ въ обществѣ особую сторону или область бытія, особый предметъ знанія? Въ дѣйствительности дѣло обстоитъ не такъ просто. Подобно тому, какъ напр. современный астрономъ, признавая астрономію особой наукой, видитъ въ ея предметѣ — небѣ — все же не особую, самобытную реальность (какъ это было въ античномъ и средневѣковомъ міровоззрѣніи), а только часть—однородную другимъ частямъ— общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю, — или подобно тому, какъ біологъ-механистъ видитъ въ царствѣ живой природы лишь часть — быть можетъ немного усложненую, но принципіально не отличную отъ всѣхъ другихъ частей — мертвой природы, — такъ и обществовѣдъ можетъ въ лицѣ общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно-выдѣленной частью или стороной какой то иной реальности. Можно сказать даже, что въ большинствѣ современныхъ соціально-философскихъ воззрѣній именно это и имѣетъ мѣсто. А именно, для большинства позитивныхъ соціологовъ и обществовѣдовъ общество есть не что иное, какъ обобщенное названіе для *совокупности и взаимодѣйствія множества отдѣльныхъ людей*, такъ что никакой общественной *реальности* они вообще не видятъ и не признаютъ, сводя ее къ суммированной реальности отдѣльныхъ людей. Поэтому первымъ вопросомъ соціальной онтологіи долженъ явиться вопросъ объ отношеніи между *обществомъ* и *индивидомъ*.

1. Историческое введеніе.

Вопросъ этотъ мы ставимъ здѣсь пока въ его чисто теоретическомъ, онтологическомъ смыслѣ. Мы не спрашиваемъ, напримѣръ, что должно служить *цѣлью* общественнаго развитія — благо ли общества, какъ цѣлаго, или благо отдѣльной личности, или какъ должно быть устроено общество: на основѣ ли свободнаго взаимодѣйствія отдѣльныхъ людей или на основѣ принудительной организаціи и объединенія ихъ въ одно цѣлое. Мы спрашиваемъ только: есть ли общество не что иное, какъ названіе для совокупности и взаимодѣйствія между собой отдѣльныхъ людей, не что иное, какъ нами производимое искусственное, т. е. субъективное суммированіе реальности отдѣльныхъ людей, или общество есть нѣкая подлинно-объективная реальность, не исчерпывающаяся совокупностью входящихъ въ ея составъ индивидовъ? Чтобы не спутывать этого чисто теоретическаго вопроса съ вопросами и спорами практическаго и оцѣночнаго характера, мы будемъ употреблять для обозначенія двухъ возможныхъ здѣсь направленій не общеизвѣстные термины, вродѣ «индивидуализма» и «коллективизма» (которые слишкомъ многозначны), а чисто отвлеченно-философскіе (хотя и нѣсколько тяжеловѣсные и непривычные) термины «*сингуляризма*» (или «*соціальнаго атомизма*)» и «*универсализма*».*)

*) Мы заимствуемъ эти термины у П. Б. Струве, который первый ввелъ ихъ для обозначенія этихъ двухъ соціально-философскихъ воззрѣній въ своей книгѣ «Хозяйство и цѣна».

Эти два направленія постоянно борятся и смѣняютъ другъ друга въ исторіи соціально-философской мысли. Соціальныя воззрѣнія Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиковъ, носятъ характеръ «универсализма». Для Платона общество есть «большой человѣкъ», нѣкая самостоятельная реальность, имѣющая свою внутреннюю гармонію, особые законы своего равновѣсія. По Аристотелю, не общество производно отъ человѣка, а напротивъ, человѣкъ производенъ отъ общества: человѣкъ внѣ общества есть абстракція, реально столь же невозможная, какъ невозможна живая рука, отдѣленная отъ тѣла, къ которому она принадлежитъ. Для стоиковъ общество есть образецъ того мірового, космическаго единства, которое проникаетъ и объемлетъ всякое множество; даже саму природу, вселенную, весь міръ они разсматривали, какъ нѣкое общество — «государство боговъ и людей».

Но уже въ античной мысли мы находимъ и обратное направленіе *сингуляризма* или «*соціальнаго атомизма*». Оно встрѣчается уже у софистовъ (въ приводимыхъ Платономъ соціально-этическихъ разсужденіяхъ ритора Тразимаха и Калликла объ обществѣ и власти, какъ выраженіи борьбы между классами и отдѣльными людьми). Въ качествѣ вполнѣ законченной теоріи оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, какъ результатъ сознательнаго соглашенія между отдѣльными людьми объ устройствѣ совмѣстной жизни.

Съ того времени эти два воззрѣнія проникаютъ собою всю исторію соціально-философской мысли. Средне-

вѣковое христіанское міровоззрѣніе по существу универсалистично — отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизмъ и аристотелизмъ, отчасти же и прежде всего потому, что по крайней мѣрѣ церковь оно должно мыслить, какъ подлинную реальность, какъ «тѣло Христово». Начиная съ эпохи ренессанса и въ особенности въ 17-омъ и 18-омъ вѣкѣ снова развивается сингуляризмъ. Гассенди и Гоббсъ возобновляютъ матеріалистическій атомизмъ Эпикура, а съ нимъ вмѣстѣ и соціальный атомизмъ. Гоббсъ, хотя и считаетъ общество «Левіафаномъ», огромнымъ цѣлымъ тѣломъ, но подчеркиваетъ, что это — тѣло искусственное, составленное для преодолѣнія естественной раздробленности на отдѣльныхъ индивидовъ, «борьбы всѣхъ противъ всѣхъ». Въ 18-мъ вѣкѣ преобладаетъ представленіе объ обществѣ, какъ искусственномъ результатѣ «общественнаго договора», сознательнаго соглашенія между отдѣльными людьми. Въ реакціи начала XIX вѣка, послѣ тяжкаго опыта французской революціи и крушенія вмѣстѣ съ нимъ раціоналистическаго индивидуализма XVIII вѣка, вновь возрождаются идеи соціальнаго универсализма; они съ съ большой глубиной и убѣдительностью развиваются во Франціи Жозефомъ де Местромъ, Бональдомъ, Балланшемъ, позднѣе Огюстомъ Контомъ, который въ своей «Соціологіи» вновь выдвинулъ намѣченное еще Паскалемъ представленіе о человѣчествѣ, какъ единомъ Человѣкѣ, въ Англіи — Эдмундомъ Боркомъ, въ Германіи — въ философіи права Гегеля и въ воззрѣніяхъ Савиньи и основанной имъ исторической школы права. Но эта идейная побѣда универсализма была лишь кратковремен-

на. Дальнѣйшее политическое развитіе, успѣхи либерализма и демократіи, связаны были въ теоріи общества съ новымъ пробужденіемъ соціальнаго атомизма. Т. наз. «классическая школа» политической экономіи исходитъ изъ «сингуляристической» точки зрѣнія. Въ особенности нужно отмѣтить, что и соціализмъ — вопреки своимъ *практическимъ* тенденціямъ — теоретически почти всегда опирается на соціальный атомизмъ. Соціализмъ — подобно соціальной философіи Гоббса — именно потому требуетъ принудительнаго «обобществленія», какъ бы насильственно-внѣшняго сцѣпленія или склеиванія въ одно цѣлое частицъ общества — отдѣльныхъ людей, что представляетъ себѣ общество онтологически и въ его «естественномъ» состояніи, именно какъ хаотическую груду и анархическое столкновеніе его отдѣльныхъ индивидуальныхъ элементовъ. Таково, напр. характерное ученіе Маркса объ «анархіи производства»; съ этимъ, правда, въ марксизмѣ непослѣдовательно сочетается универсалистическое ученіе о подлинной реальности «общественныхъ классовъ». (Изъ соціалистовъ философскимъ универсалистомъ былъ только шеллингіанецъ Родбертусъ).

Въ соціально-философской литературѣ послѣдняго полвѣка мы встрѣчаемъ вновь постоянную борьбу этихъ двухъ направленій. Рядъ соціологовъ, начиная съ Спенсера, развиваютъ «универсалистическую» теорію общества, какъ біологическаго организма (мы вернемся къ ней еще ниже), но наталкиваются на рѣзкую критику со стороны противоположной тенденціи. Во французской соціологіи «универсалисты» Дюркеймъ и Эспинасъ бо-

рятся съ «сингуляристомъ» Тардомъ. Въ нѣмецкой соціально-философской литературѣ радикальный сингуляризмъ побѣждаетъ въ австрійской экономической школѣ. Сингуляристомъ является и Георгъ Зиммель въ своей «Соціологіи». Въ послѣднее время съ большой глубиной вновь обосновываетъ универсализмъ экономистъ и соціальный философъ Отмаръ Шпаннъ. Въ русской соціально-философской мысли, начиная отъ славянофиловъ, преимущественно господствовалъ универсализмъ, соотвѣтствующій, какъ указано, и церковной традиціи; съ рѣзкимъ обоснованіемъ сингуляризма выступилъ въ политической экономіи и общей соціальной философіи П. Б. Струве.

Какова же должна быть наша систематическая оцѣнка этихъ двухъ направленій?

2. Сингуляризмъ въ его двухъ основныхъ видахъ.

Сингуляризмъ или соціальный атомизмъ есть обычно простое выраженіе позитивизма или точки зрѣнія «здраваго смысла» въ соціальной философіи. Обычно говорятъ: если мы не хотимъ впасть въ какую то туманную мистику или миѳологію въ пониманіи общества, то можно ли вообще видѣть въ немъ что либо иное, кромѣ именно совокупности отдѣльныхъ людей, живущихъ совмѣстной жизнью и стоящихъ въ взаимодѣйствіи между собой? Всѣ разговоры объ обществѣ, какъ цѣломъ, напр. объ «общественной волѣ», о «душѣ народа» суть пустыя и туманныя фра-

зы, въ лучшемъ случаѣ имѣющія какой то лишь фигуральный, метафорическій смыслъ. Никакихъ иныхъ «душъ» или «сознаній», кромѣ индивидуальныхъ, въ опытѣ намъ не дано, и наука не можетъ не считаться съ этимъ; общественная жизнь есть, въ конечномъ счетѣ, не что иное, какъ совокупность дѣйствій, вытекающихъ изъ мысли и воли, но дѣйствовать, хотѣть и мыслить могутъ только отдѣльные люди.

Дальше, въ критикѣ нѣкоторыхъ формъ универсализма, мы постараемся оцѣнить, что есть вѣрнаго въ этомъ утвержденіи соціально-философскаго «здраваго смысла» или «наивнаго реализма». Но теперь мы должны посмотрѣть прежде всего, какъ сингуляризмъ съ своей точки зрѣнія объясняетъ конкретную природу общественной жизни. Общество уже чисто эмпирически, именно въ качествѣ общества, есть вѣдь не чистый хаосъ, не безпорядочное и случайное столкновеніе и скрещеніе между собой множества соціальныхъ атомовъ, а нѣкое единство, согласованность, порядокъ. Какъ объяснимо это съ точки зрѣнія сингуляризма?

Здѣсь мы встрѣчаемся съ двумя возможными типами объясненія. Старый наивный соціальный атомизмъ, связанный съ раціоналистическимъ индивидуализмомъ XVIII вѣка, представляетъ себѣ всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только въ результатѣ сознательнаго, умышленнаго сговора между отдѣлньыми людьми. Люди, въ своихъ общихъ интересахъ, сговариваются между собой о томъ, что всѣ они будутъ соблюдать извѣстный общій порядокъ жизни, по возможности не мѣшать и не вредить другъ другу, подчи-

няться общимъ правиламъ, сообща избранной власти и т. п. Единство общества есть результатъ добровольнаго, умышленнаго согласованія воль и сотрудничества дѣйствій между отдѣльными людьми. Въ этомъ по существу и состояла знаменитая когда-то теорія «общественнаго договора».

Врядъ ли сейчасъ найдется образованный соціологъ, который безъ ограниченія сталъ бы поддерживать эту точку зрѣнія — настолько стало теперь очевиднымъ, что она противорѣчитъ безспорнымъ фактамъ общественной жизни. Дѣло въ томъ, что наряду съ порядками, дѣйствительно «сознательно» введенными черезъ законодательство, мы встрѣчаемъ въ обществѣ много общаго, единообразнаго, упорядоченнаго, что никѣмъ не было сознательно «введено», о чемъ никто никогда не думалъ и къ чему никто умышленно не стремился. И притомъ именно эта послѣдняя область общественной жизни есть основная, господствующая въ ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, напр., о введеніи общаго для всѣхъ членовъ народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговоръ уже предполагаетъ взаимное пониманіе, т. е. общность языка. Но и все вообще, что въ общественной жизни носитъ характеръ «общепринятаго» — нравы, обычаи, моды, даже право, поскольку оно есть обычное право, цѣны на товары (поскольку не существуетъ государственной таксы и нормировки) — все это существуетъ безъ всякаго сговора и соглашенія, возникая какъ-то «само собой», а не какъ умышленно поставленная цѣль общей воли всѣхъ. Исторія показываетъ, что и само государство и государственная власть возникаютъ и су-

ществуютъ именно въ такомъ же порядкѣ, «сами собой», а отнюдь не суть итогъ сознательнаго общественнаго соглашенія. Только на основѣ этого, стихійно и неумышленно сложившагося общаго порядка и единства возможно вообще въ дальнѣйшемъ, въ нѣкоторыхъ частныхъ и ограниченныхъ областяхъ и случаяхъ, умышленное соглашеніе или вообще умышленное, сознательное воздѣйствіе на общественную жизнь отдѣльныхъ людей — вождей, народныхъ представителей, государственныхъ дѣятелей.

Такой наивный раціоналистическій индивидуализмъ не можетъ, слѣдовательно, объяснить и въ своей слѣпотѣ просто не видитъ самого основного и существеннаго въ общественной жизни. Несостоятельность его очевидна. Не такъ наивно просто, а гораздо болѣе серьезно смотритъ на дѣло другой видъ сингуляризма, возникшій преимущественно въ литературѣ XIX вѣка въ результатѣ преодолѣнія перваго его вида. Философски наиболѣе точно и ясно онъ формулированъ напр. въ «Соціологіи» Георга Зиммеля.

Согласно этому воззрѣнію, единство и общность въ общественной жизни возникаютъ совсѣмъ не въ результатѣ умышленнаго соглашенія, а суть никѣмъ не предвидимый и сознательно не осуществляемый итогъ стихійнаго скрещенія воль и стремленій отдѣльныхъ людей. Дѣло въ томъ, что человѣческія стремленія и дѣйствія имѣютъ, кромѣ сознательно ставимой ими цѣли, еще другія, непредвидимыя ихъ участниками, послѣдствія. И въ особенности это имѣетъ мѣсто, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигаютъ на дѣлѣ не того, къ чему они сами стремились, а

чего-то совсѣмъ иного, часто даже имъ самимъ не желательнаго. «Человѣкъ предполагаетъ, а Богъ располагаетъ», — говоритъ русская пословица, но подъ «Богомъ», съ точки зрѣнія этого позитивнаго міровоззрѣнія, надо разумѣть здѣсь просто случай, стихійный итогъ столкновеній множества разнородныхъ воль. Вожди французской революціи хотѣли осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; и такъ по большей части бываетъ въ исторіи. По этому же образцу можно объяснить никѣмъ не предвидимыя *общія* послѣдствія скрещенія стремленій, ставящихъ себѣ совершенно иныя, частныя цѣли. Тропинки въ лѣсу и полѣ возникаютъ не потому, что многіе сговорились сообща проложить ихъ, а потому, что каждый въ отдѣльности, одинъ за другимъ, для себя самого и не сговариваясь съ другими, идетъ въ опредѣленномъ направленіи; слѣды отъ этой ходьбы множества людей сами собой складываются въ общую тропу. Каждый человѣкъ, покупая и продавая товары, не думаетъ о введеніи общей цѣны; но въ результатѣ стремленій множества людей, думающихъ только о своей собственной выгодѣ, о томъ, чтобы купить дешевле и продать дороже, складывается, какъ равнодѣйствующая спроса и предложенія, общая цѣна на товаръ. Именно такимъ образомъ складываются нравы, обычаи, мода, укрѣпляются общественныя понятія, утверждается власть и т. п. Такъ первые князья, «собиратели земли», думая только о своей личной выгодѣ, расширяютъ и обогощаютъ государство; такъ массы земледѣльцевъ, въ поискахъ новой земли и болѣе свободной жизни, въ своемъ переселеніи совмѣстно,

невѣдомо для себя, колонизуютъ новыя страны и т. п. Коротко говоря· единство и общность въ общественной жизни, будучи независимы отъ сознательной воли отдѣльныхъ участниковъ и въ этомъ смыслѣ возникая «сами собой», все же суть не дѣйствіе какихъ либо высшихъ, сверхиндивидуальныхъ силъ, а лишь итогъ стихійнаго, неумышленнаго скрещенія тѣхъ же единичныхъ воль и силъ—комплексъ, слагающійся и состоящій только изъ реальности отдѣльныхъ, единичныхъ людей.

Таково господствующее, современное объясненіе общества съ точки зрѣнія соціальнаго сингуляризма. О немъ надо сказать слѣдующее: будучи само по себѣ, въ качествѣ простого констатированія, очевидно и безусловно правильнымъ, оно имѣетъ, однако, тотъ существенный недостатокъ, что въ дѣйствительности *не объясняетъ именно того, что здѣсь подлежитъ объясненію.*

Въ самомъ дѣлѣ, что все въ обществѣ непосредственно есть итогъ стихійнаго скрещенія индивидуальныхъ воль, — это совершенно безспорно; непонятно при этомъ только одно, но именно самое существенное: отчего изъ этого скрещенія получается не хаосъ и не безпорядокъ, а общность и порядокъ? Представимъ себѣ, что намъ говорятъ: книга есть результатъ комбинаціи множества отдѣльныхъ буквъ. Это, конечно, несомнѣнно; но все же, если бы буквы не подбирались наборщикомъ на основаніи рукописи автора, а просто какъ попало, въ результатѣ случайности, сваливались бы въ наборныя кассы, то изъ этого получилась бы не книга, а безсмысленный наборъ буквъ. Отчего же въ обществѣ не случается того же самаго? Отчего общество есть не хаосъ людей-ато-

мовъ, несущихся въ разныя стороны, случайно сталкивающихся между собой и механически разлетающихся по разнымъ направленіямъ, а общій порядокъ, общая форма? Если ограничиться разсматриваемымъ объясненіемъ, то единственнымъ «естественнымъ» состояніемъ общества могла бы быть только абсолютная, безграничная анархія. Но такое состояніе уже не можетъ быть названо обществомъ, а есть именно его отсутствіе.

Очевидно, что, если изъ безпорядочнаго, неурегулированнаго скрещенія индивидуальныхъ элементовъ получается нѣчто *общее*, какое то единство, какой то порядокъ, то это возможно лишь при условіи, что черезъ посредство индивидуальныхъ элементовъ дѣйствуютъ и обнаруживаютъ свое вліяніе нѣкія *общія силы*. Но въ такомъ случаѣ загадка «общаго» или «единства» въ общественной жизни не разрѣшена, а только отодвинута вглубь. Мы снова стоимъ передъ вопросомъ: какъ, въ какой формѣ реально въ обществѣ *нѣчто общее*, а не только одни разрозненные, замкнутые въ себѣ и лишь извнѣ соприкасающіеся между собой индивиды?

3. Логическая проблема «общаго» и «единичнаго» въ примѣненіи къ общественной жизни.

Такъ поставленный, вопросъ принимаетъ ближайшимъ образомъ характеръ общефилософской или, точнѣе, логической проблемы реальности и объективной значимости «общаго» и «единичнаго». Существуетъ ли

«общее», какъ таковое, объективно, въ самой реальности вещей, или «существуетъ» въ точномъ смыслѣ слова только одно единичное, тогда какъ «общее» есть лишь субъективный синтезъ, нѣкое лишь умственное объединеніе, производимое нашей мыслью, нашимъ сознаніемъ?

Здѣсь не мѣсто подробно обсуждать этотъ вопросъ, образующій, какъ извѣстно, по существу уже со времени Платона предметъ длительнаго спора между «номиналистами», отрицающими реальность общаго, и «реалистами», его утверждающими. Мы ограничиваемся здѣсь ссылкой на итоги современной логики и теоріи науки, съ послѣдней убѣдительностью показавшей, что общее, какъ таковое, невыводимо изъ единичнаго, и что при отрицаніи объективной значимости и реальности общаго оказывается необъяснимымъ ни самое образованіе понятій, ни ихъ значеніе для знанія. (Гуссерль, Лосскій). Весь споръ основанъ здѣсь на длительномъ, многовѣковомъ недоразумѣніи: человѣкъ «здраваго смысла» предполагаетъ, что логическій «реалистъ», утверждая реальность «общаго», утверждаетъ его реальность въ привычной для чувственнаго сознанія формѣ реальности единичнаго, т. е. въ формѣ пространственно и временно локализованнаго бытія; по мѣткому указанію Лосскаго, номиналистъ воображаетъ, что утвержденіе реальности «лошади вообще» равносильно утвержденію, что эта «лошадь вообще» пасется на какомъ-то лугу. Если же принять во вниманіе, что общее, именно въ качествѣ общаго, не есть единичное, и потому не можетъ «быть» въ опредѣленномъ мѣстѣ и опредѣленной точкѣ времени, а можетъ быть только сверхпространственно и сверхвременно — такъ что «ло-

шадь вообще» не можетъ быть «единичной лошадью», а можетъ *быть* только, какъ реальное единство, проникающее все множество единичныхъ лошадей и существующее *въ немъ* — то недоразумѣніе само собою исчезаетъ. «Лошадь вообще», не существуетъ такъ, какъ существуетъ отдѣльная лошадь; но она реально есть, какъ единство зоологическаго вида лошади, который не выдуманъ людьми, а есть подлинная реальность въ самой природѣ.

Примѣняя эти общія соображенія къ проблемѣ общества, мы можемъ сказать, что единство общества есть ближайшимъ образомъ отраженіе реальнаго единства «человѣка вообще», нѣкихъ общихъ человѣческихъ началъ и силъ, дѣйствующихъ въ единичныхъ людяхъ и черезъ ихъ посредство и потому сказывающихся въ реальности ихъ совмѣстной жизни. Если бы каждый единичный человѣкъ былъ замкнутой въ себѣ и совершенно своеобразной реальностью, не имѣющей ничего общаго съ другимъ человѣкомъ, то общество, какъ единство совмѣстной жизни, было бы очевидно невозможнымъ. Единство общества, общность порядка и формъ жизни опредѣляются ближайшимъ образомъ общностью человѣческихъ потребностей, человѣческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдѣльныхъ индивидовъ, — такъ же, какъ за безпорядочной игрой «атомовъ» въ физической природѣ стоитъ реальность дѣйствующихъ въ нихъ общихъ силъ природы, выражающихся въ общей закономѣрности явленій природы. Соціальный «универсализмъ» есть въ этомъ смыслѣ просто приложеніе къ обществовѣдѣнію общаго логиче-

скаго «реализма», какъ всеобъемлющаго принципа научнаго знанія вообще.

На первый взглядъ можетъ казаться, что эти соображенія, будучи чисто формально-логическими, имѣютъ развѣ только отвлеченно-теоретическій интересъ, но не вносятъ ничего конкретно-существеннаго въ наше пониманіе общества. На самомъ дѣлѣ — при всей ихъ недостаточности, о которой будетъ рѣчь ниже — они все же имѣютъ и существенное практическое значеніе. Кто представляетъ себѣ общество, какъ простую сумму или скопленіе единичныхъ людей, кто здѣсь «за деревьями не видитъ лѣса», тотъ естественно будетъ склоненъ думать, что осуществленіе какой либо общественной реформы, введеніе того или иного общественнаго порядка сводится къ воздѣйствію на волю и поведеніе отдѣльныхъ людей, составляющихъ общество. А такъ такъ такое воздѣйствіе практически, при достаточной энергіи дѣйствующаго, при надлежащей суровости и насильственности мѣръ воздѣйствія, безпредѣльно, то легко представить себѣ общество, какъ пассивный матеріалъ, какъ глину, изъ которой законодатель и реформаторъ можетъ вылѣпить любую форму, какая ему преставляется желательной. Въ особенности въ нашу эпоху потрясеній и внѣшней удачи безпощадныхъ, ни съ чѣмъ не считающихся диктатуръ — напр. большевизма или фашизма — такой взглядъ становится очень распространеннымъ; такъ, самые крайніе и непримиримые противники большевизма часто сходятся съ большевиками въ этомъ общемъ убѣжденіи во всемогуществѣ и успѣшности безграничнаго, ничѣмъ не стѣсняющагося деспотизма. Но это есть все же одно изъ глубочай-

шихъ и опаснѣйшихъ заблужденій общественной мысли, въ которыхъ обнаруживается слѣпая, неизбѣжно имманентно караемая гордыня человѣческаго своеволія, «революціоннаго»—независимо отъ того или иного содержанія осуществляемаго при этомъ порядка — образа мыслей. Общество никогда не есть абсолютно пассивный матеріалъ въ рукахъ законодателя; въ немъ, помимо отдѣльныхъ людей, на волю которыхъ можно вліять какъ угодно, — или, точнѣе, въ послѣдней глубинѣ этихъ людей, взятыхъ совмѣстно — дѣйствуютъ общія силы, общія условія, которыя ставятъ нѣкоторый непреодолимый предѣлъ реформирующей умышленной волѣ законодателя. Общество, правда, можно воспитывать въ разныхъ направленіяхъ, пріучать къ тому или иному образу жизни или порядку, но лишь въ предѣлахъ того, что диктуется общей природой человѣка; вылѣпить любую форму изъ него здѣсь можно такъ же мало, какъ мало можно кореннымъ образомъ передѣлать заново живое существо, напр. собаку превратить въ кошку или въ птицу. Деспотизмъ своеволія въ крайнемъ случаѣ можетъ достигнуть здѣсь паралича, смерти, разложенія общества — къ чему и сводится внѣшняя «успѣшность» большевизма — но никакъ не *жизни* въ условіяхъ и формахъ, противорѣчащихъ общимъ потребностямъ и общимъ силамъ, дѣйствующимъ въ данномъ обществѣ. Всѣ подлинно великіе законодатели и реформаторы, при всемъ, присущемъ имъ, дерзновеніи творческой воли, всегда это сознавали; ихъ геніальность, какъ и плодотворность ихъ замысловъ, опредѣлялась именно тѣмъ, что они умѣли учитывать эти общія условія и считаться съ ними.

Но сколь ни существенно пониманіе и учтеніе реальности общихъ началъ въ общественной жизни, — изложенное выше формально-логическое объясненіе единства общества изъ реальности «общаго» въ человѣческой жизни, какъ во всякомъ бытіи вообще, все же оказывается недостаточнымъ. Оно помогаетъ намъ понять природу общества, но не объясняетъ самаго основного вопроса: какъ возможно вообще общество, какъ упорядоченное единство совмѣстной жизни? Въ самомъ дѣлѣ, «общее», въ формально-логическомъ смыслѣ, какъ единство, конкретно выражающееся въ *одинаковости* многихъ единичныхъ существъ, очевидно еще не содержитъ объясненія конкретнаго единства ихъ жизни, въ смыслѣ ея *объединенности*. Люди, конечно, во многихъ отношеніяхъ одинаковы, будучи воплощеніемъ единаго вида «человѣка вообще»; всѣ люди ѣдятъ, пьютъ, работаютъ, исполнены одинаковыхъ, въ общемъ, потребностей, страстей, силъ и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться въ каждомъ человѣкѣ и безъ того, чтобъ люди были объединены въ одно конкретное цѣлое, какъ есть виды животныхъ, живущихъ обособленно, въ одиночку. Болѣе того: вѣдь силы разъединяющія, силы корысти и эгоизма, также *общи всѣмъ людямъ;* именно изъ того, что всѣ люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотятъ *одного и того же* — но *каждый для себя самого* — и вытекаетъ борьба между людьми, стремленіе не къ совмѣстной жизни, а къ взаимному уничтоженію. Кантъ въ своихъ этическихъ разсужденіяхъ иронически отмѣчаетъ ту мнимую «гармонію», которая вытекаетъ изъ этой общности эгоистическихъ, разъеди-

няющихъ человѣческихъ вожделѣній. Ученіе Гоббса о «естественномъ» состояніи, какъ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ, т. е. какъ объ отсутствіи общества, какъ объединеннаго цѣлаго, такъ же опирается вѣдь на утвержденіе *общей* природы человѣка, именно какъ «волка» въ отношеніи своего ближняго.

Общество есть, такимъ образомъ, больше, чѣмъ единство, въ смыслѣ *одинаковости* жизни, оно есть единство и общность въ смыслѣ *объединенности, совмѣстности* жизни, ея упорядоченности, какъ *единаго конкретнаго цѣлаго*. Съ другой стороны, это послѣднее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однороднаго, но и единство *разнороднаго* въ людяхъ и ихъ жизни. Всякое общество основано на раздѣленіи труда, на взаимномъ восполненіи и согласованіи разнороднаго. Основа, ячейка и прототипъ общества — семья — имѣетъ свое единство не просто въ однородности его членовъ, какъ «людей вообще», но вмѣстѣ съ тѣмъ въ ихъ разнородности — въ разнородности между мужемъ и женой, между родителями и дѣтьми. То же самое мы имѣемъ въ общественной объединенности различныхъ классовъ, сословій, профессій, и т. п. Общество есть конкретное цѣлое, какъ единство разнороднаго, и потому и съ этой стороны усмотрѣніе реальности общественнаго единства въ одной лишь реальности «общаго», какъ такового, недостаточно.

Мы не можемъ поэтому, въ нашемъ анализѣ природы общества, какъ единства, остановиться на этомъ усмотрѣніи логической природы «общаго», а должны пойти глубже и поставить вопросъ о конкретной природѣ этого един-

ства въ той его формѣ, которая опредѣляетъ именно специфическую сущность общества.

4. Органическая теорія общества.

Если проникнуться этимъ сознаніемъ, что общество есть конкретное единство, нѣкое реальное цѣлое — цѣлое не въ смыслѣ простой суммы или совокупности отдѣльныхъ людей, а въ смыслѣ первичной и подлинной реальности, — то почти неизбѣжно возникаетъ представленіе объ обществѣ, какъ о *живомъ существѣ*, имѣющемъ аналогію съ чувственно воспринимаемымъ индивидомъ, напр. съ отдѣльнымъ человѣкомъ или вообще какимъ-либо біологическимъ организмомъ. На этомъ пути мысли возникаетъ т. наз. «органическая теорія общества», утверждающая аналогію или даже тождество между обществомъ, какъ первичнымъ живымъ цѣлымъ, и организмомъ.

Эта теорія имѣетъ очень давнее происхожденіе, такъ какъ она въ извѣстномъ смыслѣ какъ бы напрашивается сама собою. Одна изъ первыхъ ея формулировокъ находится въ извѣстной изъ древней римской исторіи «баснѣ» Менения Агриппы, съ помощью которой онъ, по преданію, прекратилъ борьбу между патриціями и плебеями указаніемъ, что разные классы общества исполняютъ функціи разныхъ органовъ тѣла и что безъ мирнаго сотрудничества здѣсь, какъ и тамъ, невозможна жизнь цѣлаго. Выше (гл. I, 1) было уже указано, что такого «органическаго» воззрѣнія на общество придер-

живались Платонъ и Аристотель. Въ Ветхомъ Завѣтѣ мы встрѣчаемъ неоднократно уподобленіе израильскаго народа живому существу, напр. «невѣстѣ» или «женѣ» Бога. Христіанская церковь сознаетъ себя, какъ живое всеединство, какъ единое мистическое «тѣло Христово», а отдѣльныхъ членовъ церкви — органами этого тѣла (I Посл. Корин. 12, 12-27).

Не прослѣживая дальнѣйшую исторію этого воззрѣнія, укажемъ лишь, что въ соціологической литературѣ XIX вѣка это воззрѣніе съ наибольшей рѣзкостью и отчетливостью представлено въ теоріи Спенсера, Шеффлэ, Лиліенфельда, Ренэ Вормса, которые пытаются эту аналогію общества съ живымъ организмомъ обосновать множествомъ соображеній и выразить въ формѣ строго логическаго ученія о тождествѣ — полномъ или почти полномъ — между общественнымъ и біологическимъ организмомъ.

Что касается этой послѣдней, наиболѣе извѣстной въ современной наукѣ формы органической теоріи общества, то намъ нѣтъ надобности болѣе подробно на ней останавливаться. Она есть видъ *натурализма* въ обществовѣдѣніи, и раздѣляетъ всю несостоятельность послѣдняго (ср. Введеніе, е 2). Каково бы ни было сходство между единствомъ общества и единствомъ біологическаго организма, нельзя упускать изъ виду того существеннаго различія между ними, что единство общества, какъ и само общество, носитъ какой-то *духовный* характеръ, что связь между членами общества, изъ которой слагается или въ которой выражается это единство, есть связь духовная,

тогда какъ въ біологическомъ организмѣ связь клѣтокъ въ тѣлѣ, при всей непонятности ея для насъ, есть все же какая то натурально-матеріальная связь. Самъ Спенсеръ косвенно долженъ признать это различіе, выражая его, однако, въ неосознанной и нѣсколько наивно-комической формѣ. Онъ указываетъ, что тождество между біологическимъ организмомъ и обществомъ находитъ свой предѣлъ въ томъ, что клѣтки организма слиты въ одно сплошное физическое тѣло, тогда какъ клѣтки общества — отдѣльные люди — образуютъ цѣлое, несмотря на свою пространственную отдѣленность другъ отъ друга. Но откуда собственно берется это странное различіе, почему людямъ — въ отличіе отъ клѣтокъ тѣла — не нужно соприкасаться физически между собой, быть физически прилѣпленными другъ къ другу, чтобы составлять единство, почему напр. часть тѣла, физически отдаленная отъ своего цѣлаго, напр. отрѣзанная отъ него, перестаетъ принадлежать къ нему, тогда какъ членъ семьи или государства можетъ продолжать оставаться таковымъ, живя въ совсѣмъ другомъ мѣстѣ—этого Спенсеръ не можетъ объяснить. Совершенно очевидно, что это объясняется именно тѣмъ, что связь между членами общества духовна, а не матеріальна, а потому и сверхпространственна, что она есть связь между *сознаніями* людей; отсюда само собой ясно, что всѣ тождества, которыя эта теорія находитъ между обществомъ и біологическимъ организмомъ, вродѣ уподобленія правительства — центральной нервной системѣ, желѣзныхъ дорогъ — кровеноснымъ сосудамъ и т. п. — въ

лучшемъ случаѣ суть занятныя аналогіи,и за которым скрыты очень существенныя различія.

Гораздо важнѣе для насъ общая идея органической теоріи общества, независимая отъ чисто біологическинатуралистической формы, которую она иногда принимаетъ. Взятое въ своей общей формѣ, это воззрѣніе въ сущности утверждаетъ именно только безспорный, выяснившійся намъ фактъ первичнаго, подлинно-реальнаго единства общества. Въ противоположность господствующему мнѣнію «здраваго смысла», по которому подлиннымъ единствомъ, единымъ существомъ представляется лишь то, что можетъ быть *чувственно-наглядно воспринято*, какъ единство, это воззрѣніе совершенно справедливо усматриваетъ, что и такія цѣлыя, какъ общество, которыя для чувственнаго воспріятія состоятъ изъ отдѣльныхъ разъединенныхъ другъ отъ друга частей, все же суть реальныя единства, дѣятельность которыхъ носитъ характеръ объединенной, цѣлостной жизни нѣкаго единаго существа. Если мы раньше видѣли, что «общее» есть не созданіе нашего ума, а реальность, то то же самое надо сказать о чувственно не воспринимаемомъ и не локализованномъ «цѣломъ», объединенномъ совмѣстностью, взаимной связанностью жизни и дѣятельности его частей. Но взятая въ такомъ видѣ, органическая теорія не есть, въ сущности, *объясненіе* реальнаго единства общества, а лишь простое его констатированіе.

Съ другой стороны, она становится рискованной, поскольку это единство начинаетъ мыслиться, по аналогіи съ единствомъ одушевленнаго существа, какъ под-

линное *единство сознанія*. Правда, такія понятія, какъ напр. «душа народа», «духъ эпохи» и т. п. суть несомнѣнно больше, чѣмъ простыя метафорическія выраженія; они указываютъ на какія-то подлинно реальныя цѣлостныя силы или начала. Въ духовной жизни человѣчества, въ его исторіи, дѣйствительно выступаютъ и обнаруживаютъ свое весьма существенное дѣйствіе такія, вполнѣ реальныя собирательныя цѣлыя; отрицать ихъ реальность можетъ лишь сознаніе, для котораго не существуетъ ничего, кромѣ чувственно-нагляднаго воспринимаемаго; вопреки этой тенденціи «здраваго смысла», «платонизмъ», способность видѣть реальность идеальнаго, наглядно не даннаго, здѣсь, какъ и всюду, сохраняетъ всю свою безспорную силу. Упоминутая выше мистическая теорія церкви, какъ живого духовнаго организма, есть также не «слѣпая» вѣра въ нѣчто, реально не данное и даже невозможное, а именно непосредственное мистическое усмотрѣніе цѣлостной духовной реальности, недоступной лишь для чувственнаго созерцанія; и то же самое примѣнимо ко всякому обществу. И все же, такимъ понятіямъ, когда они берутся въ буквальномъ смыслѣ, присуща нѣкоторая туманность, которая можетъ сбить съ правильнаго пути.

Существенное очевидное различіе между обществомъ и единичнымъ одушевленнымъ организмомъ заключается въ томъ, что въ послѣднемъ намъ дано его индивидуальное сознаніе, тогда какъ въ обществѣ нѣтъ единаго *субъекта* цѣлостнаго, соборнаго сознанія, а духовное единство выражается *во внутренней связи отдѣльныхъ индивидуальныхъ сознаній* членовъ общества. Какая бы

реальность ни была присуща, напр., «душѣ народа», она есть «душа» во всякомъ случаѣ *не въ томъ самомъ смыслѣ*, въ какомъ мы говоримъ о душѣ отдѣльнаго человѣка. Здѣсь, какъ указано, нѣтъ единаго субъекта сознанія, иначе говоря, духовное единство, съ которымъ мы имѣемъ здѣсь дѣло, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно *многоединство*, единство, сущее и дѣйствующее лишь въ согласованности и объединенности *многихъ* индивидуальныхъ сознаній. Это многоединство не перестаетъ въ силу этого — вопреки представленіямъ «здраваго смысла»—быть подлиннымъ, реальнымъ, а не только субъективно-мыслимымъ единствомъ, но оно есть единство другого рода, чѣмъ единство индивидуальнаго сознанія. Если сохранить сравненіе общества съ организмомъ, то единство общества скорѣе можетъ быть уподоблено безсознательному единству органической «энтелехіи» — тому таинственному дѣйственно-формирующему началу, которое созидаетъ изъ зародыша сложное тѣло и опредѣляетъ, внѣ всякаго участія сознанія, его дальнѣйшее физическое развитіе, — чѣмъ индивидуальному, умышленно-телеологически дѣйствующему сознанію. Единство общества выражается не въ наличіи особаго «общественнаго» субъекта сознанія, а въ пріуроченности другъ къ другу, въ взаимосвязанности индивидуальныхъ сознаній, сообща образующихъ реальное дѣйственное единство. Если свести это соображеніе къ краткой формулѣ, то можно сказать, что общество, въ отличіе отъ единичнаго одушевленнаго существа, есть, въ качествѣ соборнаго единства, не нѣкое «я», а — «мы»; его единство существуетъ, присутствуя

и дѣйствуя, какъ *сознаніе общности*, какъ идея «мы» въ отдѣльныхъ его членахъ.

Но что это значитъ? Что такое, собственно, есть то, что разумѣется подъ словомъ «мы»?

Не возвращаемся ли мы при этомъ къ отвергнутому нами «сингуляризму» или «соціальному атомизму»? Вѣдь «мы», казалось бы, есть именно не что иное, какъ субъективный синтезъ, какъ производное, лишь въ сознаніи индивида, осуществляемое объединеніе многихъ «я».

Въ дѣйствительности это не такъ. Напротивъ, въ подлинно-адэкватномъ постиженіи понятія «мы», какъ *первичнаго* единства многихъ субъектовъ, впервые можетъ быть найдено дѣйствительно точное пониманіе онтологической природы общества, какъ единства.

5. «Я» и «МЫ».

Новая западно-европейская философія, начиная съ Декарта, усматриваетъ въ «я», въ неопредѣлимомъ далѣе носителѣ личнаго индивидуальнаго сознанія, нѣкое абсолютно-первичное, ни съ чѣмъ инымъ не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этотъ носитель и центръ личнаго сознанія совпадаетъ, съ этой точки зрѣнія, съ тѣмъ, что называется «гносеологическимъ субъектомъ», т. е. съ «познающимъ» или «сознающимъ». Все остальное, что такъ или иначе доступно человѣческому сознанію и познанію, противостоитъ, въ качествѣ

предмета или содержанія познанія, въ качествѣ «не — я», этому «я» и вмѣстѣ съ тѣмъ объемлется имъ, такъ какъ существуетъ только въ немъ или въ отношеніи къ нему, для него. По сравненію съ этой абсолютной первичностью и съ этимъ верховенствомъ «я», съ этой идеальной точкой, въ которой бытіе есть *для себя*, въ которой оно впервые раскрывается, озаряется сознаніемъ, то собирательное цѣлое, которое мы разумѣемъ, «мы», есть нѣчто совершенно производное и внѣшнее. Подъ «мы» здѣсь можетъ разумѣться (въ согласіи съ обычнымъ ученіемъ грамматики, для которой «мы» есть «множественное число» отъ «я») только субъективно сознаваемая множественность отдѣльныхъ субъектовъ, собраніе или сумма многихъ «я», которая, въ отличіе отъ самого «я», есть уже не «субъектъ», не что-то первичное и для себя самого сущее, а лишь содержаніе сознанія каждаго отдѣльнаго «я».

Это философское ученіе — иногда, какъ у Беркли, у Фихте перваго періода, отчасти у Канта, кульминирующее въ субъективномъ идеализмѣ, въ представленіи, что все сущее и доступное намъ есть лишь содержаніе «я» и существуетъ лишь въ немъ, какъ его представленіе, — но и независимо отъ этого крайняго своего выраженія, всегда представляющее себѣ «я», какъ нѣкую абсолютную, единственную инстанцію, которой все остальное на свѣтѣ противостоитъ, какъ «не — я», какъ мертвый и слѣпой объектъ знанія, ждущій своего озаренія отъ «я» — это философское ученіе есть лишь отраженіе нѣкаго первичнаго жизнечувствія новаго европейскаго человѣка, его коренного и инстинктивнаго индивидуа-

лизма. Оно кажется чѣмъ-то совершенно самоочевиднымъ, безспорной и первичной философской аксіомой, исходной точкой всякаго дальнѣйшаго философствованія (вспомнимъ декартово «cogito ergo sum», открытую Декартомъ единственную и исключительную самодостовѣрность — среди всеобщей сомнительности всего остального — личнаго самосознанія). Въ дѣйствительности же, оно отражаетъ, какъ указано, только своеобразное, очень глубоко укорененное жизнечувствіе индивидуализма; взятое, какъ объективная научно-философская теорія, это ученіе не только не самоочевидно, но полно безвыходныхъ противорѣчій.

Прежде всего невѣрно, что то живое личное самосознаніе, которое мы называемъ «я», совпадаетъ съ гносеологическимъ субъектомъ, съ «познающимъ». Субъектъ познанія есть, правда, принадлежность «я», но изъ того, что познающій есть «я», не слѣдуетъ, что «я» тождественно съ познающимъ, съ чистымъ «субъектомъ». Чистый субъектъ познанія есть какъ бы совершенно безличная, безкачественная, неподвижная точка; мое «я» есть, наоборотъ, нѣчто живое, качественно неповторимо-своеобразное, полное содержанія и внутренней жизни. Погруженіе въ чистое созерцаніе, превращеніе себя въ чистый «субъектъ познанія» связано всегда съ *исчезновеніемъ* живого индивидуальнаго «я», какъ это особенно ясно на примѣрѣ безлично-созерцательной индусской мистики. Если бы «я» и субъектъ познанія совпадали между собой въ смыслѣ полной тождественности, то въ моемъ опытѣ, въ томъ, что мнѣ дано, какъ объектъ знанія, никогда не могли бы встрѣтиться другія, мнѣ по-

добныя существа, которыхъ я называю другими «я». Между тѣмъ, замѣчателенъ слѣдующій фактъ исторіи философской мысли: если было много мыслителей, которые не боялись утверждать субъективный идеализмъ и вѣрили, что все на свѣтѣ, кромѣ моего «я» есть только «мое представленіе»,—то не было ни одного (по крайней мѣрѣ сколько нибудь крупнаго) мыслителя, который рѣшился бы отрицать существованіе другихъ сознаній, многихъ «я», т. е. исповѣдовать «солипсизмъ». Впадая въ противорѣчіе съ самими собою, всѣ идеалисты признаютъ существованіе многихъ сознаній. Очевидно, наличіе «чужого я» есть нѣчто гораздо болѣе убѣдительное и неотъемлемое отъ моего сознанія, чѣмъ существованіе внѣшняго міра. Но если бы «я» было тождественно съ субъектомъ познанія, то очевидно, что оно (или ему подобное существо или начало) не могло бы встрѣчаться въ составѣ объекта познанія.

Еще болѣе для насъ существенно, что и общее ученіе о *первичности* и исключительной непосредственности «я» и о производности въ отношеніи его всего остального дѣлаетъ совершенно неосуществимой теорію *общенія*, встрѣчи двухъ сознаній. «Наивный реализмъ» представляетъ себѣ, что чужое сознаніе мнѣ непосредственно *дано*, какъ даны всѣ остальныя явленія опыта. Философскій анализъ, исходящій изъ первичной самоочевидности «моего я», легко обнаруживаетъ несостоятельность этого наивнаго воззрѣнія. «Даны» мнѣ только чувственно-наглядные элементы чужого тѣла — голосъ, жесты, лицо другого человѣка — но не «чужое сознаніе». Нетрудно показать, что и всѣ попытки объяснить здѣсь

знаніе о «чужомъ сознаніи», какъ косвенное, опосредствованное знаніе, оказываются несостоятельными. Сюда относится и т. наз. теорія «умозаключенія по аналогіи» (по аналогіи съ моимъ собственнымъ «я» я заключаю, что за словами и жестами другого, мнѣ подобнаго человѣческаго тѣла скрыто мнѣ подобное сознаніе), и болѣе тонкая теорія «вчувствованія», развитая нѣмецкимъ психологомъ Липпсомъ (при встрѣчѣ съ другимъ человѣкомъ я непосредственно «заражаюсь» его душевнымъ состояніемъ и, переживая его какъ «не-мое», отношу къ чужому сознанію). Всѣ эти теоріи разбиваются о тотъ простой фактъ, что для того, чтобы какъ либо *дойти* до «чужого сознанія», «другого», т. е. немоего «я», надо уже заранѣе имѣть *понятіе* этого «не моего я». Но если субъектъ сознанія мнѣ доступенъ именно только, какъ «мое я», какъ нѣчто принципіально единственное, то «чужое сознаніе» есть такое же противорѣчіе, какъ «черная бѣлизна» и «круглый квадратъ». Что бы ни было дано въ моемъ опытѣ, я долженъ воспринимать его либо какъ мое собственное «я», либо какъ «не-я», какъ мертвый объектъ, и изъ этого заколдованнаго круга нѣтъ абсолютно никакого выхода.

Эта трудность, поскольку мы имѣемъ въ виду не простое *воспріятіе* или *познаніе* «чужого я» а фактъ *общенія* между сознаніями, усугубляется еще новой трудностью. Въ сущности, загадка «чужого сознанія», какъ она ставится въ гносеологіи, есть загадка того, что грамматически выражается въ понятіи «*онъ*»; «чужое сознаніе», о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть просто *объектъ* познанія. Но въ *общеніи* «чужое сознаніе» или,

какъ обыкновенно говорится въ философіи, «другое я» есть для меня не просто *объектъ*, который я познаю и воспринимаю, но вмѣстѣ съ тѣмъ и субъектъ, который *меня* воспринимаетъ. Въ общеніи другое сознаніе есть для меня то, что грамматически выражается, какъ «ты», какъ *второе* лицо личнаго мѣстоименія». Но что такое есть это «ты», если анализировать его абстрактно-гносеологически? Это есть также «чужое сознаніе», которое я воспринимаю, какъ воспринимающее меня. Но и этого мало. Оно въ свою очередь воспринимаетъ меня, какъ воспринимающаго его, и не просто, какъ воспринимающаго его, но какъ воспринимающаго его воспріятіе меня и т. д. до безконечности. Какъ два зеркала, поставленныя другъ противъ друга, даютъ безконечное число отраженій, такъ и встрѣча двухъ сознаній — понимаемая, какъ взаимное внѣшнее воспріятіе — предполагаетъ безконечное число такихъ воспріятій, т. е. оказывается совершенно неосуществимой. Если уже «онъ», т. е. чужое сознаніе, какъ чистый объектъ, оказывается — для воззрѣнія, для котораго весь міръ распадается на «я» и «не-я» — категоріей неосуществимой, то тѣмъ болѣе неосуществимо или необъяснимо для него понятіе «ты», понятіе противостоящаго мнѣ члена живого общенія.

Что же изъ этого слѣдуетъ? Изъ этого слѣдуетъ, что то, что называется «другимъ я» и что точнѣе есть для меня «*ты*» (ибо въ строгомъ смыслѣ слова «я» дѣйствительно существуетъ въ единственномъ числѣ и неповторимо — если оставить въ сторонѣ жуткую идею «двойника») — должно быть не *извнѣ* «дано» мнѣ,

быть для меня не «объектомъ», на который наталкивается и который извнѣ «воспринимаетъ» мое сознаніе, а первичнымъ и исконнымъ образомъ, «извнутри» присуще мнѣ. Во всякомъ общеніи мы имѣемъ не простое скрещеніе двухъ лучей, идущихъ въ противоположныхъ направленіяхъ, навстрѣчу другъ другу; въ самой мимолетной встрѣчѣ двухъ паръ глазъ осуществляется какая-то *циркуляція* единой жизни, какое-то общее духовное кровообращеніе. Другими словами, не два независимыхъ и самодовлѣющихъ существа здѣсь извнѣ встрѣчаются и становятся другъ для друга «я» и «ты»; ихъ встрѣча есть, напротивъ, лишь пробужденіе въ нихъ обоихъ нѣкаго исходнаго первичнаго единства, и лишь въ силу пробужденія этого единства они могутъ стать другъ для друга «я» и «ты». Познаніе «чужого я», а тѣмъ болѣе живая встрѣча съ нимъ возможна лишь въ силу того, что наше «я», такъ сказать, искони ищетъ этой встрѣчи, — болѣе того, что оно идеально имѣетъ отношеніе къ «ты» до всякой внѣшней встрѣчи съ отдѣльнымъ реальнымъ «ты», что это идеальное отношеніе къ «ты», это первичное единство съ нимъ, конституируетъ самое существо «я». «Я» никогда не существуетъ и немыслимо иначе, какъ въ отношеніи «ты» — какъ немыслимо «лѣвое» внѣ «праваго», «верхнее» внѣ «нижняго» и т. п. Ибо «я» есть «отдѣльное», «обособленное» «я» не въ силу своего самодовленія, своей утвержденности въ самомъ себѣ, а именно въ силу своего *отдѣленія*, обособленія отъ «иного я», отъ «ты» — въ силу своего *противостоянія* «ты» и, слѣдовательно, *своей связи съ нимъ въ самомъ этомъ противостояніи. Коррелатомъ , соотносительнымъ противо-*

членомъ «я» служитъ вовсе не безличное «не я», мертвый и слѣпой «объектъ»; этотъ объектъ есть коррелатъ лишь для чистаго «субъекта знанія», а совсѣмъ не для живого «я», которое, какъ мы видѣли, совсѣмъ не тождественно субъекту знанія; *коррелатъ «я» есть именно «ты»*. Само «я» конституируется актомъ дифференціаціи, превращающемъ нѣкое слитное первичное духовное единство въ соотносительную связь между «я» и «ты».

Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, какъ начало, грамматически выражаемое въ словѣ *«мы»*. *«Мы»* совсѣмъ не есть просто *«множественное число»* отъ *«я»* (какъ этому учитъ обычная грамматика), простая совокупность многихъ «я». Въ своемъ основномъ и первичномъ смыслѣ «я», какъ уже указано, вообще не имѣетъ и не можетъ имѣть множественнаго числа; оно единственно и неповторимо. Во многихъ экземплярахъ мнѣ можетъ быть дано «чужое я», личность внѣ меня, предметно мыслимая или воспринимаемая — «онъ»; «они» есть, такъ сказать, законное множественное число отъ «онъ». Какъ множество, мнѣ можетъ быть данъ и непосредственный коррелатъ моего «я», соотносительный противочленъ общенія — «ты»; я могу имѣть непосредственное общеніе со многими, и тогда они суть для меня «вы». Но *я самъ существую*, какъ нѣчто принципіально для меня единственное — не потому, правда, что я есть всеобъемлющій «субъектъ знанія», а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаруженіе жизни и бытія. Конечно, я могу посмотрѣть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видѣть въ себѣ экземпляръ «человѣ-

ческаго существа», «одного изъ многихъ». Но тогда я перестаю для себя быть въ первичномъ смыслѣ, я уже потерялъ себя въ своей полнотѣ и исконности и сталъ самъ для себя лишь «онъ»; и многіе «я», о которыхъ часто говоритъ философія, суть лишь многіе «онъ» — «они», но не «мы». Это видно уже изъ того, что про это, допускающее множественное число, «я» философія и въ единственномъ числѣ говоритъ въ третьемъ лицѣ: *«я* существу*етъ*, *есть»*. Но истинно и первичнымъ образомъ я для себя существую, я *есмь*, и въ этомъ смыслѣ множественное число въ примѣненіи ко мнѣ есть просто безсмыслица. Поэтому «мы» есть не множественное число перваго лица, не «многіе я», а множественное число, какъ *единство перваго и второго лица*, какъ единство «я» и «ты» («вы»). Въ этомъ — замѣчательная особенность категоріи «мы». Вѣчная противопоставленность «я» и «ты», которыя, каждое само по себѣ и въ отдѣльности, никогда не могутъ помѣняться мѣстами или охватить одно другое (въ попыкѣ утверждать обратное заключается ложь индусскаго «tat twam asi», стремленія превратить все въ я или «я» во все) — эта противопоставленность и противоположность преодолѣваются въ единствѣ «мы», которое есть именно единство категоріально *разнороднаго* личнаго бытія, «я» и «ты». Съ этимъ непосредственно связана и другая особенность «мы»: въ отличіе отъ всѣхъ другихъ формъ личнаго бытія, оно принципіально безгранично. Правда, эмпирически «мы» всегда ограничено: всякому «мы», будь то семья, сословіе, нація, государство, церковь противостоитъ нѣчто иное, въ него не включенное и ему противостоящее —

какіе то «вы» и «они». Но вмѣстѣ съ тѣмъ «мы» въ иномъ, высшемъ соединеніи можетъ охватить и включить въ себя всѣхъ «вы» и «они» — принципіально все сущее, и въ высшемъ, абсолютномъ смыслѣ не только всѣ люди, но все сущее вообще какъ бы предназначено стать соучастникомъ всеобъемлющаго «мы» и потому потенціально *есть* часть «мы». Если я могу сказать «мы» про узкое единство моей семьи, партіи, группы, то я могу вмѣстѣ съ тѣмъ сказать «мы, люди» или даже «мы, тварныя существа».

«Мы» есть, слѣдовательно, нѣкая первичная категорія личнаго человѣческаго, а потому и соціальнаго бытія. Сколь бы существенно ни было для этого бытія *раздѣленіе* на «я» и «ты» или на «я» и «они», это раздѣленіе само возможно лишь на основѣ высшаго, объемлющаго его единства «мы». Это единство есть не только единство, *противостоящее* множеству и раздѣленію, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздѣльнаго и противоборствующаго — единство, внѣ котораго немыслимо никакое человѣческое раздѣленіе, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мнѣ какого-нибудь человѣка или стою въ отношеніи разъединенія и вражды къ нему, я сознаю, что *«мы съ нимъ»* — чужіе или враги, т. е. я утверждаю свое единство съ нимъ въ самомъ раздѣленіи, въ самой враждебности.

Ибо, какъ мы уже видѣли , само различіе и раздѣленіе между «я» и «ты» рождается изъ единства, есть дифференціація единства — того единства, которое, разлагаясь на двойственность «я» и «ты», вмѣстѣ съ тѣмъ сохра-

няется , какъ единство «мы». Психогенетически новорожденный ребенокъ впервые начинаетъ осознавать свое «я», *какъ* «я», разлагая первичную духовную атмосферу, въ которой онъ живетъ, на материнскій взоръ или голосъ, ласковый или угрожающій, и «себя самого», какъ внутреннее-воспринимаемую жизнь того, на кого направлена эта ласка или угроза и кто реагируетъ на нее.

Мы не хотимъ этимъ сказать, что «мы» есть категорія абсолютно-первичная, въ отношеніи которой «я» есть нѣчто производное и которая должна занять въ философіи мѣсто, обычно приписываемое категоріи «я». Въ такомъ утвержденіи содержалась бы ложь отвлеченнаго коллективизма, соотносительная лжи отвлеченнаго индивидуализма. Мы утверждаемъ лишь, что «мы» *столь* же первично — не болѣе, но и *не менѣе* — чѣмъ «я». Оно не производно въ отношеніи «я», не есть сумма или совокупность многихъ «я», а есть исконная форма бытія, соотносительная я; оно есть нѣкое столь же непосредственное и неразложимое единство, какъ и само «я», такой же первичный онтологическій корень нашего бытія, какъ и наше «я». Соотносительностью между «я» и «ты» не исчерпывается разсматриваемое здѣсь отношеніе; оно выражается вмѣстѣ съ тѣмъ въ соотносительности «я» и «мы». Каждое изъ этихъ двухъ началъ предполагаетъ иное и немыслимо внѣ бытія иного; «я» такъ же немыслимо иначе, чѣмъ въ качествѣ члена «мы», какъ «мы» немыслимо иначе, чѣмъ въ качествѣ единства «я» и «ты». Духовное бытіе имѣетъ два соотносительныхъ аспекта: оно есть раздѣльная множественность *многихъ* индивидуаль-

ныхъ сознаній и *вмѣстѣ съ тѣмъ* ихъ нераздѣльное исконное единство.

Къ этой двойственности аспектовъ или слоевъ духовнаго и соціальнаго бытія мы вернемся еще тотчасъ же ниже. Здѣсь намъ существенно подчеркнуть, что всѣ справедливыя и обоснованныя требованія соціальнаго «универсализма» находятъ свое удовлетвореніе въ утвержденіи первичности духовной формы «мы». То, что называется «народной душой», «общимъ духомъ» какого-либо соціальнаго цѣлаго, то общее, какъ подлинно реальное единство, которое справедливо утверждаетъ универсализмъ, — имѣетъ своимъ носителемъ и реальнымъ субстратомъ не какого-либо фантастическаго коллективнаго субъекта, а именно единство «мы». Общее, какъ реальное единство, конкретно дано въ соціальной жизни въ первичномъ единствѣ «мы», въ единствѣ, которое лежитъ не внѣ множественности индивидуальныхъ членовъ общенія, и само не имѣетъ облика лично-индивидуальнаго всеобъемлющаго субъекта (облика коллективнаго «я»); оно лежитъ въ первичномъ *единствѣ самой множественности*, въ томъ, что сама множественность отдѣльныхъ индивидовъ можетъ жить и дѣйствовать, лишь какъ самообнаруженіе объемлющаго и проникающаго ее единства. Отдѣльность, обособленность, самостоятельность нашего личнаго бытія есть отдѣльность лишь относительная, она не только возникаетъ изъ объемлющаго его единства, но и существуетъ только въ немъ.

Уже чисто біологически очевидна несостоятельность, поверхностность обычнаго индивидуалистическаго жизнечувствія и жизнепониманія. Уже тотъ простой и неотмѣ-

нимый фактъ, что «я» есть по рожденію, а слѣдовательно и по существу, итогъ и воплощеніе связи отца и матери, что живое существо имѣетъ источникомъ своего существованія то, что біологи называютъ «амфимиксіей» (взаимосочетаніемъ двухъ), должно было бы подрѣзать корень той гордыни, которая внушаетъ личности мысль объ ея абсолютной, самодовлѣющей и замкнутой въ себѣ первичности. Эта онтологическая зависимость моего «я» отъ иныхъ существъ въ лицѣ моихъ родителей отнюдь не кончается актомъ рожденія, выходомъ изъ материнской утробы и физическимъ разсѣченіемъ соединяющей пуповины. Не только въ моей крови, въ глубочайшей витальной энтелехіи моего существа продолжаютъ жить жизненноформирующія силы моихъ родителей и предковъ, но и внѣшне мое дальнѣйшее формированіе продолжаетъ совершаться на рукахъ матери, въ лонѣ семьи. И опять таки уже тотъ простой и безспорный фактъ, что человѣкъ проходитъ долгій періодъ дѣтства, въ теченіе котораго онъ физически не можетъ быть «самостоятельнымъ», а можетъ жить лишь подъ опекой другихъ, въ тѣснѣйшей связи съ ними, — что его фактическое и духовное созрѣваніе совершается лишь въ общеніи съ другими, въ лонѣ нѣкаго объемлющаго его «коллектива» семьи, есть достаточное опроверженіе индивидуалистическаго жизнепониманія. Болѣе глубокое воспріятіе человѣческаго бытія легко сознаетъ на этомъ пути, что это созрѣваніе и формированіе въ лонѣ цѣлаго, въ общеніи съ другими, въ сущности продолжается всю нашу жизнь. Такъ, внѣ языка, внѣ слова нѣтъ мысли и осмысленнаго духовнаго бытія; языкъ же есть не только орудіе мысли, но и выраженіе *общенія;*

такимъ образомъ, наша мысль, наша духовность есть плодъ общенія и немыслима внѣ послѣдняго. То же надлежитъ сказать о нравственномъ сознаніи, которое непосредственно берется изъ *обычая*, изъ сложившихся жизненныхъ отношеній между людьми.*) Извнѣ и извнутри весь духовный капиталъ, которымъ мы живемъ и который составляетъ наше существо, не изначально творится нами, не есть созданіе и достояніе нашего уединеннаго и замкнутаго въ себѣ «я», а унаслѣдованъ и пріобрѣтенъ нами черезъ посредство общенія; какъ наша физическая жизнь возможна только черезъ питаніе, черезъ постоянное включеніе въ себя матеріи окружающей насъ физической природы, такъ и наша духовная жизнь осуществляется лишь черезъ общеніе, черезъ круговоротъ духовныхъ элементовъ, общихъ намъ съ другими людьми. И даже то, что есть наше собственное, индивидуальное творчество, то, въ чемъ выражается послѣдняя глубина и своеобразіе нашего индивидуальнаго «я», берется не изъ замкнутой и обособленной узкой сферы уединеннаго «я», а изъ духовной глубины, въ которой мы слиты съ другими въ нѣкомъ послѣднемъ единствѣ; это видно уже изъ того, что наиболѣе оригинальное и творчески-самобытное существо — геній — есть вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе «общечеловѣческое» существо, въ творчествѣ котораго раскрывается реальность, общая всѣмъ людямъ. (Къ этому болѣе глубокому соотношенію мы еще вернемся ниже).

Соціальная, общественная жизнь не есть, такимъ

*) Эти соотношенія были хорошо выяснены еще въ старой школѣ «Volkerpsychologie» нѣмецкихъ мыслителей Lazarus'a и Steintal'я въ 60-хъ годахъ XIX вѣка.

образомъ, какая-либо чисто внѣшняя, изъ утилитарныхъ соображеній объяснимая форма человѣческой жизни. То, что человѣческая жизнь во всѣхъ ея областяхъ — начиная съ семьи и экономическаго сотрудничества и кончая высшими духовными ея функціями — научной, художественной, религіозной жизни — имѣетъ форму *общественной* жизни, совмѣстнаго бытія или содружества — это есть необходимое и имманентное выраженіе *глубочайшаго онтологическаго всеединства*, лежащаго въ основѣ человѣческаго бытія. Не потому человѣкъ живетъ въ обществѣ, что «многіе» отдѣльные люди «соединяются» между собой, находя такой способъ жизни болѣе удобнымъ для себя, а потому, что человѣкъ по самому существу своего немыслимъ иначе, какъ въ качествѣ члена общества — подобно тому, какъ листъ можетъ быть только листомъ цѣлаго дерева, или какъ, по справедливому слову стараго Аристотеля, рука или нога могутъ вообще быть только въ составѣ цѣлаго тѣла, въ качествѣ его органа.

Общество есть, такимъ образомъ, подлинная цѣлостная реальность, а не производное объединеніе отдѣльныхъ индивидовъ; болѣе того, оно есть единственная реальность, въ которой намъ *конкретно* данъ человѣкъ. Изолированно мыслимый индивидъ есть лишь абстракція, лишь въ соборномъ бытіи, въ единствѣ общества подлинно реально то, что мы называемъ человѣкомъ.

6. Соборность и общественность.

Изложенныя выше соображенія, несмотря на всю ихъ безспорность, встрѣчаютъ все же постоянный про-

тестъ со стороны эмпирическаго, «реалистически» настроеннаго сознанія; они кажутся ему какой-то «романтикой», какимъ то мечтательнымъ пріукрашеніемъ или идеализаціей трезвой и грубой реальности общественной жизни, въ которой мы видимъ господство эгоизма, обособленности каждаго человѣка отъ другого, вѣчнаго противоборства между людьми и одиночества, на которое обречена человѣческая душа. Какъ бы неправомѣренъ ни былъ этотъ протестъ по существу, онъ имѣетъ свои основанія; въ немъ содержится доля истины, доселѣ нами не учтенная.

Эта истина заключается въ моментѣ, котораго мы мимоходомъ коснулись уже выше — въ томъ, что общество не есть цѣльное, какъ бы сплошное и однородное всеединство, а имѣетъ два аспекта или точнѣе, два слоя: внутренній и наружный. Внутренній слой его состоитъ именно въ намѣченномъ выше единствѣ «мы» или, точнѣе, въ связи всякаго «я» съ этимъ первичнымъ единствомъ «мы»; внѣшній же слой состоитъ именно въ томъ, что это единство распадается на раздѣльность, противостояніе и противоборство многихъ «я», что этому единству противостоитъ раздѣльная множественность отдѣльныхъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга людей. Въ ученіи соціальнаго атомизма, по которому общество есть простая сумма или внѣшняя совокупность отдѣльныхъ людей, не все невѣрно; будучи ложнымъ, въ качествѣ абсолютнаго, исчерпывающаго пониманія природы общества, въ качествѣ воззрѣнія, которое поверхностную видимость принимаетъ за адэкватную сущность общества, оно вмѣстѣ съ тѣмъ частично истинно, поскольку эта поверхностная види-

мость есть все же не простая «выдумка», не иллюзія, а подлинная реальность — именно *реальность поверхностнаго, наружнаго слоя общественнаго бытія*. Въ этомъ поверхностномъ, эмпирическомъ слоѣ общественнаго бытія первичное единство «мы», коренное всеединство человѣческаго бытія дѣйствительно обнаруживается неизмѣримо слабѣе, менѣе явственно, чѣмъ раздѣльность и противоборство между отдѣльными людьми — между «я» и «ты» (или «я» и «они»). Внутреннее всеединство, первичная гармонія и согласованность всечеловѣческой жизни, хотя и лежитъ въ основѣ общественнаго бытія и есть подлинная реальность, однако не находитъ своего воплощенія во внѣ или находитъ лишь весьма неадэкватное себѣ выраженіе въ эмпирической дѣйствительности общественной жизни. Въ этомъ заключается подлинный трагизмъ человѣческаго существованія, *подлинное несоотвѣтствіе* между его эмпирической реальностью и его онтологический сущностью. Если выше мы разсматривали «сингуляризмъ» и «универсализмъ», какъ два противоположныхъ и исключающихъ другъ друга воззрѣнія на одинъ предметъ, изъ которыхъ мы должны были выбирать (причемъ нашъ выборъ въ принципѣ палъ на «универсализмъ»), то теперь мы должны дополнить наши соображенія указаніемъ, что оба воззрѣнія относительно правомѣрны, поскольку они оба выражаютъ двѣ объективно-реальныя стороны общественнаго бытія, два его разныхъ *слоя* (и ложны лишь, поскольку каждое изъ нихъ склонно одинъ изъ этихъ слоевъ выдавать за исчерпывающую природу общества, какъ такового).

Двойственность между *внутреннимъ* и *наружнымъ*

слоемъ общества (которую мы отнынѣ будемъ различать, какъ двойственность между *соборностью* и *общественностью* въ узкомъ смыслѣ слова) непосредственно вытекаетъ изъ двойственности человѣческой природы вообще. Человѣческая личность есть, съ одной стороны, для себя самой, такъ, какъ она интуитивно осознаетъ себя въ внутреннемъ самопереживаніи, нѣкій безконечный живой внутренній міръ, *извнутри* связанный съ бытіемъ и укорененный въ бытіи, какъ цѣломъ; съ другой стороны, извнѣ она является «душой» единичнаго тѣлеснаго организма, пріуроченной къ послѣднему и съ нимъ связанной; черезъ эту связь съ тѣломъ, которому присуща непроницаемость и пространственная раздѣльность, она сама есть нѣчто «отдѣльное», противостоящее другимъ «душамъ», или живымъ людямъ и лишь извнѣ съ ними встрѣчающаяся. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта одиночная, пріуроченная къ отдѣльному тѣлу душа есть органъ того «субъекта познанія», который предметно познаетъ весь міръ, именно какъ внѣшній ему объектъ, въ которомъ онъ оріентируется и который практически является отчасти средствомъ для его цѣлей, отчасти препятствіемъ для ихъ осуществленія. Изъ этой двойственности положенія человѣка въ бытіи и отношенія къ нему — съ одной стороны, внутренне-интуитивнаго и живого, въ которомъ человѣкъ слитъ съ бытіемъ и извнутри его переживаетъ, и съ другой строны — внѣшне-тѣлеснаго и вмѣстѣ съ тѣмъ раціонально-предметнаго, вытекаютъ непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внѣшняя общественность.

Разсмотримъ сперва послѣднюю, въ которой обна-

руживается относительная правда соціальнаго атомизма. Съ этой стороны общественная жизнь складывается изъ скрещенія и внѣшнихъ встрѣчъ между дѣйствіями отдѣльныхъ людей, каждый изъ которыхъ не только пространственно — черезъ посредство своего тѣла — отдѣленъ отъ другого, но и дѣйствуетъ подъ вліяніемъ *своей* воли, такъ или иначе опредѣленной его собственными тѣлесными потребностями или по крайней мѣрѣ выступающей, какъ направляющая сила отдѣльнаго тѣлеснаго организма. Весь остальной, «внѣшній» данному человѣку міръ, включая и остальныхъ людей, есть для его познанія и дѣйствія «*объектъ*», то «не-я», которое ограничиваетъ его собственное «я» и должно быть использовано или преодолѣно послѣднимъ. Всѣ другіе люди суть для него, въ качествѣ такихъ объектовъ, «они» (о «ты» и «вы» въ этой связи въ строгомъ смыслѣ слова не можетъ быть и рѣчи), съ которыми онъ встрѣчается *извнѣ* и на которые онъ извнѣ воздѣйствуетъ, какъ и они на него. Такое взаимодѣйствіе возможно здѣсь въ двухъ формахъ: съ одной стороны, оно можетъ совершаться чисто «атомистически» въ формѣ свободнаго и случайнаго столкновенія и скрещенія двухъ индивидуальныхъ воль, приходящихъ къ взаимному согласованію, въ формѣ «договора» и свободнаго обмѣна дѣйствій и услугъ, какъ напр. въ сдѣлкѣ между продавцомъ и покупателемъ или во всяковъ неорганизованномъ, «стихійномъ» внѣшнемъ общеніи и сотрудничествѣ. Съ другой стороны, оно можетъ осуществляться — поскольку необходимо умышленное объединеніе людей, достиженіе сознательно поставленной общей цѣли — въ формѣ такого воздѣйствія одной воли на другую или на

многія другія, которое носитъ характеръ *организаціи*, созданія коллективнаго единства черезъ внѣшнее подчиненіе единой направляющей волѣ. Сюда относятся явленія *власти* и *права* — не только въ узкомъ смыслѣ, въ которомъ они образуютъ существо государства, но и въ широкомъ общемъ смыслѣ, въ которомъ они присутствуютъ во всякомъ ‹коллективѣ», будь то государство, семья или любой союзъ. Цѣлое образуется здѣсь черезъ внѣшнее подчиненіе его членовъ общей направляющей волѣ — въ формѣ или индивидуальной, отъ случая къ случаю опредѣляющей воли («власти»), или черезъ подчиненіе общимъ обязательнымъ правиламъ, дѣйствующимъ разъ навсегда («праву»). И если отношенія между отдѣльными членами выступаютъ здѣсь, какъ отношенія внѣшнія, такъ взаимодѣйствіе двухъ извнѣ встрѣчающихся и скрещивающихся воль, то и отношеніе между частями и цѣлымъ есть здѣсь отношеніе *внѣшнее*, въ которомъ цѣлое властвуетъ надъ частями, ограничивая свободу каждой изъ нихъ и налагая на нихъ извнѣ свою волю (какъ и, наоборотъ, свободная воля каждой части ограничиваетъ свободное дѣйствіе цѣлаго и ставитъ ему преграды). Этотъ моментъ *организаціи* въ общественной жизни надо строго отличать отъ ея внутренней *органичности;* они не только не совпадаютъ между собой, но прямо противоположны, другъ другу. Все органическое, живое, живущее *внутреннимъ* единствомъ и цѣльностью, не можетъ быть *организовано* — какъ нельзя искуственно организовать напр. кровообращеніе и питаніе, нельзя вообще создать «гомункула» въ ретортѣ; организовано можетъ быть только мертвое, неорганическое, ибо организація есть

не что иное, какъ искусственное, умышленное объединеніе и формированіе того, что само по себѣ раздѣлено и неоформленно. Организована *машина;* единство ея дѣйствія опредѣлено отчасти тѣмъ, что отдѣльнымъ частямъ ея съ самаго начала придана такая общая форма, черезъ которую они складываются въ одно, совмѣстно дѣйствующее цѣлое (что соотвѣтствуетъ моменту «права» въ обществѣ), отчасти же тѣмъ, что механикъ постоянно, отъ случая къ случаю, направляетъ и регулируетъ ее (что соотвѣтствуетъ моменту «власти»); въ обоихъ отношеніяхъ единство достигается внѣшне-механически, черезъ подчиненіе пассивнаго и безформеннаго матеріала внѣшнему дѣйствію воли. Напротивъ, *органично* живое существо, въ которомъ единство и оформленность не извнѣ налагается на раздробленность и безформенность частей, а дѣйствуетъ въ нихъ самихъ, извнутри пронизывая ихъ и имманентно присутствуя въ ихъ внутренней жизни. Внѣшняя общественность — будетъ ли то свободное случайное взаимодѣйствіе отдѣльныхъ людей, или моментъ организаціи воль въ правѣ и власти — есть, такъ сказать, *механическая* сторона общества, въ которомъ и отдѣльныя части въ ихъ отношеніи одна къ другой, и части въ ихъ отношеніи къ цѣлому соприкасаются и дѣйствуютъ извнѣ, взаимно ограничивая и стѣсняя другъ друга.

Съ другой стороны, однако, этотъ внѣшній, механическій слой общественной жизни невозможенъ иначе, какъ на основѣ того живого внутренняго, органическаго единства общества, которое мы условились называть его «соборностью». Вѣдь отличіе общественной «машины» отъ машины технической, построенной изъ стали и желѣза,

состоитъ въ томъ, что въ первой строитель и механикъ машины есть то самое существо, которое есть и «матеріалъ» машины — именно человѣкъ. Въ общественномъ механизмѣ человѣкъ есть одновременно и *организуемый матеріалъ*, *и организующая его воля*. Но если *организуемое*, предметъ организаціи, есть всегда мертвое, раздѣльно и пассивно сущее бытіе, то *организующимъ*, умышленно-формирующимъ и объединяющимъ можетъ быть только живое, органическое существо; внѣшняя цѣлесообразность и внѣшнее единство машины есть всегда продуктъ и отраженіе въ мертвомъ внутренняго единства и внутренне формирующей телеологичности живой разумной воли. Поэтому все механическое, извнѣ налаженное и объединенное въ человѣческомъ обществѣ есть лишь внѣшнее выраженіе внутренняго единства и оформленности общества, т. е. его соборности.

Это соотношеніе чрезвычайно существенно. Большинство господствующихъ соціально-философскихъ теорій разсматриваетъ обычно то, что мы различаемъ подъ именемъ «соборности» и «внѣшней общественности», какъ два возможныхъ типа, двѣ формы и потому и два разныхъ *идеала* общества.*) Такъ, весьма распространено романтическое противопоставленіе капиталистическаго общества, какъ чисто «механическаго», старымъ, патріархальнымъ формамъ общественной жизни, въ которыхъ усматривается типъ органической общественности, или противопоставленіе конституціоннаго правленія, основаннаго

*) Ср. классическое въ этомъ смыслѣ построеніе нѣмецкаго соціолога F. Tönnies въ его извѣстной книгѣ «Gemeinschaft und Gesellschaft».

на механическомъ равновѣсіи и взаимоограниченіи властей, абсолютной монархіи, въ которой власть и народъ объединены въ органическое цѣлое «семьи» и въ которой отношенія опредѣлены взаимнымъ довѣріемъ и духовной близостью членовъ общества. Но въ чемъ бы ни заключалось различіе между разными возможными формами общественности, оно не можетъ сводиться къ абсолютной разнородности между «механически-внѣшнимъ», и «органически - внутреннимъ» строемъ общества — именно потому, что это суть не разныя конкретныя формы общества, а разные *моменты* общественнаго бытія, необходимо совмѣстно присущіе всякому обществу. Въ крайнемъ случаѣ можно различать конкретныя формы общественной жизни по *преобладанію* въ нихъ того или другого изъ этихъ двухъ соотносительныхъ моментовъ, но никакъ не по присутствую и отсутствію только одного изъ нихъ.

Подъ всякимъ механическимъ, внѣшнимъ отношеніемъ между людьми и объединеніемъ людей, скрывается и черезъ него дѣйствуетъ сила соборности, внутренняго человѣческаго единства. Возьмемъ примѣръ. Что можетъ быть болѣе механическимъ, чѣмъ организація арміи, основанная на жестокой чисто внѣшней дисциплинѣ, поддерживаемой суровыми карами — организація, въ которой совершенно исчезаетъ внутренняя жизнь личности, ея своеобразіе, и человѣкъ есть только одинъ изъ многихъ экземпляровъ, изъ огромной массы «пушечнаго мяса»? Но никакая, самая суровая дисциплина не могла бы создать армію и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутреннимъ чувствомъ солидарно

сти, не сознавали интуитивно себя членами единой націи. Патріотизмъ, какъ чувство внутренней принадлежности единой родинѣ, — это единство соборно-духовнаго бытія есть основа, на которой только и можетъ быть утвержденъ внѣшній механизмъ арміи. Другой примѣръ: отношеніе между продавцомъ и покупателемъ или между капиталистомъ и рабочимъ въ современномъ обществѣ приводится обычно, какъ образецъ холодно-утилитарнаго, чисто внѣшняго общенія, въ которомъ одинъ человѣкъ служитъ для другого только «контрагентомъ», только источникомъ извлеченія личной выгоды, совсѣмъ не существуя для него, какъ «ближній», какъ человѣческая *личность*, съ которой человѣка связываютъ чувства уваженія, любви, солидарности. Но даже эти, наиболѣе холодныя и внѣшнія отношенія между людьми,были бы совершенно невозможны, если бы они не опиралась на хотя бы элементарную и минимальную внутреннюю связь . Безъ элементарнаго довѣрія къ покупателю, какъ къ честному человѣку, продавецъ не впустилъ бы его въ свою лавку изъ боязни, что онъ можетъ быть имъ просто ограбленъ; безъ довѣрія къ добросовѣстности рабочаго — довѣрія, котораго не можетъ замѣнить никакой контроль — капиталистъ не могъ бы поручить ему никакой работы, и при безусловно враждебныхъ или индифферентныхъ отношеніяхъ возможенъ со стороны рабочаго тотъ «саботажъ», противъ котораго безсильны всѣ внѣшнія мѣры. Различіе лишь по степени, а не принципіально-качественное, отдѣляетъ эти современныя отношенія отъ болѣе патріархальныхъ, въ которыхъ ремесленникъ-ученикъ является членомъ семьи мастера-работодателя, или постоянный

заказчикъ и покупатель — другомъ поставщика и продавца.

Въ общей формѣ зависимость внѣшняго общенія отъ внутренней соборной связи между людьми опредѣлена тѣмъ простымъ, указаннымъ нами выше обстоятельствомъ, которое обычно совсѣмъ не учитывается — именно, что самая мимолетная внѣшняя встрѣча двухъ людей или внѣшне-утилитарное или принудительное ихъ объединеніе предполагаетъ *взаимное пониманіе* между ними, усмотрѣніе въ другомъ человѣкѣ «себѣ подобнаго», что возможно, какъ мы видѣли, только черезъ исконную внутреннюю сопринадлежность двухъ людей, черезъ интуитивное воспріятіе взаимнаго внутренняго единства. Такъ, безъ единства языка, безъ нѣкотораго единства нравовъ и нравственныхъ воззрѣній или, въ предѣльномъ случаѣ, безъ сознанія единства «человѣческаго образа», невозможна даже простая *встрѣча* двухъ людей, немыслимо никакое, даже самое внѣшнее ихъ сотрудничество. И внѣшне-утилитарныя, и принудительныя сношенія между людьми предполагаютъ все же ту молчаливую встрѣчу двухъ паръ глазъ, въ которой обнаруживается и пробуждается исконное чувство внутренней ихъ сопринадлежности, ихъ соборное единство. Религіозно-нравственное требованіе видѣть въ другомъ человѣкѣ своего *ближняго*, относиться къ нему, какъ къ самому себѣ, есть лишь требованіе максимальной напряженности и сознательности этого внутренне-интуитивнаго отношенія къ нему, основаннаго на соборнымъ единствѣ между людьми; это требованіе именно потому безусловно обязательно для насъ (о чемъ подробнѣе мы будемъ говорить

въ другой связи), что оно вовсе не есть только отвлеченная моральная норма, а выраженіе неустранимой и необходимой основы всей нашей жизни. Именно потому, что во всѣхъ безъ исключенія человѣческихъ отношеніяхъ, начиная съ самаго интимно-любовнаго отношенія между мужемъ и женой, или между матерью и ребенкомъ, и кончая самыми холодно-дѣловыми отношеніями между начальникомъ и его подчиненнымъ, или между продавцемъ и покупателемъ, дѣйствуетъ все же, хотя и въ разной степени — вплоть до минимальной, — одна и та же внутренняя духовная связь, внѣ которой немыслимо никакое вообще общеніе между людьми, — именно поэтому законъ любви къ ближнему можетъ и долженъ быть подлинно универсальнымъ закономъ,которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называемъ «соборностью», и которое лежитъ въ основѣ всякаго человѣческаго общенія, всякаго общественнаго объединенія людей, — можетъ имѣть разныя формы или стороны, въ которыхъ оно дѣйствуетъ, какъ внутренне-объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство *брачно-семейное*. Мы видѣли уже выше: соціальный атомизмъ забываетъ тотъ простой и универсальный космическій фактъ, что человѣкъ вообще существуетъ лишь черезъ физіологическую связь съ другими людьми. Что человѣкъ есть не просто человѣкъ, а именно мужчина и женщина — какъ сказано въ Библіи: «мужчину и женщину сотворилъ ихъ». (Быт. 1, 27) — и что человѣкъ есть дитя своихъ родителей, плодъ ихъ соединенія, — этотъ самоочевидный и вмѣстѣ

съ тѣмъ таинственный фактъ есть свидѣтельство того вѣчнаго космическаго круговорота, той космической соборности, которая лежитъ въ основѣ даже нашего физическаго бытія, несмотря на раздѣльность нашего тѣлеснаго существованія. Какъ прекрасно говоритъ старый нѣмецкій соціологъ Лацарусъ. «По сравненію съ душевными связями между людьми, тѣлесность представляется началомъ раздѣляющимъ и изолирующимъ; но между матерью и ребенкомъ воспоминаніе о нѣкогда полной, даже тѣлесной соприналлежности, окутанной священною тьмою, утверждаетъ вѣчно-неразрывную нить».*)Изъ этого физіологическаго внутренняго единства людей, какъ изъ корня, вырастаетъ первое ихъ духовно-соборное единство семьи, этой вѣчной основы всякаго общества. Какъ бы антропологи и этнографы ни представляли себѣ первыхъ, примитивныхъ формъ семьи, остается безспорнымъ, что семья отъ начала человѣческой культуры и до нашихъ дней, есть основная, неустранимая ячейка, изъ которой складывается общество, и въ которой сохраняется и передается изъ поколѣнія въ поколѣніе внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни.

Вторая жизненная форма, въ которой осуществляется соборное единство, есть *религіозная жизнь*. О значеніи религіозной жизни, какъ основы всякой общественности, мы будемъ подробнѣе говорить ниже, въ слѣдующей главѣ. Здѣсь достаточно указать на тотъ и исторически-удостовѣренный, и систематически-философски уяснимый фактъ, что религіозность и соборность есть въ основѣ сво-

*) M. Lazarus. Vom Ursprung der Sitten. Zeitschrift fur Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. I, S. 472.

ей одно и тоже, или двѣ стороны одного и того же всеопредѣляющаго начала человѣческой жизни. Ибо, съ одной стороны, религіозность въ общей своей природѣ есть не что иное, какъ *раскрытіе* замкнутой, изолированной въ другихъ отношеніяхъ человѣческой души, интуитивное чувство связи человѣческой души съ абсолютнымъ началомъ и абсолютнымъ Единствомъ. Въ религіозномъ сознаніи человѣкъ живетъ уже не внутри своего отдѣльнаго замкнутаго существа, а именно своей связью съ тѣмъ, въ чемъ онъ укорененъ и изъ чего къ нему притекаютъ духовныя питательныя силы; религіозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношенія къ тому абсолютному началу, которое лежитъ въ основѣ вселенской соборности бытія. И, съ другой стороны, человѣческая соборность, чувство сопринадлежности къ цѣлому, которое не извнѣ окружаетъ человѣческую личность, а извнутри объединяетъ и наполняетъ ее, есть по существу именно мистическое религіозное чувство своей утвержденности въ таинственныхъ, охватывающихъ нашу личность глубинахъ бытія. Поэтому и подлинное эротически-брачное отношеніе и отношеніе между родителями и дѣтьми и всякое вообще отношеніе кровной связи, но — далѣе — и всякое вообще сознаніе соборнаго единства, есть мистическое чувство, выводящее человѣка изъ наружной, эмпирической обособленности его бытія въ таинственныя глубины космическаго и сверхкосмическаго единства. Такъ, религіозное чувство въ самой глубокой и чистой формѣ есть чувство родства между человѣкомъ и Богомъ (Богъ, какъ Отецъ), и, съ другой стороны, почитаніе родителей, культъ предковъ и семьи, домашній

очагъ, какъ алтарь, есть первичная форма религіозной вѣры. Но и всѣ остальныя формы и выраженія общественной связи, покоясь на соборности, тѣмъ самымъ вырастаютъ изъ религіозной связи и держатся на ней. «Во всѣ времена и повсюду — справедливо говоритъ итальянскій философъ Джоберти — гражданскіе порядки рождались изъ жреческихъ, города возникали ихъ храмовъ, законы исходили изъ оракуловъ... воспитаніе и культура народа — изъ его религіи. Религія въ отношеніи всѣхъ прочихъ учрежденій и порядковъ есть то же самое, что Сущее — въ отношеніи существующаго,.. т. е. динамическое органическое начало, которое ихъ производитъ, сохраняетъ, возрождаетъ и совершенствуетъ».

Къ этимъ двумъ первично-органическимъ формамъ или выраженіямъ соборнаго единства присоединяется, наконецъ, третья его форма въ лицѣ *общности судьбы и жизни* всякаго объединеннаго множества людей. Уже въ семьѣ къ единству происхожденія и кровной связи присоединяется единство жизни, общность судьбы, радостей и лишеній. Всякая иная, даже самая внѣшняя совмѣстность жизни, труда и судьбы отлагается въ душахъ ея участниковъ, какъ внутреннее единство, извнутри связующее и пронизывающее ихъ. Уже совмѣстное питаніе, ѣда отъ одного куска или питье изъ общей чаши, создаетъ мистическое чувство внутренняго сродства, что мы видимъ и въ древнѣйшихъ обычаяхъ «братанія», и въ религіозномъ таинствѣ евхаристіи и даже въ современномъ свѣтскомъ обрядѣ «чоканья». Работники въ каждомъ общемъ дѣлѣ спаиваются между собой чувствомъ товарищества, нѣкой внутренней близостью; сол-

даты, участники однихъ походовъ и сраженій, навсегда становятся братьями. Націи и государства, хотя бы сначала основанныя на насиліи и завоеваніи, на принудительномъ объединеніи разныхъ, враждебныхъ племенъ и расъ, общностью исторической судьбы, одинаковыхъ радостей и печалей, тревогъ и надеждъ, превращаются въ живое внутреннее единство; и какъ извѣстно, единство націи нельзя вообще иначе опредѣлить, какъ единствомъ исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзіи, пѣсни, нравовъ и нравственныхъ понятій превращается въ таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологическій фактъ, единство *сознанія*; духовная жизнь, питаясь однимъ матеріаломъ, наполняясь единымъ содержаніемъ, и по существу, *жизненно-онтологически* сливается въ подлинное внутреннее единство; совмѣстная жизнь прядетъ нити, подлинно проходящія сквозь души людей и извнутри связующія ихъ въ онтологически-реальное, т. е. соборное единство. Въ этомъ заключается великое творческое и укрѣпляющее значеніе прошлаго, культурно-историческихъ традицій, въ общественной жизни.

Указанныя три формы соборности не суть конкретныя формы, которыя могли бы существовать въ отдѣльности; онѣ суть лишь абстрактно-выдѣлимыя стороны или сферы соборности. Въ особенности двѣ послѣднія стороны жизни—религіозность и общность жизни и судьбы—всегда существуютъ совмѣстно: всякая соборная связь переживается, какъ указано, мистически, имѣетъ — осознанно или неосознанно — религіозный фундаментъ подъ со-

бой и вмѣстѣ съ тѣмъ, съ одной стороны, приводитъ къ совмѣстности жизни и судьбы и, съ другой стороны, укрѣпляется ею. Брачно-семейное, какъ бы космическое начало въ соборности есть, какъ указано, первичная основа и какъ бы воспитательная школа соборности; конкретное общество въ смыслѣ всеобъемлющаго, охватывающаго всю жизнь человѣка государственно-національнаго цѣлаго не возможна, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовнаго единства. Но на ея основѣ могутъ развиваться формы общенія, сами по себѣ отъ нея независимыя: лишь въ т. наз. родовомъ бытѣ семья и родъ слиты въ нераздѣлимомъ тождествѣ съ церковью и съ государственно-племеннымъ единствомъ; на высшихъ ступеняхъ духовно-культурнаго бытія человѣка соборность, какъ чисто духовное единство, можетъ отдѣляться отъ своей натурально-космической первоосновы. Религіозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзовъ всякаго рода, связанныхъ общностью жизни, интересовъ и идеаловъ, уже выходитъ за предѣлы семейно-родовой связи, перерастаетъ это первичное натуральное единство, предполагая его вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ общее условіе и воспитательную школу соборнаго единства и, тѣмъ самымъ, совмѣстной человѣческой жизни вообще.

Укажемъ теперь тѣ абстрактные моменты или признаки, которые образуютъ само существо соборности, какъ внутренняго слоя или корня общественности и отличаютъ его отъ наружной, эмпирически-данной природы внѣшне-общественной связи.

1) Соборность есть, какъ указано, органически-не-

разрывное единство «я» и «ты», вырастающее изъ первичнаго единства «мы». При этомъ не только отдѣльные члены соборнаго единства («я» и «ты» или «вы») неотдѣлимы другъ отъ друга, но въ такой же неотдѣлимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство «мы» и расчлененная множественность входящихъ въ него индивидовъ. Какъ мы уже видѣли, единство «мы» не противостоитъ здѣсь, какъ внѣшнее, трансцендентное начало, множественности, а имманентно присутствуетъ въ немъ и извнутри ее объединяетъ, А это значитъ: не только отдѣльный членъ единства, будучи неотдѣлимъ отъ другого, тѣмъ самымъ неотдѣлимъ отъ цѣлаго, не только «я» немыслимо внѣ объемлющаго его единства «мы», но и наоборотъ: единство «мы» внутренне присутствуетъ въ каждомъ «я», есть внутренняя основа его собственной жизни. Цѣлое не только неразрывно объединяетъ части, но налично въ *каждой* изъ своихъ частей. Поэтому эти двѣ инстанціи, единство цѣлаго и самостоятельность каждой его части, не конкурируютъ здѣсь между собой, не стѣсняютъ и не ограничиваютъ одна другую. Въ отличіе отъ внѣшняго общественнаго единства, гдѣ власть цѣлаго нормируетъ и ограничиваетъ свободу отдѣльныхъ членовъ, и гдѣ единство осуществляется въ формѣ внѣшняго порядка, разграниченія компетенцій, правъ и обязанностей отдѣльныхъ частей, единство соборности есть свободная жизнь, какъ бы духовный капиталъ, питающій и обогащающій жизнь его членовъ.

2) Съ этимъ связано то, что соборное единство образуетъ *жизненное содержаніе* самой личности. Оно не

есть для нея внѣшняя среда, предметно-воспринимая и стоящая въ отношеніи внѣшняго взаимодѣйствія съ личностью. Оно не есть объектъ отвлеченно-предметнаго познанія и утилитарно-практическаго отношенія, а какъ бы духовное питаніе, которымъ внутреннее живетъ личность, ея богатство, ея личное достояніе. Всякое умаленіе дѣйствія соборности, всякій отрывъ отъ нея испытывается личностью, какъ умаленіе, обѣдненіе ея самой, какъ лишеніе. Идетъ ли рѣчь объ одиночномъ заключеніи, физически отрывающемъ личность отъ общенія съ ближними, или о разрывѣ съ другомъ или любимымъ человѣкомъ, или объ отверженности отлученнаго отъ церкви, отъ семьи, отъ національнаго союза, или объ одиночествѣ мыслителя и провозвѣстника новыхъ идей и идеаловъ — всюду «отрѣшенность» отъ соборнаго единства испытывается, какъ тягостное умаленіе полноты личной жизни. Другіе люди и общество, какъ цѣлое, здѣсь — не внѣшнія средства жизни, а именно ея внутреннее содержаніе, отъ богатства котораго зависитъ расцвѣтъ и полнота самой жизни личности. Въ извѣстномъ ученіи Хомякова о природѣ единства церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. Въ концѣ концовъ, она лучше всего выражается въ одномъ простомъ словѣ: личность и цѣлое, какъ и отдѣльныя личности, связаны между собой отношеніемъ *любви*. *Любовь* есть именно названіе для той связи, въ которой объектъ отношенія, будучи внѣ насъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ наше достояніе — въ которой отдающій себя внутренне обогащаетъ самого себя.

3) Изъ этого, далѣе, слѣдуетъ, что въ отношеніи со-

борнаго, внутренняго единства можно стоять только къ конкретному, индивидуальному цѣлому. Соборное цѣлое, частью котораго чувствуетъ себя личность и которое вмѣстѣ съ тѣмъ образуетъ содержаніе послѣдней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, какъ сама личность. Оно само есть живая личность (не въ смыслѣ отдѣльнаго *субъекта сознанія*, что было выше отвергнуто нами, а въ смыслѣ именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемымъ звеномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ носителемъ только опредѣленнаго индивидуальнаго цѣлаго — *данной* семьи, *даннаго* народа, *данной* церкви. Истинное «мы» столь же индивидуальное, какъ «я» и «ты». *Любить* можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношеніе, а сама жизнь, а жизнь есть жизнь индивидуальности. Какъ нельзя въ подлинномъ смыслѣ слова любить «человѣка вообще», а можно любить только *даннаго* человѣка — хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человѣкъ оказывался такимъ даннымъ, отдѣльнымъ, конкретнымъ объектомъ любви—такъ нельзя любить просто всякій народъ, или «все человѣчество», какъ однородную массу всѣхъ людей вообще. Обычный гуманитаризмъ подмѣняетъ здѣсь живое чувство и конкретную внутреннюю связь безсильнымъ абстрактнымъ принципомъ. Человѣчество можетъ въ предѣлѣ стать объектомъ любви и, слѣдовательно, подлинно конкретнымъ соборнымъ единствомъ либо для того, кто въ состояніи конкретно воспринять и любить всѣ народы — каждый въ отдѣльности, — его составляющіе, либо же въ томъ религіозномъ планѣ всеединства, для котораго «нѣсть ни эллина , ни

іудея», а есть единый соборный организмъ Богочеловѣчества, единый великій вселенскій Человѣкъ (какъ это утверждаетъ Паскаль).

4) Быть можетъ, самое существенное отличіе соборности, какъ внутренняго существа общества, отъ внѣшне-эмпирическаго слоя общественности, заключается въ ея *сверхвременномъ единствѣ*, въ которомъ мы находимъ новый, неучтенный нами доселѣ моментъ подлинно-реальнаго первичнаго единства общества. Для эмпирически-предметнаго воспріятія представляется до банальности очевиднымъ, что общество состоитъ изъ живыхъ людей, изъ людей , въ настоящее время населяющихъ землю и своей жизнью вплетенныхъ въ общественное цѣлое; мертвые, истлѣвающіе въ могилахъ, какъ и еще неродившіеся, явно не входятъ въ составъ общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видѣли позади или въ глубинѣ его, то мы упустили бы изъ виду самое существенное въ немъ и ничего не понимали бы въ его жизни. За наружнымъ, временнымъ аспектомъ настоящаго въ общественной жизни, таится, какъ ея вѣчный фундаментъ и источникъ ея силъ, ея *сверхвременное единство*, первичное единство ея настоящаго съ ея прошлымъ и будущимъ. Это сверхвременное единство есть прежде всего и ближайшимъ образомъ выраженіе сверхвременности, присущей сознанію и душевной жизни отдѣльнаго человѣка· человѣческая жизнь вообще возможна лишь на основѣ памяти и предвидѣнія, есть жизнь съ помощью прошлаго и для будущаго, использованіе прошлаго въ интересахъ будущаго, и

«настоящее» есть въ ней только идеальная грань между этими двумя направленіями — уже пережитымъ и предстоящимъ. Въ каждое мгновеніе наша жизнь опредѣлена силами и средствами, накопленными въ прошломъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нѣтъ. Но общественное единство совсѣмъ не ограничено памятью о томъ, что актуально пережито нынѣ живущими его членами, или тѣми цѣлями, которыя они ставятъ для своей *личной* жизни. Существуетъ общественная память и общественное предвидѣніе, выходящія за предѣлы сверхвременности отдѣльной личности. Въ сознаніи членовъ общества живетъ память о давнопрошедшемъ, о предкахъ, объ историческомъ прошломъ, и устремленность на цѣли, достижимыя, быть можетъ, лишь отдаленными потомками, и *общественное сознаніе* есть именно не что иное, какъ такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальныхъ цѣлей. Еще существеннѣе, чѣмъ это сверхвременное *сознаніе*, въ общественномъ бытіи сверхвременность самой *жизни*. Обычаи и нравы, господствующіе въ настоящее время, законы, которымъ мы повинуемся, власть, которой мы подчиняемся, весь духовный складъ національной жизни — все это, по общему правилу, создано не нынѣ живущими людьми, а ихъ давно умершими предками. Воля умершихъ править надъ волей живыхъ. Законъ былъ нѣкогда выраженіемъ воли живого человѣка, законодателя, и этотъ человѣкъ давно умеръ, но его воля въ лицѣ закона продолжаетъ дѣйствовать среди насъ. Обычаи, нравы, порядки, которыя властвуютъ надъ нами и которымъ мы безпрекословно и инстинктивно подчи-

няемся, нѣкогда сложились волею людей, давно истлѣвшихъ въ могилахъ; даже языкъ, которымъ мы говоримъ, былъ созданъ нашими предками. Древнія святыни, созданныя давними предками, пробуждаютъ въ отдаленныхъ потомкахъ волю къ подвигу: горечь прошлыхъ обидъ, испытанныхъ предками, рождаетъ возмущеніе потомковъ, никогда ихъ на себѣ не испытавшихъ (такъ, горечь крѣпостного права черезъ полвѣка послѣ его отмѣны породила ту всероссійскую пугачевщину, которая есть существо большевицкой революціи). Этотъ *консерватизмъ* общественной жизни, присутствіе въ ней прошлаго въ настоящемъ , какъ, впрочемъ, и ея *«футуризмъ»*, наличіе въ ея настоящемъ (сознательной или безсознательной) устремленности къ великимъ цѣлямъ и задачамъ, осуществленіе которыхъ предстоитъ въ будущемъ, — не есть случайная, внѣшная ея черта, которая могла бы быть устранена изъ нея; это есть имманентный законъ, опредѣляющій ея внутреннее существо, соотношеніе, внѣ котораго вообще немыслима общественная жизнь. Радикальныя революціи, которыя ставятъ себѣ цѣлью истребить изъ общества все его прошлое и построить жизнь на-ново изъ ничего, въ сущности, столь же безумны и неосуществимы, какъ попытка вылить изъ организма всю накопленную имъ кровь и влить въ него новую; и если бы они удались, они привели бы просто къ смерти общества. Да и сами революціи, эти судорожныя и безумныя покушенія на самоубійство, суть тоже выраженія прошлаго, обнаруженія тенденцій, идущихъ изъ прошлаго: въ нихъ сказывается губительное дѣйствіе ядовъ, накопленныхъ въ прошломъ, и судорожныя попытки осво-

бодиться отъ нихъ. И если они не приводятъ къ гибели общества, то это всегда опредѣлено тѣмъ, что израненный и обезсиленный ими общественный организмъ черезъ нѣкоторое время оживаетъ подъ дѣйствіемъ сохранившихся въ немъ здоровыхъ силъ прошлаго.

Такъ, во всякомъ данномъ временномъ своемъ разрѣзѣ, во всякомъ своемъ «настоящемъ» видимое общество живетъ своей невидимой, внутренней *сверхвременной соборностью*. Какъ, по ученію церкви, видимая церковь, какъ собраніе живыхъ вѣрующихъ, есть лишь эмпирическое воплощеніе въ настоящемъ *невидимой церкви*, какъ неразрывнаго соборнаго единства всѣхъ ея членовъ, единства давно умершихъ и еще не рожденныхъ съ живыми, такъ и всякое видимое общеніе есть эмпирическій аспектъ невидимой соборности, какъ сверхвременнаго, единства человѣческой поколѣній. Къ общественной жизни примѣнимо то, что Лейбницъ сказалъ о космической жизни вообще: во всякое мгновеніе она «насыщена прошлымъ и чревата будущимъ». Таинственное единство, въ которомъ прошлое и будущее живутъ въ настоящемъ и которое составляетъ загадочное существо живого организма, есть и въ обществѣ то невидимое ядро, изъ котораго черпается его животворящая сила.

Таково общее основное соотношеніе между соборностью и общественностью. Болѣе глубокаго и практически существеннаго пониманія его мы достигнемъ дальше, черезъ уясненіе онтологической природы общества, какъ *духовнаго бытія*.

ГЛАВА II.

ДУХОВНАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА.

1. Критика соціальнаго матеріализма.

Въ предыдущей главѣ мы поставили вопросъ: есть ли общество особая, онтологически своеобразная область бытія? Для разрѣшенія этого вопроса мы должны были прежде всего разсмотрѣть отношеніе между обществомъ и индивидомъ. Нашъ выводъ ближайшимъ образомъ заключается въ томъ, что общество именно потому есть особая, своеобразная область бытія, что оно не есть просто совокупность, внѣшняя связь и взаимодѣйствіе индивидовъ, а есть ихъ первичное внутреннее единство — исконное *многоединство* или соборность, какъ специфическая форма бытія. Но этимъ отвѣтомъ вопросъ о своеобразіи общественнаго бытія отнюдь не исчерпанъ. Соборность могла бы быть, на основаніи однихъ предыдущихъ соображеній, понята, какъ особый видъ душевной жизни,

психическаго бытія; въ такомъ случаѣ общественная жизнь была бы подвидомъ душевной жизни вообще, и соціальная философія оказалась бы частью психологіи. Такое воззрѣніе весьма распространено, и все же, какъ сейчасъ увидимъ, оно совершенно ложно. Мы должны теперь поставить вопросъ въ общей формѣ: какова та область бытія, къ которой принадлежитъ общественная жизнь, въ чемъ ея существенные отличительные признаки?

Широко распространенное воззрѣніе, которое многимъ представляется безспорной аксіомой, дѣлитъ все конкретно существующее безъ остатка на двѣ области: матеріальное и психическое. Съ этой точки зрѣнія представляется просто самоочевиднымъ, что общественное бытіе, подобно всему остальному на свѣтѣ, можетъ быть либо матеріальнымъ бытіемъ, либо бытіемъ психическимъ. Разсмотримъ каждую изъ этихъ двухъ возможностей въ отдѣльности.

Что общественная жизнь не совпадаетъ съ міромъ матеріальнаго бытія — ни съ матеріальными вещами, вродѣ камня, дерева, химическаго элемента, ни съ матеріальными, физическими и химическими процессами, вродѣ движенія, тепла, электричества, горѣнія и т. п. — это, казалось бы, настолько самоочевидно, что не заслуживаетъ особаго разсмотрѣнія. Однако, уже наличіе, такого соціально-философскаго направленія, какъ «экономическій матеріализмъ», которое, усматривая сущность общественной жизни въ хозяйствѣ , тѣмъ самымъ ставитъ ее въ конститутивную связь съ матеріальными вещами и процессами, а также такого направленія,

какъ разсмотрѣнный нами уже выше соціальный «біологизмъ», заставляютъ подробнѣе остановиться на этомъ соотношеніи.

Съ одной своей стороны общественныя явленія безспорно связаны съ явленіями матеріальными. Общественныя явленія слагаются, вѣдь непосредственно изъ *человѣческихъ дѣйствій*, послѣднія же, въ силу связи человѣческой личности съ тѣломъ, выражаются всегда въ тѣлесныхъ, матеріальныхъ процессахъ. Болѣе всего эта связь бросается въ глаза въ хозяйственной дѣятельности: принадлежа съ одной стороны къ области общественной жизни, она вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ сторону, которою она соприкасается съ физическимъ міромъ и входитъ въ его составъ. Въ лицѣ производства она состоитъ въ физико-химическомъ (или біологическомъ) измѣненіи природной связи, въ транспортѣ и обмѣнѣ она связана съ пространственнымъ перемѣщеніемъ вещей. Но и всякое другое общественное явленіе имѣетъ свою физическую сторону или связано съ физическими процессами, уже потому, что человѣческое дѣйствіе немыслимо безъ тѣлесныхъ движеній и воздѣйствій на внѣшнюю среду. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ это особенно замѣтно: такъ, война, въ качествѣ разрушенія, причиняемаго мѣстности, въ которой она происходитъ, въ качествѣ массоваго скопленія и передвиженія людей, животныхъ, машинъ и орудій, въ качествѣ массоваго уничтоженія жизней, есть несомнѣнно и въ физическомъ, видимомъ и осязаемомъ мірѣ событіе, потрясающее своей значительностью; революція врядъ ли возможна безъ скопленія людей на улицахъ, разрушенія зданій, безпорядка въ уличномъ движеніи.

Но въ конечномъ счетѣ то же соотношеніе имѣетъ силу во всякомъ общественномъ явленіи безъ исключенія. Вопросъ, однако, заключается въ томъ, *состоитъ ли* соціальное явленіе, какъ таковое, изъ этихъ физическихъ процессовъ, или оно только *связано* съ ними и имѣетъ ихъ своимъ внѣшнимъ слѣдствіемъ и спутникомъ.

Нетрудно усмотрѣть, что именно лишь послѣднее соотношеніе выражаетъ подлинное существо дѣла. Дѣло въ томъ, что *смыслъ* общественнаго явленія, то, что образуетъ его подлинное существо, не имѣетъ, какъ таковое, никакого отношенія къ физической природѣ и физическимъ процессамъ. Это видно уже изъ того, что не существуетъ никакой *пропорціональности* между существомъ и содержаніемъ общественнаго явленія, какъ такового, съ одной стороны, и его физическими послѣдствіями и спутниками — съ другой. Величайшіе соціальные перевороты, вродѣ напр. отмѣны феодальныхъ отношеній или крѣпостного права, могутъ въ физическомъ мірѣ пройти, такъ сказать, совершенно незамѣтно; для чисто внѣшняго, чувственнаго воспріятія день 19 февраля 1861 года, положившій историческую грань между старой, крѣпостной и новой, свободной Россіей, ничѣмъ съ физической стороны, въ видимомъ обликѣ жизни, не отличался существенно отъ другихъ дней. И съ другой стороны, весьма замѣтныя *физическія* явленія общественной жизни, напр. уличные безпорядки пьяной толпы въ праздникъ, или какое нибудь торжество съ пушечными выстрѣлами и движеніемъ толпы, или мирные маневры войска, въ смыслѣ историческаго явленія могутъ не имѣть никакого значенія. Если мы вообразимъ себѣ наблюдателя, кото-

рый съ другой планеты, не принимая участія въ нашей общественной жизни и не понимая ее внутренне, наблюдаетъ ее чисто внѣшне, черезъ зрительное-воспріятіе въ телескопъ, то ясно, что такой наблюдатель былъ бы не въ состояніи отличить величайшія историческія событія отъ совершенно ничтожныхъ явленій. Явленіе, которымъ началась реформація и, тѣмъ самымъ, вся новая европейская исторія, — вывѣска «тезисовъ» Лютера въ Виттенбергѣ — физически ничѣмъ не отличалась отъ вывѣски любыхъ афишъ и плакатовъ, совершающейся ежедневно. Подпись законодателя, вводящая величайшую соціальную реформу или отмѣняющая старую форму правленія, есть съ внѣшней стороны просто имя, начертанное чернилами на бумагѣ, и ничѣмъ не отличается отъ безчисленныхъ другихъ человѣческихъ писаній. Даже въ хозяйственной жизни, которая по своему внутреннему существу необходимо связана съ измѣненіями внѣшней среды, нельзя по внѣшнимъ признакамъ отличить хозяйственно-осмысляемую, т. е. подлинно экономическую дѣятельность отъ любого другого, хозяйственно безсмысленнаго и безразличнаго человѣческаго дѣйствія. Экономическій матеріализмъ — оставляя здѣсь въ сторонѣ проблему общественнаго значенія хозяйственной жизни — въ качествѣ *матеріализма*, несостоятеленъ уже потому, что строй хозяйства совсѣмъ не опредѣленъ однозначно технически-физическими условіями, а зависитъ отъ характера народа, его нравовъ и нравственныхъ воззрѣній и т. п.

Коротко говоря: несмотря на всю свою связь съ физической дѣйствительностью и соприкосновеніе съ ней,

общественная жизнь, какъ таковая, сама не можетъ принадлежать къ міру физическихъ явленій просто потому, что она въ своемъ внутреннемъ существѣ, т. е. въ тѣхъ признакахъ, которые конституируютъ явленіе въ качествѣ *общественнаго*, вообще чувственно не воспринимаема, извнѣ не дана; она познается лишь въ нѣкомъ внутреннемъ опытѣ. Что такое есть семья, государство, нація, законъ, хозяйство, политическая или соціальная реформа, революція и пр., словомъ, *что такое есть* соціальное бытіе, и *какъ совершается* соціальное явленіе — этого вообще нельзя усмотрѣть въ видимомъ мірѣ физическаго бытія, это можно узнать лишь черезъ внутреннее духовное соучастіе и сопереживаніе невидимой общественной дѣйствительности. Въ этомъ заключается абсолютно непреодолимый предѣлъ, положенный всякому соціальному матеріализму, всякой попыткѣ біологическаго или физическаго истолкованія общественной жизни. Общественная жизнь по самому существу своему *духовна*, а не матеріальна.

2. Критика соціальнаго психологизма.

Отсюда, слѣдуя приведенной выше, господствующей въ обычномъ сознаніи дилеммѣ, по которой все на свѣтѣ есть либо матеріальное, либо психическое, казалось бы, съ самоочевидностью слѣдуетъ, что общественное бытіе относится къ области *психической жизни*. И дѣйствительно, т. наз. «психилогизмъ», т.е. попытка разсматривать,

въ качествѣ психическихъ, явленія, которыя сами по себѣ обычно выходятъ за предѣлы предмета психологіи, — изгнанный уже изъ другихъ областей философіи, какъ теорія знанія, логика, философія математики, этика, еще доселѣ широко государствуетъ въ области соціальной философіи. Онъ опирается вмѣстѣ съ тѣмъ на тотъ очевидный фактъ, что общественная жизнь тѣснѣйшимъ образомъ связана съ человѣческой душевной жизнью и какъ бы укоренена въ послѣдней. Вѣдь общественная жизнь непосредственно есть комплексъ человѣческихъ дѣйствій, а послѣднія всегда опредѣлены волей, чувствами, представленіями. Совершенно очевидно, что соціальная жизнь, общественная связь безусловно немыслима внѣ чувствъ любви и ненависти, довѣрія и недовѣрія, внѣ волевыхъ процессовъ и того или иного — положительнаго или отрицательнаго—воздѣйствія одной воли на другую, словомъ, внѣ процессовъ человѣческаго сознанія. Казалось бы, то самое, что для отдѣльнаго индивида есть его душевная жизнь, взятое въ массовомъ, коллективномъ объемѣ, и есть общественная жизнь.

Какъ бы заманчивъ и на первый взглядъ самоочевиденъ ни былъ этотъ выводъ,—онъ оказываеся совершенно неосуществимымъ при попыткѣ продумать его послѣдовательно до конца. Если не исходить изъ заранѣе принятыхъ убѣжденій и стараться избѣгать искусственныхъ конструкцій, въ угоду предвзятой мысли искажающихъ природу явленій, подлежащихъ описанію, то существенное, принципіальное отличіе явленій общественной жизни отъ явленій психическихъ бросается прямо въ глаза.

Прежде всего душевныя явленія существуютъ всегда

какъ то «внутри» человѣка, въ «человѣческой душѣ», образуютъ «внутренній міръ человѣка». Что собственно значитъ здѣсь это «внутри» — на этомъ вопросѣ мы можемъ не останавливаться подробнѣе, во всякомъ случаѣ сразу же очевидно, что явленія общественныя именно въ этомъ же смыслѣ существуютъ «внѣ» человѣка. Государство, законъ, семья, борьба партій, революція — все существуетъ и совершается не «во мнѣ», не въ моемъ интимномъ внутреннемъ бытіи, а во внѣ, на улицѣ, на площадяхъ, въ домахъ, въ какой то внѣшней мнѣ средѣ. Не общественная жизнь совершается во мнѣ, а, напротивъ я живу «въ обществѣ», общество и происходящія въ немъ явленія суть среда, окружающая меня и извнѣ объемлющая мою собственную жизнь. Реальность общества своей «внѣшностью». объективностью, массивностью въ этомъ смыслѣ подобна даже реальности матеріальныхъ вещей. Государство, законъ, власть, бытъ и пр. суть что то устойчивое, непроницаемое, жесткое, и если я добровольно не хочу считаться съ этой объективной реальностью, я обреченъ расшибить себѣ лобъ о нее, какъ при столкновеніи съ камнемъ или стѣной. Даже анархистъ, отрицающій напр. государство, отрицаетъ въ сущности не его бытіе, а лишь его желательность, или привомѣрность; иначе его борьба съ нимъ, какъ съ фантомомъ и иллюзіей, сама была бы лишена всякаго смысла. Этимъ практическій анархизмъ отличается отъ того «теоретическаго анархизма», къ которому неизбѣжно приводитъ соціальный психологизмъ и который сводится къ утвержденію, что государство, право и пр. «объективно» не существуетъ, а есть лишь фантомъ человѣческаго воображенія, чело-

вѣческая «выдумка» (таковъ напр. выводъ извѣстной психологистической теоріи права Петражицкаго). Такой теоретическій анархизмъ есть просто признаніе теоріи въ своемъ банкротствѣ, не имѣя возможности объяснить явленіе, она вынуждена, вопреки очевидности, отрицать само его существованіе.

Это существенное различіе между общественнымъ и душевнымъ явленіемъ мы можемъ точнѣе опредѣлить слѣдующимъ образомъ: что бы мы не мыслили подъ «душевнымъ явленіемъ», оно во всякомъ случаѣ есть нѣчто, пріуроченное къ отдѣльной человѣческой душѣ и не выходящее за временные предѣлы послѣдней. Представить себѣ душевное явленіе, которое не относилось бы къ жизни даннаго отдѣльнаго человѣка или длилось бы дольше, чѣмъ эта жизнь, абсолютно невозможно. Соціальное же явленіе, наоборотъ, не только охватываетъ всегда сразу многихъ, но, въ связи съ этимъ, и не ограничено длительностью жизни отдѣльнаго человѣка: государство, законъ, бытъ и пр. по общему правилу длительнѣе отдѣльной человѣческой жизни; единое, численно тождественное общественное явленіе можетъ охватывать много поколѣній. По истинѣ странное «душевное явленіе»!

Обыкновенно изъ этой трудности стараются выбраться смутнымъ указаніемъ, что общественное явленіе есть не отдѣльное душевное явленіе, а «взаимодѣйствіе» между разными душевными явленіями или — въ еще иной формулировкѣ — продуктъ или итогъ такого взаимодѣйствія. Но надо продумать отчетливо эти понятія. Нѣмецкій соціологъ Георгъ Зиммель тонко указалъ, что такого рода утвержденіе опирается въ сущности

на двусмыслiе слова «между». Мы можемъ употребляя его въ буквальномъ пространственномъ смыслѣ, подразумѣвать подъ нимъ то, что дѣйствительно находится въ *промежуткѣ* между двумя пространственно разобщенными реальностями; и мы можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ обозначать этимъ словомъ взаимную связь двухъ явленiй, не предполагающую никакой *третьей* реальности «между» ними.

Таково именно взаимодѣйствiе «между» людьми, здѣсь нѣтъ ничего реальнаго, никакой цѣпи или нити, которая въ буквальномъ смыслѣ находилась бы «между» двумя людьми. То, что здѣсь имѣется въ виду, есть причинная зависимость душевныхъ явленiй одного человѣка отъ душевныхъ явленiй другого; процессы, которые при этомъ реально совершаются, имѣютъ мѣсто все же въ душѣ каждаго отдѣльнаго человѣка. Реальная причинная связь между людьми не уничтожаетъ здѣсь онтологической, внутренней разобщенности между ними, не порождаетъ ничего принципiально новаго, «общаго» имъ; и понятiе общественнаго явленiя, какъ «среды», въ которой соучаствуютъ многiе, не получаетъ здѣсь объясненiя. То же самое двусмыслiе присуще слову «результатъ» или «итогъ»; подъ нимъ можно разумѣть продуктъ, существующiй независимо отъ производящей его дѣятельности — вродѣ продукта хозяйственнаго производства, — но вмѣстѣ съ тѣмъ и просто «слѣдствiе», неотдѣлимое отъ того процесса, въ которомъ оно возникаетъ. Для соцiальнаго психологизма опредѣленiе общества, какъ «результата» или «итога» взаимодѣйствiя между людьми есть просто плеоназмъ. «Итогъ» не есть здѣсь что либо, отдѣльное отъ самого взаимодѣйствiя; какъ и само послѣднее, онъ реа-

ленъ только въ душѣ отдѣльнаго человѣка — въ единственной области, въ которой могутъ вообще имѣть мѣсто душевныя явленія, какія бы сложныя взаимозависимости между ними мы ни допускали. Взаимодѣйствіе не создаетъ здѣсь единства, объемлющаго многихъ; «общество» по прежнему мыслится, какъ совокупность душевныхъ явленій, совершающихся неизбѣжно въ душахъ отдѣльныхъ людей (хотя бы и многихъ.) А это, какъ мы видѣли, противорѣчитъ непосредственно очевидному существенному признаку общественнаго явленія.

Не помогаетъ здѣсь и часто встрѣчающееся противопоставленіе «соціально-психическихъ» процессовъ процессамъ «индивидуально спихическимъ». Пусть тѣ явленія душевной жизни, которыя совершаются подъ воздѣйствіемъ душевной жизни другихъ людей или содержатъ въ себѣ воздѣйствіе на другихъ людей, *называются*, «соціально-психическимъ»; пусть даже они въ какихъ либо существенныхъ признакахъ отличаются отъ другихъ психическихъ процессовъ, совершающихся внѣ этого взаимодѣйствія. Во всякомъ случаѣ, это различіе не касается самого главнаго признака — того, что, въ качествѣ душевныхъ процессовъ и явленій, г. наз. «соціально-психическіе» процессы неизбѣжно совершаются также въ душахъ или сознаніяхъ отдѣльныхъ людей. «Соціально психическіе» процессы или явленія въ этомъ, рѣшающемъ для насъ смыслѣ, не противоположны индивидуально-психическимъ, а составляютъ часть послѣднихъ. Подлинно *надъиндивидуальнаго* бытія, образующаго существо общественной жизни, изъ нихъ все же не получается.

Существенно иначе, правда, въ этомъ отношеніи обстоитъ дѣло, если мы используемъ результатъ нашего предыдущаго изслѣдованія, т. е. будемъ исходить, при характеристикѣ природы общественнаго бытія, изъ установленнаго нами *первичнаго многоединства*, «мы». Фактъ *общенія* будетъ для насъ тогда — въ согласіи съ изложеннымъ выше — не внѣшнимъ взаимодѣйствіемъ раздѣльныхъ сознаній, а ихъ *первичной сращенностью и нераздѣльностью*. Только съ этой точки зрѣнія возможна вообще соціальная психологія, *принципіально* отличная отъ психологіи индивидуальной; въ отличіе отъ послѣдней — которая есть анализъ содержаній и жизни абстрактно-изолированнаго единичнаго сознанія — соціальная психологія познаетъ явленія «я» въ его сращенности съ «ты», въ его жизни въ первоединствѣ «мы». Въ этой связи возможна также психологія самого «мы», какъ анализъ душевныхъ состояній, владѣющихъ цѣлой группой, многоединствомъ людей, и совмѣстно, какъ единство, переживаемыхъ многими: анализъ душевной жизни толпы, массы, природы «общественнаго мнѣнія», психологія семейной жизни, союзовъ, класса, націи и т. п. Соціальная психологія въ этомъ смыслѣ дѣйствительно существенно отличается отъ психологіи индивидуальной; и она правда, какъ всякая психологія, имѣетъ дѣло въ конечномъ счетѣ съ явленіяси индивидуальнаго сознанія, — ибо иныхъ психическихъ явленій мы вообще не знаемъ; но такъ какъ само индивидуальное сознаніе здѣсь берется въ его первичной связи съ надъиндивидуальнымъ многоединствомъ, въ которомъ оно укоренено и которое оно какъ бы носитъ внутри себя, то его познаніе есть вмѣстѣ

съ тѣмъ познаніе самого этого надъиндивидуальнаго единства.

Однако, этимъ занимающій насъ вопросъ отнюдь еще не рѣшенъ и соціальный психологизмъ ни въ коемъ случаѣ еще не оправданъ. Именно здѣсь мы должны сдѣлать новый шагъ впередъ въ познаніи существа общественной жизни, дополнить его новымъ существеннымъ признакомъ, не вмѣщающимся въ его опредѣленіе, какъ многоединства «мы». Дѣло въ томъ, что общественное явленіе не только надъиндивидуально — оно, кромѣ того, вообще *сверхлично* и потому выходитъ за предѣлы психическаго вообще («транспсихично»). Это особенно ясно изъ своеобразной *непрерывности* и какъ бы *надвременности*, присущей общественному явленію. Если мы спросимъ себя, напримѣръ ночью, когда всѣ люди спятъ, прекращается ли бытіе общественныхъ единствъ — «засыпаетъ» ли вмѣстѣ съ участниками общенія напр. семья, государство, законъ, съ тѣмъ, чтобы утромъ вновь «проснуться» вмѣстѣ съ людьми, или — умираетъ ли напр. монархія въ промежутокъ между смертью или даже началомъ недѣеспособности монарха и вступленіемъ на престолъ его наслѣдника, и т. п., то мы сразу же ощущаемъ нелѣпость самого вопроса, какъ если бы насъ спросили, перестаетъ ли истина «дважды два четыре» имѣть силу ночью, когда люди спятъ. Мы ясно усматриваемъ, что общественное бытіе имѣетъ *качественно* иную структуру, чѣмъ всякая психическая жизнь и именно поэтому не «протекаетъ» во времени такъ, какъ душевныя явленія.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы, не разсуждая и не исходя изъ готовыхъ понятій, будемъ всматриваться въ природу

любого общественнаго явленія, то мы неизбѣжно должны увидѣть его существенное отличіе отъ всего психическаго, даже взятаго, какъ соціально-психическое, какъ первичное реальное многоединство. Такъ напр., «общественное мнѣніе», совокупность господствующихъ чувствъ, оцѣнокъ и волевыхъ устремленій въ отношеніи какого нибудь общественнаго явленія, — учрежденія, строя, закона и т. п. — очевидно совсѣмъ не совпадаетъ съ самимъ общественнымъ явленіемъ, къ которому оно относится. Чувство отрицанія, отверженія даннаго строя, борьба противъ него, совсѣмъ не тождественно съ его отсутствіемъ, какъ и даже широко распространенное въ обществѣ стремленіе къ иному порядку, сознаніе его желательности, не тождественно съ бытіемъ въ общественной жизни этого порядка. Законъ, строй, форма правленія, соціальное отношеніе есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ какой угодно, господствующій въ обществѣ, комплексъ чувствъ, мнѣній, волевыхъ устремленій. Это можно усмотрѣть даже въ т. наз. «личныхъ отношеніяхъ» между людьми, и здѣсь это различіе, быть можетъ, болѣе всего поучительно. Кто сталъ бы утверждать, что напр. дружба или брачный союзъ, какъ отношеніе между людьми *есть* не что иное, какъ комплексъ чувствъ и настроеній друзей или любящихъ, тотъ не въ силахъ былъ бы объяснить, почему участники такого союза ощущаютъ союзъ, какъ нѣкую *объективную* связь, независимую въ извѣстной мѣрѣ отъ ихъ субъективныхъ переживаній, почему напр. такіе союзы съ прекращеніемъ соотвѣтствующихъ (или «образующихъ» ихъ, по этому воззрѣнію) душевныхъ состояній не исчезаютъ сами собой, а, напротивъ, ихъ распаденіе или унич-

тоженіе требуетъ отъ участниковъ длительныхъ усилій, борьбы, и осуществляется въ такихъ случаяхъ въ особомъ актѣ воли, ихъ уничтожающемъ. Этотъ актъ *разрыва* дружбы или брака есть особое *событіе*, совсѣмъ не совпадающее съ подготовляющимъ его измѣненіемъ чувствъ и внутреннихъ состояній участниковъ союза, такъ же, какъ паденіе или отмѣна формы правленія или распаденіе государственнаго единства на части есть историческое событіе, совсѣмъ не совпадающее — ни по времени, ни по своему содержанію — съ духовными теченіями и процессами въ душахъ людей, его подготовляющими. Конечно, длительно, à la longue, общественный союзъ или «институтъ» не можетъ существовать безъ поддержки соотвѣтствующаго общественнаго мнѣнія и общественныхъ чувствъ; раньше или позднѣе, измѣненіе въ душевномъ состояніи, въ чувствахъ и вѣрованіяхъ его участниковъ должно сказаться на его судьбѣ и подчинить ее себѣ. Но именно тотъ фактъ, что на это приспособленіе необходимо время, что оно совершается въ формѣ относительно медленнаго процесса, по большей части съ величайшимъ треніемъ, съ затратой героическихъ усилій воли, и часто въ трагической борьбѣ — свидѣтельствуетъ о томъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ однимъ, а съ двумя разными явленіями, или сферами бытія, что одно дѣло — субъективный комплексъ чувствъ, настроеній и стремленій людей, а совсѣмъ другое — та объективная общественная инстанція (законъ, строй, власть, отношеніе), которая опирается на этотъ комплексъ и въ конечномъ счетѣ отъ него зависитъ. Какъ уже указано, само общественное явленіе какъ таковое, отличается отъ всего психическаго, субъективнаго, внутренняго

именно своей *объективностью*, своимъ бытіемъ внѣ сознанія, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцію матеріальныхъ вещей.

3. Общественное бытіе, какъ духовная жизнь.

Но что же это за загадочный родъ бытія, который мы вынуждены, въ такомъ случаѣ, приписать общественному явленію? Возможенъ ли въ конкретномъ эмпирическомъ мірѣ вообще какой то третій родъ бытія, не совпадающій ни съ матеріальнымъ, ни съ психическимъ бытіемъ?

Не будемъ смущаться этимъ недоумѣніемъ, а попытаемся описать въ положительныхъ чертахъ это своеобразіе общественнаго бытія. Мы должны будемъ тогда сказать, что общественное бытіе, будучи нематеріальнымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ надъиндивидуально и сверхлично, отличаясь тѣмъ отъ бытія психическаго. Назовемъ такое объективное нематеріальное бытіе *идеей* — конечно, не въ субъективномъ смыслѣ человѣческой мысли, а въ смыслѣ, близкомъ къ значенію платоновскихъ «идей» — въ смыслѣ духовнаго (но не душевнаго) объективнаго содержанія бытія. Тогда мы скажемъ, что существо общественнаго явленія, какъ такового, состоитъ въ томъ, что оно есть *объективная, сущая идея.*

Понятіе такой «объективной идеи» не чуждо и современному философскому сознанію. Логика и теорія науки въ своей критикѣ психологизма (напр. въ философіи Гуссерля) показала, что напр. содержанія математиче-

скихъ и логическихъ понятій мы обязаны мыслить, какъ такого рода «объективныя идеи». Ихъ предметъ — то, о чемъ идетъ въ нихъ рѣчь — отнюдь не есть душевное переживаніе. Истина «2 × 2 = 4» по своему *содержанію* независима ни отъ душевной жизни, ни отъ сознанія людей. Она — *одна* для всѣхъ, она имѣетъ силу разъ навсегда, неподчинена времени и есть независимо отъ того, сознаютъ ли ее люди или нѣтъ. Существуетъ сфера *идеальныхъ* соотношеній, внѣвременно сущая и потому независимая отъ сферы человѣческой душевной жизни. Кромѣ области математики и логики, къ этой сферѣ относится и предметъ чистой этики. Истины нравственнаго сознанія въ своемъ бытіи и значимости также независимы отъ душевной жизни людей, отъ ихъ осознанія, имѣя внѣвременную силу въ самихъ себѣ — иначе бы онѣ не могли властвовать надъ людьми. По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, повидимому, должны мыслить и своеобразную природу общественнаго бытія. Въ соціально-философскихъ трудахъ нѣкоторыхъ современныхъ нѣмецкихъ идеалистовъ-кантіанцевъ (Когенъ, Штаммлеръ, Кельсенъ) подробно развивается мысль, что существо общества состоитъ въ моментѣ *права*, право же (какъ и связанное съ нимъ «государство») есть такая объективная, внѣпсихическая, внѣвременная *идея*.

Вопросъ этимъ, однако, отнюдь не разрѣшенъ. Дѣло въ томъ, что, при всемъ сходствѣ общественнаго бытія съ идеальнымъ бытіемъ математическихъ, логическихъ (а также этическихъ) содержаній, между ними есть и существенное различіе. Вѣдь общественное бытіе, въ отличіе отъ абстрактно-идеальнаго, есть бытіе конкретное; оно

само живетъ, протекаетъ во времени. Содержаніе математической истины имѣетъ силу и въ этомъ смыслѣ объективно есть разъ навсегда, во всѣ времена и для всѣхъ людей; но какой нибудь законъ, соціальное отношеніе, форма правленія и пр. очевидно не имѣютъ такого внѣвременнаго бытія; напротивъ, они возникаютъ, длятся и исчезаютъ во времени, они имѣютъ какую то конкретную жизнь. Кромѣ того, бытіе математическихъ и логическихъ «идей» независимо отъ того, сознаютъ ли ихъ люди или нѣтъ и даже — существуютъ ли вообще люди на свѣтѣ или нѣтъ; но и содержанія чистыхъ этическихъ идей имѣетъ силу независимо отъ того, какъ фактически живутъ люди, т. е. подчиняются ли они этимъ идеямъ или нѣтъ. Совершенно иного рода бытіе общественнаго явленія — государства, права, учрежденій, союза и пр.: это бытіе предполагаетъ не только вообще бытіе людей, въ отношеніи которыхъ оно имѣетъ силу, но и ихъ *подчиненіе* данному явленію: если напр. никто въ обществѣ болѣе не повинуется волѣ монарха не вѣритъ въ достоинство монарха, то тѣмъ самымъ монархіи болѣе не существуетъ, она умерла, перестала быть; если союзъ дружбы или любви пересталъ имѣть силу надъ душами его участниковъ, то его больше вообще нѣтъ.

Такимъ образомъ, если, какъ мы видѣли выше, общественное бытіе не тождественно съ психическимъ и въ извѣстномъ смыслѣ независимо отъ него, то оно, съ другой стороны, — въ отличіе отъ абстрактно-идеальнаго внѣвременнаго бытія — есть все же нѣчто, *принадлежащее къ человѣческой жизни вообще и неразрывно съ ней связанное.*

Ближайшимъ образомъ своеобразіе объективно-идеальнаго бытія общественнаго явленія мы можемъ усмотрѣть въ томъ, что оно есть *образцовая идея*, *идея — образецъ*, т. е. идея, самый смыслъ которой заключается въ томъ, что она есть цѣль человѣческой воли, телеологическая сила, дѣйствующая на волю въ формѣ того, что *должно быть*, что есть *идеалъ*. Поскольку общеніе между людьми совершается просто въ порядкѣ фактическаго взаимодѣйствія ихъ, фактической встрѣчи и переплетенности ихъ душевныхъ процессовъ, оно еще не есть *общественное явленіе*. Лишь когда единство, лежащее въ основѣ этого общенія, воспринимается и дѣйствуетъ, какъ сила или инстанція, которой *подчинены* участники общенія, какъ образцовая идея, которую они должны осуществлять въ своемъ общеніи, мы имѣемъ подлинно общественное явленіе. Такъ, частыя встрѣчи между двумя людьми и ихъ взаимная симпатія еще не есть союзъ дружбы; послѣдній имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ эти люди *сознаютъ* себя «друзьями», т. е. подчиняютъ свои отношенія *идеалу дружбы*, гдѣ дружба, какъ «союзъ», какъ «единство» сознается ими, какъ объективное начало, властвующее надъ ними обоими. Точно такъ же «власть» въ обществѣ существуетъ не тамъ, гдѣ одинъ человѣкъ или одна группа фактически путемъ угрозъ или примѣненія насилія заставляетъ другихъ повиноваться себѣ, а лишь тамъ, гдѣ всѣ или большинство *сознаютъ* повелѣвающихъ своими законными «властителями», т. е. гдѣ отношеніе подчинено *идеѣ* власти, какъ образцу, который долженъ быть осуществляемъ въ совмѣстной жизни. Эта идея не есть, конечно, какъ мы уже видѣли, просто *субъективная*

мысль участниковъ общенія; въ извѣстномъ смыслѣ она, напротивъ, какъ уже было указано, совершенно независима отъ фактическихъ субъективныхъ душевныхъ ихъ переживаній; въ качествѣ *объективнаго единства* и въ качествѣ *силы, властвующей* надъ участниками общества, она есть нѣчто, выходящее за предѣлы всего субъективно-психическаго. И все же она, въ отличіе отъ чистаго идеальнаго бытія математическихъ или логическихъ содержаній, есть интегральный моментъ коллективной человѣческой жизни; она творится самими людьми, вырастаетъ изъ ихъ совмѣстной, коллективной жизни и укоренена въ ней, а потому и живетъ во времени, рождается, длится и исчезаетъ, подобно всякой иной жизни на землѣ. Эта связь съ человѣческой жизнью и зависимость отъ нея нисколько не отмѣняетъ надъиндивидуальной и сверхпсихической объективности общественнаго бытія, подобно тому, какъ напр. человѣческое происхожденіе твореній искусства — статуи, картины, поэмы — не уничтожаетъ ихъ объективнаго бытія внѣ человѣческой психической жизни и не противорѣчитъ ему; но, въ отличіе отъ твореній искусства, явленія общественной жизни не только въ своемъ рожденіи, но и во всемъ своемъ дальнѣйшемъ бытіи пріурочены къ человѣческому сознанію, ихъ порождающему, существуютъ въ связи съ нимъ, въ отношеніи къ нему, и исчезаютъ , растворяются въ ничто, какъ дымъ, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

Здѣсь мы должны сдѣлать еще шагъ впередъ въ нашемъ анализѣ природы общественнаго бытія. Обозрѣвая сказанное выше и вдумываясь въ подлинное существо изслѣдуемаго нами предмета, мы приходимъ къ выводу,

что его своеобразную природу нельзя адэкватно выразить ни въ категоріяхъ чисто «субъективнаго» порядка, ни въ категоріяхъ порядка «объективнаго». *Общественное бытіе по своей природѣ выходитъ* не только за предѣлы антитезы «матеріальное — психическое», но и *за предѣлы антитезы «субъективное —объективное»*. Оно сразу и «субъективно», и «объективно», какъ бы парадоксально это ни было съ точки зрѣнія нашихъ обычныхъ философскихъ понятій. Опредѣляя его, какъ относящееся къ субъективному міру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзіей» его специфическую объективность, его независимость отъ человѣческихъ чувствъ и мнѣній, его какъ бы принудительное господство надъ человѣческой жизнью. Усматривая въ немъ «объективную сущую идею», мы, съ другой стороны, впадаемъ въ опасность игнорировать его принадлежность къ человѣческой жизни, его зависимость отъ человѣческаго «признанія», его рожденіе изъ нѣдръ человѣческаго духа и постоянную зависимость отъ послѣдняго, впадаемъ въ опасность идолопоклонства, превращающаго твореніе человѣческаго духа въ какой то «идолъ», въ силу сверхчеловѣческую.

Выходъ изъ этой трудности можно найти не въ какомъ либо искусственномъ, искажающемъ существо дѣла, приспособленіи предмета къ нашимъ, неадэкватнымъ ему, привычнымъ категоріямъ, а только въ открытомъ признаніи ихъ неадэкватности, и потому въ попыткѣ выйти за ихъ предѣлы. Наше положеніе при этомъ существенно облегчается тѣмъ обстоятельствомъ, что общественное бытіе въ этомъ отношеніи совсѣмъ не есть какой-то уникумъ, не имѣющій ничего себѣ подобнаго. Напротивъ, оно

входитъ по этому признаку въ широкую область бытія, которую мы называемъ *духовной жизнью*, сферой *духа*. Подъ духовной жизнью разумѣется именно та область бытія, въ которой объективная, надъиндивидуальная реальность дана намъ не въ формѣ *предметной дѣйствительности*, извнѣ, какъ объектъ, предстоящей намъ и противостоящей, какъ трансцендентная реальность, намъ самимъ, «субъекту» и его внутреннему міру, а въ формѣ *реальности, присутствующей въ насъ самихъ, извнутри съ нами сращенной и намъ раскрывающейся*. Такова реальность Бога, какъ она дана намъ въ первичномъ мистическомъ опытѣ — независимо отъ того, какъ отношеніе человѣка къ Богу выражается въ дальнѣйшей рефлексіи, въ производныхъ богословскихъ доктринахъ. Такъ же дана намъ реальность началъ, которыя образуютъ отдѣльные моменты нашей идеи Бога — реальность Добра, Красоты, Истины, какъ нѣкихъ объективно-надъиндивидуальныхъ «царствъ», открывающихся во внутреннемъ опытѣ, но и, съ другой стороны, реальность зла, «дья вола», какъ великой космической силы, съ которой мы соприкасаемся извнутри и которая властвуетъ надъ нашими душами въ ихъ внутренней жизни. Реальность, данная въ этомъ внутреннемъ, мистическомъ опытѣ, всегда выходитъ *за предѣлы противоположности* между «субъективной жизнью» и внѣшнимъ ей «предметомъ», дана не внѣшне-предметному созерцанію, а внутреннему *живому знанію*, — знанію, въ которомъ реальность сама раскрывается внутри насъ.*)

*) Природа мистическаго опыта и раскрывающейся въ немъ духовной жизни хорошо описана Н. А. Бердяевымъ

Общественное бытіе входитъ въ этомъ отношеніи въ составъ *духовной жизни* и есть какъ бы ея внѣшнее выраженіе и воплощеніе. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая то иллюзорная «объективація», ложное гипостазированіе субъективныхъ порожденій человѣческой души,но и не есть внѣшняя человѣку, предметная реальность, подобная матеріальному міру. Она есть подлинно-объективная реальность, которая, какъ нѣкій осадокъ, вырабатывается самимъ человѣческимъ духомъ, выдѣляется имъ и неразрывно съ нимъ связана. Чуткое и правдивое сознаніе должно всегда ощущать даже въ самомъ прозаическомъ, секуляризованномъ, «мірскомъ» общественномъ явленіи что-то *мистическое*. Мистично государство, — это единство, выступающее, какъ сверхчеловѣческая личность, которой мы служимъ, часто отдавая всю нашу жизнь, встрѣча съ которой вызываетъ въ насъ религіозный трепетъ и которая иногда давитъ и истребляетъ насъ, какъ Молохъ. Мистиченъ «законъ», которому мы повинуемся, который холодно-безпощадно повелѣваетъ нами, безъ того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы въ немъ подчиняемся — волѣ ли давно умершаго, истлѣвшаго въ могилѣ человѣка, который нѣкогда его издалъ, или словамъ, напечатаннымъ въ какой то книгѣ, стоящей гдѣ нибудь на полкѣ. Мистиченъ брачный и семейный союзъ, въ которомъ люди подчинены высшимъ, изъ какихъ то глубочайшихъ нѣдръ ихъ существа проистекающимъ силамъ, ихъ объе-

---

въ гл. I его «Философіи свободнаго духа». То же соотношеніе я пытался въ общей формѣ выразить въ ученіи о «живомъ знаніи» и въ онтологической теоріи знанія въ моей книгѣ «Предметъ Знанія» 1915.

диняющимъ. Мистичны даже «общественное мнѣніе», нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозрѣваемъ ихъ «человѣческое, слишкомъ человѣческое» происхожденіе, и часто считаемъ своимъ долгомъ пренебрегать ими. И все же мы то сгораемъ со стыда и чувствуемъ себя почти погибшими (напр. забывъ надѣть галстукъ), то сознаемъ себя геройски-смѣлыми, когда мы вступаемъ въ столкновеніе съ этой дьявольской силой, деспотически властвующей надъ нами. Мистичность общественныхъ явленій и силъ, конечно, не означаетъ, что они всегда имѣютъ подлинно-божественную природу, обязывающую насъ къ религіозному поклоненію, они могутъ быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которымъ мы не должны подчиняться и съ которыми мы, напротивъ, обязаны бороться. Но это все же — начала и силы, выходящія за предѣлы субъективно-человѣческаго бытія, — сфера, въ которой, по выраженію Достоевскаго, въ нашемъ сердцѣ «Богъ борется съ дьяволомъ».

Изъ этой *духовной природы* общественной жизни, изъ того, что она есть *живая*, укорененная въ человѣческомъ сердцѣ и властвующая надъ нимъ *идея*, или *жизнь*, опредѣленная *идеальными* силами, субъективно-объективное, *человѣчески-сверхчеловѣческое* единство, становится понятнымъ, почему ни соціальной натурализмъ и позитивизмъ, ни отвлеченный соціальный идеализмъ не въ силахъ уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользаетъ отъ нихъ и замѣняется въ нихъ какими то искажающими ее фальсификаціями. Исторія есть великій драматическій процессъ воплощенія, развертыванія во времени и во внѣшней средѣ духовной жизни

человѣчества, выступленія наружу и формирующаго дѣйствія сверхчеловѣческихъ силъ и началъ, лежащихъ въ глубинѣ человѣческаго существа. Кто этого не улавливаетъ, тотъ не имѣетъ самого предмета историческаго знанія, а имѣетъ только какое-то внѣшнее его подобіе. Соціальный натурализмъ и позитивизмъ — направленіе, доселѣ преобладающее среди спеціалистовъ-обществовѣдовъ, въ особенности историковъ — занятъ всегда мнимо «научнымъ» *развѣнчиваніемъ* своего предмета, обличеніемъ его будто бы подлиннаго, «человѣческаго, слишкомъ человѣческаго» существа, въ силу котораго историческая жизнь теряетъ всякій внутренній смыслъ, являясь безсмысленной игрой человѣческихъ страстей и субъективныхъ вѣрованій. Предѣльнымъ выраженіемъ этого направленія можетъ быть признанъ экономическій матеріализмъ, для котораго всѣ идеальныя силы, обнаруживающіяся въ исторіи, суть лишь иллюзорныя отраженія «экономической необходимости», т. е., въ конечномъ счетѣ, корыстныхъ страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здѣсь совершенной слѣпотѣ, простому невѣдѣнію специфическаго предмета общественнаго знанія. Если разсматривать человѣческое общество, какъ муравейникъ, жизнь котораго всецѣло опредѣлена слѣпыми силами муравьиной природы, то послѣдовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется въ слѣпой игрѣ космическихъ силъ, въ взаимодѣйствіяхъ молекулъ и столкновеніяхъ атомовъ. Съ точки зрѣнія натурализма это вполнѣ послѣдовательно, но это, собственно, означаетъ, что предметъ, подлежащій познанію, не познается, а просто исче-

заетъ изъ горизонта умственнаго зрѣнія. Съ другой стороны, отвлеченный соціальный идеализмъ, для котораго общественная жизнь есть только воплощеніе абстрактныхъ этически-правовыхъ идей, вынужденъ также игнорировать самое существенное и характерное въ ней — то, что она есть не абстрактное *бытіе* самихъ этихъ идей, а именно *жизнь*, полный трагизма, исканій и заблужденій *процессъ ихъ воплощенія*, другими словами, что она есть не только сверхчеловѣческая *идея*, но вмѣстѣ съ тѣмъ и реальная человѣческая *жизнь*.

Общественная жизнь есть, такимъ образомъ, духовная жизнь, какъ единство человѣчески-сверхчеловѣческаго бытія. То, что образуетъ *существо* любой формы общественнаго союза или общественнаго отношенія — будь то форма правленія, какъ «монархія» или «республика», или форма отношенія между классами, какъ рабство, крѣпостное право, или вольно-наемный трудъ, или личное отношеніе, какъ семья, союзъ дружбы, отношеніе между супругами, между родителями и дѣтьми и т. п — и въ чемъ состоитъ само *бытіе* этой общественной формы, есть объективная сверхчеловѣческая идея, порожденная самимъ человѣкомъ и властвующая надъ нимъ черезъ актъ его *вѣры* въ нее и *служеніе* ей. То, что общество есть всегда нѣчто большее, чѣмъ комплексъ фактическихъ человѣческихъ силъ, именно система объективныхъ идеально-формирующихъ сверхчеловѣческихъ идей, есть лучшее свидѣтельство, что человѣческая жизнь есть по самому своему существу жизнь *богочеловѣческая*. Человѣкъ есть всегда не самодержавный творецъ и деміургъ своего бытія, и общественное бытіе есть всегда больше, чѣмъ

имманентное выраженіе чисто человѣческихъ (въ позитивно-натуральномъ смыслѣ) страстей и субъективныхъ стремленій; человѣкъ на всѣхъ стадіяхъ своего бытія, во всѣхъ историческихъ формахъ своего существованія, есть какъ бы *медіумъ*, проводникъ высшихъ началъ и цѣнностей, которымъ онъ служитъ и которыя онъ воплощаетъ — правда, медіумъ не пассивный, а активно соучаствующій въ творческомъ осуществленіи этихъ началъ.

Общественное бытіе въ цѣломъ есть какъ бы система божествъ или божественныхъ силъ, нѣкій пантеонъ, въ которомъ выражается данная стадія или форма человѣческаго отношенія къ Божеству, человѣческаго Бога, пониманія абсолютной Правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человѣческое сердце, сливаясь съ нимъ, вступая въ внутреннюю связь со всей человѣческой реальностью земныхъ нуждъ, потребностей и влеченій, которую она формируетъ и направляетъ, выступаетъ наружу въ общественномъ бытіи не въ своемъ чистомъ содержаніи, а въ субъективно-человѣческомъ обликѣ, который, воплощая ее, вмѣстѣ съ тѣмъ, всегда болѣе или менѣе искажаетъ ее. Въ историческомъ развитіи человѣчества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вѣра человѣка ее перерастаетъ, приходитъ въ упадокъ, теряетъ свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловѣческой, въ этомъ случаѣ принимаетъ характеръ злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвѣніе и отмираніе. Исторія общества, въ качествѣ исторіи духовной жизни, есть драматическая судьба Бога въ сердцѣ человѣка.

Отъ духовной жизни въ узкомъ смыслѣ, т. е. отъ той

ея стороны, съ которой она есть жизнь внутренняя, связь человѣческихъ глубинъ съ сверхчеловѣческими началами, общественная жизнь отличается тѣмъ, что она есть именно *обнаруженіе, раскрытіе и воплощеніе во внѣ* этой глубинной стороны духовной жизни. Ниже, впрочемъ, вернувшись къ болѣе глубокому разсмотрѣнію съ новой точки зрѣнія намѣченнаго нами уже выше двуединства «соборности» и «внѣшней общественности» (ср. гл. I, 6), мы увидимъ, что общественное бытіе есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни съ ея внѣшнимъ воплощеніемъ. Познаніе этого двуединства освѣтитъ для насъ по новому природу общественнаго бытія.

4. Природа человѣка и нравственное начало общественной жизни

Выше было указано, что присущее общественной жизни конституирующее ея объективную реальность идеальное начало выступаетъ въ ней, какъ *образцовая идея*, т. е. какъ идея, которая телеологически опредѣляетъ человѣческое поведеніе, въ качествѣ *идеала* или *«должнаго»*, осуществляемаго въ общеніи. Этимъ уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имѣетъ *нравственный* (въ широкомъ смыслѣ слова) храктеръ.

Категорія *должнаго* есть нѣкая первичная категорія, конституирующая нравственную жизнь и черезъ нее характеризующая существенное свойство человѣческой жизни вообще. Человѣкъ по самому своему существу не исчерпывается и не удовлетворяется не только отдѣльнымъ своимъ фактическимъ состояніемъ, но и всей совокупно-

стью природныхъ свойствъ и возможностей, его составляющихъ. Наряду со всѣмъ тѣмъ, что человѣкъ самъ *хочетъ* и *можетъ*, наряду со всѣмъ стремленіями, вытекающими изъ эмпирической природы человѣка и ее составляющими, на человѣка дѣйствуетъ идеальная сила *должнаго*, голосъ совѣсти — призывъ, который онъ испытываетъ, какъ исходящій изъ высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанціи; и только въ исполненіи этого призыва, въ выхожденіи за предѣлы своего эмпирическаго существа, человѣкъ видитъ подлинное осуществленіе своего назначенія, своего истиннаго внутренняго существа. Всѣ разсужденія о «естественномъ состояніи» человѣка, о строѣ жизни, соотвѣтствующаго его природѣ — имѣющія въ другомъ, углубленномъ смыслѣ, какъ мы видѣли выше (Введеніе, 6) существенное значеніе — взятыя въ натуралистической своей формѣ, разбиваются о тотъ основополагающій фактъ, что своеобразіе человѣческой природы заключается *именно въ преодолѣніи и преображеніи его природы.* Въ парадоксальной формѣ это можно было бы выразить, сказавъ, что человѣкъ всегда хочетъ быть чѣмъ то большимъ и инымъ, чѣмъ онъ есть; и такъ какъ это хотѣніе есть само его существо, то можно сказать, что своеобразіе человѣка въ томъ и сотоитъ, что онъ *есть* больше, чѣмъ то, что онъ есть. *Человѣкъ есть существо самопреодолѣвающее,* преобразующее себя самого — таково самое точное опредѣленіе человѣка, усматривающее своеобразный признакъ, которымъ человѣкъ отдѣляется отъ всѣхъ другихъ существъ на свѣтѣ. Всѣ попытки натуралистически опредѣлить своеобразіе человѣка и найти его принципіальное

отличіе отъ животнаго оказываются неосуществимымъ; даже указаніе на исключительное развитіе разсудка или старое франклиновское опредѣленіе человѣка, какъ «существа, изготовляющаго орудія» оказываются, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ психологіи животныхъ, несостоятельными*); въ лучшемъ случаѣ здѣсь можетъ быть констатировано только количественное, но не качественно-принципіальное отличіе. Съ этой стороны человѣкъ есть животное, отчасти болѣе развитое — болѣе хитрое, предусмотрительное и догадливое,— чѣмъ другія животныя, отчасти же и болѣе слабое и отсталое, чѣмъ другія животныя (лишенное богатства и безошибочности инстинктовъ, которые присущи другимъ животнымъ видамъ, и имѣющее органы, менѣе приспособленные къ защитѣ и нападенію). Только духовное начало въ немъ, *принципіально отличное* отъ всѣхъ эмпирическихъ качествъ (въ томъ числѣ и интеллектуально-психическихъ) и выходящее за предѣлы его эмпирической природы вообще, есть нѣчто, присущее одному человѣку и опредѣляющее его подлинное своеобразіе. Человѣку одному присуща способность возвыситься надъ самимъ собой, идеально отрѣшиться отъ своей эмпирической природы и поднявшись надъ ней, *судить* и *оцѣнивать* ее. «Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wählet und richtet». (Гете). Въ нравственномъ сознаніи, которое

*) Ср. напр. классическое въ этомъ смыслѣ изслѣдование W. Köhler-a «Intelligenzprufungen bei menschlichen Affen». Ко всей этой темѣ см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler-a «Die Stellung des Menschen im Kosmos» 1928, теоретическая цѣнность которой совершенно независима отъ ея ложныхъ религіозно-философскихъ выводовъ.

есть практическое выраженіе этой духовной природы человѣка, человѣкъ, испытывая чувство *должнаго*, сознавая абсолютный *идеалъ* своей жизни, возвышается надъ своей эмпирической природой; и это возвышеніе и есть самое подлинное существо человѣка. Человѣкъ есть *человѣкъ именно потому*, что онъ есть больше, чѣмъ эмпирически-природное существо; признакомъ человѣка является именно его сверхчеловѣческая, *богочеловѣческая природа*. Человѣкъ не только *знаетъ* Бога, причемъ это знаніе — религіозное сознаніе — есть его существенный отличительный признакъ, такъ что человѣка можно прямо опредѣлить, какъ то тварное существо, которое имѣетъ сознательную внутреннюю связь съ Богомъ; но это знаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы присутствіе Бога внемъсамомъ; человѣкъ сознаетъ Бога въ самомъ себѣ, смотритъ *на себя какъ бы глазами Бога* и подчиняетъ или стремится подчинить свою волю дѣйствующей въ немъ волѣ Бога. Это подчиненіе, это сознаніе высшей идеальной необходимости — въ отличіе отъ всякой эмпирической необходимости и отъ всякаго произвольнаго, чисто человѣческаго хотѣнія — и выражается въ категоріи *должнаго*, которая опредѣляетъ человѣческую жизнь и образуетъ специфическое существо его общественной жизни.

Это существо выражается въ нравственномъ или нравственно-правовомъ (въ широкомъ общемъ смыслѣ) характерѣ общественнаго бытія. Выше мы разсматривали право (и власть), какъ форму механической организаціи общественнаго единства. Теперь мы подходимъ къ болѣе глубокому корню и смыслу начала права. Почему немыслимо вообще человѣческое общество безъ права, безъ нормъ,

которыя опредѣляютъ должное въ человѣческихъ отношеніяхъ и нарушенія которыхъ признаются недопустимыми? Всѣ попытки позитивистическихъ теорій права понять право, либо какъ совокупность велѣній, исходящихъ изъ господствующей въ обществѣ силы — власти, либо какъ результатъ добровольнаго соглашенія между людьми, обречены на неизбѣжную неудачу, ибо безсознательно-молчаливо предполагаютъ именно то, что хотятъ объяснить. Вѣдь и велѣніе власти (какъ и сама власть), и соглашеніе между людьми только потому можетъ быть источникомъ права, что они сами воспринимаются, не какъ голый фактъ или число эмпирическая сила, а какъ нѣчто правомѣрное, какъ инстанція, которой человѣкъ «*долженъ*» подчиняться. Только то и есть «власть», въ отношеніи чего дѣйствуетъ обязанность подчиняться; власть неправомѣрная вообще не есть власть, и только то соглашеніе обязательно, которое соотвѣтствуетъ представленію о правомѣрности: «соглашеніе» съ напавшимъ на меня разбойникомъ о выдачѣ ему денегъ взамѣнъ сохраненія моей жизни, быть можетъ, необходимо для меня, но вовсе не обязательно и при первой возможности будетъ мною нарушено. Право въ этомъ смыслѣ ни откуда не выводимо, оно первично, ибо свою авторитетность черпаетъ только изъ самого себя. Въ первичномъ своемъ смыслѣ, право есть просто *должное* въ человѣческихъ отношеніяхъ — то, что въ нихъ зависитъ не отъ эмпирической человѣческой воли, а отъ высшаго,абсолютнаго велѣнія *правды*. Лишь въ производномъ, чисто юридическомъ смыслѣ подъ правомъ разумѣется и совокупность нормъ, которыя сами по себѣ лишены первичной внутренней авторитетно-

сти и заимствуютъ свою обязательность изъ авторитетности, т. е. правомѣрности власти, ихъ издающей.

Но такой же первичный характеръ носитъ въ своей основѣ и явленіе *власти* въ человѣческомъ обществѣ. Какое бы происхожденіе ни имѣла власть въ обществѣ, какую бы роль въ этомъ происхожденіи и укрѣпленіи ни играла фактическая сила, грубое принужденіе или полезность ея для общества, *по существу* власть есть та инстанція, которая сознается какъ *высшая*, т. е. какъ инстанція, которой имманентно присуща *дѣйственная авторитетность*, или, иначе, велѣнія которой сами по себѣ обязательны для членовъ общества. Возможны разныя эмпирико-психологическія причины, содѣйствующія возникновенію этой авторитетности именно даннаго лица или учрежденія, и тѣмъ придающія ему достоинство «власти», но это не мѣняетъ идеальной природы самой власти, какъ таковой. Власть есть та человѣческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловѣческое, идеальное достоинство *должнаго*, и въ этомъ слыслѣ категорически требующаго повиновенія. Подобно тому, какъ право въ первичномъ смыслѣ есть должное въ формѣ абстрактно-общей нормы, общаго правила, такъ власть есть должное въ формѣ живой человѣческой инстанціи конкретныхъ велѣній. Соотношенія между правомъ и властью могутъ быть многообразными власть можетъ *по своему происхожденію* опираться на право (какъ это имѣетъ мѣсто во всякой традиціонной власти, будь то наслѣдственная монархія или республиканская власть, законно избранная) или, напротивъ, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризмъ, рожденіе власти

изъ популярности и авторитетности лица); она можетъ быть существенно *ограничена въ своемъ дѣйствіи* правомъ (какъ въ правовомъ государствѣ) или быть отъ него *независимой* (какъ въ деспотіи); но всюду и всегда власть есть необходимая своеобразная форма, въ которой первично должное пріурочено къ конкретной человѣческой волѣ и дѣйствуетъ въ ней, какъ ея непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, — что власть въ своей основѣ есть начало столь же первичное, какъ и право, объясняется тѣмъ, что въ конкретной человѣческой жизни должное, наряду съ абстрактно — общей формой нормы или правила, необходимо должно облекаться и въ форму конкретныхъ, регулирующихъ жизнь отъ случая къ случаю, велѣній человѣческой воли. Двуединство права и власти соотвѣтствуетъ необходимому двуединству абстрактно-общаго и конкретно-индивидуальнаго въ человѣческой жизни, потребности охватить *должнымъ* и подчинить ему то и другое.

Существенно для насъ въ этой связи то, что въ лицѣ *права* и *власти* обнаруживается необходимая подчиненность общественной жизни идеальному нравственному началу *должнаго* (о различіи между правомъ и нравственностью въ узкомъ смыслѣ слова рѣчь будетъ идти ниже). Право и власть никогда не есть имманентное выраженіе чисто-человѣческой воли, человѣческаго произвола, эмпирической человѣческой потребности, а есть выраженіе подчиненія этой воли высшему началу, носящему характеръ абсолютно-авторитетной для человѣка и потому *обязывающей* его инстанціи. Извѣстно двусмысленные попытки

Руссо вывести право изъ «общей воли» людей (volonté générale). Хочетъ ли Руссо высказать этимъ свое оптимистическое убѣжденіе, что эта volonté générale (которую онъ, какъ извѣстно, отличаетъ отъ эмпирической «воли всѣхъ», volonté des tous), въ качествѣ подлинно общей воли, тѣмъ самымъ и именно въ силу этого всегда является и *правильной* волей, или, напротивъ, онъ только ту волю и называетъ подлинно «общей», которая сама по себѣ объективно *правильна* — во всякомъ случаѣ ясно, что воля, творящая власть и право и ихъ конституирующая, по существу должна быть опредѣлена, не какъ любая человѣческая (хотя бы и «общая») воля, а именно только, какъ воля *правильная*, т. е. подчиненная *правдѣ* и осуществляющая правду.

Должное есть первичная категорія, выражающая подчиненность человѣческой воли высшему, идеальному, абсолютно-обязывающему началу и потому не сводимая ни на какія эмпирическія начала человѣческой природы. То, что въ мірѣ человѣческой общественной жизни необходимо и всегда присутствуетъ въ лицѣ права и власти, этотъ моментъ должнаго, есть выраженіе нравственной, идеальной, т. е. богочеловѣческой природы общественной жизни. Этотъ моментъ должнаго выразимъ иначе въ понятіи *авторитетности*. *Авторитетна* та человѣческая воля (все равно, обнаруживается ли она въ устанавливаемомъ ею общемъ правилѣ — въ нормѣ права — или въ конкретномъ единичномъ велѣніи) и та человѣческая личность (или группа личностей), которая воспринимается, какъ человѣческій носитель и человѣческое выраженіе *правды*, того, что само по себѣ *правильно*, и потому *должно быть*.

Поэтому первичный источникъ права и власти лежитъ въ ихъ непосредственной *авторитетности*. Первичная власть принадлежитъ отцу, наставнику, вождю — лицу, которое непосредственно воспринимается, какъ существо, лучше насъ самихъ знающее правду и умѣющее ее осуществлять, заражающее насъ своей большей близостью къ правдѣ, большей ея воплощенностью въ его человѣческомъ существѣ. И первичное право есть общее правило или отношеніе, въ которомъ просвѣчиваетъ сама правда, должное, и которое преображаетъ, укрѣпляетъ, облагораживаетъ нашу жизнь приближеніемъ ея къ правдѣ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи власть и право могутъ пріобрѣтать, какъ указано, производный характеръ, они могутъ быть авторитетны не непосредственно и сами по себѣ, а только по своему происхожденію и общему назначенію, заимствуя свою авторитетность изъ права, которое ихъ обосновываетъ, или изъ прежней авторитетности власти, отъ которой они преемственно происходятъ — но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно ихъ вліятельность на человѣческую волю есть всегда дѣйствіе начала *авторитета*, какъ человѣческаго носителя и выраженія сверхчеловѣческаго начала правды. Въ этомъ смыслѣ — какъ будетъ подробнѣе показано далѣе — и самыя секуляризованныя формы общества, утратившія сознательное отношеніе къ своей первичной религіозной основѣ — принципіально, въ своей послѣдней жизненной глубинѣ, не отличаются отъ теократіи: покоясь на нравственномъ началѣ подчиненія человѣческой жизни должному, они тѣмъ самымъ обнаруживаютъ, что и въ нихъ человѣческая жизнь строится и формируется

черезъ свою о связь съ абсолютной, божественной волей.

Быть можетъ, возразятъ, что явленія власти и права тѣмъ существенно отличаются отъ отношеній, основанныхъ на признаніи авторитета, что послѣднія носятъ характеръ добровольнаго слѣдованія наставленію и совѣту, авторитетность которыхъ усмотрѣна, тогда какъ первыя выражаются въ принудительно осуществляемомъ приказѣ и требованіи. Но дѣло именно въ томъ, что въ основѣ всякаго приказа и требованія, поскольку они сознаются не какъ давленіе голой силы (физической или психической), а какъ велѣнія *законныя*, лежитъ то самое добровольное, черезъ внутреннее согласіе осуществляемое, послушаніе и слѣдованіе, которое характеризуетъ отношенія, основанныя на авторитетѣ. Весь аппаратъ внѣшняго (физическаго и психическаго) принужденія, которымъ обладаетъ власть (какъ и право, какъ, въ конечномъ счетѣ, и общественное мнѣніе) и который предназначается для укрощенія и устрашенія непокорныхъ, есть лишь внѣшняя механическая облолочка, за которой скрывается живое, основанное на внутреннемъ пріятіи и одобреніи, ядро самого отношенія. Это видно уже изъ того, что въ противномъ случаѣ мы были бы приведены къ регрессу до безконечности и вообще не могли бы мыслить отношеніе власти и права осуществленнымъ. Если для устрашенія и принужденія непокорныхъ существуютъ полицейскіе, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждаетъ послѣднихъ выполнить это принужденіе? И если отдѣльный непокорный солдатъ укрощается офицеромъ съ помощью его же товарищей, то тотъ же вопросъ можетъ быть

поставленъ относительно послѣднихъ. Какъ справедливо говоритъ нѣмецкій соціологъ Визеръ, слѣдуя за опредѣленіемъ Спинозы, всякая власть есть въ послѣднемъ счетѣ *непосредственное господство надъ душами*, — potestas clavium, авторитетность.*) Въ конечномъ счетѣ основу всего отношенія образуетъ непосредственное *сознаніе долга* — никѣмъ внѣшне не вынужденное и не вынудимое чувство, внутренне требующее отъ меня повиновенія и въ свою очередь опирающееся на сознаніе законности, т. е. авторитетности правовой нормы или власти. Въ тотъ моментъ, когда окончательно исчезаетъ, испаряется изъ душъ это сознаніе авторитетности, соотвѣтствующій правовой институтъ или соотвѣтствующая инстанція власти — напр. монархія при республиканской революціи — рушится сама собой; и тогда никакой внѣшній аппаратъ принужденія не можетъ больше спасти ее по той простой причинѣ, что онъ самъ тотчасъ же разваливается и перестаетъ дѣйствовать въ силу атрофіи движущей имъ и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной въ человѣческомъ духѣ. Отношенія власти и права отличаются отъ чисто духовныхъ отношеній, основанныхъ на признаніи авторитета, не тѣмъ, что въ первыхъ это признаніе отсутствуетъ — оно образуетъ, напротивъ, какъ указано, ихъ подлинную основу, безъ которыхъ они вообще не мыслимы, — а лишь тѣмъ, что въ нихъ это свободное внутреннее отношеніе окружается объективированной внѣшней оболочкой принужденія, тогда какъ послѣднія этой оболочки лишены. Смыслъ

*) Friedrich Wieser. Das Gesetz der Macht. 1926

(этого различія отчасти ясенъ самъ собой изъ того, что выше было сказано о соборности и общественности (гл. I, 6), отчасти уяснится намъ еще ниже.

ГЛАВА III.

ОСНОВНОЙ ДУАЛИЗМЪ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

(«БЛАГОДАТЬ» И «ЗАКОНЪ», «ЦЕРКОВЬ» И «МІРЪ».)

Мы видѣли выше, что общество имѣетъ духовную природу, что по характеру своего бытія оно принадлежитъ къ той, выходящей за предѣлы всякаго эмпирическаго(въ томъ числѣ и психическаго)бытія сферѣ, которую мы зовемъ духовной жизнью, и что его основу образуетъ нравственное начало, подчиненность человѣческой воли «должному» — что есть въ свою очередь выраженіе сверхчеловѣческаго, богочеловѣческаго существа самого человѣка. Однако, всѣ наружныя, непосредственно «видимыя» черты общества какъ будто противорѣчатъ этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имѣетъ характеръ не внутренней духовной жизни, а чего-то «внѣшняго» человѣку, «внѣшней среды» его жизни; въ немъ дѣйствуютъ по большей части эгоистическіе импульсы, которые сдерживаются только внѣшней уздой принужденія и устрашенія; его явленія состоятъ не изъ внутреннихъ, духовныхъ процессовъ, а изъ внѣшнихъ дѣйствій людей, они разы-

грываются не въ тайникахъ человѣческой души, а, какъ мы сами выше указывали — гдѣ то тамъ, наружѣ, на улицахъ и площадяхъ, и обычно общественная жизнь, политика, противопоставляется жизни духовной. Поэтому здѣсь, какъ и выше въ отношеніи понятія «соборности», мы должны считаться съ естественнымъ возраженіемъ, что наше описаніе носитъ характеръ романтической идеализаціи, т. е. искаженія грубой подлинно реальной эмпирической природы общества. Какъ и тамъ, это возраженіе не можетъ быть просто отвергнуто, а должно быть учтено нами. Элементъ правды въ этомъ возраженіи мы усматриваемъ, какъ и тамъ (гл. I, 6), въ томъ, что общество имѣетъ двойственную природу — «наружную» и «внутреннюю», изъ которыхъ первая необходимо неадэкватна послѣдней. Но характеръ и источникъ этой двойственности мы можемъ опредѣлить теперь глубже и полнѣе, чѣмъ мы это сдѣлали выше.

1. Право и нравственность.

Есть одно проявленіе этой двойственности, которое какъ бы прямо бросается въ глаза и наличіе котораго усматривается чисто эмпирически, безъ всякаго углубленнаго изслѣдованія. Это тотъ зададочный , составляющій постоянную трудность для всѣхъ теоретиковъ права фактъ, что моментъ «должнаго», начало, нормирующее общественныя отношенія и идеально ихъ опредѣляющее, существуетъ въ двухъ формахъ: въ формѣ *права* и въ формѣ *нравственности*. Какъ объяснить тотъ странный фактъ,

что человѣческое поведеніе, человѣческая воля и отношенія между людьми подчинены не одному, а *двумъ разнымъ законодательствамъ*, которыя по своему содержанію въ значительной мѣрѣ расходятся между собой, что ведетъ къ безчисленнымъ трагическимъ конфликтамъ въ человѣческой жизни? Многочисленные соціальные реформаторы постоянно возставали и возстаютъ противъ этой непонятной и, какъ имъ представляется, нелѣпой и гибельной двойственности и пытаются охватить всю общественную жизнь безъ изъятія однимъ закономъ—обычно закономъ нравственнымъ (типичнымъ образцомъ здѣсь является нравственное ученіе Льва Толстого); однако, попытки ихъ всегда разбиваются о какую то роковую необходимость; и, продумывая и въ особенности пытаясь ихъ осуществить до конца, мы невольно приходимъ къ убѣжденію, что попытки эти, несмотря на всю ихъ естественность и раціональную оправданность, въ чемъ то противорѣчатъ кореннымъ, неустранимымъ свойствамъ человѣческой ской природы. Холодный и жестокій міръ права, съ присущимъ ему узаконеніемъ эгоизма и грубымъ принужденіемъ, рѣзко противорѣчитъ началамъ свободы и любви, образующимъ основу нравственной жизни; и все же, всякая попытка совсѣмъ отмѣнить право и послѣдовательно подчинить жизнь нравственному началу, приводитъ къ результатамъ, еще худшимъ, чѣмъ правовое состояніе — къ разнузданію самыхъ темныхъ и низменныхъ силъ человѣческаго существа, благодаря чему жизнь грозитъ превратиться въ чистый адъ. Какъ объяснить эту странную двойственность, проникающую всю общественносю жизнь человѣка?

Большинство господствующихъ теорій, пытающихся отчетливо раціонально отграничить эти два начала другъ отъ друга, усматривая основанія ихъ различія то въ различіи предметовъ и областей на которыя они направлены (напр. обычное ученіе, что право нормируетъ внѣшнее поведеніе и отношенія между людьми, нравственность же опредѣляетъ внутренній міръ человѣческихъ побужденій — ученіе, варіанты котораго мы встрѣчаемъ и у Канта, и у Гегеля), то въ различномъ характерѣ самихъ нормъ (ср. извѣстную теорію Петражицкаго, согласно которой нравственность есть сфера односторонніхъ нормъ, опредѣляющихъ обязанность безъ чьего либо соотвѣтствующаго права, право же — двустороннее отношеніе, гдѣ обязанности соотвѣтствуетъ притязаніе другого лица) — не достигаетъ своей цѣли. Мы не можемъ здѣсь входить въ подробное критическое ихъ разсмотрѣніе. Мы ограничиваемся обшимъ указаніемъ, что различіе, устанавливаемое преобладающими теоріями, либо вообще не совпадаетъ съ подлиннымъ различіемъ между правомъ и нравственностью, а съ нимъ перекрещивается, либо же, въ лучшемъ случаѣ, касается нѣкоторыхъ производныхъ признаковъ, не захватывая существа отношенія. Трудность и проблематичность отношенія въ томъ и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципіально охватывающія всю человѣческую жизнь и проистекающія въ послѣднемъ счетѣ изъ совѣсти человѣка, изъ сознанія должнаго и потому неразличимыя другъ отъ друга ни по своему предмету, ни по своему происхожденію; съ одной стороны, нравственность касается не только внутренней жизни человѣка, и не только личныхъ отношеній

между людьми, но въ принципѣ—всѣхъ отношеній между людьми вообще (существуетъ и политическая мораль, и мораль въ коммерческихъ дѣлахъ и т п.); и съ другой стороны, право, прежде всего въ качествѣ начала «должнаго» вообще, касается тоже не внѣшняго поведенія — внѣшнее дѣйствіе человѣка, какъ чисто физическое явленіе вообще не подчинено идеальному началу должнаго — а направлено на волю человѣка и затѣмъ — поскольку мы не останавливаемся на производномъ правѣ, заимствующемъ свою силу отъ авторитетности государственной власти, а восходимъ къ первичному праву, несущему свою обязательность въ самомъ себѣ — оно такъ же, какъ нравственность, имѣетъ своимъ источникомъ и носителемъ совѣсть, свободное внутреннее сознаніе правды — какъ это было показано выше.

Продумывая до конца это проблематическое отношеніе, въ которомъ оба начала какъ то неразличимо переливаются другъ въ друга, необходимо прійти къ выводу, что, поскольку мы мыслимъ оба начала подъ формой «закона» или «нормы», мы не можемъ вообще установить отчетливаго логическаго, качественнаго различія между ними; въ лучшемъ случаѣ здѣсь будетъ обнаруживаться различіе лишь количественное, по степени, нѣкоторыя нормы намъ будутъ казаться въ большей мѣрѣ нравственными, чѣмъ правовыми, другія — наоборотъ (какъ напр., съ одной стороны, норма «не убій», и съ другой — норма «плати свои долги».). Но вѣдь и такое чисто относительное различіе по степени въ конкретныхъ нормахъ и отношеніяхъ предполагаетъ отчетливое логическое различіе самихъ принциповъ, которые служатъ здѣсь критеріями,

и не избавляетъ насъ отъ необходимости искать это различіе. Послѣднее, однако, можетъ быть найдено, лишь если мы выйдемъ за предѣлы «нормы» или «закона», какъ формы права и нравственности.

Весьма существенно, что это различіе вообще отнюдь не всегда существовало въ общественной жизни и признавалось человѣческимъ сознаніемъ. Во всякомъ древнемъ быту, на первыхъ стадіяхъ общественной жизни, при элементарности и недифференцированности духовной жизни, это различіе принципіально отсутствуетъ. Въ ветхомъ завѣтѣ одинъ «законъ», имѣющій характеръ священнаго закона, какъ велѣнія Бога, охватывалъ и преимущественно нравственныя предписанія десяти заповѣдей, и всѣ гражданскія и государственныя отношенія, и правила ритуала и даже требованія гигіены. Во всѣхъ первобытныхъ обществахъ единое обычное право, имѣющее всегда сакральный характеръ, нормируетъ человѣческія отношенія, и въ немъ неразличимо и безраздѣльно сполна выражается нравственно-правовое сознаніе человѣка. Античный міръ, правда, зналъ различіе между «естественнымъ», внутренне-авторитетнымъ, божественнымъ по своему происхожденію правомъ и правомъ положительнымъ, исходящимъ отъ государственной власти или отъ условнаго соглашенія между людьми (это различіе, впервые намѣченное у Гераклита, развито софистами и художественно изображено въ «Антигонѣ» Софокла), но различіе между правомъ и нравственностью въ нашемъ смыслѣ этихъ понятій было ему невѣдомо. Въ сущности, сознаніе этого различія съ достаточной опредѣленностью и интенсивностью возникаетъ лишь съ христіанствомъ и есть

плодъ христіанскаго жизнепониманія. Въ словахъ «воздавайте кесарю кесарево, а Богу — богово» впервые рѣзко утверждено это различіе.

Вдумываясь въ это происхожденіе разсматриваемой двойственности, мы ближайшимъ образомъ усматриваемъ ея существо въ двойномъ отношеніи человѣческаго духа къ святынѣ, къ идеалу, къ должному. «Должное» съ одной стороны непосредственно дано человѣческому духу, во всей своей абсолютности живетъ въ немъ и говоритъ внутри его самого, и съ другой стороны, является человѣческому духу, какъ начало трансцендентно - объективное, извнѣ обращенное къ нему и требующее отъ него повиновенія. Но именно это различіе не можетъ адэкватно обнаружиться въ формѣ «закона». Ибо законъ, какъ велѣніе, какъ требованіе, обращенное къ человѣку, самъ по себѣ носитъ нѣкій трансцендентный и объективный характеръ. Понимая «право» въ широкомъ общемъ смыслѣ (въ болѣе широкомъ, чѣмъ оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякій законъ, независимо ни отъ его содержанія, ни даже отъ специфическаго характера его значимости, относится къ области права и не даетъ адэкватнаго выраженія началу нравственности; въ лучшемъ случаѣ здѣсь можно отличать «естественное», непосредственно очевидное человѣческому духу и имѣющее для него абсолютную силу право отъ права положительнаго, но не право отъ нравственности. Правда, нравственное начало соучаствуетъ въ естественномъ правѣ (какъ, въ сущности — согласно изложенному выше — во всякомъ правѣ), и мы имѣемъ здѣсь, по степени близости той или иной формы или области права къ его источнику - - нрав-

ственному началу,— возможность указаннаго выше количественнаго различенія (различенія по степени) нормъ, болѣе или менѣе полно и непосредственно выражающихъ нравственное сознаніе, но не имѣемъ самого первичнаго различія между правомъ и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотивъ античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслитъ подъ формой *закона* («категорическаго императива») и фактически сливаетъ съ естественнымъ правомъ.

Понять существо различія мы можемъ, какъ указано, лишь возвысившись надъ формой «закона» Христіанское сознаніе даетъ намъ здѣсь путеводную нить въ различіи между «благодатью» и «закономъ» (и связаннымъ съ нимъ различіемъ между «церковью» и «міромъ»).

2. Благодать и законъ.

Общественная жизнь, какъ жизнь человѣческая, есть по своему существу, какъ мы видѣли, жизнь *духовная*. Человѣкъ — не такъ, какъ онъ представляется намъ (и себѣ самому) извнѣ, на фонѣ предметнаго міра, гдѣ онъ, черезъ связь съ своимъ тѣломъ, есть природное существо, маленькій продуктъ и клочекъ космической природы, а такъ, какъ онъ внутренне есть для себя въ своемъ интуитивномъ самосознаніи, въ живомъ бытіи для себя — есть нѣкій внутренній міръ, имѣющій неизмѣримыя глубины, извнутри соприкасающійся съ абсолютной, сверхчеловѣческой реальностью и несущій ее въ себѣ. Эта аб-

солютная, божественная реальность въ своемъ практическомъ дѣйствіи на человѣческую жизнь есть нравственное начало въ немъ — не какъ чья либо чужая воля, не какъ исполненіе велѣнія или закона, а какъ основа и сущность его собственной жизни. Такова живая *сущностная нравственность*, какъ благодать, которою живетъ и духовно питается человѣческая жизнь. Христіанство, въ своемъ ученіи о благодати, превосходящей и превозмогающей законъ, въ своемъ обличеніи недостаточности «фарисейской» морали — не только какъ внѣшняго исполненія закона (кантовской «легальности»), но и какъ внутренняго его исполненія изъ «уваженія» къ самому закону (кантовской «моральности»), но безъ любви къ Богу и внутренней жизни въ Немъ, —въ своемъ утвержденіи, что покаявшаяся блудница и обратившійся ко Христу разбойникъ ближе къ Богу, чѣмъ самый добродѣтельный исполнитель закона — впервые открыло намъ подлинную, сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствіе Бога въ насъ и наша жизнь въ Немъ, нравственность, не какъ законъ, не какъ исполненіе только трансцендентной воли Бога а какъ конкретная жизнь, какъ живое субстанціальное начало, имманентно присущее нашему бытію. Внѣ этой, сознательно или безсознательно таящейся въ глубинахъ нашего существа благодатной жизни, внѣ этой богочеловѣческой основы нашего человѣческаго существа, нѣтъ вообще нравственной жизни, нѣтъ начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человѣческую жизнь, тѣмъ самымъ творитъ и жизнь общественную.

Но, какъ училъ самъ Христосъ, это открытая и воз-

вѣщенная Имъ, явленная Имъ въ Его собственномъ существѣ сущностная нравственная жизнь, превосходя и превозмогая законъ, не отмѣняетъ его, а только его восполняетъ. Человѣкъ внутренне, субстанціальными корнями своей личности утвержденный въ Богѣ, наружно, своей периферіей принадлежитъ къ «міру», къ сферѣ предметно-космическаго бытія. Или, какъ говорилъ Плотинъ: голова человѣческой души находится на небесахъ, ноги ея — на землѣ. Это предметно-космическое бытіе по самому своему существу трансцендентно Богу; Богъ — не въ немъ а внѣ его, и дѣйствуетъ въ немъ, лишь какъ извнѣ опредѣляющая его воля. Поскольку существо человѣка лишь въ послѣдней глубинѣ своей и лишь потенціально «обожено», поскольку человѣкъ, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природнымъ существомъ, въ немъ обнаруживается дуализмъ между эмпирически-существующимъ и истинно-сущимъ, между внѣшнимъ и внутреннимъ началомъ, и дѣйствіе нравственной жизни во внѣшней ей, наружной сферѣ человѣческой жизни, можетъ осуществляться лишь, какъ сознаніе *«закона»* должнаго и его осуществленіе. Законъ, въ качествѣ «должнаго», есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и дѣйствуетъ лишь какъ образцовая идея, какъ цѣль стремленія, какъ противостоящая человѣку воля Божія. Въ мѣру своей сущностной богочеловѣчности человѣкъ есть сынъ Божій, соучастникъ божьей жизни, божьяго дома: въ мѣру ея отсутствія — онъ есть только слуга и рабъ Божій, исполнитель Его велѣній. Отсюда — сфера производной нравственной жизни, какъ подчиненія эмпирической человѣческой жизни нравственному закону.

Этимъ опредѣленъ разъ навсегда — впредь до чаемаго полнаго преображенія и обоженія человѣка и міра — основной дуализмъ человѣческой природы, совмѣстное дѣйствіе въ немъ внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентнаго закона. Это соотношеніе есть не какое нибудь произвольное, отъ человѣческихъ мыслей и воззрѣній зависимое устроеніе жизни, а подлинно-онтологически утвержденное строеніе человѣческаго бытія, которое внѣшне вообще неизмѣнимо, незыблемо дано разъ навсегда, и которое внутренне лишь постепенно преодолѣвается и смягчается — но въ предѣлахъ эмпирической жизни никогда не преодолимо безъ остатка — въ мѣру внутренняго духовнаго роста человѣка.

Усмотрѣніе этого основного дуализма между «благодатью» и «закономъ» имѣетъ существенное значеніе для пониманія природы общественной жизни. Та двойственность, которая поражаетъ нравственный духъ человѣка при наблюденіи общественной жизни, болѣзненно ощущается имъ, какъ нѣкая ненормальность и несовершенство, и является источникомъ постоянныхъ его стремленій къ общественной реформѣ — двойственность между холодной объективностью, равнодушіемъ къ человѣческой личности, абстрактной общностью, внѣшне-предметнымъ характеромъ государственно-правовой и общественной структуры человѣческаго бытія, съ одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личныхъ отношеній, съ другой — эта двойственность имѣетъ свой послѣдній корень во внутренней жизни самого человѣка — въ непреодолѣнномъ и непреодолимомъ дуализмѣ благодати и за-

кона, имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Вѣдь та же самая двойственность сказывается уже и въ личной жизни человѣка — напр. въ отношеніи между родителями и дѣтьми, гдѣ взаимнея свободная любовь и внутренняя близость все же окружена оболочкой соблюденія строгой дисциплины, или въ самыхъ интимныхъ отношеніяхъ между людьми, какъ въ дружбѣ и брачной любви, гдѣ живая духовная связь, субстанціальное сродство душъ выражается вмѣстѣ съ тѣмъ въ исполненіи нѣкоторыхъ элементарныхъ правилъ совмѣстной жизни, въ чувствѣ *долга*, вступающаго въ силу тамъ, гдѣ непосредственная любовь оказывается недостаточно сильнымъ импульсомъ.

Разсмотрѣнное выше отношеніе между нравственностью и правомъ оказывается лишь производнымъ отъ этого первичнаго отношенія между сущностно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношеніе нельзя — оставаясь въ предѣлахъ его обычной внѣшней формы — отчетливо разъяснить до конца. «Законъ», будучи всегда отношеніемъ трансцендентнымъ, отношеніемъ, въ которомъ структура воли раздвоена на двѣ инстанціи — высшую, повелѣвающую, и низшую, исполняющую — въ свою очередь, въ мѣру своей близости къ внутренней, благодатной нравственной жизни, сращенности съ ней и непосредственности своей связи съ ней можетъ быть въ большей или меньшей мѣрѣ «имманентнымъ» и «трансцендентнымъ», субъективно-живымъ или абстрактно-объективнымъ. И именно это, вторичное и относительное различіе есть различіе между нравственностью и правомъ, Нравственный законъ есть за-

конъ, который человѣческое «я» испытываетъ какъ внутренне понятный ему и свободно признанный законъ, въ отличіе отъ права, выступающаго извнѣ, какъ объективная сила, духовно принуждающая человѣка. Въ промежуткѣ между тѣмъ и другимъ стоитъ внутренне-внѣшне обязывающая сила «добрыхъ нравовъ», обычаевъ, общественнаго мнѣнія. Но и внутри какъ «нравственности», такъ и «права»,мы замѣчаемъ обнаруженіе того же различія. Въ мѣру,съ одной стороны, духовнаго роста человѣка и активнаго дѣйствія въ немъ сущностной нравственной жизни и, съ другой стороны, относительной близости соотвѣтствующей сферы жизни къ этому духовному средоточію, и нравственныя нормы, которымъ подчиняется человѣкъ, и дѣйствующія въ его общественной жизни нормы права могутъ быть то болѣе гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутренне-личную жизнь человѣка и въ этомъ смыслѣ болѣе мягкими и свободными, то болѣе абстрактно-объективными. Это различіе касается какъ формы, такъ и содержанія нормъ. Различіе по формѣ есть различіе въ степени ихъ имманентности или трансцендентности, ихъ свободной внутренней жизненности или внѣшней объективности. Въ нравственной жизни это есть различіе между живымъ интимнымъ и индивидуализирующимъ конкретнымъ указаніемъ совѣсти и суровой общностью абстрактнаго долга, какъ «категорическаго императива»; въ правѣ—это есть различіе между правомъ гибкимъ, учитывающимъ «добрые нравы» и конкретную мотивированность поступковъ, и формально-общимъ незыблемымъ закономъ, какъ таковымъ, и — въ другомъ отношеніи — различіе между правомъ, кото-

рое, какъ въ демократіи, испытывается, какъ свободное общественное самоопредѣленіе, и правомъ, какъ жестокой уздой, которую налагаетъ на человѣка внѣшняя ему инстанція власти. Различіе въ содержаніи какъ нравственности, такъ и права есть различіе, съ одной стороны, въ мѣрѣ свободы и нормированности человѣческой жизни, и, съ другой стороны, въ суровости нравственныхъ и правовыхъ каръ, налагаемыхъ за нарушеніе нормъ.

Существенно при этомъ то, что эти различія въ нравственно-правовомъ строѣ человѣческой жизни (какъ въ его формѣ, такъ и въ его содержаніи) по крайней мѣрѣ по общей своей природѣ независимы отъ умышленной воли человѣка и внѣшней его дѣятельности, а предопредѣлены онтологически качествомъ и развитіемъ его сущностной духовной жизни. Суровость и формализмъ закона (какъ нравственнаго, такъ и правового), внѣшней дисциплины, которой подчиненъ человѣкъ, могутъ быть смягчены и реформированы законодательствомъ, общественнымъ мнѣніемъ лишь постольку, поскольку онѣ уже не соотвѣтствуютъ переросшей ихъ субстанціальной духовной жизни человѣка и общества, и въ этой мѣрѣ и должны подлежать пересмотру; въ противномъ случаѣ мы имѣемъ то утопическое реформаторство (будь то политическая революція, провозглашающая «свободу, равенство, братство», гдѣ они не утверждены внутренне въ нравахъ и духовной природѣ человѣка, или псевдогуманитарныя послабленія общественнаго мнѣнія въ области нравственной жизни, несоотвѣтствующія духовной зрѣлости человѣка), которое не только вмѣсто ожидаемаго жизненнаго блага приноситъ вредъ, но неизбѣжно завер-

шается результатомъ, прямо противоположнымъ его цѣли: нарушенное равновѣсіе, опредѣленное онтологическими соотношеніями духовной жизни, противъ воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто, въ результатѣ искусственнаго потрясенія, на нисшемъ уровнѣ, чѣмъ прежде; свергнутая монархія замѣняется болѣе жестокой цезаристской деспотіей, требуемая «свобода нравовъ» обертывается насиліемъ надъ личностью; жизнь становится не вольнѣе, мягче, человѣчнѣе, а болѣе связанной, суровой и безчеловѣчекой. Классическій, пережитый нами образецъ этого имманентнаго безсилія раціоналистическаго реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революція въ ея дѣйствіи и на право, и на нравственный бытъ: требованіе быстраго и внѣшняго «очеловѣченія» правовыхъ и нравственныхъ отношеній, механическаго осуществленія идеальной справедливости, привели къ «озвѣренію», къ паденію на нисшій уровень и къ необходимости отнынѣ мѣръ духовнаго воспитанія, адэкватныхъ этому нисшему уровню Съ другой стороны, такова же имманентная *кара*, постигающая всякую умышленную «реакцію», всякій консерватизмъ, пытающійся удержать данное содержаніе закона и внѣшне-опредѣленныхъ соціальныхъ отношеній, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона. Онтологическія силы, задержанныя въ своемъ естественномъ обнаруженіи, бурно прорываются наружу въ болѣзненно-искаженной формѣ революціи: функцію закона беретъ на себя тогда сильная страсть, обдуманная реформа «сверху» замѣняется переворотомъ «снизу», благодаря чему воз-

никаетъ новое болѣзненное состояніе, лишь съ трудомъ и величайшими потерями уступающее мѣсто нормальному равновѣсію силъ.

Изъ этой онтологически опредѣленной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентнаго отношенія къ добру въ формѣ подчиненности нравственному закону вытекаетъ неизбѣжность двухъ *путей служенія*, двухъ формъ борьбы со зломъ и его преодолѣнія. Зло, хаосъ, стихійно-природная необузданность человѣка внутренне преодолѣвается и подлинно уничтожается только органическимъ взращиваніемъ субстанціальныхъ силъ добра, ростомъ сущностной правды. Этотъ органическій процессъ не можетъ быть замѣненъ никакими внѣшними мѣрами никакими попытками механическаго подавленія зла. *Въ этомъ смыслѣ* «толстовское» (широко распространенное и глубоко укорененное въ русскомъ сознаніи и за предѣлами «толстовства», какъ ученія и школы) убѣжденіе въ безсиліи государственно-правовой регламентаціи и реформы вполнѣ правильно и соотвѣтствуетъ истинному онтологическому соотношенію, раскрытому въ христіанскомъ сознаніи. Но поскольку весь міръ лежитъ во злѣ, самая возможность сохраненія и поддержанія жизни въ немъ, а слѣдовательно и возможность сущностно-нравственнаго преодолѣнія зла требуетъ отъ человѣка еще другой задачи — задачи *обузданія* зла и *огражденія* жизни отъ него. Это и есть задача *закона* (не только государственно-правового, но и нравственнаго), основное противорѣчіе толстовства заключается здѣсь въ томъ, что оно не усматриваетъ принципіальной однородности права и нравственности въ формѣ

«закона» . Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служенія — положительнаго преображенія жизни черезъ взращиваніе субстанціальныхъ силъ добра и чисто отрицательнаго противоборства злу черезъ его обузданіе и огражденіе жизни отъ него — ведетъ неизбѣжно на практикѣ къ трагическимъ конфликтамъ въ нравственной жизни. ибо законъ съ его внѣшней принудительностью, съ присущимъ ему началомъ механическаго подавленія человѣческой свободы,самъ по себѣ противорѣчитъ идеалу сущностной нравственности, основанной на свободѣ и любви, и есть свидѣтельство грѣховной слабости человѣка. *Слѣдованіе пути закона есть какъ бы дань, отдаваемая человѣческой грѣховности* — и это примѣнимо не только къ государственному закону, дѣйствующему черезъ физическое принужденіе или его угрозу, но и къ закону нравственному, дѣйствующему черезъ принужденіе моральное. Законъ есть форма борьбы съ несовершенствомъ міра и человѣка, сама отражающая на себѣ это несовершегство. Глубокомысленно раскрытая апостоломъ Павломъ парадоксальность нравственной жизни подъ формой закона въ томъ и состоитъ, что въ признаніи и выполненіи закона, какъ средства борьбы съ грѣхомъ, человѣкъ самъ признаетъ себя *рабомъ грѣха*, вмѣсто того, чтобы черезъ благодатную жизнь подлинно освобождаться отъ грѣха. Столь остро осознанная Толстымъ грѣховность полиціи, суда и всяческаго государственнаго принужденія есть лишь *производное, отраженное выраженіе* этой основной нравственной антиноміи человѣческой жизни, вытекающей изъ дуализма между благодатью и закономъ. Эта антиномія неразрѣшима абстрактно-раціо-

налистическимъ морализмомъ. Она снимается только въ конкретномъ нравственномъ сознаніи, которому уясняется неизбѣжность и моральная оправданность закона, какъ формы борьбы со зломъ, адэкватной именно грѣховному несовершенству міра — трагическая необходимость для человѣка (въ мѣру его духовной непросвѣтленности, непронизанности свѣтомъ сущностнаго добра) въ обязательной для него борьбѣ со зломъ быть соучастникомъ мірового грѣха и брать его на свою душу. Воображать, что борьба съ грѣхомъ сама должна быть абсолютно безгрѣшной, не отражать на себѣ грѣховнаго несовершенства человѣческой природы, и на этомъ основаніи уклоняться отъ этой борьбы — значитъ теоретически не понимать онтологической структуры духовнаго бытія, а практически — впадать въ максимальный грѣхъ пассивности въ отношеніи ко злу. Противоположное искаженіе нравственнаго сознанія (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всякомъ политическомъ фанатизмѣ и морализмѣ) состоитъ въ невидѣніи и отрицаніи несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, въ мечтѣ черезъ внѣшнія мѣры физическаго и моральнаго принужденія внутренне облагородить человѣческую жизнь и насадить въ ней реальное добро. Въ обоихъ случаяхъ одинаково искажается основной дуализмъ нравственной жизни, въ силу котораго сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а законъ самъ долженъ питаться силами субстанціальнаго добра и произрастать на почвѣ внутренняго благодатнаго бытія.

Углубляясь въ эту основную двойственность духов-

ной жизни человѣка и потому его общественной жизни, мы доходимъ до ея первичной онтологической основы въ лицѣ двойственности самого бытія, какъ такового. Бытіе, въ его сверхэмпирической первоосновѣ, есть *живое конкретное всеединство:* жизнь, какъ глубинная полнота бытія въ себѣ и для себя, есть внутренняя пронизанность единичнаго общимъ, живое присутствіе цѣлаго въ каждой части: единство здѣсь не извнѣ господствуетъ надъ множественностью, а извнутри пронизываетъ ее; съ другой стороны, бытіе въ своемъ какъ бы наружномъ слоѣ есть раздѣльность и раздробленность, въ которой все единичное утверждаетъ себя въ своей противоположности всему иному и гдѣ поэтому единство, противостоя множественности, лишь извнѣ налагается на нее и властвуетъ надъ ней; единство принимаетъ здѣсь характеръ *системы отвлеченныхъ опредѣленностей*, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляръ абстрактно-общаго начала. Внѣшнее дѣленіе мірового бытія на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадэкватное отраженіе той, проходящей черезъ глубину *всего* бытія двойственности, въ силу которой бытіе въ своей первоосновѣ есть жизнь, спонтанность, внутреннее присутствіе конкретнаго всеединства въ каждой частной точкѣ бытія, а въ своемъ наружномъ слоѣ есть раздробленность, и потому пассивно-внѣшняя подчиненность единичнаго общему. Законъ, какъ *норма*, есть въ духовной жизни человѣка выраженіе закона, какъ внѣшней силы общаго надъ раздробленными частями космическаго бытія. «*Законъ природы» и законъ нравственный стоятъ въ тѣснѣйшей связи между собой* и суть

лишь разныя выраженія несовершеннаго состоянія бытія, *неполной* пронизанности его конкретнымъ всеединствомъ чистой жизни, какъ *свободнымъ внутреннимъ единствомъ*. Общественная жизнь человѣка въ качествѣ сферы, въ которой онъ подчиненъ «закону», есть лишь выраженіе принадлежности человѣка къ космической природѣ, связанности духовнаго бытія человѣка силами наружнаго, природнаго бытія — или, съ другой своей стороны: духовная жизнь человѣка, скованная неадэкватными ей силами космическаго «мірского» бытія. Въ своемъ подчиненіи закону, какъ нравственно-правовому закону, закону-нормѣ, человѣкъ обнаруживаетъ съ одной стороны свою связанность началомъ абстрактно-общимъ, началомъ мертвой «природы», и, съ другой стороны, вмѣстѣ съ тѣмъ свою борьбу противъ этого стихійнаго начала, поскольку законъ-норма, свободно поставленный самимъ человѣкомъ, рождается изъ сущностной духовной жизни и преодолѣваетъ — въ категоріи, адэкватной космическому бытію — нисшую, слѣпую закономѣрность мірового бытія. Отрицавшій человѣческую свободу Спиноза утверждалъ, что камень, если бы онъ обладалъ сознаніемъ, сознавалъ бы свое паденіе на землю, какъ свое свободное дѣйствіе; правильнѣе было бы сказать, что онъ ощущалъ бы его, какъ свою роковую, безвыходную обреченность страсти, влекущей его на землю. Въ лицѣ нравственнаго закона, закона, какъ абстрактно-общей нормы *должнаго*, человѣкъ впервые сознаетъ свою свободу, побѣду своего внутренняго, божественно-всеединаго живого существа надъ пассивной подчиненностью слѣпымъ силамъ природы, но побѣду, въ которой

побѣдитель самъ какъ бы вынужденъ подчиниться образу бытія побѣжденнаго и принимать его обликъ· ибо здѣсь внутренняя свобода, имѣющая свой источникъ въ божественной благодати, преломляясь въ природномъ существѣ человѣка, дѣйствуетъ на него,какъ общая сила,какъ *правило*,извнѣ налагающееся на его волю и подчиняющее его черезъ *обузданіе* индивидуальной жизни началомъ абстрактно-общимъ.*) Нравственный законъ есть дѣйствіе живого всеединства человѣка, какъ духовнаго существа, въ сферѣ природной жизни, которою связанъ человѣкъ; отсюда яснѣе всего усматривается необходимость этого основного дуализма человѣческаго бытія -- необходимая *связь* и необходимая *раздвоенность* между внутренней , сущностной нравственной жизнью и внѣшней сферой закона.

Отсюда же намъ уясняется, наконецъ, сполна тотъ загадочный фактъ, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступаетъ передъ нами съ характеромъ внѣшне-объективнаго бытія нѣкой «среды», которая, на подобіе матеріальнаго міра, извнѣ насъ окружаетъ и дѣйствуетъ на насъ съ грубой принудительностью внѣшняго факта, и притомъ такъ, что эта принудительность сознается нами не просто, какъ наша зависимость отъ субъективно-психическихъ силъ другихъ людей, а именно, какъ дѣйствіе объективной, транс-

*) Обстоятельный анализмъ онтологическаго дуализма и онтологической связи между конкретнымъ всеединствомъ и сферой отвлеченныхъ опредѣленностей я пытался дать въ моей книгѣ «Предметъ знанія». Здѣсь эта тема въ приложеніи къ духовно-общественной жизни человѣка, могла быть намѣчена лишь въ самой общей формѣ.

психической, сверхчеловѣческой реальности. Тайна трансцендентной объективности общественнаго бытія заключается въ томъ, что единство многихъ, бытіе въ категоріи «мы», будучи вмѣстѣ съ тѣмъ служеніемъ *правдѣ*, выступаетъ передъ нами съ обязательностью закона, «должнаго» и именно потому облекается въ форму идеально-подчиняющаго насъ объективнаго *отношенія*. Единство «мы», сочетаясь съ моментомъ «должнаго», обязательнаго — который самъ по себѣ есть, какъ мы видѣли, сверхчеловѣческое, божественное начало человѣческой жизни — пріобрѣтаетъ характеръ *объективно-сверхчеловѣческой воли*, властвующей надъ нами. Отсюда — указанная нами выше мистичность государства, права, всякаго длительнаго союза и общественнаго отношенія. Въ основѣ этой объективности лежитъ объективація момента закона въ нравственной жизни — объективація не въ смыслѣ субъективнаго процесса возникновенія въ человѣческомъ сознаніи «иллюзіи» объективности, а въ смыслѣ перенесенія трансцендентнаго по самому своему существу начала должнаго изъ сферы внутренне-духовной въ сферу внѣшне-эмпирическую, т. е. вполнѣ реальнаго *воплощенія* въ общественномъ единствѣ человѣка этого трансцендентнаго духовнаго начала. Гегелевское опредѣленіе государства, какъ «земного бога» въ *этомъ смыслѣ* вполнѣ вѣрно, хотя его практическіе выводы отсюда, основанные на религіозно-ложномъ пантеистическомъ отождествленіи божественнаго съ человѣческимъ, и невѣрны. Государство (какъ и всякое вообще общественное единство и отношеніе) есть человѣческое — и потому всегда лишь частичное и неизбѣжно искаженное — воплощеніе божествен-

наго начала правды, за которымъ стоитъ, въ качествѣ его живой субстанціальной основы и верховной инстанціи надъ нимъ — сама Правда, какъ она открывается въ благодатной, сущностно-нравственной духовной жизни человѣчества (ср. выше, гл. II, 3). Въ отличіе отъ этой абсолютной Правды, укорененной въ глубинахъ человѣческаго духа и свободно-внутренне питающей его, объективно-сверхчеловѣческая реальность общественнаго единства конституируется началомъ *«положительнаго права»*, т. е. моментомъ должнаго, поскольку онъ выступаетъ передъ нами извнѣ, въ самой окружающей насъ эмпирической реальности коллективнаго человѣческаго бытія, и слѣдовательно въ своемъ эмпирическомъ преломленіи.

Но здѣсь обнаруживается и тѣснѣйшая связь разсматриваемаго нами отношенія съ обсужденной выше двойственностью между «соборностью» и «внѣшней общественностью» (ср. гл. I, 6). Очевидно, что «соборность» какъ то связана съ внутренней, сущностно-нравственной жизнью, такъ же, какъ внѣшняя общественность связана съ началомъ закона. Въ этомъ смыслѣ соборность совпадаетъ съ «церковью» въ самомъ глубокомъ и общемъ смыслѣ этого понятія, а общественность съ «міромъ», въ смыслѣ сферы бытія, противостоящей церкви.

3. «Церковь» и «міръ».

Уже выше, при разсмотрѣніи соборности, была указана тѣснѣйшая связь между соборностью, какъ первичнымъ единствомъ «мы», и религіозностью — отношеніемъ

человѣческой души къ Богу. Не случайно всегда и вездѣ — сознательно или безсознательно, въ согласіи ли съ умышленной волей людей или вопреки ей — общество въ своей основѣ носитъ сакральный, священный характеръ, соціальное единство въ его живой глубинѣ ощущается, какъ святыня, какъ выраженіе сверхчеловѣчески-божественнаго начала человѣческой жизни, и, съ другой стороны, религіозная жизнь есть первичная соціально объединяющая сила, непосредственно связанная съ сверхъиндивидуальнымъ единствомъ «мы». Онтологически эта связь опредѣляется, какъ мы уже видѣли тогда же, тѣмъ, что въ обоихъ моментахъ дѣйствуетъ и обнаруживается нѣкое *раскрытіе* человѣческой души, внутреннее ея отношеніе къ тому, что выходитъ за предѣлы замкнутаго индивидуальнаго сознанія, что стоитъ *надъ* ней или *рядомъ* съ ней. Религіозно ощущая послѣднія онтологическія глубины, въ которыхъ она укоренена, человѣческая душа усматриваетъ превосходящее ея собственную ограниченность всеобъемлющее единство, черезъ которое она связана внутренне со всѣмъ сущимъ, и слѣдовательно съ другими людьми въ первичной нераздѣльности «мы». И, съ другой стороны, сознаніе мы», внутренняя раскрытость человѣческой души въ отношеніи къ «сосѣду», «ближнему», сама по себѣ есть уже ея раскрытость въ отношеніи цѣлаго и опредѣляющаго его глубочайшаго мистическаго единства и испытывается, какъ таковая. Любовь къ Богу и любовь къ человѣку, связь съ Богомъ и связь съ человѣкомъ — какъ бы часто они эмпирически ни расходились между собой и ни были возможны одна внѣ сознанія другой, — въ своей основѣ суть одно и то же чув-

ство, одно и тоже онтологическое отношеніе. Древнее изреченіе христіанскаго мудреца, аввы Дорофея, что люди, подобно точкамъ внутри круга, тѣмъ ближе другъ къ другу, чѣмъ ближе они къ центру круга — Богу, есть не просто благочестивое назиданіе, а совершенно точное выраженіе онтологическаго соотношенія. Логически оно можетъ быть выражено въ положеніи, что связь между отдѣльными членами цѣлаго и связь членовъ цѣлаго съ единствомъ, лежащимъ въ основѣ цѣлаго и его конституирующимъ, суть лишь соотносительные моменты единаго онтологическаго отношенія.

Но изъ этого слѣдуетъ также, что тѣ два, конституирующихъ общественную жизнь, начала, которыя мы въ предыдущихъ главахъ разсматривали, какъ два отдѣльныхъ и различныхъ начала — общество, какъ *многоединство*, и общество, какъ духовная жизнь и *осуществленіе правды* — суть также лишь два соотносительныхъ и взаимно-связанныхъ между собой момента одного объемлющаго ихъ цѣльнаго начала. Та правда, къ осуществленію которой стремится человѣкъ такъ, что это стремленіе образуетъ, какъ мы видѣли, существенный признакъ общественной жизни, какъ духовной жизни, въ отличіе отъ эмпирически натуральнаго бытія — эта правда по своему содержанію есть полная, свободная и потому блаженная жизнь; а такая жизнь есть ничто иное, какъ осуществленіе *всеединства*, — жизнь, въ которой ничто не остается для насъ внѣшнимъ и потому враждебнымъ, намъ и насъ стѣсняющимъ, а все дано намъ извнутри, пронизываетъ насъ и внутренне соучаствуетъ въ насъ, какъ и мы въ немъ. И, съ другой стороны, соборность, внутреннее единство

«мы» въ свою очередь конститирующее общественное бытіе, по самому существу своему, какъ уже было указано (гл. I, 5), потенціально всеобъемлюще и есть , слѣдовательно, *всеединство* — внутренняя связь и взаимопроникновенность человѣческаго духа со всѣмъ сущимъ, жизнь въ единствѣ, въ противоположность раздробленности и отчужденности частей природнаго бытія. Но тѣмъ самымъ соборность есть уже сама выраженіе той внутренней полноты и свободы жизни, которая, будучи послѣдней божественной основой бытія, въ своемъ дѣйствіи на міръ и осуществленіи въ немъ есть преображеніе и обоженіе міра, воплощеніе въ немъ самой божественной правды.

Общественная жизнь по самому существу своему, какъ многоединство, въ основѣ котораго лежитъ первичное единство «мы», есть уже нѣкое одухотвореніе бытія, приближеніе его къ его истинной онтологической первоосновѣ и, тѣмъ самымъ, къ его моральному назначенію, вознесеніе его на высшую, болѣе близкую къ Богу ступень.

Стремленіе къ правдѣ, преодолѣвающее человѣческую, «слишкомъ человѣческую» природу въ ея эмпирической данности, не только имманентно присуще всякой общественной жизни, не только конституируетъ само ея существо, но и , обратно, уже самъ «общественный» характеръ человѣческой жизни, какъ таковой, т. е. какъ многоединство и живая совмѣстность человѣческаго бытія съ лежащей въ ея основѣ соборностью, есть свидѣтельство духовнаго существа человѣка, дѣйствія въ его эмпирической природѣ высшаго, преодолѣвающаго ея начала «правды». Соціальный позитивизмъ, который разсматриваетъ общественно-историческую жизнь, какъ простой

ключекъ и притомъ позднѣйшую и производную часть эмпирическаго мірового бытія, какъ мы видѣли, именно поэтому не въ силахъ усмотрѣть своеобразія общественнаго бытія, увидать его, какъ таковое. Въ отличіе отъ этого, нынѣ господствующаго воззрѣнія, карающаго общественную мысль подлинной слѣпотой, античное сознаніе хорошо понимало это духовное сверхприродное существо общественной жизни. Существенно напомнить ту забытую нынѣ филіацію идей, черезъ которую самое понятіе «закона природы» (нынѣ потерявшее свой сокровенный глубокій смыслъ и отождествленное съ слѣпо-безсмысленной сцѣпленностью природныхъ вещей и силъ), какъ и усмотрѣніе въ природѣ «космоса» , т. е. стройнаго, внутренне - упорядоченнаго и согласованнаго цѣлаго, возникло черезъ перенесеніе на природу категорій *общественнаго бытія*. Только черезъ уподобленіе природы общественному бытію, черезъ усмотрѣніе дѣйствія въ ней того самаго начала «закона», той, сдерживающей хаосъ, силы порядка и права, которая творитъ общественную жизнь, человѣкъ въ силахъ былъ впервые *понять* природу — а не только ужасаться ей — и создать науку о природѣ. «Солнце не можетъ сойти съ назначеннаго ему пути, иначе настигнутъ его Эринніи, слуги Правды» — *такъ* впервые человѣческая мысль, въ лицѣ древнѣйшаго греческаго мудреца Гераклита, поняла и открыла закономѣрность природы. И въ согласіи съ этимъ древніе стоики понимали космосъ, какъ «государство боговъ и людей». Эта древняя, первая интуиція человѣчества, усмотрѣвшая въ основѣ самой природы общественное начало и постигавшая сама вселенское бытіе, какъ нѣкій союзъ и строй

совмѣстной духовной жизни, не только рухнула сама, вытѣсненная противоположнымъ сознаніемъ глубочайшей разнородности между слѣпымъ и мертвымъ бытіемъ природы и существомъ человѣческой жизни, — сознаніемъ, которое въ своемъ преодолѣніи античнаго космическаго пантеизма заключало въ себѣ элементъ подлинной правды, внесенной еврейски-христіанскимъ откровеніемъ избранности, аристократичности человѣческой природы; но вмѣстѣ съ паденіемъ этой древней интуиціи въ міровоззрѣніи новаго времени исчезло даже первоначально обусловившее это паденіе сознаніе духовнаго сверхприроднаго существа самой человѣческой общественной жизни. Если природа впервые была понята по образцу человѣческаго, т. е. общественнаго міра, то теперь хотятъ понять человѣка и общество по образцу природы — той природы, современное понятіе которой, какъ комплекса слѣпыхъ силъ, имѣетъ свое относительное оправданіе именно только въ ея противопоставленіи сверхприродному, духовному существу человѣка и человѣческаго общества.

Эта аберрація современной человѣческой мысли принципіально преодолѣвается нами въ усмотрѣніи духовной природы общества, которая теперь точнѣе обнаруживается, какъ соотносительная связь между соборнымъ началомъ «мы», конституирующимъ общество, и началомъ «*правды*», какъ божественнымъ началомъ въ самой человѣческой жизни. Общество, какъ мы уже видѣли, есть по самому существу своему обнаруженіе богочеловѣческой природы человѣка. Лежащая въ его основѣ соборность есть выраженіе *любви*, какъ дѣйствія внутренняго сверхприроднаго и превозмогающаго эмпирическую

природу начала божественной правды; и обратно: лежащее въ его основѣ начало *правды*, подчиненности человѣческихъ страстей и природныхъ стремленій волѣ и силѣ Божіей, необходимо выливается въ любовь, во внутреннее всеединство человѣческаго бытія, внѣ котораго невозможна сама совмѣстность и согласованность жизни, эмпирически опредѣляющая природу общества.

Такимъ образомъ, въ основѣ общества лежитъ нѣкое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и какъ бы животворный зародышъ общества, его внутренняя живая энтелехія, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни въ Богѣ. Общество, со всей громоздкостью, механичностью и внѣшней тяжеловѣсностью его строенія и функціонированія, творится и приводится въ движеніе скрытой силой нѣкоего первичнаго духовнаго организма, лежащаго въ его основѣ. Этотъ первичный духовный организмъ есть *богочеловѣчество, слитность человѣческихъ душъ въ Богѣ*. Такой духовный организмъ есть то, что разумѣется — въ самомъ глубокомъ и общемъ смыслѣ— подъ именемъ *церкви*. Тѣмъ самымъ мы приходимъ къ утвержденію, что *въ основѣ всякаго общества*, какъ его ядро и животворящее начало, *необходимо лежитъ церковь*. То, что мы выше усмотрѣли, какъ соборность, какъ первичное единство «мы», теперь раскрывается передъ нами полнѣе и глубже, какъ *церковь*.

Чтобы понять это утвержденіе, нужно уяснить то понятіе церкви, которое лежитъ въ его основѣ. Обычно приходится считаться съ двумя наиболѣе распространенными понятіями церкви: для вѣрующаго въ идею церкви, какъ мистической богочеловѣческой реальности, для испо-

вѣдующаго догматъ о единой святой соборной апостольской церкви» существуетъ единая истинная церковь, которая, смотря по исповѣданію вѣрующаго, эмпирически представлена въ церкви опредѣленнаго исповѣданія (православной, католической, или какой либо мистической секты), тогда какъ всѣ остальныя религіозныя общины и союзы уже не суть «церковь», такъ какъ не входятъ въ составъ этой единой церкви въ подлинномъ смыслѣ этого понятія, съ другой стороны, для невѣрующаго (для невѣрующаго вообще и для невѣрующаго въ мистическую реальность церкви) церковь есть просто эмпирическое соціальное явленіе — союзъ вѣрующихъ людей, одно изъ многихъ другихъ общественныхъ объединеній. Оба эти понятія, въ сущности, не противорѣчатъ другъ другу, потому что имѣютъ въ виду не одинъ предметъ, а два совершенно разныхъ предмета, или двѣ различныя стороны одной реальности. Мы, въ связи нашихъ размышленій, должны остановиться на иномъ, третьемъ понятіи церкви, не совпадающемъ съ первыми двумя, но также имъ не противорѣчащемъ. Къ этому третьему понятію церкви, намъ здѣсь необходимому, мы восходимъ ближайшимъ образомъ черезъ усмотрѣніе послѣдняго, наиболѣе глубокаго смысла *перваго* понятія церкви. По ученію самой церкви, въ основѣ «видимой церкви», какъ единства нынѣ живущихъ вѣрующихъ, лежитъ церковь «*невидимая*»; Эта невидимая церковь шире видимой не только потому, что объемлетъ всѣхъ, не голько живыхъ но уже умершихъ и еще не родившихся ея членовъ, но и потому, что, по мудрому слову одного русскаго іерарха, «перегородки нашихъ исповѣданій не

доходятъ до неба». По догматическому ученію церкви, къ ней принадлежитъ, прежде всего, ветхозавѣтная церковь, богоизбранный народъ Израиль, продолженіемъ и завершеніемъ котораго считаетъ себя новозавѣтная церковь, (исторически сама *идея* церкви беретъ свое начало изъ ветхозавѣтнаго теократическаго сознанія еврейства, какъ «богоизбраннаго» и богосвященнаго народа); и точно такъ же, по ученію мудрѣйшихъ отцовъ церкви, зачаткомъ ея, «дѣтоводителемъ ко Христу» былъ духовный міръ античности. Но и въ отколовшихся отъ нея христіанскихъ исповѣданіяхъ, и даже магометанствѣ и буддизмѣ и — въ конечномъ счетѣ — во всѣхъ языческихъ религіяхъ церковь видитъ, наряду съ искаженіями и обѣдненіями, зачатокъ истинной вѣры и потому считаетъ и ихъ по крайней мѣрѣ потенціально сопринадлежащими къ ней. Отъ этого глубокаго мистическаго понятія церкви легко дойти до необходимаго намъ здѣсь *соціально-философскаго ея понятія*, по которому *всякое единство человѣческой жизни, утверждённое въ вѣрѣ, будучи* — независимо отъ догматическаго содержанія вѣрованій, отъ человѣческихъ представленій о Богѣ — *богочеловѣческой жизнью*, присутствіемъ божественнаго начала въ общественномъ объединеніи людей, *въ этомъ смыслѣ есть церковь*. Это соціально-философское понятіе церкви стоитъ, такимъ образомъ, въ промежуткѣ между чисто религіознымъ понятіемъ единой истинной церкви, и эмпирическимъ понятіемъ церкви, какъ союза вѣрующихъ людей; церковь въ этомъ смыслѣ есть нѣчто большее и иное, чѣмъ чисто эмпирическое явленіе «союза вѣрующихъ», ибо она есть, во первыхъ, не какой либо умышленный союзъ, а

первичное единство, и, во вторыхъ, не просто человѣческое, а *богочеловѣческое* единство, — единство, вытекающее изъ утвержденности человѣческой жизни въ святынѣ, въ Богѣ; и, съ другой стороны, она не совпадаетъ съ «истинной церковью» въ религіозно-вѣроисповѣдномъ смыслѣ, ибо объемлетъ всѣ человѣческія единства, утвержденныя въ вѣрѣ, какъ бы ложна ни была эта вѣра по своему содержанію. Съ точки зрѣнія мистически-догматическаго понятія церкви всѣ эти многообразныя частныя вѣры и основанныя на нихъ «церкви» суть частичныя, неполныя, часто искаженныя и даже совсѣмъ извращенныя отвѣтвленія ихъ первоосновы — единой истинной церкви, какъ утвержденности всяческой человѣческой жизни, во всѣхъ ея областяхъ и формахъ, въ единомъ истинномъ Богѣ. И даже чистое идолопоклонство какъ въ буквальномъ смыслѣ слова, такъ и въ переносномъ, современное идолопоклонство —(всякаго рода атеистическая и даже богоборческая вѣра) въ извѣстномъ смыслѣ еще подходитъ подъ это формальное понятіе церкви, ибо всякое единство людей въ вѣрѣ, всякое сліяніе человѣческихъ душъ въ святынѣ, которой они живутъ, какъ бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, все же содержитъ въ себѣ, кромѣ чисто человѣческаго начала, начало сверхчеловѣческое — отблескъ, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества въ человѣческихъ сердцахъ.

Исходя изъ этого понятія церкви и учитывая изложенное выше, не трудно увидѣть, что церковь есть универсальная и имманентная категорія человѣческой общественной жизни. Она дана, прежде всего, во всякой тео-

кратіи, въ самомъ широкомъ и общемъ смыслѣ этого понятія и, слѣдовательно, во всѣхъ возможныхъ ея видоизмѣненіяхъ — не только тамъ, гдѣ жречеству или священству принадлежитъ опредѣляющая роль въ общественной жизни, но и всюду, гдѣ общественный союзъ утвержденъ въ религіи и религіозно освященъ. Такъ, классическое изслѣдованіе Фюстель-де-Куланжа объ античной общинѣ показало, что въ античномъ мірѣ, никогда не знавшемъ догматически опредѣленной и поддерживаемой духовной іерархіей религіи, — и семья, и государство-городъ были въ нашемъ смыслѣ церковью, ибо общественное единство опиралось въ нихъ на культъ опредѣленнаго бога-покровителя. Въ этомъ же смыслѣ римская имперія съ ея культомъ императора и всякая (генетически отъ нея исходящая) монархія «Божіей милостью» въ своей основѣ есть «церковь», ибо политическое единство въ ней утверждено религіозно. Но и въ общественныхъ образованіяхъ и союзахъ, по своимъ сознательнымъ политическимъ вѣрованіямъ чуждыхъ и даже враждебныхъ всякой теократіи, послѣдняя основа единства есть церковь, какъ органическая связь людей въ вѣрѣ, скрытое отъ сознанія самихъ участниковъ, но дѣйственно опредѣляющее ихъ общественную жизнь *единство святыни*. Такъ, и современная семья, поскольку она вообще еще ощущается, какъ духовная цѣнность, какъ нѣкая святыня, которой подчинены ея члены и которую они должны охранять, есть въ своей основѣ церковь; позади и въ глубинѣ всѣхъ эмпирическихъ, земныхъ и утилитарныхъ связей между ея членами стоитъ мистическая реальность нравственной связи. таин-

ство — все равно, отчетливо религіозно осознанное или только жизненно-ощущаемое — брака, таинство связи родителей съ дѣтьми и благоговѣйнаго уваженія дѣтей къ родителямъ, таинство кровной связи. И современное государство въ культѣ знамени и другихъ символовъ государственнаго единства, въ патріотизмѣ, переживаемомъ всегда, не какъ просто человѣческое чувство любви къ родинѣ, а какъ служеніе святынѣ родины, имѣетъ свою живую основу въ единствѣ вѣры. И даже число внѣшнее, товарищеское объединеніе — союзъ единомышленниковъ и соучастниковъ общаго дѣла — при длительности и образованіи прочныхъ традицій, превращаясь (какъ уже было указано въ иной связи — ср. гл. I, 6) въ нѣкую внутреннюю соборность, испытывается, какъ утвержденное въ нѣкой святынѣ, охраняемой людьми и налагающей на нихъ обязательства, и въ этомъ смыслѣ держится нѣкой «церковью», слагающейся въ его глубинѣ. Всякій esprit de corps, всякая идея корпоративной чести — дворянской, офицерской, воинской, или даже чести врача, адвоката, купца и ремесленника — есть показатель, что за эмпирической связью людей стоитъ идея-святыня, которой они служатъ и которая есть глубочайшая, связующая и животворящая сила этого союза.

Коротко говоря: если выше мы видѣли, что въ основѣ всякой общественности лежитъ соборность, какъ первичное органическое единство «мы», то теперь, углубляя понятіе соборности, усматривая, что первичное духовное единство людей есть вмѣстѣ съ тѣмъ единство вѣры, единство служенія правдѣ и утвержденности въ сверхчеловѣческой святынѣ, мы тѣмъ самымъ прихо-

димъ къ выводу, что въ основѣ всякой общественности лежитъ соборность,какъ *церковь*. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внѣшней общественностью обнаруживается тѣмъ самымъ, какъ двойственность и связь между «церковью» и эмпирически наружнымъ «мірскимъ» началомъ общественности. Церковь въ этомъ, принятомъ нами смыслѣ, не есть организація, общественный союзъ; она есть эмпирически невидимая и внѣшне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное въ вѣрѣ. Гдѣ и поскольку церковь сама принимаетъ характеръ внѣшней организаціи, оформленнаго союза, она уже носитъ въ самой себѣ ту же двойственность между церковью въ первичномъ смыслѣ и «мірскимъ» началомъ права, власти и внѣшней организованности. Обычная политическая проблема отношенія между«церковью» и «государствомъ», въ качествѣ конкретной политической проблемы, отнюдь не совпадаетъ, такимъ образомъ, съ разсматриваемой нами двойственностью между «церковью» и «міромъ», какъ внутренними, абстрактно намѣчаемыми имманентными *категоріями* общественнаго бытія. «Церковь» и «міръ» есть лишь иное названіе, обозначеніе иной стороны разсмотрѣнной нами выше двойственности между «соборностью» и «общественностью», какъ внутреннимъ и внѣшнимъ моментомъ въ структурѣ общественной жизни.

Отношеніе между «церковью» и «міромъ» можетъ принимать самыя разнообразныя внѣшнія и историческія формы, начиная съ чистой сознательной теократіи, вродѣ ветхозавѣтнаго еврейскаго государства-церкви, ортодоксальнаго магометанскаго халифатства или зем-

ной власти папскаго престола, и кончая современнымъ секуляризованнымъ государствомъ, въ которомъ уже исчезло всякое сознаніе имманентно-внутренней связи мірской государственности и общественности съ церковью. Разсмотрѣніе этихъ историческихъ формъ выходитъ за предѣлы нашей задачи. Для насъ важно лишь, что все это многообразіе внѣшнихъ формъ не можетъ уничтожить основной, имманентной и поэтому вѣчной связи и двойственности между «церковью» и «міромъ», какъ органически-внутреннимъ ядромъ и внѣшне-эмпирическимъ воплощеніемъ общественнаго бытія, эта связь и двойственность сохраняется во всѣхъ возможныхъ формахъ и несмотря на всѣ многообразныя попытки общественнаго сознанія ее измѣнить, уничтожить или исказить. Существенно для насъ только отмѣтить, что эти измѣненія идутъ обычно въ двухъ направленіяхъ: въ стремленіи превратить церковь изъ внутренне-органическаго, невидимо питающаго и направляющаго ядра общественности во внѣшнюю *власть* надъ обществомъ (въ теократической — въ специфическомъ, узкомъ смыслѣ этого слова — тенденціи) и въ обратномъ стремленіи «міра» вообще отвергнуть начало церкви, внутренне-теократическій моментъ своего бытія, и пытаться изъ себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внѣшне-организаціонными мѣрами замѣнить то, утвержденное въ святынѣ, первичное органическое единство, которое лежитъ въ его основѣ. Основное онтологическое отношеніе между церковью и міромъ, совпадающее съ разсмотрѣннымъ выше отношеніемъ между сферами «благодати» и «закона», конечно, можетъ и даже

должно, въ зависимости отъ духовнаго состоянія человѣка, принимать разнообразныя формы, въ которыхъ то и другое начало занимаетъ разное мѣсто и имѣетъ какъ бы разный объемъ и діапазонъ дѣйствія въ конкретной общественной жизни (ср. выше гл. III, 2). Но тамъ, гдѣ стирается уже само различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ началомъ, «церковью» и «міромъ», какъ бы между душой и тѣломъ общественнаго бытія — будь то въ чисто внѣшней, всецѣло опредѣленной «закономъ» теократіи, или въ абсолютно-секуляризованномъ государствѣ — мы имѣемъ дѣло уже съ такимъ искаженіями основного онтологическаго соотношенія, которыя суть ненормальности или болѣзни общественнаго организма и, въ качествѣ таковыхъ, рано или поздно имманентно караются исторіей (ср. Введеніе, 6).

Основная общественная функція «церкви» въ принятомъ нами смыслѣ, образующая самое ея существо — быть какъ бы «душой» общества, т. е. силой *связующей* и *идеально-направляющей* общественную жизнь. Въ началѣ соборности, т. е. внутренняго единства «мы» и «я», мы имѣемъ моментъ, конституирующій, какъ было уже указано выше (гл. I, 6), подлинную внутреннюю связь общественнаго цѣлаго — и притомъ въ двухъ отношеніяхъ: связь между членами общественнаго цѣлаго, между «я» и «ты» (или «я» и «онъ»), и связь между членами цѣлаго, съ одной стороны, и цѣлымъ, какъ таковымъ (между отдѣльными «я» и единствомъ «мы»). Если въ «мірѣ» всякое «я» противоборствуетъ «ты», или, вѣрнѣе, если для него нѣтъ живого «ты», а есть только опредмеченный «онъ», какъ средство для цѣлей «я» или какъ препятствіе для

нихъ, то это вѣчное противоборство преодолѣвается, какъ мы видѣли, первичнымъ единствомъ «мы». Но «мы» и «я», взятыя въ планѣ эмпирическаго, «мірского» бытія, въ свою очередь, будучи внѣположными другъ къ другу, противоборствуютъ между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началомъ солидарности и началомъ индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы цѣлаго, и анархическими тенденціями, между силами центростремительными и центробѣжными. Такъ какъ начало «мы» не первичнѣе начала «я», а *соотносительно* ему (ср. гл. I, 5), то это соперничество не имѣетъ внутри самихъ этихъ двухъ началъ рѣшающей высшей инстанціи. *Только черезъ утвержденность обоихъ началъ въ третьемъ, высшемъ* —въ служеніи Богу, абсолютной правдѣ — *они находятъ свое прочное согласованіе и примиреніе*. Такимъ образомъ,послѣдній источникъ общественной связи лежитъ въ моментѣ служенія, въ утвержденности общественнаго единства въ святынѣ.

Съ другой стороны, и независимо отъ этого значенія церкви, какъ высшаго источника общественной связи, она, будучи живымъ источникомъ чувства должнаго, нормативнаго сознанія, есть идеально-направляющая сила общественной жизни. Въ ней, какъ живомъ имманентномъ присутствіи самой святыни въ человѣческомъ бытіи, заключенъ послѣдній источникъ той *авторитетности* которая, какъ мы видѣли, есть основа права и власти. Въ самомъ секуляризированномъ обществѣ право имѣетъ силу въ послѣднемъ счетѣ, какъ прямое или косвенное выраженіе *правды*, въ которую вѣруетъ общество и кото-

рою оно живетъ, или какъ средство ея осуществленія: и самый мірской властитель черпаетъ свою власть въ послѣднемъ счетѣ въ своей авторитетности, въ своемъ назначеніи быть вождемъ и руководителемъ въ дѣлѣ охраны и осуществленія правды. Въ этомъ смыслѣ принципъ «нѣсть власти, аще не отъ Бога», выражаетъ имманентное всякому строю общества онтологическое соотношеніе (ср. выше, гл. II, 4).

Но такъ же неизбѣжно, какъ наличіе «церкви», въ качествѣ «души» общества, наличіе въ немъ его «тѣла» — «мірского» начала. Соотношеніе между тѣмъ и другимъ соотвѣтствуетъ разсмотрѣнному нами уже выше соотношенію между сферой «благодати» и «закона» (и вмѣстѣ съ тѣмъ—соотношенію между «соборностью» и «общественностью»). Мірское начало есть эмпирія общественной жизни, бытіе человѣка, опредѣленное его принадлежностью къ природѣ. Высшее назначеніе человѣческой жизни состоитъ, правда, въ томъ, чтобы благодатныя духовныя силы сполна овладѣли человѣческой природой и насквозь пропитали ее — и, слѣдовательно, въ томъ, чтобъ «міръ» безъ остатка растворился въ церкви. Однако,полное осуществленіе этого назначенія равносильно окончательному преображенію и «обоженію» человѣка; въ качествѣ такового, выходитъ за предѣлы эмпирическаго бытія человѣка. Въ предѣлахъ же эмпиріи эта двойственность принципіально непреодолима — и всѣ попытки внѣшняго, искусственнаго, механически-организаціонно осуществляемаго поглощенія «міра» (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) церковью не только обречены на неудачу, но приводятъ къ результату,

прямо противоположному ихъ цѣли: къ обмірщенію, т. е. искаженію и омертвѣнію «церкви», т. е. внутренней святыни, которою живетъ общество. Если «міръ» долженъ въ предѣлѣ безъ остатка войти и, преобразившись, вмѣститься въ богочеловѣческое бытіе, то онъ не можетъ и не долженъ, оставаясь міромъ, *вмѣстить послѣднее* въ себя, въ ограниченные предѣлы и искаженныя формы, присущія ему, какъ таковому. Весь міръ долженъ безъ остатка стать *міромъ въ Богѣ*, но *Богъ* не можетъ безъ остатка *вмѣститься въ міръ*. Поэтому въ человѣческой жизни совмѣстно непрерывно дѣйствуютъ двѣ тенденціи — стремленіе къ завоеванію міра для святыни и забота объ огражденіи святыни отъ вторженія въ нее міра. Но всякая попытка мірскими силами и средствами подчинить міръ святынѣ и растворить его въ ней есть именно вторженіе міра въ саму святыню. Мнимое подобіе оцерковленія міра, приводящее къ обмірщенію церкви, есть существо *фарисейства*, — того искаженія духовной жизни, въ которомъ внѣшнее подобіе правды замѣняетъ ея внутреннюю сущность и вытѣсняетъ ее. Фарисейство есть не отдѣльное конкретное историческое явленіе, а имманентное, всегда вновь возрождающееся, заболѣваніе человѣческаго духа. Его существо заключается въ смѣшеніи самой святыни съ внѣшними формами и способами ея осуществленія, въ силу чего она теряетъ характеръ подлинной святыни. Всякій соціальный утопизмъ, всякая вѣра въ абсолютно-священный характеръ какихъ либо началъ и формъ внѣшней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внѣшними мѣрами и общественными реформами «царство Божіе на землѣ»

содержитъ въ себѣ эту духовную болѣзнь фарисейства и въ мѣру своего осуществленія обнаруживаетъ все нравственное зло фарисейства — его безчеловѣчность, бездушіе, его мертвящій формализмъ. Ясное и отчетливое признаніе мірского именно *мірскимъ*, сознаніе необходимости въ немъ формъ дѣйствія и отношеній, адэкватныхъ непреображенному, чисто эмпирически-природному существу человѣка не только не противорѣчитъ сознанію зависимости мірского отъ духовнаго и необходимости его конечнаго одухотворенія, но именно *предполагается имъ*. Начало святыни, извнутри направляя и животворя мірское общественное бытіе, можетъ осуществлять эту свою функцію лишь при ясномъ сознаніи той чуждой ему сферы, въ которой она дѣйствуетъ, и при приспособленіи формъ и пріемовъ своего дѣйствія къ своеобразному характеру того матеріала, который оно призвано формировать. Сюда примѣнимо все сказанное выше объ отношеніи между сферой ‹благодати»или сущностной нравственности и сферой закона. Плоть соціальнаго бытія, съ одной стороны, извнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой — «церковью», и съ другой стороны, формируется ею въ порядкѣ и отношеніяхъ, адэкватныхъ именно «плотскому», эмпирическому существу человѣка.

Двойственность между «церковью» и ‹міромъ», какъ между «душой», и «тѣломъ» общества (какъ и двойственность между ‹соборностью» и ‹внѣшней общественностью» и между «благодатью» и ‹закономъ») не имѣетъ, конечно, характера рѣзкой раздѣльности и противопоставленности, и тѣмъ болѣе — противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами такъ же ‹несліянна

и нераздѣльна», какъ сама связь между божественнымъ и человѣческимъ началомъ въ богочеловѣческомъ единствѣ человѣческаго бытія. Лишь на крайнихъ своихъ ступеняхъ, абстрактно-фиксируемыхъ нами, «церковь» и «міръ» — чистая святыня любви и правды въ глубинахъ общественнаго единства и грубая земная природа человѣка, какъ она обнаруживается въ стихіи раздора, корысти, борьбы и насилія, —суть безусловныя противоположности. Во всѣхъ конкретныхъ воплощеніяхъ общественной жизни мы имѣемъ промежуточную среду, въ разной степени обнаруживающую пронизанность мірского начала духомъ святыни. Чистая благодатная жизнь просвѣчиваетъ и дѣйствуетъ въ нравственномъ законѣ, оживляетъ и одухотворяетъ нравы, бытъ, законодательство, политическія и соціальныя отношенія. Безъ скрытаго или явнаго присутствія начала святыни немыслимо, какъ мы видѣли, само начало «должнаго», которое, какъ мы знаемъ, конституируетъ само общественное бытіе и насквозь пронизываетъ его, начиная съ чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубѣйшимъ внѣшнимъ полицейскимъ принужденіемъ. И, съ другой стороны, нѣтъ конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себѣ начала «мірского», не платило бы дани эмпирическимъ природно-животнымъ чертамъ человѣческаго существа. Этотъ послѣдній тезисъ-во всей его суровой реалистичности долженъ быть отчетливо сознанъ вопреки романтическимъ попыткамъ усмотрѣть, то въ отдѣльныхъ эпохахъ прошлаго, то въ отдѣльныхъ сферахъ или формахъ общественной жизни (въ исторически-эмпирической церкви, въ монархіи и т. п)

адэкватное чистое ничѣмъ мірскимъ незамутненное воплощеніе абсолютной святыни. Міръ общественной жизни есть нѣкая іерархія ступеней и сферъ, различающихся по ступени ихъ категоріальной близости къ одухотворяющему ихъ началу святыни, по ступени непосредственности связи ихъ функцій съ функціей сущностной духовной жизни; но не только каждая конкретная форма общественной жизни совмѣщаетъ въ себѣ и начало «церкви» и начало «міра», но и ихъ формальная іерархичность въ этомъ отношеніи не опредѣляетъ ихъ подлинной реальной близости къ началу церкви и пронизанности имъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи дѣленіе на «церковь» и «міръ» проходитъ въ невидимой глубинѣ всѣхъ ихъ, выражая совсѣмъ иной разрѣзъ, иное измѣреніе бытія, чѣмъ различіе эмпирическихъ чертъ и функцій. Государство стоитъ напр. формально дальше отъ «церкви», какъ духовнаго единства людей въ святынѣ, чѣмъ семейный бытъ, послѣдній — дальше, чѣмъ эмпирическая нравственная и религіозная жизнь. Но это не препятствуетъ тому, чтобы напр. государственный дѣятель и любой слуга государства — начиная съ правителя и кончая простымъ городовымъ — въ своихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ къ людямъ могъ быть при случаѣ исполненъ — въ формѣ, адэкватной онтологическому мѣсту его сферы — въ большей мѣрѣ чистой святыней добра, чѣмъ отецъ — въ отношеніи дѣтей или чѣмъ проповѣдникъ нравственности или служитель алтаря. Въ этомъ отношеніи разрѣзъ между божественнымъ и человѣческимъ, между «церковью» и «міромъ» проходитъ лишь черезъ глубину человѣческаго сердца.

Идеальныя и эмпирическія силы общественной жизни.

Въ другомъ аспектѣ мы имѣемъ ту же самую, съ разныхъ сторонъ уже разсмотрѣнную нами основную двойственность общественной жизни въ той двойственности, которая образуетъ предметъ постояннаго вниманія и непрекращающихся разногласій въ соціальной жизни — въ двойственности между идеями, идеалами, вѣрованіями, съ одной стороны, и страстями, вожделѣніями и эмпирически опредѣленными мотивами человѣческихъ дѣйствій, съ другой. Что есть подлинная движущая сила исторической жизни — идеи или страсти? — таковъ вопросъ, безпрерывно занимающій соціально-филсофскую мысль. Очевидно, онъ имѣетъ прямое отношеніе къ обсужденной нами двойственности общественной жизни, и есть лишь иное ея выраженіе.

Уже изъ этого отношенія ясно, что въ давнишнемъ спорѣ между историческими «идеалистами» и историческими «реалистами» или «матеріалистами» мы не можемъ стать на сторону *одного* изъ двухъ сталкивающихся здѣсь направленій мысли, ибо каждое изъ нихъ даетъ одностороннее и преувеличенное выраженіе одному изъ двухъ необходимо совмѣстно сущихъ и дѣйствующихъ началъ общественной жизни. Прежде всего, вопросъ о томъ, являются ли «идеи» или «страсти» опредѣляющимъ «факторомъ» исторической жизни поставленъ методологически столь неправильно и наивно-упрощенно, что ближайшій общій отвѣтъ на него можетъ быть только одинъ: дѣйствующей силой исторической жизни не могутъ быть *ни*

«идеи», *или* «страсти и потребности», а можетъ быть только самъ человѣкъ во всей цѣлостности своего духовно-душевнаго существа, вмѣщающаго въ себѣ сразу и одновременно и «идеи» и «страсти». Единственное, о чемъ здѣсь можно ставить правомѣрно вопросъ это — о степени *преобладанія* въ дѣйственной жизни человѣка того или другого изъ этихъ двухъ моментовъ. При такой чисто эмпирической постановкѣ вопроса мы должны ближайшимъ образомъ признать преимущество историческаго «реализма» (и даже «матеріализма») надъ историческимъ «идеализмомъ». Историческій идеализмъ есть наивный раціонализмъ въ примѣненіи къ общественной жизни, поверхностное психологическое воззрѣніе, воображающее, что «идеи» или чисто умственные элементы играютъ опредѣляющую роль въ жизни человѣка. Вся новѣйшая психологія съ ея «волюнтаризмомъ», съ достигнутымъ ею обнаруженіемъ могущественной опредѣляющей роли «аффектовъ» и безсознательныхъ влеченій человѣческой души, есть опроверженіе этого наивнаго раціонализма. Историческому «реализму», рожденному изъ опыта 19-го вѣка, познавшаго тщету попытокъ реформированія общества на основаніи чистыхъ «идей», принадлежитъ заслуга обнаруженія стихійныхъ органическихъ, какъ бы глубокихъ подземныхъ силъ общественной жизни. Даже «экономическій матеріализмъ» — это крайнее выраженіе историческаго реализма — въ этомъ отношеніи правъ въ основномъ: суровая нужда человѣка, прозаическая, повседневная его потребность въ пищѣ, одеждѣ и кровѣ, грубая эгоистическая корысть есть въ его жизни начало гораздо болѣе реальное и могущественное, чѣмъ всякія

отвлеченныя «идеи» и «міровоззрѣнія» (такъ же, какъ въ этомъ отношеніи въ основномъ правъ, несмотря на всѣ преувеличенія, и аналогичный ему «сексуальный матеріализмъ» психоаналитической школы). Въ конечномъ счетѣ правда историческаго реализма заключается въ томъ, что въ немъ (хотя, правда, какъ мы увидимъ тотчасъ же, и весьма неадекватно) получаетъ выраженіе приматъ *начала конкретной*, иррацiональной или сверхрацiональной *жизни* надъ началомъ чистой «мысли» или идей, отрѣшенныхъ отъ могучихъ подземныхъ нѣдръ бытія. Историческій реализмъ есть выраженіе той горькой трезвой правды, что даже самыя грубыя, низменныя и слѣпыя страсти и вожделѣнія человѣка, будучи проявленіемъ реальной его жизни, могущественнѣе самыхъ возвышенныхъ идей, поскольку послѣднія не имѣютъ органическихъ корней въ сердцѣ человѣка, не суть въ свою очередь проявленія нѣкихъ первично-жизненныхъ динамическихъ силъ человѣческаго существа.

Однако, это—теперь уже достаточно общепризнанное и потому банальное — соображеніе остается на поверхности подлиннаго онтологическаго соотношенія, не проникая въ его глубину. Что голая «страсть» въ человѣкѣ сильнѣе голой «идеи» — уже потому, что голая или чистая идея, какъ таковая, вообще не имѣетъ въ себѣ самой ничего жизненно-динамическаго,—есть безспорная психологическая истина. Но столь же безспорно и другое, болѣе существенное соотношеніе, по которому въ общественной жизни, какъ и вообще въ конкретной жизни, человѣкъ *никогда вообще* не руководи с ни голой страстью, ни голой идеей. Если всякая идея, чтобы стать движущей

силой, должна связаться съ какой-то страстью, съ непосредственнымъ импульсомъ человѣческой дѣйственности, то, съ другой стороны, и всякая страсть (за исключеніемъ чисто патологическихъ состояній, въ которыхъ человѣкъ уже перестаетъ быть «человѣкомъ») пріобрѣтаетъ опредѣляющую и направляющую силу въ человѣческой жизни, лишь связавшись съ какимъ-либо идеальнымъ началомъ или по крайней мѣрѣ рядясь въ обличье «идеи». Самыя низменныя страсти корысти и зависти могутъ пріобрѣтать вліятельность въ общественной жизни, лишь принимая обликъ нравственнаго негодованія и нравственнаго стремленія къ осуществленію правды. Сколько бы сознательнаго лицемѣрія ни соучаствовало въ этомъ маскированіи, это лицемѣріе было бы само невозможно и безсмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человѣческой природы. Человѣкъ по самой своей природѣ есть,какъ мы видѣли выше,существо «нравственное»— не въ томъ смыслѣ, что онъ всегда реально проникнутъ нравственнымъ началомъ, нравственно чистъ, но въ томъ смыслѣ, что онъ всегда ищетъ правды и нравственнаго оправданія, воспринимаетъ сущность своей жизни, какъ долгъ служенія правдѣ,и каждое свое дѣйствіе и побужденіе вынужденъ ставить въ связь съ этимъ идеальнымъ началомъ. Дѣло въ томъ, что конкретная человѣческая жизнь есть по существу нѣчто большее и иное, чѣмъ только реально-эмпирическая его жизнь, какъ совокупность природныхъ влеченій и импульсовъ; она есть какъ мы видѣли, *духовная* жизнь, въ которой моментъ *должнаго*, предолѣвающій и превозмогающій эмпириче-

скую реальность человѣческой природы, есть имманентное начало самой человѣческой жизни. *Жизнь* сильнѣе отвлеченной, чисто умственной идеи не потому, что она есть нѣчто только реальное — въ противоположность всему идеальному, а потому, что она сама въ своемъ существѣ есть *живая идея* или *идеально-опредѣленная жизнь*, органическое единство идеи и жизни.

Но поскольку мы подъ «идеей» будемъ разумѣть не чисто умственное, интеллектуальное содержаніе человѣческаго сознанія, а именно такую живую и ею, нравственное начало, какъ не только сознаніе, но и *чувство* должнаго, — соотношеніе между историческимъ «идеализмомъ» и «реализмомъ» должно будетъ существенно для насъ измѣниться. Изъ всѣхъ силъ, движущихъ общественной жизнью, наиболѣе могущественной и въ конечномъ счетѣ всегда побѣждающей оказывается всегда *сила нравственной идеи*, поскольку она есть вмѣстѣ съ тѣмъ нравственная *воля*, могучій импульсъ осуществить то, что воспринимается, какъ правда въ общественныхъ отношеніяхъ. Реальный политикъ можетъ по праву презирать т. наз. «общественное мнѣніе» и пренебрегать имъ, поскольку оно есть именно только «*мнѣніе*», только совокупность распространенныхъ и популярныхъ въ данный моментъ теоретическихъ воззрѣній и оцѣнокъ; онъ хорошо знаетъ, какъ измѣнчиво это общественное мнѣніе, основанное на подражаніи «большинства» активному и самостоятельному меньшинству, — знаетъ, что реальный успѣхъ въ политикѣ или апелляція къ грубымъ страстямъ и жизненнымъ потребностямъ массъ безъ труда преодолѣваетъ такое «общественное мнѣніе» и ведетъ его за собой. Но поскольку

дѣло идетъ о настоящихъ *вѣрованіяхъ*, органически укорененныхъ въ человѣческомъ сердцѣ и ощущаемыхъ, какъ нравственное требованіе подлинной *жизни* — поскольку общественное мнѣніе есть *живая вѣра* и, тѣмъ самымъ, нравственная *воля*,— оно есть сила, съ которой въ порядкѣ чисто реальной ориэнтировки политикъ долженъ считаться, какъ съ самымъ могущественнымъ и, въ сущности, абсолютно непобѣдимымъ факторомъ общественной жизни. Сила такихъ, укорененныхъ въ глубинахъ конкретной духовной жизни, нравственныхъ мотивовъ, какъ національное чувство, религіозное чувство, чувство личнаго достоинства и потребность индивидуальной свободы, рано или поздно всегда находитъ себѣ выходъ въ общественной жизни, преодолѣвая и разрушая всѣ препятствія, обнаруживая безсиліе и самыхъ хитроумныхъ мѣропріятій «реальной» политики, и даже самыхъ могучихъ низменныхъ, чисто корыстныхъ и животныхъ побужденій, дѣйствующихъ въ обществѣ. Непобѣдимый Наполеонъ, покоритель Европы, былъ побѣжденъ нравственной силой пробудившагося національнаго сознанія народовъ Европы. Весь аппаратъ принужденія католической церкви и всѣ, самыя хитроумныя и дальновидныя мѣропріятія его политиковъ не могли остановить побѣдоноснаго движенія реформаціи, когда ея основная религіозная идея уже укрѣпилась въ человѣческихъ сердцахъ — такъ же, какъ все могущество римской имперіи оказалось нѣкогда безсильнымъ противъ внутренней силы христіанскаго религіознаго сознанія. Ни одна, самая мудрая и могущественная абсолютная монархія не устояла въ исторіи противъ натиска нравственной силы устре-

мленія общества къ свободѣ и самоопредѣленію. Цинизмъ мнимореальной политики, вѣрящей только въ низменно житейскія силы корысти, властолюбія, тщеславія и презирающій нравственныя идеи, какъ ничтожную и иллюзорную силу мечты, неизмѣнно карается, въ конечномъ счетѣ, въ дальнѣйшемъ ходѣ исторической жизни. Живое нравственное сознаніе, органическая, изъ глубинъ непосредственной духовной жизни идущая формирующая *идея-сила* (по терминологіи Фулье) существенно отличается, такимъ образомъ, своей жизненной реальностью отъ чисто теоретической идеи, *идеи-мнѣнія*. Живая нравственная идея въ такой мѣрѣ есть единственное дѣйственное начало общественной жизни, что даже самыя сильныя и низменныя страсти могутъ стать общественно дѣйствующей силой, лишь связавшись съ нравственной идеей. Когда демагогу нужно разнуздать человѣческія страсти и подвигнуть ихъ на дѣйственное обнаруженіе, онъ не можетъ это сдѣлать иначе, какъ придавъ имъ обличье стремленія къ нравственной правдѣ. Ибо какъ бы ни были сильны индивидуальныя человѣческія страсти и вожделѣнія, но для того, чтобы робкіе и умѣренные подчинились крайнимъ и смѣлымъ, — для того, чтобы страсти слились воедино и актуализировались какъ единая общественная сила—онѣ должны сами спаяться между собой черезъ подчиненіе себя (подлинной или призрачной) идеѣ долга, должны быть восприняты, какъ обязанность служенія.

Это практически-дѣйственное значеніе живой идеи, какъ нравственной воли, въ общественной жизни вытекаетъ, въ конечномъ счетѣ, изъ самой онтологической при-

роды общества. Общественное бытіе по самому своему существу,какъ мы видѣли, не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нѣчто чисто-идеальное, а есть сфера *идеально-реальная*, область бытія, въ которой эмпирическія силы природно-человѣческаго бытія съ самаго начала пронизаны моментомъ бытія сверхчеловѣческаго — моментомъ *должнаго*, который конституируетъ саму объективную реальность общества, какъ такового. Поэтому «идеальное» и «эмпирически реальное» въ общественной жизни вообще не противостоятъ другъ другу, какъ двѣ конкретно раздѣльныхъ инстанціи, а неразрывно слиты между собой. Само *идеальное*, «идея» не есть въ общественной жизни только идея, а есть живая и дѣйствующая сила, т. е. нѣчто вполнѣ реальное; и, съ другой стороны, чисто эмпирическія силы человѣческой жизни конкретно существуютъ и дѣйствуютъ въ обществѣ, какъ силы, съ самаго начала оформленныя идеальнымъ началомъ «должнаго» Отношеніе между «идеями» и эмпирическими силами въ общественной жизни не есть отношеніе между двумя абсолютно-разнородными и раздѣльными «факторами»; оно аналогично отношенію между «душой». и «тѣломъ» въ организмѣ, гдѣ «душа» съ самаго начала есть дѣйственно-формирующая энтелехія живого тѣла, не отрѣшенная отъ тѣла, а именно «воплощенная»душа, а тѣло есть не мертвая матерія, а именно живое, «одушевленное» тѣло. Лишь въ такомъ конкретномъ пониманіи, въ которомъ сама двойственность эта принимаетъ *относительный* характеръ, мы имѣемъ адэкватное ея воспріятіе. Истинный, адэкватный своему предмету соціальный реализмъ и истинный же соціальный идеализмъ не про-

тиворѣчатъ другъ другу, а совпадаютъ между собой въ *соціальномъ идеалъ-реализмѣ*, въ которомъ «реализмъ» сознаетъ, что плоть общества есть не мертвая тѣлесность, а именно живая, одушевленная и по самому своему существу одухотворенная, формируемая идеальнымъ началомъ плоть, а «идеализмъ», съ другой стороны, сознаетъ, что «духъ» общества есть не отрѣшенный отъ плоти «чистый духъ», а именно духъ коренящійся въ органическихъ глубинахъ жизни и потому съ самаго начала связанный съ плотью. Въ предѣлахъ этого конкретнаго единства мы имѣемъ тогда воспріятіе двойственности и борьбы между нисшимъ, стихійнымъ, формируемымъ и высшимъ, идеальнымъ, формирующимъ началомъ, причемъ это противоборство совершается именно на почвѣ органически-нераздѣльной сращенности этихъ двухъ началъ. Поскольку нисшее, стихійное начало вырывается изъ подъ власти оформляющей нравственной идеи и живетъ относительно-самостоятельной жизнью, оно есть не созидающая, а чисто разрушающая и разлагающая сила общественнаго бытія. Ни одна сфера общественной жизни не творится чистой силой слѣпыхъ страстей и вожделѣній: не голодъ и корысть творитъ экономическій строй общества, а лишь экономическая потребность, оформляемая и сдерживаемая сознаніемъ долга, аскетизмомъ трудолюбія и накопленія, довѣріемъ къ ближнимъ и нравственнымъ признаніемъ ихъ правъ, какъ соучастниковъ общаго дѣла; не половая страсть творитъ бракъ и семью — она можетъ ихъ только разлагать, а половое чувство, съ самаго начала сдержанное и одухотворенное идеальнымъ чувствомъ любви, аскетизмомъ воздержанія, нрав-

ственной связью между супругами и членами семьи. Не анархическій порывъ къ свободѣ утверждаетъ политическія права личности, а тотъ духъ свободы, который оформленъ нравственнымъ чувствомъ достоинства личности и уваженіемъ къ порядку и чужимъ правомъ. И, съ другой стороны, поскольку высшее, идеальное оформляющее начало не сознаетъ себя конкретной духовностью, вырастающей изъ глубинъ жизни и связанной въ своемъ проявленіи съ конкретнымъ духовно-душевнымъ состояніемъ и жизненнымъ нуждами общественнаго цѣлаго, а высокомѣрно противопоставляетъ себя общественной реальности, какъ чистую *идею*, оно либо остается безсильнымъ, либо, найдя себѣ поддержку въ какихъ либо слѣпыхъ страстяхъ, въ лицѣ политическаго фанатизма способно лишь калѣчить жизнь и, въ конечномъ счетѣ, преодолѣвается хотя и нисшими, но подлинно органическими силами общественной жизни. «Идеальное» и «эмпирическое» начало общественной жизни оба по существу укоренены въ единствѣ *жизни*, какъ духовной жизни, и лишь въ этой укорененности и взаимосвязанности суть подлинно живыя силы общественнаго бытія. Мы имѣемъ въ лицѣ этой двойственности двойственность между «формой» и «матеріей» общества, — двойственность, въ которой каждое изъ этихъ двухъ началъ можетъ, правда, пріобрѣтать относительную самостоятельность, отрѣшаться одна отъ другой и вступать въ борьбу между собой, но въ которой только ихъ совмѣстность и органическая взаимосвязанность есть нормальное, вытекающее изъ онтологической природы общества, соотношеніе. Исторія есть неустанная борьба, но и неустанное сотрудничество

«идей» и «вожделѣній», духовнаго и плотскаго момента человѣческой жизни; самая борьба возможна здѣсь лишь на почвѣ исконно-нераздѣльнаго единства, какъ и единство осуществляется въ формѣ борьбы. Общественная жизнь, какъ *духовная* жизнь, какъ процессъ неустаннаго *самопреодолѣнія*,и духовнаго *формированія* человѣка, есть именно такое органическое нераздѣльно-несліянное сотрудничество и противоборство идеальныхъ и реальныхъ силъ человѣческаго существа.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

(ОБЪ ОБЩЕСТВЕННОМЪ ИДЕАЛѢ)

ГЛАВА IV.

ОБЩІЯ НАЧАЛА.

Задача опредѣленія общественнаго идеала.

Мы видѣли во введеніи, что основная и конечная задача соціальной философіи заключается въ установленіи такихъ законовъ общественной жизни, которые, будучи укоренены въ онтологической природѣ общества и представляя собою условія подлинной, онтологически-утвержденой, т. е. здоровой и нормальной общественной жизни, тѣмъ самымъ для свободной человѣческой воли, могущей и слѣдовать имъ, и нарушать ихъ, суть начала *нормативныя*, опредѣляющія подлинно объективный *идеалъ*, подлинно правомѣрное *заданіе* общественной жизни. Выше мы старались выяснить основныя, с ще-

ственныя черты онтологической природы и структуры общества. Въ настоящее время намъ надлежитъ, опираясь на этотъ анализъ, намѣтить — въ общей и, по краткости изложенія, необходимо схематической формѣ — вытекающія изъ онтологической природы общества основные нормативные принципы общественной жизни. Эти принципы, вытекая изъ общихъ основъ общества и человѣка, по самому своему существу *вѣчны* и *универсальны* (ср. Ввведеніе, 6). Поэтому никто не долженъ ожидать здѣсь отъ насъ конкретнаго, исчерпывающаго отвѣта на политическія проблемы сегодняшняго дня — на такіе вопросы, какъ напр. нужна ли въ настоящее время въ Россіи монархія или республика, или какова должна быть мѣра свободы и государственнаго регулированія въ области хозяйства, или какъ разрѣшимъ рабочій и крестьянскій вопросъ и т.п. Всѣ вопросы такого рода не суть вопросы принципіально-философскіе: они разрѣшаются путемъ приложенія общихъ соціально-философскихъ началъ къ конкретному эмпирическому матеріалу даннаго мѣста и времени, и ихъ конкретное разрѣшеніе требуетъ поэтому не только обладанія здоровыми общими принципами, но и совершенно конкретнаго знакомства съ эмпиріей общественной жизни, ориентировки въ ней, знанія ея даннаго историческаго строенія и ея нуждъ. Если бы соціальная философія пыталась сама разрѣшать до конца подобные вопросы — а не только давать общія руководящія указанія и мѣрила для ихъ разрѣшенія — то это было бы гибельнымъ *доктринерствомъ*, деспотическимъ стремленіемъ калѣчить жизнь, формируя безконечно сложное живое ея многообразіе по одному от-

влеченному образцу. Соціально политическіе идеалы въ ихъ конкретности должны опредѣляться не только общими вѣчными принципами общественной жизни, но и характеромъ того эмпирическаго матеріала, къ которому они прилагаются: цѣлесообразность тѣхъ или иныхъ мѣръ зависитъ отъ матеріальныхъ условій жизни даннаго общества, отъ духовнаго (нравственнаго, религіознаго, умственнаго) состоянія общества и его отдѣльныхъ слоевъ, отъ отношенія между разными слоями (классами, національностями и т. п.) общества, наконецъ, отъ той исторической задачи, которая въ данный моментъ стоитъ передъ обществомъ. Какъ врачъ опредѣляетъ необходимыя лѣчебныя мѣры не только на основаніи общихъ законовъ физіологіи и патологіи, но и въ зависимости отъ даннаго состоянія организма паціента, какъ педагогъ опредѣляетъ ту или иную учебную программу или воспитательную дисциплину, примѣняя общіе принципы психологіи, этики и педагогики къ данному умственному и нравственному состоянію отдѣльнаго ученика или класса, — такъ и политикъ руководится въ своихъ мѣропріятіяхъ и стремленіяхъ задачей относительно наилучшимъ образомъ примѣнить общія руководящія начала общественной жизни къ данному состоянію и даннымъ нуждамъ общества. Политика есть лѣченіе (гигіеническое, терапевтическое, въ безвыходныхъ случаяхъ — хирургическое) общества, или его воспитаніе, созданіе условій и отношеній, наиболѣе благопріятныхъ для развитія его внутреннихъ творческихъ силъ. При абсолютности его послѣднихъ общихъ задачъ, ея конкретныя мѣры по самому существу всегда столь же относительны, какъ мѣры медицин-

скія и педагогическія. Вѣра въ абсолютное значеніе и универсальную спасительность и примѣнимость опредѣленныхъ конкретныхъ общественныхъ идеаловъ (опредѣленной формы правленія, опредѣленнаго соціальнаго порядка) есть превращеніе относительнаго въ абсолютное, *идолопоклонство*, одинаково и теоретически несостоятельное, и недопустимое морально-религіозно. Для даннаго народа, въ данномъ его состояніи и въ данныхъ условіяхъ его жизни хорошъ тотъ общественный порядокъ, который, съ одной стороны, наиболѣе соотвѣтствуетъ органически-жизненной основѣ его бытія, его живымъ вѣрованіямъ и сущностно-нравственному складу его жизни, и, съ другой стороны, болѣе всего содѣйствуетъ дальнѣйшему творческому развитію общественныхъ силъ. Хороша та форма правленія (напр. монархія или республика, аристократія или демократія и т. п.), которая обезпечиваетъ наилучшее, при данныхъ условіяхъ, управленіе (напр. даетъ наиболѣе энергичныхъ, освѣдомленныхъ, неподкупныхъ администраторовъ) и наибольшее осуществимое при данномъ состояніи общества равновѣсіе между государственнымъ контролемъ и общественной самодѣятельностью; хороша та экономическая политика, которая содѣйствуетъ наибольшей производительности труда; хороши тѣ соціальныя отношенія, которыя при данныхъ условіяхъ и въ формахъ, соотвѣтствующихъ нравственному сознанію общества, обезпечиваютъ наибольшую возможную соціальную справедливость и т. п. И, кромѣ того, въ виду характера органическаго единства, присущаго общественной жизни, въ виду взаимозависимости всѣхъ ея сферъ или сторонъ, хороши

только тѣ мѣры и идеалы въ отдѣльныхъ сферахъ общественной жизни, которыя приспособлены другъ къ другу и совмѣстно даютъ общественный строй, наиболѣе обезпечивающій *общее* здоровье и творческое развитіе общества, какъ цѣлаго.

Но всѣ конкретные общественные идеалы относительны не только въ томъ смыслѣ, что зависятъ отъ эмпирическихъ условій, отъ условій времени и мѣста, но и въ томъ, что ни одинъ изъ нихъ не есть абсолютное осуществленіе абсолютной правды, а только относительное и частичное ея осуществленіе. Лучшій строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучшій. Утопія *земного рая*, полнаго, адэкватнаго насажденія на землѣ царства Божія, принципіально несостоятельна, потому что не считается съ основнымъ онтологическимъ фактомъ грѣховности, несовершенства человѣческой природы. Поэтому такія утопіи, при попыткѣ ихъ актуальнаго осуществленія, неизбѣжно — въ силу ложности ихъ онтологическаго обоснованія — вмѣсто чаемаго земного рая приводятъ къ насажденію *ада* на землѣ. Классическіе ближайшіе намъ историческіе примѣры — якобинская попытка насадить абсолютное народовластіе, и большевицкая попытка насадить абсолютную соціальную справедливость.*) Все человѣческое, а потому и все въ общественной жизни по самой природѣ вещей можетъ быть только относительно хорошимъ — ибо есть компромиссъ между абсолютнымъ идеальнымъ заданіемъ и несовершенствомъ эмпирическаго человѣческаго существа.

*) Объ этомъ ср. П. Новгородцевъ. Объ общественномъ идеалѣ.

Соціальные реформаторы, конечно, правы въ своемъ общемъ основномъ стремленіи устранить зло, ощущаемое нравственнымъ сознаніемъ въ господствующихъ общественныхъ отношеніяхъ, и замѣнить его добромъ: но часто при этомъ они упускаютъ изъ виду, что не всякое зло при данныхъ условіяхъ и въ данный моментъ устранимо (какъ не всякая болѣзнь, не всякое недомоганіе или дефектъ въ здоровьѣ излѣчимо), и — прежде всего — что никакое зло неустранимо — въ предѣлахъ эмпиріи, до чаемаго полнаго преображенія человѣка и міра — окончательно и безъ остатка. Попытка быстраго и радикальнаго устраненія зла въ опредѣленной общественной сферѣ или формѣ, въ которой оно въ данную эпоху особенно остро и явственно ощущается, обычно неизбѣжно приводитъ къ такимъ реформамъ, которыя одно зло замѣняютъ другимъ, иногда еще худшимъ; зло, такъ сказать, только перекидывается при этомъ изъ одной сферы или формы общественныхъ отношеній въ другую, но не уничтожается. Такъ, сознаніе гибельности универсальной, до мелочей идущей полицейской опеки надъ хозяйственной жизнью привело къ принципу laisser faire , laisser aller, къ торжеству абсолютной свободы труда и хозяйства; но такая абсолютная свобода обернулась беззащитностью слабыхъ, неслыханной раньше безмѣрностью эксплуатаціи нисшихъ, бѣднѣйшихъ трудящихся слоевъ населенія и потребовала поэтому возрожденія государственнаго вмѣшательства въ лицѣ фабричнаго и соціальнаго законодательства, съ другой стороны, сознаніе свободы личнаго хозяйствованія, какъ абсолютнаго зла, и попытка его полнаго устраненія въ Россіи привела къ

чудовищной неправдѣ того всеобщаго рабства, которое именуется соціализмомъ. Извѣстны также историческіе примѣры колебанія политической жизни отъ крайности деспотизма до крайности анархической свободы и обратно, или отъ крайности политическаго неравенства, безправія нисшихъ слоевъ народа, до крайности охлократіи, подавленія высшихъ, болѣе образованныхъ слоевъ, носителей духовной и общественной культуры, массой или чернью и т. п.

Соціальное реформаторство должно всегда имѣть въ виду, что въ человѣческомъ обществѣ конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь макисмальное — при данныхъ условіяхъ — возможное добро, что предполагаетъ неизбѣжность наименьшаго неустранимаго въ данныхъ условіяхъ зла. Выбирать приходится не между абсолютнымъ добромъ и абсолютнымъ зломъ, а всегда между большимъ или меньшимъ добромъ, или — что то же — между меньшимъ и большимъ зломъ.

Но предыдущія указанія и примѣры свидѣтельствуютъ еще объ одной сторонѣ, съ которой должна быть осознана относительность всякаго отдѣльнаго опредѣленнаго общественнаго идеала. Не только любой конкретный образецъ общественныхъ отношеній, конкретный «строй» общества всегда относителенъ въ томъ смыслѣ, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ вмѣстить въ себѣ абсолютное добро, ибо всюду неизбѣженъ компромиссъ между идеальнымъ заданіемъ абсолютной правды и эмпирическимъ несовершенствомъ человѣческой природы. Но и самый идеальный *принципъ*, который при этомъ осуществляется, — поскольку онъ есть именно отдѣльный,

отвлеченно-опредѣленный принципъ — относителенъ въ томъ смыслѣ, что лишь односторонне выражаетъ абсолютную правду и требуетъ восполненія и ограниченія другими принципами. Общественная жизнь есть, какъ мы знаемъ уже, *всеединство*; она есть всеединство не только въ количественномъ смыслѣ, именно многоединство, первичное единство всѣхъ своихъ членовъ, въ качествѣ духовной жизни, она есть вмѣстѣ съ тѣмъ *качественное всеединство*. Духовная жизнь, будучи въ своей основѣ жизнью въ Богѣ или богочеловѣческой жизнью, есть всеобъемлющая полнота жизни; а такъ какъ подлиннымъ идеаломъ можетъ быть только осуществленіе истинносущаго, онтологической основы бытія, то такимъ идеаломъ духовной и, слѣдовательно, общественной жизни можетъ быть только конкретное всеединство, живая полнота духовнаго бытія. Поэтому любой отдѣльный отвлеченный принципъ — будетъ ли то идеалъ «свободы», или «солидарности», или «порядка», или что либо иное — не вмѣщая въ себѣ полноты всеединой духовной жизни, а выражая лишь одну ея сторону — не можетъ служить конечнымъ идеаломъ общественной жизни.*) Лишь единство, соотносительная связь и гармоническое взаимное восполненіе и равновѣсіе всѣхъ такихъ отвлеченныхъ идеаловъ можетъ выразить истинное назначеніе,подлинную цѣль общественной жизни. Исторія есть драматическій процессъ смѣны отдѣльныхъ отвлеченныхъ идеаловъ, изъ которыхъ каждый въ своемъ осуществленіи обнаруживаетъ свою односторонность и, тѣмъ самымъ,

* Ср. Вл. Соловьевъ. «Критика отвлеченныхъ началъ».

свою несостоятельность, и потому уступаетъ мѣсто другому. Въ каждомъ актѣ этой всемірно-исторической драмы человѣчество увлекается какимъ либо однимъ идеаломъ, который выдвигается впередъ эмпирическими нуждами жизни или духовнымъ состояніемъ времени; его осуществленію человѣчество отдаетъ въ данную эпоху всѣ свои силы, считая его адэкватнымъ выраженіемъ общей конечной цѣли своей жизни, но, осуществивъ его, оно неизбѣжно въ немъ разочаровывается и начинаетъ искать что либо новое, часто прямо противоположное предыдущему его вѣрованію. Въ дѣйствительности же общественная жизнь, будучи, въ качествѣ духовной жизни, жизнью въ Богѣ, имѣетъ своимъ единственнымъ, конечнымъ назначеніемъ осуществленіе своей истинной онтологической природы во всей ея конкретной полнотѣ, т. е. «обоженіе» человѣка, возможно болѣе полное воплощеніе въ совмѣстной человѣческой жизни *всей полноты божественной правды*. Послѣдняя цѣль общественной жизни, какъ и человѣческой жизни вообще, одна — *осуществленіе самой жизни*, во всей всеобъемлющей полнотѣ, глубинѣ, гармоніи и свободѣ ея божественной первоосновы, во всемъ, что есть въ жизни *истинно-сущаго*. Изъ этой общей цѣли общественной жизни вытекаетъ іерархическая структура тѣхъ отдѣльныхъ началъ, которые въ своей совмѣстности ее выражаютъ. Наиболѣе общими и первичными изъ такихъ началъ является тріединство началъ *служенія*, *солидарности и свободы*.

2. Начало служенія.

Начало *служенія* есть наиболѣе общее выраженіе онтологическаго существа человѣка и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни. Его онтологическую природу мы описали уже выше (ср. гл. II, 3-4): человѣкъ, какъ таковой, есть существо *самопреодолѣвающее;* его подлинная жизнь состоитъ не въ утвержденіи его собственной воли, не въ пассивной подчиненности его собственнымъ природнымъ влеченіямъ, а въ исполненіи *должнаго*, *правды*, въ осуществленіи высшей, дѣйствующей въ немъ и надъ нимъ, *Божьей воли*, проводникомъ которой онъ себя сознаетъ. Человѣкъ по самому своему существу никогда не есть *самодержавный хозяинъ* своей жизни; онъ есть, напротивъ, исполнитель высшаго велѣнія, проводникъ абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяинъ. Это начало выражено въ верховной заповѣди и ветхаго и новаго завѣта: «возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всей душою твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и всею крѣпостью твоею.» (Второзак. 6, 5, Марк. 12, 30). Эта заповѣдь, какъ всякій истинно божественный законъ, не есть ни только моральная норма личной жизни, ни даже только моральная норма вообще, выражая основной органически телеологическій законъ человѣческой жизни вообще, она есть вѣчное и всеобъемлющее, онтологически ненарушимое, опредѣляющее начало жизни вообще, и тѣмъ самымъ — общественной жизни.

Это начало стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ тѣмъ представленіемъ о сущности человѣческой и общественной

жизни, которое возникло и укрѣпилось въ новое время и которое, въ лицѣ ученія о «правахъ человѣка» и о верховенствѣ «народной воли», утверждаетъ суверенность индивидуальной и коллективной человѣческой воли. Человѣку новаго времени, воспитанному на атеизмѣ, представляется, что этотъ вѣчный законъ не имѣетъ силы въ отношеніи его; гордясь своимъ просвѣщеніемъ, онъ, подобно Мольеровскому «Врачу поневолѣ», увѣренъ, что «nous avons changé tout cela»; кто же можетъ, въ конечномъ счетѣ, быть верховнымъ распорядителемъ человѣческой жизни, какъ не самъ человѣкъ, индивидуальный и коллективный? Человѣкъ самъ строитъ свою жизнь—онъ живетъ и долженъ жить такъ, какъ *онъ самъ того хочетъ*. Это кажется настолько очевиднымъ, что противоположное мнѣніе представляется какимъ-то страннымъ уродствомъ мысли, устарѣлымъ наслѣдіемъ темныхъ, невѣжественныхъ эпохъ «мистики» и церковнаго «суевѣрія».

Ложность этого рѣшительнаго и, казалось бы, самоочевиднаго утвержденія обличается его совершенной неосуществимостью; именно тогда, когда человѣкъ послѣдовательно и неустрашимо хочетъ быть неограниченнымъ и самовластнымъ хозяиномъ своей жизни, онъ оказывается рабомъ стихійныхъ страстей, которыя не утверждаютъ и развиваютъ, а разрушаютъ и губятъ его жизнь. Такъ это бываетъ со всякимъ дерзновеннымъ своеволіемъ въ личной жизни человѣка; но то же самое подтверждается и въ общественно-историческомъ опытѣ. Замыселъ якобинцевъ сдѣлать народъ дѣйствительно полновластнымъ хозяиномъ его политической судьбы, или аналогичный замыселъ большевизма сдѣлать народъ такимъ же

полновластнымъ хозяиномъ экономическихъ благъ и экономической жизни привелъ только къ ужасамъ всеобщаго рабства, разложенія и нищеты.

Въ дѣйствительности человѣкъ въ такой же мѣрѣ и въ такомъ же смыслѣ есть хозяинъ своей исторической и общественной жизни, въ какихъ онъ есть «хозяинъ» своей физической жизни. Онъ можетъ, конечно, дѣлать, все, что хочетъ; но чтобы сохранить и утвердить свою жизнь, онъ долженъ подчинить свою волю тѣмъ непререкаемымъ закономѣрностямъ, которыя онтологически управляютъ его природой. Какъ, чтобы сохранить здоровье и, *тѣмъ самымъ*, *свободу*, онъ долженъ подчиняться независимымъ отъ его воли правиламъ гигіены, вытекающимъ изъ закономѣрностей его физіологической природы, такъ, чтобы сохранить свое бытіе и свою свободу въ нравственной жизни, онъ долженъ подчинить свою волю законамъ, искони управляющимъ его духовной жизнью. Чтобы подлинно властвовать надъ своей судьбой, человѣкъ долженъ прежде всего властвовать надъ *самимъ собой*, надъ своимъ своеволіемъ, надъ стихійно-природными страстями. Элементарный политическій опытъ учитъ, что свобода — какъ индивидуалиная, такъ и коллективная (свобода общественнаго самоопредѣленія) — возможна лишь на основѣ права, уваженія къ общимъ объективнымъ нормамъ, регулирующимъ совмѣстную жизнь; но что такое уваженіе къ праву, какъ не подчиненіе *объективно-должному*, подчиненіе человѣческаго своеволія началу высшей, сверхчеловѣческой *правды*? Человѣкъ, какъ мы видѣли, есть человѣкъ именно потому, что онъ есть нѣчто большее, чѣмъ *только* человѣкъ,

какъ природное существо; человѣкъ есть человѣкъ именно въ мѣру своей проникнутости инымъ, сверхчеловѣчески-божественнымъ началомъ, которое есть отличительный признакъ человѣка, какъ существа духовнаго. Но именно поэтому человѣкъ (и индивидуальный, и коллективный) осуществляетъ свою свободу, свое самоопредѣленіе лишь поскольку онъ осуществляетъ свое служеніе высшему, божественному началу *правды*.

Изъ этого слѣдуетъ, что высшей и подлинно-первичной категоріей нравственно-общественной жизни человѣка является только *обязанность*, а не *право;* всякое право можетъ быть лишь вторичнымъ рефлексомъ и производнымъ отраженіемъ обязанности. Ни отдѣльный человѣкъ не можетъ первичнымъ образомъ ничего *требовать* ни отъ другого человѣка, ни отъ общества, и ни общество не можетъ первичнымъ образомъ ничего требовать отъ человѣка. Ибо всякое требованіе и притязаніе любой человѣческой инстанціи должно быть сначала взвѣшено на вѣсахъ правды, должно сперва *оправдать* себя, доказать свою *правомѣрность*, т. е. сьое соотвѣтствіе той абсолютной правдѣ, исполненіе которой есть обязанность и отдѣльнаго человѣка, и общества. Во всемъ человѣческомъ, какъ таковомъ, т. е. внѣ связи его съ божественнымъ началомъ, нѣтъ ничего *священнаго;* «воля народа» можетъ быть такъ же глупа и преступна, какъ воля отдѣльнаго человѣка. Ни права человѣка, ни воля народа не священны сами по себѣ; священна первичнымъ образомъ только сама *правда*, какъ таковая, само абсолютное, т. е. независимое отъ человѣка, добро; и потому ближайшимъ образомъ человѣческое поведеніе — индиви-

дуальное и коллективное — опредѣлено не правомъ, а *обязанностью* — именно обязанностью служенія добру. Всѣ человѣческія права вытекаютъ въ конечномъ счетѣ — прямо или косвенно — изъ одного единственнаго «прирожденнаго» ему права: изъ *права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность*. Всѣ дальнѣйшія индивидуальныя права, вытекающія изъ принципа свободы и самоопредѣленія личности, косвенно утверждены въ *обязанности* охранить индивидуальную свободу, какъ правомѣрное, т. е. обязательное начало человѣческой жизни. Но и общество, какъ цѣлое, можетъ требовать отъ каждаго своего члена отъ отдѣльнаго человѣка, не служенія ему самому, обществу, какъ таковому, и его интересамъ — ибо многіе, вмѣстѣ взятые, не имѣютъ сами по себѣ никакого преимущества надъ однимъ — а только *соучастія въ томъ служеніи правдѣ*, которое есть обязанность не только отдѣльнаго человѣка, но и общества, какъ цѣлаго. И каждый человѣкъ, и общество въ конечномъ счетѣ исполняютъ не свою собственную, и не чужую человѣческую волю, а только волю Божію, *волю къ правдѣ*. Моментомъ *служенія* опредѣлена, какъ верховнымъ началомъ, вся структура правъ и обязанностей, образующая общественный строй.

Что начало служенія есть верховный принципъ общественной жизни, фундаментъ, на которомъ зиждется всякій общественный строй и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы цементъ, которымъ онъ скрѣпленъ — это непосредственно вытекаетъ изъ всего сказаннаго выше объ онтологической природѣ общества. Если мы видѣли выше, что вся внѣшняя общественность, — и какъ свободное взаимодѣйствіе

человѣческихъ воль, и какъ принудительная государственно-правовая организація — есть внѣшнее обнаруженіе и эмпирическое воплощеніе лежащей въ ея глубинѣ соборности, какъ первичнаго единства многихъ, и если послѣднее существо самой соборности было нами усмотрѣно въ томъ, что она есть церковь — единство людей въ святынѣ, утвержденность человѣческаго общенія въ Богѣ, то отсюда само собой очевидно, что служеніе Богу, осуществленіе абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, внѣ котораго немыслимо само общественное бытіе. Тѣ два производныхъ начала, о которыхъ рѣчь будетъ итти тотчасъ ниже — начало солидарности и начало индивидуальной свободы, единство «мы» и единство «я», — могутъ быть примирены и согласованы между собой, какъ это уже было упомянуто мимоходомъ выше, только черезъ общее подчиненіе ихъ началу *«служенія»*, а такъ какъ ихъ согласованіе есть само существо общественности, то именно отсюда явствуетъ центральное значеніе этого верховнаго начала. «Мы» и «я», общество, какъ единство, какъ живое цѣлое, и личность, выступаютъ въ общественномъ бытіи, какъ мы знаемъ, въ качествѣ двухъ самостоятельныхъ, противостоящихъ другъ другу инстанцій, каждая изъ которыхъ притязаетъ на абсолютное значеніе и сознаетъ себя абсолютнымъ началомъ. Благо и интересы общества, какъ цѣлаго, задача его самосохраненія и укрѣпленія, есть въ эмпирической государственно-общественной жизни высшая цѣль, которой должно быть подчинено поведеніе его членовъ и въ жертву которой часто приносится ихъ жизнь; общество выступаетъ и переживается, какъ мы

видѣли, какъ нѣкій «земной Богъ». Но непосредственно и каждая отдѣльная личность, «я», какъ таковое, сознаетъ себя абсолютнымъ началомъ. «я» именно и есть та точка, въ которой абсолютное бытіе доходитъ до самосознанія, есть непосредственно *для себя;* весь эмпирическій міръ — и въ томъ числѣ общество — оно сознаетъ, какъ среду и средство своего самоосуществленія и потому никогда не можетъ примириться съ своимъ положеніемъ, какъ средства или органа общественнаго блага. Это сознаніе не тождественно съ грубымъ эгоизмомъ, какъ выраженіемъ эмпирической животной стихіи человѣка; «я» сознаетъ въ своихъ глубинахъ, въ томъ, что въ немъ есть единственнаго и неповторимаго, нѣкую высшую цѣнность, нѣчто священное, отъ чего оно не только не можетъ, но и не *вправѣ* отказаться. Такъ два «земныхъ божества» — общество и личность—вступаютъ въ роковой конфликтъ между собой, выступая каждое съ притязаніемъ на абсолютное значеніе, какъ высшія цѣли и святыни человѣческой жизни, которымъ должно быть подчинено все остальное. «Святыня родины», верховенство «народной воли» противостоитъ «священнымъ и неотъемлемымъ» «правамъ личности». Поскольку эти два начала воспринимаются, какъ высшія и послѣднія, между ними не можетъ быть примиренія; общество какъ бы обречено на вѣчное колебаніе между всепоглощающимъ деспотизмомъ государственной общественной воли и разлагающей анархіей личныхъ устремленій. Начало солидарности испытываетъ всякую индивидуальную свободу, какъ умаленіе самого себя, какъ угрозу своему бытію; начало свободы испытываетъ всякое принудительное требованіе общественнаго

единства, какъ уничтоженіе себя. И дѣло обстоитъ здѣсь не такъ, что одно начало можетъ одолѣть другое и восторжествовать за счетъ его умаленія или уничтоженія; такъ какъ оба начала равно необходимы для общественнаго бытія — такъ какъ ни единство «мы», ни «я» *немыслимы* одно безъ другого, такъ что противники связаны между собой неразрывными узами, то побѣжденный увлекаетъ въ своемъ паденіи побѣдителя, и оба гибнутъ вмѣстѣ. Общество, утвержденное на себѣ самомъ, т. е. только на реальности *человѣческаго* бытія, обречено поэтому гибнуть въ круговоротѣ и вѣчномъ противоборствѣ между *деспотизмомъ и анархіей*.

Отсюда прежде всего слѣдуетъ ложность какъ либерализма, такъ и демократическихъ и соціалистическихъ теорій общества. Ни «права человѣка»,ни «воля народа», ни то и другое, вмѣстѣ взятое, не можетъ быть основой человѣческаго общества. Возможенъ и фактически существуетъ только какой то эклектическій, безпринципный компромиссъ между обоими началами, свидѣтельствующій о томъ, что оба они именно *не суть* первичныя начала общественности. При подлинной вѣрѣ въ то или другое пришлось бы выбирать между безграничнымъ деспотизмомъ общественнаго единства, уничтожающимъ личность — а тѣмъ самымъ и общество — и безграничной анархіей, уничтожающей общественный порядокъ и вмѣстѣ съ нимъ и всякое личное человѣческое бытіе. Указанный же выше эклектическій выходъ — понемножку отъ того и другого начала — не только безпринципенъ и въ сущности свидѣтельствуетъ о невѣріи въ эти начала, но еще и потому не есть принципіальное разрѣшеніе вопроса, что здѣсь

рѣчь идетъ не о механическомъ уравнсвѣшеніи двухъ разнородныхъ и независимыхъ силъ, а объ органическомъ согласованіи двухъ взаимосвязанныхъ и взаимоопредѣляющихъ началъ, гдѣ умаленіе одного есть *тѣмъ самымъ* и умаленіе другого. Такимъ образомъ, здѣсь, съ одной стороны, уже предполагается третье, высшее начало, въ качествѣ, такъ сказать, суперъ-арбитра надъ спорящими сторонами, и, съ другой стороны примиреніе достигается лишь въ формѣ сокращенія притязаній обѣихъ сторонъ, т. е. умаленія полноты цѣлаго.

Разрѣшеніе этой антиноміи лежитъ, какъ мы уже знаемъ, ближайшимъ образомъ въ началѣ соборности, какъ первичномъ единствѣ «я» и «мы», гдѣ оба начала не противостоятъ другъ другу, какъ независимыя внѣшнія инстанціи, а какъ бы пронизываютъ другъ друга и испытываются какъ внутреннія,взаимно питающія другъ друга силы. Однако, это взаимопроникновеніе возможно именно лишь постольку, поскольку оба начала сознаютъ себя не какъ первично-абсолютныя, а лишь какъ производно-абсолютныя силы, утвержденныя въ третьемъ, подлиннномъ первично-абсолютномъ началѣ — Богѣ (ср. гл. III,3.) Подлинное органическое двуединство «я» и «мы», осуществимо лишь тамъ, гдѣ и «я» и «мы» отдаютъ себя высшему началу — Богу. «Кто погубитъ душу свою во имя Мое,тотъ спасетъ ее». Противоборство между «я» и «мы», или между началомъ свободы и началомъ солидарности существуетъ постольку, поскольку между ними идетъ борьба за *власть*, за *собственное бытіе* каждаго изъ нихъ; оно смѣняется согласованностью и гармоническимъ сотрудничествомъ, когда каждое изъ нихъ воспри-

нимаетъ свое бытіе, какъ *служеніе*, когда каждое творитъ не свою, а высшую волю.

Что всякій общественный порядокъ основанъ на *сотрудничествѣ*, т. е совмѣстномъ, расчлененномъ на отдѣльныя функціи, соучастіи слоевъ и отдѣльныхъ членовъ общества въ дѣлѣ *служенія* — это въ извѣстномъ смыслѣ очевидно само собой. Но натуралистическое міровоззрѣніе понимаетъ это служеніе, какъ служеніе обществу; а такъ какъ общество не есть подлинный субъектъ, — и такъ какъ, если бы оно даже было таковымъ, оставалось бы непонятнымъ, почему собственно личность должна служить этому Молоху — то въ конечномъ счетѣ служеніе это оказывается взаимодѣйствіемъ между людьми, обмѣномъ услугъ, имѣющемъ цѣлью удовлетвореніе человѣческихъ потребностей. Но въ такомъ случаѣ послѣдней движущей цѣлью сотрудничества оказывается личный эгоизмъ, и самый фактъ сотрудничества есть лишь одно изъ возможныхъ, всегда лишь относительно цѣлесообразныхъ средствъ и путей къ удовлетворенію эгоизма. Поэтому за сотрудничествомъ скрыта борьба эгоизмовъ, корыстныхъ страстей — борьба между классами, сословіями, продавцами и покупателями, властью и подчиненными; и лишь глупцы и дѣти — какъ это утверждали еще въ античномъ мірѣ анархическія теоріи, сохраненныя намъ Платономъ, прототипы современнаго «экономическаго матеріализма» — могутъ вѣрить въ подлинно безкорыстное служеніе. Такимъ образомъ, при этомъ утилитарномъ обоснованіи, подрывается самый фундаментъ, на которомъ зиждется начало служенія. Лишь признаніе служенія верховнымъ принципомъ, по-

ниманіе его, какъ *служенія правды*, снимаетъ это противорѣчіе. Всякое соединеніе и раздѣленіе труда и функцій въ обществѣ — которое образуетъ существо синтетической расчлененной связи въ общественной жизни и конституируетъ сложное органическое единство общества — есть обнаруженіе верховнаго начала служенія и универсальности его значенія. Сотрудничество отдѣльныхъ классовъ, профессій и лицъ въ общемъ дѣлѣ зиждется въ конечномъ счетѣ не на утилитарной его необходимости, а на нравственномъ сознаніи начала служенія верховнымъ принципамъ и на основномъ существѣ человѣческой жизни. Таковы же смыслъ и нравственное основаніе связи между властью и подвластными· — эта связь крѣпка лишь тамъ, гдѣ она утверждена на идеѣ совмѣстнаго служенія правдѣ. Марксистское ученіе о классовой борьбѣ и общее нигилистическое представленіе о внутренней, лишь прикрытой лицемѣрными лозунгами, корыстности отношеній между членами и частями общества возводитъ возможныя разстройства и неизбѣжныя во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ несовершенства въ процессѣ и порядкѣ общественнаго служенія въ рангъ абсолютной онтологической природы общественныхъ отношеній. Въ дѣйствительности, самое происхожденіе и бытіе каждаго класса и каждой инстанціи общества немыслимо иначе, какъ на основѣ ихъ функціональнаго значенія, какъ органовъ служенія.

Изъ всего сказаннаго вытекаетъ невозможность послѣдовательнаго, атеистически-самоутверждающагося человѣческаго общества, и абсолютная неустранимость религіознаго начала служенія, какъ первоосновы и верховнаго руководящаго принципа общественной жизни.

3. Начало солидарности.

Изъ начала служенія вытекаютъ и съ нимъ связаны, какъ его обнаруженіе и конкретное осуществленіе въ человѣческой жизни,два вышеуказанныхъ производныхъ и соотносительныхъ начала *солидарности* и *свободы*.

О началѣ солидарности мы косвенно уже говорили при изложеніи природы соборности въ первой части книги такъ обстоятельно, что здѣсь остается лишь резюмировать сказанное выше и прибавить лишь немногое. Вторая великая и вѣчная заповѣдь человѣческой жизни: «возлюби ближняго, какъ самого себя», подобно первой, основной заповѣди любви къ Богу, такъ же не есть какое либо произвольное моральное предписаніе, касающееся только личной жизни человѣка, а есть нормативное выраженіе вѣчной онтологической сущности всей человѣческой, слѣдовательно, и общественной жизни. Мы видѣли что въ основѣ всякаго, даже самаго утилитарнаго, внѣшняго общенія между людьми — будь то холодныя договорныя отношенія или принудительное властвованіе однихъ надъ другими — лежитъ первичное внутреннее единство людей, начало непосредственнаго довѣрія и уваженія человѣка къ человѣку, сознаніе внутренней близости, интуитивное взаимное пониманіе, коренящееся, въ послѣднемъ счетѣ, въ первичномъ единствѣ «мы». Такимъ образомъ,великій нравственный принципъ любви къ ближнему, хотя бы лишь въ ослабленной, умаленной формѣ простого *усмотрѣнія*,въ другомъ человѣкѣ «ближняго», «себѣ подобнаго», интуитивнаго воспріятія его, какъ «ты», т. е. какъ тождественнаго мнѣ существа,

съ участью котораго связана моя собственная участь, сочувственнаго сопереживанія — различнаго по степени интенсивности, но тождественнаго по качественному существу — его, какъ личности, какъ близкаго мнѣ по своей природѣ носителя духовной жизни — этотъ принципъ есть незыблемая и вѣчная основа, безъ которой немыслимо никакое общество. И всяческій новѣйшій индивидуализмъ, всякія ученія о необходимости соперничества и борьбы въ человѣческомъ обществѣ, что бы они ни проповѣдовали и сколько бы относительной истины въ нихъ ни заключалось, не могутъ устранить или отмѣнить этого основного начала общественной связи. Если бы исповѣдуемая и проповѣдуемая марксизмомъ «классовая борьба» не совершалась сама на почвѣ нѣкой элементарной классовой солидарности,сознанія взаимнаго соучастія въ общемъ дѣлѣ и просто человѣческой близости представителей разныхъ классовъ, общество просто развалилось бы на части, и тѣмъ самымъ сами «классы», которые суть вѣдь классы общества, перестали бы существовать. И то же самое примѣнимо ко всякой борьбѣ внутри общественнаго единства, и даже къ международной борьбѣ,которая также совершается на почвѣ международнаго сотрудничества и солидарности и смягчается имъ; «война» въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ есть всегда лишь краткій эпизодъ въ международныхъ сношеніяхъ — ибо въ противномъ случаѣ народы давно уже перестали бы существовать; даже война знаетъ, хотя бы въ принципѣ, «правила» международнаго права, которымъ она должна подчиняться и въ которыхъ обнаруживается, хотя бы въ слабой формѣ, сознаніе непрекращающейся солидарности.

Въ дополненіе къ этому указанію общаго самоочевиднаго значенія начала солидарности, какъ принципа, конституирующаго саму общественную *связь* между людьми, здѣсь можетъ быть присоединено только еще одно соображеніе. Изъ начала солидарности, вытекающаго изъ онтологическаго единства «мы», слѣдуетъ, что общественная связь слагается изъ *малыхъ* союзовъ и объединеній, гдѣ единство цѣлаго непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живомъ отношеніи человѣка къ человѣку. Отсюда (независимо отъ другихъ соображеній, указанныхъ нами выше — гл. I, 6) уясняется фундаментальное значеніе семьи, какъ ячейки общества, основанной на интимной близости ея членовъ; отсюда же вытекаетъ значеніе всѣхъ вообще малыхъ союзовъ, основанныхъ на сосѣдствѣ (всякаго рода меньшихъ и большихъ по объему мѣстныхъ самоуправленій), на общности труда и профессіональныхъ интересовъ (профессіональныхъ союзовъ), и корпоративныхъ объединеній всякаго рода. Отсюда же ясно, что государственное единство въ лицѣ патріотическаго сознанія болѣе всего утверждается черезъ интимное сознаніе мѣстныхъ областныхъ единствъ, черезъ любовь къ своеобразію родного города или родной области, черезъ привязанность къ мѣстнымъ обычаямъ, пѣснямъ, діалекту. Всякая централизація въ предѣлахъ крупныхъ, объемлющихъ необозримое пространство и необозримое число людей, общественныхъ объединеній, поскольку она убиваетъ мелкія, подчиненыя общественныя единства, въ которыхъ возможно интимно-личное общеніе, угрожаетъ прочности и внутренней спаянности цѣлаго.

Точно такъ же очевидно, что истинный «интернаціонализмъ», сознаніе общности человѣчества, какъ цѣлаго, возможенъ, какъ живое чувство, лишь черезъ общеніе между собой разныхъ національностей, т. е. не черезъ отрицаніе или ослабленія національнаго сознанія, а именно при посредствѣ послѣдняго. Общество, какъ живой организмъ, именно постольку прочно и жизненно, поскольку оно, какъ всякій сложный организмъ, складывается, какъ іерархическое многоединство подчиненныхъ и соподчиненныхъ низшихъ общественныхъ единствъ.

Отсюда же уясняется значеніе для общества и его внутренней спаянности, незамкнутости, доступности для непосредственнаго личнаго опыта всѣхъ его государственныхъ инстаній — «доступности» начальства, «устности», и «гласности» судопроизводства, «примирительныхъ камеръ» въ спорахъ между рабочими и предпринимателями, участія представителей общества въ функціяхъ государственныхъ органовъ и т. п. и т. п. Живая личная связь между человѣкомъ и человѣкомъ, сознаніе «человѣчности» всѣхъ общественныхъ инстанцій, ихъ представленности и воплощенности въ конкретныхъ личностяхъ есть какъ бы то непрестанное кровообращеніе, черезъ посредство котораго сохраняется и поддерживается жизненное единство общественнаго цѣлаго. Близость человѣка къ человѣку, взаимное «знакомство» и непосредственное уваженіе другъ къ другу, и вообще непосредственное ощущеніе членовъ общества, какъ живыхъ людей, наличіе «человѣческихъ» токовъ въ обществѣ есть нѣкій живительный сокъ, присутствіе котораго одно только

гарантируетъ подлинно устойчивое и прочное единство общественнаго бытія.

4. Начало свободы.

Столь же первичнымъ, какъ начало солидарности, является въ общественномъ бытіи начало *индивидуальной свободы*. Смыслъ и значеніе этого начала также непосредственно вытекаетъ изъ всего нашего анализа онтологической природы общества. Если выше мы опровергали индивидуалистическое воззрѣніе, для котораго «я» есть абсолютная первооснова жизни (гл. I, 5) и указывали на его исконную соотносительность единству «мы», то мы тамъ же отмѣтили, что «я» все же не производно отъ «мы», но именно лишь соотносительно ему. Но существо «я», какъ особой, внутренней инстанціи, конституирующей личное бытіе, заключается именно въ свободѣ, въ спонтанности, въ нѣкой изначальности, которою окрашена и проникнута личная жизнь. Съ другой стороны, мы видѣли, что въ основѣ общественнаго бытія лежитъ духовная жизнь, что вся громадная и тяжелая механика общественнаго порядка есть лишь надстройка и передаточный механизмъ, приводимый въ движеніе силами духовной жизни. Мы видѣли, что сила права и власти покоится въ конечномъ счетѣ на ихъ вліяніи на души людей, на добровольномъ признаніи ихъ авторитетности. (гл. II, 3-4). Но духовная жизнь, соприкосновеніе человѣческой души съ реальностью высшаго порядка, живое воспріятіе этой реальности, лежащее въ основѣ того чувства

правды или *должнаго*, которое, какъ мы видѣли, конституируетъ общественное бытіе — возможны только въ *свободѣ*. Если выше мы видѣли, что человѣкъ по своему существу есть не самодержецъ, не хозяинъ, а *слуга*, то, съ другой стороны, служеніе его есть необходимо служеніе *свободное*. Оно есть служеніе Богу, не какъ чуждому властителю, а какъ Отцу,соучастіе въ отчемъ дѣлѣ, которое есть собственное дѣло человѣка, ибо есть необходимая основа его собственной жизни. Отношеніе къ Богу, будучи отношеніемъ къ началу высшему, трансцендентному, вмѣстѣ съ тѣмъ есть *имманентная основа* самой человѣческой жизни и осуществляется въ глубинахъ личнаго человѣческаго духа. Но эта послѣдняя спонтанная глубина человѣческой личности и есть *свобода;* свобода есть поэтому та единственная точка человѣческаго бытія, въ которой возможна непосредственная связь человѣческаго съ божественнымъ — носитель духовной жизни, соединительное звено между эмпирическимъ и трансцендентнымъ бытіемъ. Отсутствіе свободы или забвеніе ея и пренебреженіе ею равносильно поэтому запертости, замкнутости человѣческой души; оно равносильно духовному удушенію, отсутствію притока того духовнаго воздуха, которымъ дышетъ человѣкъ и безъ котораго онъ не можетъ существовать, *какъ человѣкъ*. Свобода не есть, конечно, какое нибудь абсолютное и «прирожденное» право человѣка, просто потому,что такихъ правъ вообще не существуетъ, какъ мы видѣли выше; свобода есть, напротивъ, первичная *обязанность* человѣка, въ качествѣ общаго и высшаго условія для исполненія всѣхъ остальныхъ его обязанностей, и только въ качествѣ обязанности она тѣмъ

самымъ становится и правомъ, поскольку право есть абсолютное притязаніе на исполненіе обязанности (см. выше). И, вмѣстѣ съ тѣмъ, свобода именно потому есть обязанность, что она есть онтологическая первооснова человѣческой жизни. Всякій отказъ отъ свободы есть духовное самоубійство, всякое покушеніе на свободу другого есть покушеніе на убійство въ немъ человѣка, на противоестественное истребленіе въ немъ «образа и подобія Божія» и превращеніе его въ животное.

Отсюда уясняется принципіальное значеніе начала свободы въ общественной жизни. Общественная жизнь есть совмѣстная, соборная жизнь *человѣка*. Но сущность человѣка состоитъ, какъ мы знаемъ, въ его богочеловѣчествѣ, въ его связи, какъ эмпирическаго существа, съ высшимъ, божественнымъ началомъ; тѣмъ самымъ, существо человѣка лежитъ въ его свободѣ, и внѣ свободы немыслимо вообще человѣческое общество. Какую бы роль въ общественной жизни ни игралъ моментъ принужденія, внѣшняго давленія на волю,—въ послѣднемъ итогѣ участникомъ общественности является, все же личность, спонтанно дѣйствующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и въ отношеніи ея все остальное въ обществѣ есть передаточный механизмъ. Существовали общества, основанныя на рабскомъ трудѣ, и фактически во всякомъ обществѣ есть люди, доведенныя до рабскаго состоянія, но тогда они и не являются участниками и дѣятелями общественной жизни, и въ лицѣ ихъ общество содержитъ въ себѣ нѣкій омертвѣвшій осадокъ. Никакой дисциплиной, никакимъ жесточайшимъ давленіемъ нельзя замѣнить

спонтаннаго источника силъ, истекающаго изъ глубинъ человѣческаго духа. Самая суровая военная и государственная дисциплина можетъ только регулировать и направлять общественное единство, а не творить его: его творитъ свободная воля къ подвигу воина и гражданина. Человѣкъ, какъ «образъ и подобіе Божіе», вообще *не можетъ быть* превращенъ въ вещь или механическую силу, дѣйствующую только подъ ударомъ и давленіемъ извнѣ. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводя къ потерѣ человѣкомъ своего существа, какъ образа Божія, тѣмъ самымъ ведетъ къ параличу и омертвѣнію жизни, къ разложенію и гибели общества. Всякій деспотизмъ можетъ вообще существовать, лишь поскольку онъ частиченъ и съ своей стороны опирается на свободу. Всякая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомѣрна, лишь поскольку она, съ одной стороны, сама творится свободной нравственной волей, волей къ подвигу ея активныхъ участниковъ, и, съ другой стороны, есть лишь переходная мѣра, нѣкая самодисциплина или самообузданіе, наложенное на себя обществомъ въ интересахъ внутренняго оздоровленія, нѣкая временная суровая аскетика, имѣющая своей послѣдней задачей возстановленіе нормальнаго, т. е. основаннаго на свободномъ взаимодѣйствіи индивидуальныхъ силъ, строенія общества и — тѣмъ самымъ — свое самоустраненіе. Вотъ почему соціализмъ въ своемъ основномъ соціально-философскомъ замыслѣ — замѣнить цѣликомъ индивидуальную волю волей коллективной, какъ-бы отмѣнить самое бытіе индивидуальной личности, поставивъ на его

мѣсто бытіе «коллектива», «общественнаго цѣлаго», или какъ бы слѣпить или склеить монады въ одно сплошное тѣсто «массы» — есть безсмысленная идея, нарушающая основной неустранимый принципъ общественности и могущая привести только къ параличу и разложенію общества. Онъ основанъ на безумной и концунственной мечтѣ, что человѣкъ, ради планомѣрности и упорядоченности своего хозяйства и справедливаго распредѣленія хозяйственныхъ благъ, способенъ отказаться отъ своей свободы, отъ своего «я» и стать цѣликомъ и безъ остатка винтомъ общественной машины, безличной средой дѣйствія общихъ силъ. Фактически онъ не можетъ привести ни къ чему иному, кромѣ разнузданнаго самодурства деспотической власти и отупѣлой пассивности или звѣринаго бунта подданныхъ. Ибо человѣкъ, который лишается человѣческаго образа, не можетъ быть членомъ и участникомъ общества: онъ можетъ быть только звѣремъ или домашнимъ животнымъ; и, поскольку вообще мыслима такая потеря человѣческаго образа, общества быть не можетъ: остается только фактическое господство дикихъ звѣрей надъ лѣнивыми и косными домашними животными, причемъ послѣднія втайнѣ остаются все же неукрощенными и въ любое мгновеніе могутъ обнаружить свою звѣриную природу. Соціализмъ обреченъ гибнуть и отъ неподвижности, мертвости уже смѣшаннаго человѣческаго тѣста, и отъ таящагося въ немъ хаоса неукрощенной анархіи.

Вообще говоря, всякая попытка выключить для большинства общества или даже для сколько нибудь значительной его группы начало свободы, добровольнаго

творческаго соучастія въ общественной жизни и превратить общество или его часть въ мертвое орудіе небольшой группы властвующихъ приводитъ, съ одной стороны, къ величайшему ослабленію общества, какъ цѣлаго, къ нѣкой соціальной атоніи при которой остаются неиспользованными запасы силъ, таящіеся въ свободной дѣйственности, и, съ другой стороны, къ накопленію разрушительныхъ, анархическихъ силъ. Всякое задержанное, стѣсненное въ своемъ нормальномъ обнаруженіи, органическое стремленіе, вытекающее изъ глубины личности, какъ извѣстно, не только пріобрѣтаетъ особое потенціальное напряженіе, но и испытываетъ своеобразное болѣзненное перерожденіе. Свобода, при нормальномъ порядкѣ осуществляемая, какъ свободное соучастіе въ общественной жизни и общественномъ творчествѣ, какъ *свободное служеніе*, будучи стѣсненной и подавленной, вырождается въ разрушительную ярость самоутвержденія. Всѣ революціи на свѣтѣ, каковы бы ни были ихъ политическія цѣли и сознательные лозунги, суть духовно-психологически такіе взрывы анархическихъ страстей, накопившихся въ человѣческихъ душахъ отъ чрезмѣрнаго давленія и отсутствія выхода для нормальнаго обнаруженія свободной дѣйственности. По самому существу своему такіе взрывы могутъ быть только разрушительными; жажда свободы, загнанная въ глубь, сочетается съ страстями корысти, зависти, ненависти, превращается въ слѣпое бунтарство, въ кипѣніе нисшихъчеловѣческихъ силъ — хаоса душевной стихійности. Революція сама по себѣ такъ же мало исправляетъ или освобождаетъ общественный порядокъ, какъ мало взрывъ парового котла

можетъ быть починкой его неисправности. Но въ лицѣ революціи общество переживаетъ имманентную кару за подавленіе той вольной, спонтанной человѣческой энергіи, того жизненно творческаго начада, которое при нормальномъ его обнаруженіи есть источникъ общественнаго здоровья и могущества.

Начало свободы, въ томъ общемъ и первичномъ соціально-философскомъ смыслѣ, въ которомъ мы его здѣсь разсматриваемъ, конечно, совсѣмъ не совпадаетъ съ тѣмъ специфическимъ, частнымъ содержаніемъ, которое вкладывается въ него въ новѣйшемъ понятіи «политической свободы». Въ какой мѣрѣ гражданамъ общества должна и можетъ быть предоставлена напр. свобода печатнаго и устнаго слова, свобода собраній и союзовъ, свободное участіе въ политическихъ выборахъ — это зависитъ отъ конкретнаго духовнаго состоянія даннаго общества и не можетъ быть апріорно опредѣлено изъ одного лишь общаго начала свободы, какъ таковой. Изъ такъ называемыхъ «политическихъ свободъ» только *свобода вѣры* есть нѣкое подлинно первичное право, непосредственно вытекающее изъ начала свободы, какъ источника духовной жизни. Ибо всякое покушеніе на свободу вѣры есть покушеніе на саму духовную жизнь, т. е. на истинное, богочеловѣческое бытіе человѣка, — что угрожаетъ самой первичной основѣ общественнаго бытія. Изъ свободы вѣры — такъ какъ «вѣра безъ дѣлъ мертва» — непосредственно вытекаетъ свобода *творчества*, общая свобода *активнаго соучастія* — въ той или иной формѣ и области — въ *общественномъ строительствѣ*. Каковы пути и формы этого активнаго общественнаго

дѣланія, этого творческаго обнаруженія спонтанной энергіи человѣческой воли, какъ они должны быть согласованы между собой въ интересахъ и общественнаго единства и порядка, и минимальности треній между ними самими, т. е. максимальнаго использованія общей совокупности свободныхъ силъ, дѣйствующихъ въ обществѣ — это уже суть вопросы прикладной политики, которые, какъ уже указано, могутъ быть разрѣшены лишь при учтеніи конкретныхъ эмпирическихъ условій каждаго даннаго общества. Индивидуалистическая же идея правъ человѣческой личности на опредѣленный, строго фиксированный и ненарушимый объемъ свободы и на опредѣленныя формы ея обнаруженія, вытекая изъ ложнаго понятія «прирожденныхъ правъ человѣка», вообще должна быть отвергнута, какъ несовмѣстимая съ верховнымъ началомъ *служенія*, лишь въ связи съ которымъ оправдана сама идея личной свободы. Да и фактически ни одно, даже самое либеральное и демократическое общество въмірѣ, не знаетъ и не допускаетъ въ реальномъ осуществленіи такихъ незыблемо-фиксированныхъ правъ личности: въ періодъ общественной опасности эти права неизбѣжно ограничиваются; и вообще, въ зависимости отъ духовнаго состоянія общества и конкретнаго характера текущихъ общественныхъ задачъ, въ которыхъ осуществляется общее начало служенія, и общій объемъ этихъ правъ, и относительный вѣсъ каждаго изъ нихъ можетъ существенно измѣняться. Сами интересы общей свободы, свободнаго общественнаго строительства, нерѣдко требуютъ ограниченія тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ человѣческихъ «правъ», которыя всегда относительны и произ-

водны, будучи лишь вторичнымъ обнаруженіемъ и средствомъ осуществленія *начала служенія* и связанныхъ съ нимъ началъ солидарности и свободы.

ГЛАВА V.

ІЕРАРХИЗМЪ И РАВЕНСТВО

1. Начало іерархизма.

Общественная мысль, основанная на индивидуализмѣ и на началѣ правъ и притязаній человѣкъ, необходимо приходитъ къ утвержденію начала *равенства*, какъ незыблемаго и верховнаго принципа общественныхъ отношеній. Всѣ люди равны, потому что они имѣютъ равныя права или притязанія; а права и притязанія всѣхъ равны потому, что они *безмѣрны*. Каждый человѣкъ есть по своему существу *самодержецъ*, неограниченный властелинъ надъ своей жизнью; самодержцы же естественно равны между собой. Идея равенства вытекаетъ здѣсь, такимъ образомъ, изъ идеи абсолютной цѣнности самодовлѣющей человѣческой личности, изъ обоготворенія каждаго отдѣльнаго человѣка, какъ такового. Равенство есть здѣсь абстрактное равенство, одинаковость всѣхъ людей, взятыхъ каждый по одиночкѣ, одинаковость ряда величинъ, каждая изъ которыхъ имѣетъ значеніе величины безконечной.

Ниже мы увидимъ, что равенство въ совсѣмъ иномъ,

функціональномъ и производномъ смыслѣ есть дѣйствительно необходимое, онтологически обоснованное нормативное начало общественной жизни. Но сначала надлежитъ выяснить, что общественная жизнь, поскольку она по своему существу есть единство, основанное на верховномъ началѣ *служьнія*, предполагаетъ прежде всего обратное начало *неравенства*, начало *іерархизма*.

Прежде всего, чисто эмпирически совершенно очевидно, что равенство, въ абсолютномъ смыслѣ слова, есть начало въ общественной жизни совершенно неосуществимое и никогда еще въ исторіи не осуществленное. Какъ люди всегда неравны по своимъ физическимъ и душевнымъ свойствамъ, такъ они неравны по своему соціальному положенію, по своимъ правамъ и обязанностямъ. Вездѣ и всегда, при всякомъ общественномъ строѣ, на какихъ бы началахъ онъ ни былъ основанъ, существуетъ неизбѣжное неравенство между властвующими и подчиненными, между людьми, стоящими на разныхъ ступеняхъ общественной лѣстницы. Неравенство между какимъ нибудь якобинскимъ или большевистскимъ диктаторомъ и рядовымъ обывателемъ или нисшимъ служащимъ не меньше, чѣмъ неравенство между монархомъ и послѣднимъ бѣднымъ крестьяниномъ; или, во всякомъ случаѣ, это отношеніе, какъ и множество другихъ, ему подобныхъ, есть столь же безспорное соціальное неравенство, какъ неравенство въ сословномъ или кастовомъ общественномъ строѣ. Всякая революція въ своемъ стремленіи установить равенство обычно только перемѣняетъ составъ лицъ, стоящихъ вверху и внизу общественной лѣстницы или — поскольку дѣйствительно мѣняется

самый принципъ общественного строя, — замѣняетъ неравенство одного порядка неравенствомъ другого порядка или содержанія. Но установить соціальное равенство въ буквальномъ смыслѣ такъ же невозможно, какъ установить физическое равенство между людьми.

Если мы спросимъ себя, откуда это неизбѣжное и повсемѣстно распространенное въ обществѣ неравенство, то мы должны будемъ отвѣтить, что оно вытекаетъ изъ начала *іерархіи*, онтологически-необходимо присущаго обществу. Начало іерархіи есть ближайшимъ образомъ природное, естественное свойство общества, въ которомъ оно сходно съ организмомъ,со всякой жизнью. Общество, какъ все живое, не есть однородная груда или куча отдѣльныхъ частей: оно есть сложное цѣлое, части котораго суть его члены или органы,исполняющіе опредѣленную функцію въ цѣломъ. Но такая живая функціональная система не можетъ дѣйствовать и существовать иначе, какъ черезъ посредство іерархическаго начала властьованія и подчиненія. Она должна имѣть центральный органъ, управляющій цѣлымъ и раздѣляющійся на рядъ подчиненныхъ тоже центральныхъ органовъ, завѣдующихъ отдѣльными функіями — какъ бы отдѣльныхъ вѣдомствъ, каждое изъ которыхъ въ свою очередь управляетъ множествомъ подчиненныхъ мѣстныхъ инстанцій. Чѣмъ богаче и полнѣе общество, тѣмъ оно сложнѣе, т. е. тѣмъ длиннѣе цѣпь звеньевъ, связующихъ высшую инстанцію съ нисшими. Упрощеніе этой іерархіи равносильно упадку общества, ея уничтоженіе равносильное разложенію общества, превращенію его въ неорганическую массу.

Иначе говоря, ближайшимъ образомъ іерархическая

структура общества вытекаетъ изъ его *единства*. Для того, чтобы множество могло быть живымъ цѣлымъ, для того, чтобы присущее ему единство могло дѣйственно функціонировать, структура общества должна носить характеръ подчиненности множества единству, т. е. единство должно выступать, какъ іерарически высшая, властвующая инстанція; а въ сложномъ цѣломъ власть единства надъ множествомъ выражается во власти его черезъ рядъ промежуточныхъ, посредствующихъединствъ, которыя по той же причинѣ необходимы для дѣйственнаго объединенія частныхъ и мѣстныхъ многообразій при исполненіи ими опредѣленной функціи. Поэтому общество, какъ живое единство, пріобрѣтаетъ характеръ іерархическій, становится лѣстницей ступеней или точнѣе пирамидой съ широкимъ основаніемъ и узкой вершиной.

Отсюда слѣдуетъ, что,вопреки отвлеченной доктринѣ демократизма, требующей господства всѣхъ или большинства, во всякомъ обществѣ, независимо отъ принциповъ, которые оно оффиціально исповѣдуетъ, роковымъ образомъ *меньшинство властвуетъ надъ большинствомъ*.*) Начиная отъ государства и вплоть до самыхъ мелкихъ и свободныхъ союзовъ, во всякомъ объединеніи есть одно лицо или небольшая группа лицъ, которыя управляютъ общественнымъ цѣлымъ, ведутъ его, исполняютъ функцію вождей. Уже техника сговора, принятія общаго рѣшенія требуетъ, чтобы рѣшеніе это было задумано и подготовлено небольшой группой лицъ, «правленіемъ»,

---

* Нѣмецкій соціологъ Фридрихъ Визеръ называетъ это соотношеніе «закономъ малаго числа». F. Wieser. Das Gesetz der Macht 1926.

и чтобы «общее собраніе» (при демократическомъ порядкѣ) лишь — болѣе или менѣе пассивно—выразило свое одобреніе этому рѣшенію, т. е согласилось итти за вождями». Въ абсолютной монархіи или диктатурѣ народомъ править монархъ или диктаторъ съ помощью подбираемой имъ группы сотрудниковъ, возглавляющихъ бюрократію. въ парламентарной же демократіи народомъ править парламентъ, парламентомъ — господствующія въ немъ партіи, а партіями — партійная верхушка, политическіе вожди. Всякое, даже «всеобщее голосованіе» есть для массъ лишь способъ оказывать давленіе на правящее меньшинство или выражать ему свое одобреніе, причемъ обычно инициатива и первоисточникъ даже этого «мнѣнія» большинства лежитъ опять въ волѣ руководящихъ общественныхъ группъ. Самый *выборъ* вождей даже при наиболѣе демократической и свободной избирательной системѣ не есть для каждаго отдѣльнаго избирателя — какъ это остроумно отмѣчаетъ Визеръ —«выборъ» въ томъ буквальномъ, многозначительномъ и активномъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о выборѣ друга или невѣсты; избиратель фактически лишенъ возможности «выбрать» себѣ представителя или вождя по своему *индивидуальному вкусу* — онъ долженъ ограничиться выборомъ между немногими кандидатами, которые фактически выбираются правленіемъ партій.

Всякое общество есть, такимъ образомъ, *аристократія* — власть меньшинства, вождей, «лучшихъ людей» надъ массой; противъ этого рокового соціологическаго соотношенія безсильны всѣ программные лозунги равенства, всѣ перевороты, совершаемые во имя принципа ра-

венства. Верхушки парламентскихъ партій въ демократіи или одной партіи при партійной диктатурѣ (какъ въ совѣтской Россіи «политбюро» коммунистической партіи) суть такая же *олигархія*, какъ власть высшей аристократіи въ сословномъ государствѣ. Или — чтобы не употреблять термина олигархіи, получившаго историческій смыслъ корыстнаго, плохого властвованія меньшинства — скажемъ, что всякое общество по своей природѣ есть *олигократія, власть меньшинства*. Общественные порядки могутъ различаться лишь по формѣ и способамъ подбора и пополненія этого правящаго меньшинства—по степени его замкнутости, наслѣдственнаго начала въ немъ или открытости доступа въ него отдѣльныхъ лицъ изъ нисшихъ слоевъ, по относительной свободѣ общественнаго мнѣнія большинства въ его оцѣнкѣ привящаго меньшинства. Но всѣ эти различія имѣютъ мѣсто лишь въ предѣлахъ неустранимаго, повсемѣстно дѣйствующаго общаго начала *олигократіи*. Лишь въ краткіе моменты мятежа и анархіи бываютъ положенія, при которыхъ толпа,масса, какъ таковая, дѣйствуетъ не подъ управленіемъ вождей (хотя въ большинствѣ случаевъ и въ типическихъ явленіяхъ и здѣсь есть болѣе или менѣе явное или скрытое водительство меньшинства); но именно эти моменты суть состоянія временнаго *разложенія* общества, распада общественнаго единства и превращенія общества въ текучую хаотическую массу; такія состоянія разложенія либо вообще безсильны, либо въ крайнемъ случаѣ могутъ опрокинуть старый порядокъ; всякое же созданіе новаго порядка, всякое общественное строительство требуетъ организаціи и тѣмъ самымъ — власти меньшинства.

По тѣмъ же основаніямъ, въ силу которыхъ во всякомъ обществѣ дѣйствуетъ принципъ олигократіи, въ немъ дѣйствуетъ и принципъ единовластія (*монократіи*, чтобы и здѣсь избѣгнуть уже использованнаго въ опредѣленномъ узкомъ историческомъ смыслѣ термина «монархіи»). Гдѣ и поскольку въ обществѣ — въ особенности въ моменты критическіе — имѣется потребность не просто въ водительствующей мысли, а въ быстро и единодушно дѣйствующей организующей волѣ — тамъ и постольку въ ней неизбѣженъ принципъ *единовластія*. Таково, какъ извѣстно, историческое происхожденіе всѣхъ монархій; монархъ есть вождь, по большей части военный, необходимый организаторъ, спаситель и охранитель общества. И, съ другой стороны, всѣ народныя возстанія и движенія, порождая анархію и внутреннюю борьбу, съ необходимостью ведутъ къ появленію такого же единовластнаго вождя, который, мнимымъ образомъ будучи «представителемъ» и «уполномоченнымъ» народа, на самомъ дѣлѣ есть его повелитель. Всякая революція, всякое возстаніе противъ «деспотизма власти» по общему правилу ведетъ къ тому, что народъ попадаетъ въ подчиненіе новому вождю и помимо своей воли утверждаетъ гораздо болѣе деспотическое и неограниченное единовластіе, чѣмъ то, которое онъ свергнулъ. Единовластіе въ томъ или иномъ видѣ есть въ такой же мѣрѣ адэкватная форма выраженія внутренняго единства общества въ области организующей, напряженно-творческой воли, какъ власть меньшинства есть адэкватная форма постояннаго, длительнаго направленія общественной жизни.

Но вернемся къ общему принципу іерархизма.

Если ближайшимъ образомъ онъ вытекаетъ какъ бы съ чисто природной необходимостью изъ требованій общественнаго единства, то свое послѣднее онтологическое обоснованіе и свое оправданіе, какъ начала нормативнаго, онъ черпаетъ изъ *начала служенія*. Съ первой точки зрѣнія іерархизмъ можно было бы разсматривать, какъ принципъ, всецѣло относящійся къ внѣшней, механической сторонѣ общественности, какъ чисто служебное средство, имѣющее лишь утилитарное, а не самодовлѣющее духовное значеніе. Такъ обычно на это начало смотритъ индивидуалистически-демократическое міровоззрѣніе, для котораго іерархизмъ есть какъ бы лишь дань, платимая верховными началами «воли большинства» и индивидуальной свободы — естественной необходимости, нѣчто вродѣ неизбѣжнаго тренія въ ходѣ общественной машины . Идеаломъ при этомъ остаѣтся возможный минимумъ іерархичности. Въ дѣйствительности, однако іерархизмъ имѣетъ свой послѣдній корень, какъ указано, въ принципѣ служенія, какъ верховномъ опредѣляющемъ началѣ духовной жизни. Такъ какъ общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетвореніе субъективныхъ нуждъ людей, а строительство и воплощеніе абсолютной, божественной *правды*, истинно-должнаго, въ человѣческой жизни, то отношенія между его участниками опредѣлены какъ мы видѣли, началомъ *авторитета;* строеніе общества должно отражать на себѣ различіе въ авторитетности, качественной годности, онтологической *значительности* отдѣльныхъ его членовъ и соучастниковъ; «Иная слава солнца, иная луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится въ славѣ»

(Кор. 15, 41). Общество въ этомъ смыслѣ по самому своему существу есть *аристократія* въ буквальномъ смыслѣ этого слова, *господство лучшихъ*, и потому и сознательно должно стремиться быть таковымъ. Творчество и строительство въ коллективной жизни людей есть необходимо *водительство* однихъ и *послушаніе* другихъ, ихъ слѣдованіе примѣру и призыву лучшихъ. Нравственно-опредѣляющія и формирующія идеи идутъ, какъ всѣ идеи, *сверху внизъ*, отъ духовныхъ вершинъ къ духовнымъ низамъ. Всегда должны быть мастера и знатоки дѣла, и ученики, имъ подчиненные, это подчиненіе не есть чисто пассивная, безсильная, вынужденная покорность силѣ; оно, какъ мы знаемъ, въ основѣ своей добровольно и есть лишь косвенное отраженіе въ человѣческихъ отношеніяхъ добровольнаго послушанія объективной правдѣ, подлинному добру. Мы уже знаемъ: демократическая идея, что послѣдней высшей инстанціей государственной жизни служитъ ничѣмъ не мотивированная воля, своеволіе массы, избирательнаго стада — такъ же, какъ въ абсолютной монаріи ею служило «le bon plaisir» монарха, правило «sic volo,sic jubeo, sit pro ratione voluntas»—есть злокрѣдное, онтологически несостоятельное заблужденіе. Человѣкъ призванъ дѣлать не то, что онъ хочетъ, а что по существу хорошо,что должно быть;но именно поэтому лучшіе, болѣе свѣдущіе и умѣлые, должны руководить худшими. Въ сущности, и демократія не можетъ обойтись безъ принципа авторитета и потому іерархизма — именно потому, что онъ есть незыблемый божественный законъ, опредѣляющій самое существо человѣка и общества. Но она склонна искажать и извращать его, подъ влія-

ніемъ вѣры въ ложный принципъ «самодержавія народа», авторитетомъ легко можетъ стать не дѣйствительный мастеръ, лицо болѣе высокаго духовнаго и умственнаго уровня, а демагогъ, съумѣвшій польстить массамъ и заслужить ихъ довѣріе въ качествѣ приказчика, исполнителя ихъ воли. Истинное же, подлинное основаніе авторитета и потому іерархически высшаго состоянія человѣка есть «харисма», сознаніе не произвольно-человѣческой, а объективно-божественной избранности человѣка, его предназначенности для общественнаго водительства. Основаніе всякой привилегіи, всякихъ особыхъ правъ, всякаго высшаго положенія человѣка или общественной группы и класса лежитъ только въ одномъ: въ ихъ надобности для выполненія объективно-необходимой общественной функціи въ дѣлѣ общаго служенія правдѣ. Ибо не только подчиненіе, но и власть и главенствованіе есть *служеніе* и потому оправдано, въ качествѣ такового.

Этимъ опредѣленъ нормативный критерій строенія общества. Прежде всего, общій принципъ іерархизма и, слѣдовательно, неравенства есть, какъ уже указано, не неизбѣжное зло, а добро, ибо члены общества должны быть распредѣлены по разнымъ ступенямъ общественной лѣстницы въ соотвѣтствіи съ ихъ духовно-онтологической значительностью, съ степенью и областью ихъ годности и умѣлости въ богочеловѣческомъ дѣлѣ общественнаго строительства, и идеаломъ здѣсь является не минимумъ, а максимумъ дифференціаціи и іерархизма. Съ другой стороны, мѣриломъ правильнаго устройства общественной іерархіи можетъ быть не то, въ какой мѣрѣ оно совмѣстимо съ удовлетвореніемъ человѣческихъ вож-

дѣлѣній , корыстнаго и завистливаго стремленія человѣка быть не ниже другого, а лишь то, въ какой мѣрѣ общественный порядокъ обезпечиваетъ *правильный* іерархизмъ, т. е. дѣйствительно ставитъ *каждаго соучастника общества на надлежащее*, соотвѣтствующее его достоинствамъ и способностямъ *мѣсто*. При этомъ надо имѣть въ виду, что всякая длительно существующая и ставшая традиціонной форма іерархизма склонна вырождаться и испытывать искаженіе своего истиннаго существа. Власть и привилегированное положеніе *какой* бы источникъ они не имѣли суть соблазны, легко используемые не въ интересахъ общества и объективной правды, а въ личныхъ интересахъ отдѣльнаго человѣка и группы. Здѣсь не мѣсто обсуждать конкретныя условія, при которыхъ іерархизмъ сохраняетъ свою подлинную онтологическую функцію, т. е. даетъ максимальные шансы тому, чтобы каждый соучастникъ общества стоялъ на дѣйствительно надлежащемъ ему мѣстѣ;какъ и всѣ остальныя, конкретно прикладныя проблемы политики, эта задача неразрѣшима для всѣхъ эпохъ и общественныхъ состояній въ одинаковой формѣ. Въ качествѣ общаго правила можно лишь указать, что замкнутость классовъ и общественныхъ группъ отсутствіе свободнаго эндосмоса и экзосмоса между нис-, шими и высшими слоями при прочихъ равныхъ условіяхъ легче всего ведетъ къ вырожденію онтологически обоснованнаго іерархизма въ іерархизмъ, онтологически не оправданный. Но должны ли іерархически высшіе слои пополняться путемъ избранія снизу, или кооптаціи сверху, или черезъ сочетаніе обоихъ пріемовъ, и въ какихъ именно конкретныхъ формахъ — это есть вопросы

конкретной политической психологіи и педагогики, рѣшаемые только отъ случая къ случаю. Ибо моментъ «избранія» не есть самъ по себѣ священное начало; онъ имѣетъ чисто функціональное значеніе: въ немъ народъ или нисшіе слои не диктуютъ свою безапелляціонную волю, въ качествѣ высшей державной инстанціи общества, а лишь выражаютъ свое посильное сужденіе о подлинно объективной годности и авторитетности избираемаго.

2. Начало равенства.

Но если іерархизмъ и связанное съ нимъ неравенство суть необходимыя начала общественной жизни, то остается ли въ ней какое либо мѣсто для противоположнаго начала равенства? Это зависитъ отъ того, въ какомъ смыслѣ мы употребляемъ это понятіе и къ чему его прилагаемъ. Поскольку подъ равенствомъ — какъ это обычно имѣетъ мѣсто на основѣ антропократически-натуралистическаго міросозерцанія, на которомъ покоится идущій изъ XVIII вѣка демократическій идеалъ, — разумѣть равенство правъ и притязаній человѣка, его требованіе, чтобы общество давало каждому не меньше благъ, власти, почета, чѣмъ другому, равенство остается началомъ и неосуществимымъ, и ложнымъ. Ибо не существуетъ «прирожденныхъ», первичныхъ правъ и притязаній человѣка; права человѣка вытекаютъ изъ его обязанностей, суть производныя слѣдствія изъ его единственнаго права — *права на служеніе;* а такъ какъ функціи служенія разнородны и размѣщаются въ іерархическую лѣстницу,

то и соотвѣтствующія права могутъ быть только разнородными, т. е. неравными. Демократическое требованіе равенства вступаетъ, такимъ образомъ, въ конфликтъ съ началомъ іерархизма и аристократизма, оно не имѣетъ за себя никакого объективнаго основанія, и есть лишь безпредметное выраженіе субъективной зависти, оглядки на другого, желанія, чтобы *другой* былъ не выше меня, и я — не ниже его. И такъ какъ большинство стоитъ всегда на нисшемъ духовномъ уровнѣ, чѣмъ избранное меньшинство, то фактически всякая попытка уравненія ведетъ къ пониженію уровня общественнаго бытія, къ срѣзыванію его верхушки.

Но возможно и совсѣмъ иное пониманіе принципа равенства, въ которомъ онъ не только совмѣстимъ съ началомъ іерархизма,но—какъ бы это ни казалось парадоксальнымъ съ точки зрѣнія ходячихъ идей — непосредственно изъ него вытекаетъ. Прежде всего, всякое равенство есть не абсолютное равенство между однимъ и другимъ, такъ, чтобы достаточно было сравненія двухъ объектовъ, чтобы установить между ними равенство. Равенство устанавливается въ опредѣленномъ *отношеніи*, и *всегда въ виду и на основѣ какого-то соотносительнаго ему неравенства;* равенство *уровня* между двумя реальностями всегда предполагаетъ общность ихъ отличія отъ иныхъ, высшихъ и нисшихъ уровней. Есть только одно отношеніе, въ которомъ всѣ люди дѣйствительно, т. е. онтологически равны и въ которомъ поэтому они должны блюсти равенство: это есть *ихъ отношеніе къ Богу*. Всѣ люди равны передъ Богомъ, и притомъ въ *двоякомъ* отношеніи: поскольку Богъ есть начало трансцендентное,

абсолютное, совершенное, въ противоположность несовершенству, безсилію, ничтожеству всего эмпирическаго тварнаго міра, постольку передъ лицомъ Бога всѣ люди суть тварныя созданія, существа, исполненныя безсилія и грѣховности, сознающія свое общее ничтожество, свою противоположность Богу и удаленность отъ него. Изъ этого отношенія вытекаетъ не равенство правъ и притязаній, а равенство нищеты, недостоинства и смиренія; никто не вправѣ считать себя выше другихъ людей въ этомъ онтологическомъ отношеніи, не видѣть въ другомъ человѣкѣ равнаго себѣ соучастника общей нужды и общей задачи совершенствованія. Принципъ равенства выражается здѣсь не въ эгоистической обидѣ за себя и желаніи, оглядываясь на другого, получить столько же, какъ и онъ, а, напротивъ, въ сознаніи, что всякій другой — не хуже и не недостаточнѣе меня, заслуживаетъ не меньше меня; принципъ равенства есть здѣсь, иначе говоря, иной аспектъ начала солидарности, любви къ ближнему, поскольку это начало рождается изъ смиреннаго сознанія своего собственнаго недостоинства, своей удаленности отъ Бога. *Съ другой стороны*, поскольку Богъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало, имманентное человѣку, поскольку каждый человѣкъ есть «образъ и подобіе» Божіе и потенціально «сынъ Божій» — человѣкъ, по сравненію со всѣмъ остальнымъ тварнымъ міромъ, есть существо высшее, аристократическое по своему онтологическому происхожденію и назначенію. И въ этомъ смыслѣ всѣ люди принципіально опять таки равны между собой. Изъ этого отношенія также вытекаетъ не равенство правъ и притязаній, а равенство *достоинства* и обязанностей, опредѣленныхъ

достоинствомъ, по принципу «noblesse oblige». Это истинное и онтологически оправданное равенство есть по самому существу своему *аристократическое* чувство — чувство солидарности въ особой избранности и въ необходимости оправдать ее,оказаться достойнымъ ея. Такое законное, возвышающее и облагораживающее сознаніе равенства мы имѣемъ во всякой аристократической корпораціи — въ дворянствѣ, гдѣ оно объединяетъ знатнѣйшаго и богатѣйшаго вельможу съ самымъ захудалымъ и бѣднымъ дворяниномъ, въ офицерскомъ обществѣ, гдѣ главнокомандующій и послѣдній прапорщикъ объединены чувствомъ взаимнаго уваженія къ достоинству другъ друга, какъ участниковъ общаго дѣла управленія арміей.

Именно это аристократическое сознаніе равенства, какъ солидарности въ избранности, наиболѣе полное и адэкватное религіозное сознаніе — христіанство — распространяетъ на *всѣхъ людей* безъ исключенія.Равенство между людьми есть слѣдствіе *всеобщаго священства;* Каждый человѣкъ въ своей основѣ есть избранный Богомъ свободный слуга Божій, *свободный соучастникъ* Божьяго дѣла. Человѣчество, въ этой своей богоизбранности, въ этой особой своей близости къ «Царю царей», и отвѣтственности передъ Нимъ, есть *аристократія* въ космическомъ бытіи, и именно поэтому человѣкъ долженъ въ лицѣ каждаго себѣ подобнаго уважать равнаго себѣ сослуживца и избраннаго представителя Божьяго дѣла.

Другими словами, равенство въ истинномъ, онтологически обоснованномъ своемъ смыслѣ есть не что иное,

какъ *всеобщность служенія*. Въ истинной человѣческой жизни, а потому и въ истинной, онтологически адэкватной общественной жизни всѣ люди одинаково (хотя каждый на своемъ мѣстѣ и съ своимъ особымъ содержаніемъ) призваны къ свободному служенію, никто не исключенъ изъ него, никто не является только объектомъ, а не субъектомъ общественнаго служенія. И такъ какъ служеніе по самому существу своему обосновываетъ, какъ мы видѣли, іерархизмъ, то равенство не противорѣчитъ здѣсь неравенству, не перекрещивается съ нимъ, а,напротивъ, съ нимъ согласуется и его пронизываетъ — такъ же, какъ равенство офицерскаго званія не противорѣчитъ іерархическому строенію команднаго состава. Каждый человѣкъ имѣетъ равное достоинство — именно тогда, какъ онъ стоитъ на *надлежащемъ* ему мѣстѣ іерархической лѣстницы и потому выполняетъ единственное *основаніе* равенства — опредѣленное ему служеніе.

Въ этомъ заключается истинный онтологическій смыслъ (какъ и истинный генетическій источникъ) *демократіи*. Демократія есть не *власть всѣхъ*, а *служеніе всѣхъ*. Не хищническое, корыстное или властолюбивое желаніе всѣхъ людей или «народа» быть хозяиномъ и распорядителемъ своей судьбы,державнымъ властителемъ жизни, есть ея основаніе, а чувство обязанности активнаго соучастія всѣхъ въ общемъ служеніи правдѣ. Варьируя формулировку, приведенную выше при опредѣленіи начала служенія, мы можемъ сказать: единственное первичное право каждаго человѣка есть его *право на соучастіе въ общемъ служеніи*. Здѣсь открывается вмѣстѣ съ тѣмъ связь правильно понятаго начала равенства,

какъ всеобщности служенія, съ началомъ *свободы;* здѣсь лежитъ объясненіе того, почему начала свободы и равенства — при другомъ, ложномъ ихъ истолкованіи, какъ это извѣстно изъ историческихъ примѣровъ, часто противорѣчащія другъ другу и сталкивающіяся между собой — все же вырастаютъ въ человѣческой душѣ и потому въ человѣческомъ общежитіи совмѣстно. Ибо они суть въ своемъ послѣднемъ существѣ лишь два выраженія одного и того же начала. Равенство есть всеобщая призванность къ служенію, служеніе же, въ качествѣ нравственной активности, зиждется на свободѣ человѣка. Всеобщность и свобода служенія суть соотносительныя стороны богочеловѣческой природы человѣка. Общество, какъ совмѣстная богочеловѣческая жизнь, есть *свободное всеединство.* Служеніе правды не есть чья либо привилегія или исключительная обязанность какой либо отдѣльной группы людей, опекающей и насильственно направляющей общественную жизнь: оно есть дѣло всѣхъ людей безъ исключенія. Идея правды, благодатная сила, подвигающая на служеніе, должна всепронизывающимъ токомъ проходить черезъ сердца и волю всѣхъ членовъ общества. Послѣдній источникъ общественной дѣйственности, живого творческаго и связующаго начала общественности, лежитъ въ религіозно-нравственномъ сознаніи человѣческаго сердца, въ свободной человѣческой волѣ, которой чужая воля можетъ помогать, которую она можетъ направлять и организовывать, но которую она не можетъ замѣнить. Гдѣ парализовано или предано забвенію начало всеобщаго свободнаго служенія, гдѣ есть общественные слои, которые суть только пассивные объекты, а не активные

субъекты служенія, тамъ, съ одной стороны, въ извѣстной мѣрѣ парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, съ другой стороны подпольно возращиваются въ человѣческой душѣ анархическія страсти, подготовляется бунтъ, растетъ идеалъ самочиннаго устроенія. Все бунтарское въ новой европейской исторіи — возстаніе въ ней человѣка противъ Бога, ростъ и дѣйствіе въ ней мечты о самочинномъ построеніи вавилонской башни, вплоть до послѣдняго достиженія этой тенденціи — духовнаго самоубійства въ коммунистическомъ безчиніи и рабствѣ — есть расплата человѣчества за забвеніе и умаленіе имъ въ прошлую эпоху начала всеобщности свободнаго служенія.

ГЛАВА VI.

КОНСЕРВАТИЗМЪ И ТВОРЧЕСТВО ВЪ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

1. Двуединство традиціи и творчества.

Въ отдѣлѣ «Соборность и общественность» мы усмотрѣли одну изъ существенныхъ чертъ соборности, какъ внутренняго живого ядра общественности, въ ея *сверхвременности*. Въ соборномъ единствѣ — такъ же, какъ въ памяти и жизни отдѣльнаго человѣка — прошлое не исчезаетъ , а продолжаетъ жить и дѣйствовать въ настоящемъ, и лишь эта непрерывность, обоснованная въ сверхвременности, обезпечиваетъ устойчивость и жизненность общественнаго цѣлаго. Эта сверхвременность не есть, конечно, абстрактная, неподвижная *вн*ѣвременность или вѣчность: она есть лишь единство, которое, какъ нѣкое лоно, объемлетъ въ себѣ и пронизываетъ своими силами живую измѣнчивость, временное теченіе общественной жизни — такъ же, какъ въ индивидуальной жизни человѣка сверхвременное тождество личности живетъ и дѣйствуетъ во всемъ временномъ рядѣ смѣняющихся актовъ и состояній человѣка. Сущность всякой жизни, какъ та-

ковой — начиная съ жизни простѣйшаго организма и кончая самой глубокой духовной жизнью человѣка, — состоитъ въ этомъ живомъ нераздѣльномъ единствѣ въ ней сверхвременности и временного теченія , и потому это же единство опредѣляетъ и существо общественной жизни.

Въ послѣднихъ глубинахъ духовной жизни, — индивидуальной и коллективной — эти два момента живутъ и дѣйствуютъ въ гармоническомъ, нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ. Въ глубинѣ соборной исторической жизни человѣчества, какъ и въ глубинѣ индивидуальнаго духа, неустанно и неустранимо совмѣстно соучаствуютъ и традиціи, сохраняющія силы прошлаго въ настоящемъ и передающія ихъ будущему, и творческая энергія духовной активности, устремленная къ будущему и рождающая новое. Но въ эмпирическомъ, наружномъ слоѣ общественности и эти два момента выступаютъ обособленно и часто вступаютъ въ противоборство между собой. Если изнутри, въ глубинномъ слоѣ духовнаго бытія, они, какъ указано, одинаково объемлютъ и пронизываютъ и коллективную, и индивидуальную человѣческую жизнь, то во внѣ, въ эмпирической оболочкѣ общественной жизни, они какъбы отлагаются по двумъ ея основнымъ измѣреніямъ и сосредоточиваются каждое въ одномъ изъ послѣднихъ. Носителемъ традиціи, начала устойчивости и непрерывности общественнаго бытія является общественное единство, общество, какъ цѣлое, тогда какъ носителемъ временной измѣнчивости, творческой активности становится отдѣльная личность, въ лицѣ ея индивидуальной свободы. Силы прошлаго, какъ они выражаются въ

сложившемся бытіи, привычныхъ нравахъ, нравственныхъ воззрѣніяхъ, въ устойчивости правовыхъ формъ, политическихъ и соціальныхъ отношеній, какъ бы хранятся и взращиваются въ лонѣ коллективнаго бытія, въ единствѣ совмѣстной жизни, отдѣльныя личность врастаетъ въ нихъ съ самаго своего рожденія, впитываетъ ихъ въ себя «съ молокомъ матери», вдыхаетъ ихъ въ атмосферѣ семьи и окружающей общественности. Напротивъ, ферментъ новизны, творческая устремленность къ будущему, заложены въ глубинѣ индивидуальнаго духа, все новое, привступленіе котораго и опредѣляетъ собою общественную измѣнчивость, временное развитіе общества, какъ бы зачинается изъ ничего въ томъ таинственномъ глубочайшемъ центрѣ личности, который мы зовемъ ея свободой. Лишь зачавшись и постепенно оформляясь въ глубинѣ индивидуальнаго духа, въ творческой *личной иниціативѣ*, новое потомъ воспріемлется общественной средой, проникаетъ въ нее и въ ней утверждается. Такъ основная, разсмотрѣнная нами въ первой главѣ двойственность между коллективнымъ и индивидуальнымъ началами общества выступаетъ здѣсь съ новой стороны, какъ двойственность между воспріемлющимъ, охраняющимъ, обезпечивающимъ общественную непрерывность началомъ, которое есть какъ бы женское начало, *материнское лоно* общественности, и творческимъ, зачинающимъ, созидающимъ будущее началомъ, которое есть какъ бы ея *героическое мужское начало*.*)

---

* Термины заимствованы изъ статьи П. Б. Струве «Материнское лоно и героическая воля» въ «Русской Мысли» 1922. Сама идея различія между «женскимъ»(«материнскимъ»)

Эти два начала всегда сотрудничаютъ и совмѣстно дѣйствуютъ въ общественной жизни, такъ какъ проистекаютъ, какъ указано, изъ первичнаго нераздѣльнаго единства сверхвременности и временного развитія въ духовной жизни; но въ эмпиріи исторической жизни они выступая раздѣльно, сотрудничаютъ между собой именно въ формѣ неустанной взаимной борьбы. Въ силу этого общественная жизнь всегда стоитъ передъ задачей установленія гармоническаго равновѣсія между ними, и ученіе о нормативныхъ принципахъ общественнаго устройства имѣетъ здѣсь одну изъ самыхъ существенныхъ проблемъ, подлежащихъ его разрѣшенію.

Изъ онтологическаго единства этихъ двухъ, въ эмпирическомъ слоѣ общественности противоборствующихъ началъ слѣдуетъ прежде всего общее нормативное требованіе необходимости ихъ постояннаго примиренія, приведенія ихъ въ внутреннюю живую связь между собой. Мы имѣемъ здѣсь, въ лицѣ этихъ началъ консерватизма и творческой иниціативы, — такъ же, какъ въ разсмотрѣнномъ выше двуединствѣ «мы» и «я» — такихъ противниковъ, которые, несмотря на свой неустанный антагонизмъ, какъ бы прикованы другъ къ другу, питаются и живутъ каждый на счетъ другого и потому призваны къ мирному сотрудничеству и согласованію. Гдѣ принципъ охраненія стараго, блюденія установившихся традицій настолько всеобъемлющъ и интенсивенъ, что начинаетъ поглощать и подавлять свободу личной иниціативы

и «мужскимъ» началомъ духовной и общественной жизни намѣчена и подтверждена на матеріалѣ античной культуры въ классическихъ работахъ I. Бахофена.

и творческаго созиданія, тамъ начинаетъ замирать сама первооснова общественности, ея реальный онтологическій субстратъ — духовная жизнь: ибо жизнь по самому существу своему есть неустанный потокъ *откровенія*, творческій порывъ, приливъ въ эмпирію бытія новыхъ силъ и содержаній, безпрерывно рождаемыхъ въ темныхъ нѣдрахъ свободнаго духа. Когда этотъ приливъ задержанъ и ослабѣваетъ или прекращается, само охраненіе теряетъ свой смыслъ, ибо не остается для него реальнаго матеріала; великое начало *охраненія*, непрерывность живого бытія превращается тогда въ окостенѣніе пустыхъ формъ, лишенныхъ живого внутренняго содержанія. Но все окостенѣвшее, парализованное, лишенное притока живой духовной крови, неизбѣжно разваливается, распадается на части; и съ другой стороны, задержанный потокъ духовнаго творчества, не находя для себя непосредственнаго воплощенія, становится разрушительнымъ водоворотомъ бунтарства, силой, внутренне отравленной этимъ болѣзненнымъ ея искаженіемъ, превращающимъ его изъ начала творческаго въ начало разрушительное. Такъ само охраненіе становится разрушеніемъ. Съ другой стороны, гдѣ принципъ творческой иниціативы не созрѣваетъ спокойно въ лонѣ давнихъ традицій, не напоенъ ихъ силами, тамъ онъ остается внутренне безсильнымъ, лишается начала подлиннаго творчества, которое всегда предполагаетъ рожденіе изъ глубокихъ исконныхъ нѣдръ бытія; всякій рѣшительный и радикальный отрывъ отъ преданія есть отрывъ зачинающагося ростка отъ питающей его почвы. Здѣсь можетъ оставаться видимость новизны, но чѣмъ больше эта жажда новаго принимаетъ

характеръ не творческаго положительнаго созиданія, а чистаго отрицанія стараго, тѣмъ болѣе она духовно обращена въ самомъ этомъ отрицаніи на старое и прикована къ нему. Вмѣсто здороваго подлиннаго *рожденія*, которое есть не *отрицаніе* или истребленіе стараго, а его *преодолѣніе*, черезъ внутреннее его претвореніе и преображеніе, здѣсь возникаютъ безсильныя судороги, разрушающія то лоно, въ которомъ онѣ совершаются, но ничего не созидающія. Консерватизмъ,ставшій реакціей, стремленіемъ сохранить не жизнь, а безжизненныя окостенѣвшія формы, по самому своему существу *разрушителенъ*; радикализмъ, ставшій бунтарствомъ, революціей, по самому существу своему *реакціоненъ*, ибо, разрушая, не ведетъ жизнь впередъ, а черезъ ея ослабленіе отталкиваетъ ее назадъ, на нисшій уровень.

Изъ этой общей взаимосвязанности и пріуроченности другъ къ другу этихъ двухъ началъ слѣдуетъ, что охраненіе, и свобода творческой иниціативы суть, собственно, не двѣ разныхъ задачи общественной политики, а лишь двѣ стороны одной органической цѣлостной задачи. Охраненіе должно быть направлено не на *старое*, какъ таковое, не на готовыя, уже воплощенныя формы и отношенія, а на непрерывность и устойчивость самого творческаго развитія, самой жизненной активности; охраненіе самихъ формъ общественныхъ отношеній, быта, нравовъ, имѣетъ всегда лишь относительныя значеніе, поскольку оно оправдано, какъ охраненіе адэкватнаго, удобнаго своей привычностью и именно потому нестѣснительнаго традиціоннаго русла духовнаго потока. Съ другой стороны, начало героической активности, созиданія

новаго, должно быть пропитано заботой о сохраненіи жизненности и прочности самой духовной *непрерывности* общественнаго бытія, должно быть раскрытіемъ, развитіемъ, усовершенствованіемъ стараго. Истинная, онтологически обоснованная политика по самому существу своему всегда есть политика *духовно свободнаго*, не скованнаго предубѣжденіями и омертвѣвшими привычками, *консерватизма* или — что то же самое — политика новаторства, черпающаго свои творческія силы изъ благоговѣйнаго уваженія къ живому содержанію прошлой, уже воплощенной духовной жизни. То, что въ политическомъ словарѣ послѣдняго столѣтія называется «лѣвымъ», и «правымъ» — политика бунтарскаго возстанія, разрыванія оковъ прошлаго, утвержденія безудержнаго своеволія рвущихся на просторъ силъ свободной иниціативы, и политика насильственнаго, принудительнаго обузданія этой анархической стихіи и охраненія старыхъ общественныхъ формъ, направленныхъ именно на такое внѣшнее стѣсненіе своеволія личности и народа — есть одинаково выраженіе болѣзненнаго кризиса, разстройства органической цѣлостности и потому подлинной жизненности общественнаго бытія. Политическій опытъ послѣдняго столѣтія таковъ, что наступаетъ уже время, когда комплексы идей, традиціонно выражаемые обоими этими терминами, начинаютъ терять живое и осмысленное реальное сожержаніе; «правый» и «лѣвый» путь исхожены, повидимому, до конца, и обнаружена трагическая соціальная діалектика, въ силу которой послѣдніе ихъ этапы сходятся въ одномъ мѣстѣ: боязливая опека надъ общественной жизнью, — попытка разъ навсегда нало-

жить на свободную иниціативу оковы обуздывающихъ ее традиціонныхъ формъ оказалась равносильной внутреннему разложенію жизни,а безграничный просторъ необузданнаго разрушительнаго самочинія привелъ къ неслыханно-деспотическому подавленію всякой личной свободы. Обѣ тенденціи обнаружили свое сродство, свое внутреннее тождество, какъ соотносительныя, постоянно готовыя помѣняться своими мѣстами и заимствующія другъ у друга оружіе проявленія *цинизма*, потери уваженія и чутья къ онтологической первоосновѣ общественнаго бытія — *духовной жизни*, съ присущимъ ей нераздѣльнымъ двуединствомъ сверхвременной цѣлостности и временного развитія, смиренія и свободы, охраненія и творчества.

2. Начала наслѣдственности и личныхъ заслугъ.

Начала сверхвременнаго единства и временного развитія въ общественной жизни или — что то же — начала пребыванія въ материнскомъ лонѣ соціальнаго бытія и творческой воли къ созиданію новаго находятъ свое конкретное выраженіе въ дѣйствіи двухъ принциповъ общественной жизни — принципа наслѣдственности и принципа личныхъ заслугъ. Эти принципы, съ одной стороны, имѣютъ значеніе общихъ функціональныхъ началъ и, съ другой стороны, получаютъ и правовое выраженіе. Эти принципы распространяются на всѣ области общественной жизни и имѣютъ въ нихъ свое выраженіе; они

дѣйствуютъ какъ въ сферѣ организаціи общественнаго единства — организаціи власти и служенія, того, что носитъ названіе политическаго устройства, такъ и въ сферѣ т. наз. гражданскаго оборота, т. е. свободнаго взаимодѣйствія частныхъ, единичныхъ общественныхъ элементовъ.

На раннихъ стадіяхъ общественной жизни, гдѣ личность еще почти всецѣло погружена въ сверхвременное, общественное единство, принципъ наслѣдственности, какъ извѣстно, преобладаетъ надъ принципомъ личныхъ заслугъ. Поскольку весь общественный строй держится на «обычномъ правѣ»,на порядкѣ,освященномъ традиціей, права и обязанности отдѣльныхъ лицъ и группъ, какъ и вся система соціальныхъ функцій,переходятъ, по общему правилу, по наслѣдству отъ одного поколѣнія къ другому. Носителемъ и гражданскихъ, и политическихъ правъ и обязанностей является вообще не отдѣльная личность, и не данное поколѣніе, а *родъ*, именно какъ сверхвременное единство, преемственно, по наслѣдству, представляемое отдѣльными лицами и поколѣніями. Существуетъ родовая собственность, родовыя наслѣдственныя профессіи и сословія, родовая — наслѣдственная — власть. Наоборотъ, въ новую эпоху, съ развитіемъ индивидуализма и потерей чутья къ сверхвременному единству общественной жизни, принципъ наслѣдственности начинаетъ испытываться, какъ соціальная неправда и какъ начало, тормозящее и искажающее нормальное функціонированіе общественной системы,и на его мѣсто выдвигается обратный принципъ личной заслуги и годности; общественное сознаніе новаго времени можетъ быть прямо опредѣлено,

какъ попытка построить всю общественную жизнь на началѣ личныхъ заслугъ, на предоставленіи каждому представителю поколѣнія, живущаго и дѣйствующаго въ данное время, каждому лицу, независимо отъ его происхожденія, т. е. отъ его связи съ общественнымъ прошлымъ, возможности на равныхъ условіяхъ по своему свободному выбору исполнять тѣ или иныя общественныя функціи и достигать, въ мѣру своихъ личныхъ заслугъ и дарованій, соотвѣтствующаго общественнаго положенія,

Изъ намѣченныхъ выше общихъ соображеній о необходимомъ двуединствѣ сверхвременности и временнаго развитія, традиціонности и свободной творческой иниціативы въ общественной жизни непосредственно вытекаетъ, что попытка основать общественный порядокъ на одномъ, изъ двухъ, обусловленныхъ этими моментами, началъ за полнымъ исключеніемъ другого неизбѣжно обречена на неудачу по своей неадэкватности онтологической природѣ общественнаго бытія. Если исключительно наслѣдственно-родовое, кастовое устройство общества подавляетъ личную иниціативу, оставляетъ неиспользованными творческія духовныя силы личности и ведетъ къ господству отжившаго и мертваго надъ живымъ, то, съ другой стороны, исключительное дѣйствіе начала личной заслуги, съ совершеннымъ устраненіемъ начала наслѣдственности угрожаетъ непрерывной преемственности духовныхъ и правовыхъ основъ общественной жизни, оставляетъ неиспользованными навыки и умѣнія, передаваемыя черезъ воспитаніе и среду отъ поколѣнія къ поколѣнію и придаетъ общественной жизни характеръ

эфемерности, поскольку она опредѣляется условіями жизни , интересами, страстями одного лишь текущаго поколѣнія.

Фактически — какъ это примѣнимо ко всѣмъ онтологически опредѣленнымъ и потому необходимымъ началамъ общественной жизни — оба эти принципа, въ сущности, неустранимы и въ той или иной формѣ и степени всегда соучаствуютъ во всякомъ общественномъ порядкѣ и строительствѣ. Вопросъ можетъ итти только о наиболѣе адэкватномъ, цѣлесообразномъ и планомѣрно-сознательномъ использованіи каждаго изъ нихъ. Мы разсмотримъ, въ общихъ чертахъ, ихъ примѣненіе, съ одной стороны, къ области государственной жизни, и съ другой — къ области жизни гражданско-хозяйственной.

Въ области политическаго устройства самое характерное выраженіе начала наслѣдственности есть наслѣдственная монархія, а самое характерное выраженіе начала личныхъ заслугъ и свободы индивидуальной общественной карьеры есть демократическая республика. Наслѣдственная монархія есть наслѣдіе въ современномъ обществѣ родового воззрѣнія и родового строя (хотя она сама — о чемъ подробнѣе ниже — рождается изъ начала личной заслуги и обычно, въ согласіи съ своимъ возникновеніемъ и своей функціей, находится въ борьбѣ противъ наслѣдственно-родовой аристократіи); она покоится на мысли, что опредѣленному роду, династіи — независимо отъ степени годности отдѣльнаго ея представителя — принадлежитъ переходящая по наслѣдству отъ тца къ сыну харисма верховной власти, призваніе высшаго государственнао-общественнаго водительства. Убѣжденіе

въ такой наслѣдственности призванія къ верховной власти вообще не можетъ быть особо основано раціонально утилитарно, изъ соображеній общественной полезности; оно носитъ характеръ непосредственной религіозной вѣры въ богоизбранность даннаго рода. Оно принципіально изъемлетъ изъ сферы общественнаго самоопредѣленія и общественной критики вопросъ о носителѣ верховной власти, считая этого носителя непосредственнымъ избранникомъ Бога, т. е. мысля верховную власть исходящей не отъ человѣка, а отъ Бога, причемъ отдѣльное лицо является такимъ избранникомъ Бога не какъ таковое, а именно какъ законный, получающій власть въ порядкѣ наслѣдственнаго преемства, представитель династіи, рода. Монархія есть, такимъ образомъ, наслѣдственная верховная власть, теократически обоснованная. Поскольку исчезаетъ непосредственная вѣра въ такую теократическую избранность опредѣленнаго рода къ верховной власти—она обречена исчезнуть съ развитіемъ заложеннаго въ христіанскомъ міровоззрѣніи и опредѣлившаго отсюда все новое, даже атеистическое сознаніе, начала самоцѣнности и неповторимо-своеобразнаго призванія каждой отдѣльной личности — монархія лишается своей единственной непосредственной и подлинно-прочной основы и не можетъ болѣе существовать. Большинство современныхъ т. наз. «монархистовъ» скорѣе уговариваютъ косвенно утилитарными и потому здѣсь по существу непригодными соображеніями себя и другихъ быть монархистами, чѣмъ непосредственно по своей вѣрѣ подлинно суть таковые. Съ распространеніемъ сознанія незамѣнимо-своеобразной цѣнности и призванности каждой

личности монархія можетъ поэтому существовать въ современномъ обществѣ лишь въ силу исторической инерціи, въ силу сознанія полезности традиціонно установившейся формы правленія; образованіе новыхъ династій врядъ ли сейчасъ возможно.

Но совершенно независимо отъ этого традиціонно-религіознаго основанія легитимной, династической монархіи, принципъ наслѣдственной преемственности верховной власти (который *шире* исторически укоренившагося принципа династической монархіи) имѣетъ общую, обычно упускаемую изъ виду соціальную функцію, какъ конкретное выраженіе сверхвременнаго единства государственной власти. Современное республиканско-демократическое сознаніе держится,какъ указано, воззрѣнія, что всякая наслѣдственная преемственность власти есть зло и неправда, такъ какъ ограничиваетъ общественное самоопредѣленіе, право общества и народа самому созидать свою власть, т. е. избирать ея носителя. При этомъ подъ «обществомъ» или«народомъ» молчаливо и какъ нѣчто само собой очевидное, подразумѣвается живущее и дѣйствующее въ данный моментъ поколѣніе; сверхвременное измѣреніе общественнаго бытія, его времяобъемлющее единство отвергается или не идетъ въ разсчетъ, оно представляется чѣмъ-то фиктивнымъ, реально не существующимъ. Политическіе интересы, страсти и предубѣжденія сегодняшняго дня оказываются при этомъ единственной силой, опредѣляющей государственную власть. Въ противоположность этому изъ уясненной выше сверхвременности общества вытекаетъ необходимость и оправданность организаціонныхъ формъ, выражающихъ эту

сверхвременность. Не только въ законахъ, учрежденіяхъ, нравахъ необходимо сохраняется и должна сохраняться непрерывность, обезпечивающая единство соціальной жизни ряда поколѣній, но такая же непрерывность должна имѣть свое выраженіе и въ выборѣ личнаго носителя власти. *Общественная функція наслѣдственной власти состоитъ именно въ томъ, что въ ней дана инстанція, возвышающаяся надъ политической волей одного лишь даннаго поколѣнія, людей сегодняшняго дня, и выражающая и блюдущая интересы и волю общества, какъ сверхвременнаго единства.* Такая наслѣдственная власть, совсѣмъ не должна быть необходимо династической, т. е. право на верховную власть не должно быть необходимо обусловлено принадлежностью къ опредѣленному роду и тѣмъ болѣе не должно необходимо быть наслѣдованіемъ по закону, напр. переходомъ власти отъ отца къ сыну, хотя исторически это и есть наиболѣе распространенная и извѣстная форма наслѣдственной власти, имѣющая — тамъ гдѣ она укоренена въ соотвѣтствующемъ религіозномъ сознаніи — преимущество наибольшей прочности. Правда, противоположная форма *чисто избирательной* монархіи сама по себѣ,взятая въ чистомъ видѣ, есть нѣкое contradictio in adjecto, ибо опредѣленіе носителя *сверхвременнаго единства* суверенитета ставится въ ней въ зависимость отъ текущихъ временныхъ,политическихъ силъ. Но мыслима и форма наслѣдованія вродѣ той,которая практиковалась въ римской имперіи, въ которой монархъ свободно избираетъ своего преемника изъ неограниченнаго круга лицъ (въ любопытномъ проектѣ польской конституціи 1929 г. глава государства намѣчаетъ канди-

дата въ свои преемники, избираемаго всенароднымъ голосованіемъ). Но и въ республикѣ избраніе главы государства можетъ быть обставлено условіями, въ наибольшей степени обезпечивающими выраженіе начала преемственности,традиціонности, сверхвременнаго единства власти. Уже всенародное избраніе даетъ въ этомъ смыслѣ большую гарантію, чѣмъ избраніе парламентомъ или національнымъ собраніемъ, ибо въ народныхъ массахъ традиціонно-историческія начала укрѣплены, по общему правилу, прочнѣе, чѣмъ въ сознаніи и волѣ руководителей политическихъ партій. Мыслимы и другія формы, въ которыхъ при избраніи главы государства обезпечивается вліяніе тѣхъ политическихъ силъ и соціальныхъ слоевъ(напр. представителей церкви, науки, заслуженныхъ государственныхъ дѣятелей и т. п.),которые сами въ максимальной мѣрѣ являются носителями начала традиціонности, сверхвременнаго единства общества.

Съ общей соціально-философской точки зрѣнія существенъ только принципъ — противоположный демократическому принципу безграничнаго политическаго самоопредѣленія отдѣльнаго поколѣнія, дѣйствующаго въ данный моментъ въ общественной жизни, и исторически доселѣ выраженный въ формѣ наслѣдственной монархіи — принципъ, по которому носитель верховной власти выражаетъ и воплощаетъ не волю и вѣру сегодняшняго дня, а высшее, соборное сознаніе общества, какъ сверхвременнаго единства. Эта сверхвременность верховной власти тѣмъ самымъ совпадаетъ съ ея мистичностью, религіозной освященностью. Если общество вообще призвано творить не свою собственную, человѣческую

волю, а волю Божію, осуществлять не удовлетвореніе субъективныхъ человѣческихъ потребностей, а объективную абсолютную *правду*, то и верховная власть есть не приказчикъ человѣческаго коллектива, а по самому существу своему — слуга Божій, блюститель правды. Конкретно это выражается именно въ томъ, что она охраняетъ не интересы сегодняшнихъ членовъ общества, а интересы общества, какъ сверхвременнаго единства, какъ соборнаго лица, имѣющаго свое цѣлостное религіозное призваніе, свою всемірно-историческую миссію. Въ монархической идеѣ царя, какъ «помазанника Божія», содержится поэтому глубокая и вѣрная идея, отнюдь не связанная непремѣнно формой династической монархіи и независимая отъ того, указаннаго выше, теократическиродового сознанія, на которое опирается послѣдняя. Верховная власть, какъ организаціонное выраженіе онтологическаго единства общества, имѣетъ не чисто человѣческое, а сверхчеловѣческое значеніе; всякая власть на землѣ, какъ мы уже знаемъ, по своему послѣднему смыслу есть власть, идущая отъ Бога, — выраженіе не человѣческаго самовластія, а человѣческаго выполненія воли Божіей; *всякая власть* — даже тамъ, гдѣ она покоится на избраніи — по существу *идетъ сверху*, а *не снизу*, ибо само избраніе есть не своевольно-человѣческій выборъ приказчика и исполнителя человѣческихъ желаній,а отысканіе достойнѣйшаго служителя абсолютной правды.

Но государственная власть, служа организаціоннымъ выраженіемъ единства общества, должна выражать и отражать не только его сверхвременность въ ея абстракт-

ной *противоположности* его временному развитію, но именно конкретное единство обоихъ началъ, сверхвременности и временнаго развитія. Поэтому адекватная природѣ общества власть должна быть построена на единствѣ этихъ двухъ началъ, она должна сочетать начала мистическаго сверхвременнаго единства общества съ дѣйствіемъ интересовъ и требованій текущаго времени, съ свободнымъ общественнымъ самоопредѣленіемъ. Исторически наиболѣе совершеннымъ осуществленіемъ этого конкретнаго двуединства является доселѣ дуалистическая система *конституціонной монархіи*, въ которой воля монарха, какъ представителя традиціоннаго національнаго единства, сотрудничаетъ съ общественнымъ мнѣніемъ, съ волей общества въ лицѣ его свободно избранныхъ представителей. Романтически-славянофильское возраженіе, что эта форма правленія основана не на органическомъ единствѣ власти и народа, а на механическомъ ихъ взаимодѣйствіи, на недовѣріи и безпрерывной борьбѣ и взаимномъ приводѣйствіи между ними, — ничтожно потому, что въ сферѣ права и внѣшней общественности (ср. выше гл. I, 6, и гл. III, 1-3) *всякое* сотрудничество необходимо принимаетъ форму внѣшняго взаимодѣйствія и взаимоограниченія.

Само собою разумѣется, что конституціонная монархія, какъ и всякая другая форма правленія — не является ни абсолютно совершенной, ни единственной правильной формой власти — тѣмъ болѣе что, какъ указано, тамъ, гдѣ исчезаетъ религіозно-теократическая основа наслѣдственной монархіи, послѣдняя вообще лишается своего фундамента. Мыслимы и формы республики, приб-

лижающіяся по своему строенію и основной идеѣ къ этой дуалистической системѣ (какъ напр. въ извѣстной мѣрѣ это имѣетъ мѣсто въ американской конституціи съ той полнотой власти, которою обладаетъ въ ней президентъ въ отношеніи парламента). Существеннымъ и здѣсь является лишь общій принципъ, по которому власть, адэкватная природѣ общества, должна въ максимальной мѣрѣ сочетать блюденіе непрерывности общественнаго бытія съ свободой общественнаго самоопредѣленія и осуществляться въ формахъ, гарантирующихъ наиболѣе мирное и гармоническое сотрудничество обоихъ началъ.

Въ этой связи надлежитъ отмѣтить — за недостаткомъ мѣста мы можемъ здѣсь лишь мимоходомъ коснуться этой темы — что и столь единодушно и рѣшительно отвергнутое новымъ временемъ начало *сословности*, т. е. наслѣдственности служенія и соціальнаго положенія, при всѣхъ соціальныхъ опасностяхъ, которыя съ нимъ могутъ быть связаны и при всей легкости его соціальнаго вырожденія, въ принципѣ содержитъ въ себѣ правильную, онтологически-адэкватную соціальную идею. Поскольку сословія остаются не абсолютно-замкнутыми, не превращаются въ касты, а остаются открытыми для доступа въ нихъ со стороны, и поскольку соціальныя и правовыя привилегіи въ нихъ строго опредѣлены специфической функцей *служенія*, исполняемой каждымъ изъ нихъ—въ чемъ и заключается идея и источникъ происхожденія сословій —, начало наслѣдственной преемственности служенія, всѣхъ моральныхъ и интеллектуальныхъ навыковъ и бытовыхъ формъ жизни, съ нимъ свя-

занныхъ и имъ обусловленныхъ имѣетъ высокую общественную цѣнность. Сословность дѣлаетъ проводникомъ общественнаго служенія семью, этотъ первичный очагъ общественно-духовнаго воспитанія: личность здѣсь созрѣваетъ съ дѣтства въ атмосферѣ опредѣленнаго типа общественнаго служенія, «съ молокомъ матери» впитывая въ себя его навыки и традиціи. Когда сынъ наслѣдуетъ профессію и общественное положеніе отца, накопленный въ обществѣ духовный капиталъ умѣній, традицій и навыковъ болѣе всего сохраняется, менѣе всего терпитъ ущербъ при смѣнѣ поколѣній и эпохъ. Аристократическая идея *чести*, т. е. слiянія личнаго достоинства съ блюденіемъ, черезъ исправность служенія и жизни, достоинства коллективнаго сверхвременнаго органа, къ которому принадлежитъ личность, придаетъ особую интенсивность началу общественнаго служенія въ человѣческой жизни. Въ сущности, начало сословности, поскольку оно имѣетъ онтологическое основаніе, никогда и не перестаетъ дѣйствовать въ общественной жизни отмѣненное закономъ, оно сохраняетъ силу въ быту, въ нравахъ и общественной практикѣ: съ одной стороны, дѣти естественно склонны продолжать традиціи родителей, наслѣдовать отцу въ его профессіи и общественномъ положеніи, и, съ другой стороны, при отборѣ кандидатовъ на общественныя должности неизбѣжно на практикѣ учитываются не только личныя достоинтва и заслуги индивида, но и воспринятыя имъ изъ семьи и соціальной среды культурные навыки и вліянія. Конечно, начало наслѣдственной преемственности и здѣсь должно сочетаться съ началомъ личной свободы въ выборѣ служенія, т. е. съ

началомъ равенства передъ закономъ въ смыслѣ *общей возможности* для всякаго человѣка осуществить свое призваніе. «Кухаркинъ сынъ» можетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ быть по природнымъ дарованіямъ, т. е. отъ Бога, болѣе призваннымъ стать ученымъ, художникомъ, воиномъ, государственнымъ дѣятелемъ, епископомъ, чѣмъ лицо, отецъ и дѣды котораго отправляли соотвѣтствующую общественную функцію. Принципіадьная открытость доступа ко всѣмъ служеніямъ и общественнымъ положеніямъ всѣмъ членамъ общества вытекаетъ изъ установленнаго выше принципа «всеобщности служенія» (ср. гл. V, 2); и исключительная наслѣдственность соціальныхъ функцій, противорѣчила бы идеѣ неповторимаго своеобразія и индивидуальной призванности каждой личности. Въ какой мѣрѣ и въ какихъ предѣлахъ начало наслѣдственной преемственности служенія и соціальнаго положенія можетъ находить свое выраженіе въ *законѣ* — есть вопросъ конкретной политики, выходящій за предѣлы установленія общихъ соціально-философскихъ принциповъ; въ конкретной цѣлостной системѣ общественно-правовыхъ отношеній, объемлющихъ не только писаное право, но и обычное право, и административную практику, и бытовые нравы, во всякомъ случѣ должны находить себѣ отраженіе оба начала — начало наслѣдственной преемственности и начало личныхъ заслугъ и личнаго призванія; и задача политики заключается въ томъ, чтобы и здѣсь создать разумное и наиболѣе гармоническое сочетаніе обоихъ этихъ началъ.

Совершенно особую форму и своеобразное значеніе имѣетъ вопросъ о началахъ наслѣдственности и личныхъ

заслугъ въ области гражданско-хозяйственной жизни. Здѣсь онъ принимаетъ характеръ вопроса о соціальной правомѣрности *права имущественнаго наслѣдованія и наслѣдственной собственности*, въ его противоположности личному трудовому пріобрѣтенію имущества. Своеобразіе соотношенія этихъ двухъ началъ въ данной области заключается въ томъ, что здѣсь именно индивидуализмъ, утверждающій права «личной» или «частной» собственности, настаиваетъ на необходимости и правомѣрности начала наслѣдственной преемственности, тогда какъ соціализмъ, отвергающій права личности и частную собственность во имя надъиндивидуальныхъ интересовъ общественнаго цѣлаго, вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаетъ правомѣрность наслѣдованія и, тѣмъ самымъ, пріурочиваетъ собственность или имущественное владѣніе къ индивидуалистическому началу личной заслуги. Здѣсь обнаруживается, съ одной стороны, что т. наз. «индивидуализмъ» вовсе не есть послѣдовательный, до конца проведенный индивидуализмъ;отстаивая права личности, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отстаиваетъ права и цѣнность семьи, какъ сверхвременнаго коллектива, или — шире говоря — права сверхвременнаго единства, объединяющаго представителей разныхъ поколѣній и превозмогающаго раздѣленіе, которое полагается между ними смертью, уходомъ изъ жизни прошедшаго поколѣнія. Связь родителей съ дѣтьми или — шире — наслѣдодателя съ наслѣдникомъ въ непрерывности имущественнаго владѣнія основана на мысли, что жизнь и дѣятельность новаго поколѣнія есть естественное продолженіе жизни и дѣятельности поколѣнія отшедшаго, что *отцы продол-*

жаютъ жить въ дѣтяхъ, въ силу чего здѣсь и устанавливается имущественное правопреемство. Съ другой стороны, здѣсь обнаруживается также, что соціализмъ, какъ было уже указано выше (гл. I, 1), опирается въ сущности на индивидуалистическую концепцію общественной жизни. Каждый отдѣльный человѣкъ есть для него замкнутый въ себѣ атомъ общественнаго цѣлаго, если въ интересахъ общества онъ и считаетъ необходимымъ ограничить свободу и права отдѣльной личности, связавъ или какъ бы склеивъ личности въ сплошную общественную массу, то естественную, органическую связь между личностями онъ отрицаетъ и *именно поэтому*, изъ своего индивидуализма, отвергаетъ начало наслѣдованія, не понимая или отрицая органическую сверхвременную связь между поколѣніями. Соціалистъ Лассаль съ большой философской глубиной доказывалъ, что право наслѣдованія возникло изъ античнаго языческаго культа предковъ, изъ представленія, что отецъ семьи и послѣ смерти продолжаетъ присутствовать въ семьѣ и потому властвовать надъ своимъ имуществомъ; отсюда онъ дѣлалъ выводъ, что уничтоженіе культа предковъ, вѣры въ посмертное присутствіе умершихъ въ оставленномъ имъ имуществѣ лишаетъ право наслѣдованія всякаго объективнаго основанія. Личность, умирая, исчезаетъ, уходитъ изъ земной жизни; поэтому противоестественно, чтобы послѣ ея смерти судьба ея прежняго имущества еще опредѣлялась ея волей; всякое имущественное владѣніе можетъ быть только личнымъ, пріобрѣтеннымъ самой данной личностью на срокъ ея жизни; каждая личность должна начинать свою имущественную жизнь заново.

Теорія Лассаля даетъ удобный отправной пунктъ для систематическаго рѣшенія вопроса. Въ противоположность Лассалю, мы вправѣ сказать, что «культъ предковъ» въ извѣстномъ смыслѣ не исчезъ и никогда не можетъ исчезнуть изъ общественнаго сознанія; разрывъ, создаваемый между поколѣніями смертью старшаго, не можетъ и не долженъ быть абсолютнымъ — онъ преодолѣвается, какъ мы знаемъ, сверхвременнымъ единствомъ общества. Семья и кругъ друзей и близкихъ неизбѣжно перенимаетъ и усваиваетъ себѣ достиженія умершаго; на наслѣдственномъ преемствѣ зиждется вся непрерывность культуры; поэтому и институтъ наслѣдованія, какъ одно изъ выраженій этой преемственности, есть «естественное» т. е. онтологически обоснованное право. Государство вправѣ въ отдѣльныхъ случаяхъ ограничивать право посмертнаго распоряженія имуществомъ (слѣдовательно, ближайшимъ образомъ, т. наз. право наслѣдованія по завѣщанію) въ интересахъ общественнаго цѣлаго, какъ оно вправѣ ограничивать и регулировать свободное распоряженіе собственностью вообще. Оно этимъ не уничтожаетъ самый принципъ наслѣдованія, а дополняетъ и исправляетъ наслѣдованіе въ кругу семьи или близкихъ наслѣдованіемъ всего общества. Но принципіально, наслѣдственная имущественная связь между поколѣніями — наряду съ самоочевиднымъ правомъ и возможностью для каждой личности свободно созидать свое имущественное положеніе — выражаетъ именно необходимую въ общественной жизни непрерывность труда, творческой дѣятельности и использованія ея плодовъ. Въ имущественно-хозяйственномъ отношеніи, какъ и во всѣхъ дру-

гихъ отношеніяхъ, общественный порядокъ долженъ обезпечивать возможность наиболѣе гармоничнаго и полнаго сочетанія начала непрерывности и наслѣдственной преемственности съ началомъ личныхъ заслугъ и достиженій.

Но въ этой связи обнаруживается еще болѣе глубокое соотношеніе между личнымъ и сверхлично-сверхвременнымъ началомъ въ общественной жизни. Тотъ парадоксальный фактъ, что индивидуализмъ, опираясь на принципъ свободы личности, отстаиваетъ, въ лицѣ права наслѣдованія, сверхвременную связь между поколѣніями, есть свидѣтельство того общаго соотношенія, въ силу котораго свобода личности дана не въ ея изолированности и обособленности, которая есть именно ея *ограниченіе*, а именно въ ея органической связи съ другими личностями. Свобода распоряженія судьбой имущества послѣ смерти, свобода заботы и мысли о другихъ людяхъ, объ ихъ судьбѣ послѣ смерти данной личности, т. е. свобода живой *связи* съ другими и за временными предѣлами тѣлесной жизни человѣка есть именно выраженіе подлинной свободы личности, какъ *духовнаго* существа; тогда какъ сведеніе личности исключительно къ обособленному носителю собственныхъ единичныхъ интересовъ, есть неправомѣрное *стѣсненіе* личности. Въ отдѣлѣ о «соборности» и при анализѣ началъ солидарности и свободы мы видѣли, что онтологически «я» и «мы», свобода и солидарность не противостоятъ другъ другу, какъ внѣшнія и взаимнопротивоположныя инстанціи; напротивъ, «мы» живетъ въ глубинѣ «я» и образуетъ питательный источникъ его жизни, какъ и съ другой стороны, само «мы», солидарность многихъ,есть солидарность *свободныхъ* существъ,

спонтаннаго взаимодѣйствія и общенія между «я» и «ты». Личность живетъ подлинно свободно лишь черезъ свою связь съ другими, черезъ свою жизнь въ другихъ, какъ бы переливаясь за свои собственные предѣлы и находя себя въ другихъ. Это соотношеніе примѣнимо и къ взаимной связи между началами личнымъ заслугъ или личной инициативы и наслѣдственной преемственности. Совершенно очевидно, что право наслѣдованія не умаляетъ и не ограничиваетъ, а наоборотъ расширяетъ жизненное значеніе начала личной заслуги, ибо какъ бы увѣковѣчиваетъ ее, распространяя ея силу и за предѣлы краткой индивидуальной жизни ея носителя, въ правѣ наслѣдственнаго распоряженія своими достиженіями сама личность какъ бы расширяется за предѣлы своей тѣлесной жизни; сверхвременная солидарность поколѣній и связь между ними есть какъ бы выраженіе внутренней сліянности и непрерывности послѣдовательныхъ личныхъ жизней, въ которой преодолѣвается ихъ тѣлесная разобщенность и ограниченность. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ расширеніи свободы и творческой значительности личности содержится именно соціальная функція, соціальное служеніе личности; какъ всякое право (ср. гл. IV, 2), право оставленія наслѣдства и его принятія опирается въ конечномъ счетѣ на обязанность: личность *обязана* сама заботиться о наиболѣе справедливомъ и правильномъ употребленіи ея имущества послѣ ея смерти, какъ, въ лицѣ наслѣдника, она *обязана* воспринимать, благоговѣйно оберегать и производительно использовать наслѣдіе прошлаго.

ГЛАВА VII.

ПЛАНОМѢРНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ ВЪ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО).

Общественная жизнь есть, какъ мы знаемъ, выраженіе, воплощеніе во внѣ *духовной* жизни. Въ этомъ смыслѣ основу ея образуетъ *живая идея* или *идейно-оформленная жизнь*, осуществленіе жизненными силами идеи, которая благодаря этому сама становится реальностью, дѣйствующей энтелехіей. (Ср. II, 3). Въ этомъ лежитъ начало особой двойственности въ составѣ общественной жизни. Съ соціально-психологической стороны мы имѣемъ здѣсь разсмотрѣнную выше (гл. III, 4) двойственность между *идеальными и эмпирическими* силами общественной жизни. Въ самой структурѣ общественнаго единства отсюда же возникаетъ двойственность между моментами *раціональности* и *ирраціональности* или — точнѣе — *планомѣрности* и *спонтанности* въ общественной жизни. Форма и структура общественнаго единства и общественныхъ отношеній, будучи воплощеніемъ нѣкаго идеальнаго содержанія, *съ одной стороны* предполагаетъ созна-

тельно-умышленное, *планомѣрное осуществленіе идеи*, и, съ другой стороны, должна быть нѣкимъ *спонтаннымъ*, непосредственно органически вырастающимъ *выраженіемъ* реальнаго процесса жизни. Общество съ одной стороны созидается умышленно-планомѣрно, и, съ другой стороны, складывается и вырастаетъ «само собой». Это соотвѣтствуетъ тѣмъ двумъ сторонамъ эмпирическаго слоя общественной жизни, которыя уже были кратко от-, мѣчены въ отдѣлѣ «Соборность и общественность» (гл. I, 6): онъ есть, съ одной стороны, принудительная организація и, съ другой стороны, стихійное, непроизвольное взаимодѣйствіе отдѣльныхъ индивидовъ и частей общества.

Двуединство планомѣрности и спонтанности стоитъ въ близкой связи съ разсмотрѣннымъ только что (гл. VI) двуединствомъ консерватизма и творчества, но не совпадаетъ , а перекрещивается съ нимъ; если планомѣрное дѣйствованіе, на что бы оно ни направлялось, по самому существу своему носитъ характеръ строительства, созиданія и, въ этомъ смыслѣ, творчества, то спонтанность въ общественной жизни можетъ быть и охраненьемъ стараго, и твореніемъ новаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это двуединство стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ разсмотрѣнными выше (гл. IV 3-4) общими нормативными принципами солидарности и свободы: планомѣрность общественнаго единства есть не что иное, какъ выраженіе общественной солидарности въ сферѣ *умышленной общественной воли*, тогда какъ спонтанность общественнаго единства есть его осуществленіе въ стихіи свободы. Эти два необходимыхъ и соотносительныхъ начала общественнаго бытія получаютъ конкретное выраженіе въ двухъ формахъ

общественной жизни: въ *государствѣ* и въ *гражданскомъ обществѣ*. Здѣсь они должны быть разсмотрѣны нами въ ихъ значеніи, какъ нормативныхъ принциповъ общественной жизни.

1. Смыслъ государства.

Государство есть *единство планомѣрно-устрояющей общественной воли*. Поскольку органическое первичное многоединство, образующее существо общества, *осознаетъ само себя*, складывается въ цѣлостное общественное *сознаніе*, оно должно осуществлять себя и въ формѣ сознательной, умышленной *воли*, планомѣрно строить и укрѣплять себя. Но такъ какъ многоединство, какъ таковое, въ своемъ непосредственномъ существѣ не есть единый субъектъ (ср. гл. I, 4), то оно способно къ осуществленію планомѣрно-волевыхъ дѣйствій лишь путемъ созданія особаго представительствующаго органа. Этотъ органъ есть государственная *власть*, образующая средоточіе и основу того дѣйственнаго общественнаго единства, которое мы зовемъ государствомъ. Проведеніе начала планомѣрности въ общественномъ многоединствѣ требуетъ той специфической связи, которая дана въ отношеніи *власти и подчиненія*. Только черезъ это отношеніе можетъ осуществиться въ обществѣ единство направляющей воли.

Государство поэтому генетически позднѣе общества, какъ такового. Требуется особый творческій процессъ, чтобы стихійное органическое многоединство общества

оформилось въ государственное единство, выдѣлило изъ себя органъ, который могъ бы осуществлять планомѣрное общественное строительство. Извѣстно, что на первыхъ ступеняхъ своего бытія общество живетъ подъ дѣйствіемъ «обычнаго права». Формы общественныхъ отношеній нормируются правилами (какъ мы знаемъ, «образцовыми идеями»), которыя никѣмъ сознательно не введены, а рождаются непроизвольно и имѣютъ непосредственную религіозную санкцію; общественное право мыслится вѣчнымъ, независимымъ отъ человѣческой воли, самоочевиднымъ выраженіемъ «должнаго» въ человѣческихъ отношеніяхъ. Такое общество не знаетъ исторіи, ничего не творитъ, не созидаетъ; оно просто длится, пребываетъ въ лонѣ сверхвременнаго единства или растетъ и развивается непроизвольно, независимо отъ чьего либо намѣренія и творческой воли. Изъ этого растительнаго своего состоянія общество выходитъ обычно подъ вліяніемъ внѣшней опасности: когда обществу грозитъ гибель отъ врага (а иногда и отъ внутреннихъ раздоровъ), инстинктъ самосохраненія ведетъ къ возникновенію нѣкаго органа защиты, требуетъ сознательной организаціи и дисциплины. Таково обычно первое происхожденіе государства, которое первоначально имѣетъ лишь ограниченное военно-административное значеніе и лишь позднѣе становится учрежденіемъ постояннымъ и объемлющимъ всѣ стороны общественной жизни; какъ извѣстно, право, въ качествѣ законодательства, т. е. выраженія сознательной государственной воли, есть лишь позднѣйшая функція государства.

Это первое рожденіе государственной власти и, тѣмъ самымъ, государства, всюду одно и то же: изъ поли-

тически неоформленной и косной среды, живущей родовымъ бытомъ, съ его неподвижностью и пассивной подчиненностью обычному праву, выдѣляется — обыкновенно подъ вліяніемъ внѣшней опасности, — группа смѣльчаковъ, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокругъ своего естественнаго, самими своими природными дарованіями какъ бы предуказаннаго вождя. Этотъ вождь и окружающая его избранная группа — «князь», «герцогъ», и его «дружина» — спасая общество отъ внѣшнихъ враговъ (или отъ внутренней анархіи), создавая ему прочную дѣйственную организацію или объединяя въ новое цѣлое нѣсколько разъединенныхъ племенъ, тѣмъ самымъ *возглавляетъ* общество и становится носителемъ государственной власти (на нашихъ глазахъ, послѣ міровой войны, этотъ исконный процесъ съ необыкновенной типичностью повторился въ возникновеніи, изъ послѣвсенной анархіи, фашистской государственности съ ея вождемъ въ Италіи).

Разсматривая этотъ генетическій процессъ, какъ показатель *систематическаго* содержанія природы государства, мы находимъ въ лицѣ государства выраженіе *мужского, творческаго начала* общественной жизни (ср. гл. VI, I) въ сферѣ планомѣрнаго общественнаго единства. Государство и его власть рождается изъ начала *личной инициативы*, и первый источникъ власти есть всегда личная заслуга, успѣхъ въ планомѣрномъ объединеніи и устроеніи общества. Этнографія и сравнительная исторія права показала, что у всѣхъ народовъ земного шара — господствуетъ одинъ обычай выдѣленія мужской молодежи изъ остальной среды, какъ бы насильственнаго

отрыва ея отъ материнскаго лона и превращенія, черезъ особый мистическій обрядъ посвященія, въ нѣкій замкнутый орденъ, въ особую соціальную силу, противостоящую исконному стихійно-сложившемуся обществу.*) Эта сила становится во главѣ общества. Первый носитель верховной власти, первое воплощеніе государственности есть всегда побѣдоносный вождь, вмѣстѣ съ примыкающей къ нему и слѣдующей за нимъ молодежью — «дружиной», — олицетворяющій дѣйственное, планомѣрно-творчески созидаемое общественное единство.

Властное водительство, какъ проводникъ планомѣрнаго общественнаго строительства, есть, такимъ образомъ, самая основа государственнаго объединенія. Въ этомъ смыслѣ можно было бы сказать, что типъ цезаристской военной диктатуры, основанной на личномъ авторитетѣ смѣлаго, сильнаго волей и практически организаціонно умѣлаго вождя, будучи генетически первоисточникомъ государственной власти и, слѣдовательно, государства, тѣмъ самымъ есть форма власти, адэкватная самому существу и смыслу государства. Не нужно, однако, забывать при этомъ, что государственная, какъ и всякая вообще внѣшняя общественная организація, необходимо опирается на внутреннія духовныя условія своего существованія (ср. выше гл. I, 6 и гл. II). Прежде всего всякая власть основана, какъ мы знаемъ, на авторитетѣ, есть власть надъ душами; въ ея основѣ лежитъ свободный актъ вѣры въ годность и призванность властвующаго, въ правомѣрность его полномочій. Въ этомъ смыслѣ вла-

* Ср. классическое изслѣдованіе Heinrich Schurtz Altersklassen und Mannerbunde. 1902.

ствованіе, какъ всякій соціальный институтъ, есть отношеніе *двустороннее*: не одинъ властвующій, но *властвующій и подчиненный совмѣстно* входятъ въ отношеніе властвованія и активно его строятъ. Чисто механическая власть и абсолютно слѣпое повиновеніе (только «за страхъ», а не «за совѣсть») есть, собственно, contradictio in adjecto, ибо уничтожаетъ само духовное существо власти; мы имѣемъ тогда не государственную власть, а голое насиліе. Приближающаяся къ этому типу военная диктатура, съ характерной для нея (максимальной возможной) односторонностью властвованія, есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь нѣкое зачаточное или переходное его состояніе, необходимое въ моментъ зарожденія власти или въ критическіе моменты общественныхъ опасностей; она не можетъ быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тѣмъ самаго существа государства. Ея подлинное назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы, утвердивъ государственный порядокъ, сдѣлать ненужной самое себя. Съ другой стороны изъ соотносительнаго двуединства началъ іерархизма и равенства, какъ всеобщности служенія (ср. гл. V), слѣдуетъ, что отношеніе властвованія не только двусторонне въ томъ смыслѣ, что и подчиненный принимаетъ въ немъ активное участіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть принципіально универсальнымъ: властвованіе осуществляется на *всѣхъ* ступеняхъ іерархической лѣстницы и каждый членъ государства на своемъ мѣстѣ, въ качествѣ активнаго соучастника служенія, тѣмъ самымъ принимаетъ участіе въ властвованіи, несетъ опредѣленныя его полномочія. Лишь такая органическая структура госу-

дарства, въ которой каждый подчиненный есть вмѣстѣ съ тѣмъ въ предѣлахъ исполняемой имъ функціи и властвующій, наиболѣе полно и адэкватно выражаетъ природу государства, какъ планомѣрнаго организаціоннаго единства общества.

Какова цѣль того планомѣрнаго общественнаго строительства, въ которомъ состоитъ существо государства? Начиная съ XVIII вѣка въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ мы встрѣчаемъ борьбу двухъ воззрѣній, которыя мы можемъ назвать *отрицательной и положительной* теоріей государства. Отрицательная теорія представлена въ либерализмѣ и «манчестерствѣ», крайнимъ выраженіемъ котораго является анархизмъ. Начало планомѣрнаго регулированія общественной жизни здѣсь вообще считается зломъ, которое должно быть либо, въ качествѣ неизбѣжнаго зла, сокращено до минимума, либо же — какъ въ анархизмѣ — даже совсѣмъ уничтожено. Оставляя въ сторонѣ послѣдній варіантъ, несостоятельность котораго непосредственно очевидна изъ всего вышесказаннаго, остановимся лишь на первомъ, либерально-манчестерскомъ взглядѣ на государство, согласно которому задача планомѣрнаго устраненія общества ограничена цѣлью охраненія спокойствія и безопасности, внѣшней упорядоченности общественной жизни. Этотъ взглядъ на государство, какъ на «ночного сторожа» (выраженіе Лассаля), вытекаетъ изъ индивидуалистическаго воззрѣнія, согласно которому *свобода*, въ отрицательномъ смыслѣ *нестѣсненности личнаго своеволія и самоопредѣленія*, есть идеалъ общественной жизни, всякое же объединеніе есть чисто внѣшній, механическій актъ, имѣющій задачей устра-

нить или ослабить тренія и опасности разрушенія, возможныя при свободномъ взаимодѣйствіи личностей. Государство есть здѣсь какъ бы лишь внѣшній покровъ, не имѣющій внутренняго органическаго отношенія къ обществу, мыслимому исключительно по типу гражданскаго общества, какъ свободнаго взаимодѣйствія личностей.

Ложность этого взгляда вытекаетъ уже изъ ложности того индивидуалистическаго (или «сингулярис1ическаго») воззрѣнія, которое лежитъ въ его основѣ и критика котораго составила исходную точку нашихъ размышленій (гл. I, 1-2). Существо общества есть не внѣшнее взаимодѣйствіе обособленныхъ индивидовъ, не столкновеніе атомистически мыслимыхъ его элементовъ, а первично соборное многоединство. Это соборное многоединство имѣетъ во внѣ, въ эмпирическомъ слоѣ общества, два соотносительныхъ выраженія: свободное взаимодѣйстріе элементовъ множества и организаціонное единство цѣлаго. Механичность, внѣшняя принудительность государственнаго объединенія есть лишь внѣшнее выраженіе свободнаго внутренняго, соборнаго единства общества (ср. I, 6). Государственное единство по своей основѣ, по своему внутреннему корню, столь же органично, произрастаетъ изнутри, а не накладывается извнѣ, какъ и гражданское общество. Поэтому оно имѣетъ не только отрицательную, но и положительную задачу: оно по своему существу есть не только *огражденіе*,но и *строительство*;формирующая живая идея, образующая онтологическое существо общества, осуществляется не только въ спонтанно складывающейся его структурѣ,но и въ планомѣрно-умыш-

ленномъ, т. е. государственномъ его оформленіи. Выражаясь въ традиціонныхъ терминахъ административнаго права, можно сказать, что задача государства не исчерпывается охраненіемъ *безопасности*, но и утвержденіемъ общественнаго *благосостоянія*. Государство, какъ всѣ вообще моменты общества, служитъ не какой вибо чисто внѣшней и утилитарной цѣли, а утверждению цѣлостной *правды*, внутреннему, онтологическому, духовному развитію общества. Цѣль государства столь же универсальна, всеедина, какъ цѣль общества вообще. Въ этомъ смыслѣ правда не на сторонѣ отрицательной, а на сторонѣ положительной теоріи государства.

Но въ «либерализмѣ» или «манчестерствѣ» есть практически и существенная доля правды, лишь философски обычно неправильно обосновываемая. Эту долю правды легче всего обнаружить черезъ обнаруженіе ложности противоположной теоріи государства, которая въ послѣднемъ усматриваетъ какъ бы самое существо общества и потому приписываетъ ему нѣкое безпредѣльное могущество. Традиціонный политическій *консерватизмъ* и, — что весьма замѣчательно, — еще въ большей мѣрѣ его политическій антиподъ въ другихъ отношеніяхъ — *соціализмъ* — исходятъ изъ утвержденія, что общественная жизнь должна въ максимальной мѣрѣ быть опекаема, руководима и регулируема органомъ планомѣрной общественной воли — государственной властью. Компетенція государственной власти, высшей общественной инстанціи, планомѣрно строющей и направляющей общественную жизнь, мыслится здѣсь въ принципѣ безграничной; индивидуальная свобода и, слѣдовательно,

спонтанность общественныхъ связей представляется какъ нѣкій какъ бы ирраціональный остатокъ, только терпимый и разрѣшаемый государственной властью — либо потому, что она находитъ, въ извѣстныхъ ограниченныхъ предѣлахъ такую спонтанность полезной или по крайней мѣрѣ безвредной, либо же потому, что она фактически не въ силахъ справиться съ задачей всеобъемлющаго регулированія общественной жизни. Другими словами, это воззрѣніе, въ противоположность первому мыслитъ *гражданское общество*, основанное на свободномъ взаимодѣйствіи индивидовъ, на спонтанномъ осуществленіи общественнаго единства, въ сущности неизбѣжнымъ зломъ, которое по возможности должно быть ограничено, сведено къ минимуму.

Послѣ опыта общественнаго и, въ частности, хозяйственнаго развитія XVIII-XIX вѣковъ и, въ особенности, послѣ пережитаго нами эксперимента русскаго соціализма, несостоятельность этого воззрѣнія опытно изобличена съ предѣльной очевидностью. Систематическая его критика будетъ дана ниже, въ анализѣ функціи гражданскаго общества. Здѣсь достаточно указать, что изъ его ложности явственно вытекаетъ сознаніе ограниченности функцій государственной власти; въ общей формѣ это можно выразить въ утвержденіи, что государственная власть необходимо ограничена *наличіемъ самого гражданскаго общества и его неустранимостью;* дѣятельность ея никогда не должна переходить предѣлы, въ которыхъ она совмѣстима съ самимъ гражданскимъ обществомъ и нарушеніе которыхъ угрожаетъ самому бытію послѣдняго.

Какъ совмѣстить это утвержденіе необходимыхъ пре-

дѣловъ государственной власти съ признаніемъ универсальности и творческаго характера самой ея задачи? Но ограниченность касается не задачи и послѣдней *цѣли* государства, а именно его функціи, *путей и средствъ* его дѣятельности. Планомѣрно-организаціонная дѣятельность предполагаетъ *внѣ себя* тотъ спонтанный органически возникающій и складывающійся общественный субстратъ, къ которому она прилагается и изъ котораго сама рождается. Все субстанціально-духовное рождается, какъ мы знаемъ (гл. IV, 4), изъ свободы; творчество по самому существу своему спонтанно, оно рождается, а не планомѣрно дѣлается. Отсюда прежде всего слѣдуетъ неприложимость государственныхъ мѣръ къ той таинственной лабораторіи общественнаго духа, въ которой творится *вѣра* , идейно-духовный фундаментъ общественнаго бытія. Немыслима государственная организація вѣры, мысли, міровоззрѣнія; гдѣ ее пытаются осуществить, тамъ возникаетъ кощунственная и субстанціально-безсильная попытка органическое замѣнить механическимъ, что практически равносильно разрушенію самихъ субстанціальныхъ основъ общества. Городовой на своемъ мѣстѣ, т. е. исполняя надлежащую свою функцію, не только необходимъ, но въ извѣстномъ смыслѣ исполняетъ священное дѣло — ибо священно все, что входитъ въ составъ общественнаго служенія; но городовой на стражѣ міросозерцанія, — городовой, который не загоняетъ вора или пьяницу въ участокъ,а загоняетъ людей въ церковь (все равно — церковь Божію или церковь атеизма) — есть *мерзость запустѣнія*. И такъ какъ вѣра, воплощаясь во внѣ, требуетъ своего осуществленія въ спонтанно

складывающихся отношеніяхъ между людьми, — другими словами, такъ какъ нравственно-опредѣленное, соборное единство прежде всего и ближайшимъ образомъ слагается въ связь гражданскаго общества, какъ эмпирическаго носителя общественной культуры, то этотъ эмпирическій субстратъ такъ же мало самъ можетъ твориться государствомъ, быть планомѣрно организуемъ, какъ и сама духовная жизнь. Задача государства здѣсь состоитъ только въ огражденіи самой свободы внутренне растущей жизни, а не въ созиданіи въ ретортѣ коллективнаго гомункула. Предѣлы государства состоятъ не въ томъ, что планомѣрно-организаціонная дѣятельность не можетъ ставить себѣ положительныхъ задачъ содѣйствія духовному росту общества, а въ томъ, что — въ силу всеединства духовно-общественнаго бытія — всякая организація есть именно *организація свободы*, планомѣрное формированіе свободнаго, спонтаннаго сотрудничества. Государственность такъ же немыслима безъ своей естественной основы — гражданскаго общества съ его самопроизвольно свивающейся тканью—,какъ послѣднее немыслимо безъ оформляющаго его планомѣрнаго единства государственности. Эта связь уяснится намъ ниже во всей ея глубинѣ и интимности.

2. Гражданское общество и смыслъ собственности

Въ отличіе отъ государственнаго единства, то, что мы называемъ «гражданскимъ обществомъ», есть обще-

ственное единство, спонтанно слагающееся изъ вольнаго сотрудничества, изъ свободнаго соглашенія воль отдѣльныхъ членовъ общества. Его юридическая форма есть *договоръ*, соглашеніе, и извѣстная «договорная» теорія общества пыталась все общество, какъ цѣлостное единство и въ частности его государственное единство, истолковать по образцу именно «граданскаго общества». При всей ложности этой теоріи въ примѣненіи къ государству, не подлежитъ сомнѣнію, что общество немыслимо безъ той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается изъ взаимодѣйствія и соглашенія отдѣльныхъ его элементовъ. Гражданское общество есть какъ бы молекулярная общественная связь, извнутри сцѣпляющая отдѣльные элементы въ свободное и пластически-гибкое цѣлое.

Подлинный смыслъ и общественная функція этого неустранимаго и фундаментальнаго начала общественной жизни обыкновенно искажаются и его сторонниками, и его противниками. Индивидуалистическая или «атомистическая» теорія общества, считая теоретически общество (мыслимое именно по типу «гражданскаго общества») простымъ внѣшнимъ комплексомъ онтологически обособленныхъ другъ отъ друга индивидовъ, практически и оцѣночно разсматриваетъ такое сотрудничество и взаимную связь, какъ средство къ удовлетворенію интересовъ и потребностей отдѣльныхъ индивидовъ. Противоположная, соціалистическая доктрина, требующая абсолютнаго «обобществленія», коллективизаціи жизни, т. е. въ принципѣ совершеннаго устраненія гражданскаго общества, исходитъ при этомъ, какъ уже было указано (гл. I, 1),

изъ того же самого индивидуалистически-атомистическаго представленія о природѣ гражданскаго общества: она требуетъ его устраненія именно потому, что не усматриваетъ въ немъ подлиннаго общественнаго единства, а видитъ лишь искажающій подлинную цѣль общества механическій аггрегатъ единичныхъ, своекорыстныхъ, взаимно-антагонистическихъ силъ.

Въ дѣйствительности, какъ теоретически было разъяснено нами выше (гл. I, 5, 6), именно наличіе молекулярной, спонтанно слагающейся связи между отдѣльными элементами общества есть свидѣтельство ихъ органическаго исконнаго внутренняго *единства*. Индивиды суть не атомы, случайно сталкивающіеся между собой и имѣющіе свое подлинное бытіе только въ замкнутой сферѣ самихъ себя, а подлинные *члены* органическаго цѣлаго, какъ бы искони, по самой своей онтологической природѣ предназначенные къ единству въ формѣ свободнаго взаимодѣйствія и взаимосближенія. Изъ этого онтологическаго существа вытекаетъ и функціонально-телеологическій смыслъ гражданскаго общества. Оно есть не внѣшнее средство для удовлетворенія интересовъ отдѣльныхъ людей, а именно необходимая форма общественнаго сотрудничества, форма служенія, осуществленія объективной правды черезъ вольное взаимодѣйствіе отдѣльныхъ членовъ общественнаго цѣлаго. Индивидуалистическій моментъ въ структурѣ общества, согласно которому общество должно являться расчлененнымъ на рядъ отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, частныхъ центровъ активныхъ силъ, есть не *цѣль* общественной жизни, а именно только функція — но функція необходимая —

сверхъиндивидуальной цѣли общества, какъ единства. Свобода личности есть, какъ уже было указано, не ея прирожденное и первичное *право*, а ея общественная *обязанность* (гл. IV, 4), она имѣетъ не самодовлѣющую, а *функціональную* цѣнность; какъ и всякое субъективное право вообще, она есть рефлексъ обязанности, форма бытія, обусловленная и оправданная началомъ *служенія*. Не интересъ и право личности, а интересы служенія правдѣ требуютъ, въ силу неустранимаго функціональнаго значенія личной свободы, расчлененія общества на отдѣльные, защищенные правомъ, центры свободной активности и обезпеченія каждому изъ нихъ надлежащей сферы свободы. *Независимость* членовъ общества, самостоятельность каждаго изъ нихъ, есть не ихъ *самоутвержденность*, онтологически обоснована не на ихъ собственной природѣ, а есть необходимая *форма* ихъ взаимной *связи*, ихъ общественнаго *единства*. Изъ природы общества, какъ органическаго многоединства, изъ необходимаго сочетанія въ духовной жизни, лежащей въ основѣ общества, началъ солидарности и свободы, слѣдуетъ необходимость расчлененія общества на отдѣльныхъ *субъектовъ правъ*, связанныхъ между собой черезъ свободное соглашеніе воль.

Отсюда же вытекаетъ оправданіе и подлинное обоснованіе института *личной*, или, какъ обыкновенно говорится, *частной собственности*. Собственность, какъ всякое иное право, не есть абсолютное право личности и по самому содержанію своему не имѣетъ значенія *абсолютной власти* надъ опредѣленной сферой благъ, права по личному производу «пользоваться вещами и

злоупотреблять ими» (jus utendi et abutendi). Какъ всякое субъективное право, право собственности имѣетъ лишь *функціональное, служебное* значеніе, есть форма, въ которой осуществляется сотрудничество въ служеніи. Собственникъ есть не абсолютный самодержецъ «божьей милостью» надъ своимъ имуществомъ, онъ есть какъ бы лишь уполномоченный — правда, несмѣняемый и достаточно прочно обезпеченный въ своемъ положеніи — управитель ввѣреннаго ему достоянія, которое онтологически, въ послѣдней своей основѣ, есть «Божье» достояніе и верховный контроль надъ которымъ принадлежитъ общественному цѣлому. Въ интересахъ осуществленія необходимой въ служеніи свободы и нестѣсненности личностей или вообще молекулярной ячейки, изъ сотрудничества которыхъ слагается общественное единство, необходимо обезпеченіе за каждой изъ нихъ сферы пріуроченныхъ къ ней матеріальныхъ благъ или природной среды, въ связи съ которой можетъ наиболѣе производительно развиваться ихъ дѣятельность. Поэтому частная собственность, будучи по своему внутреннему *качественному* содержанію неограниченнымъ, полнымъ, свободнымъ властвованіемъ человѣка надъ опредѣленной сферой матеріальныхъ благъ, по своему размѣру, т. сказать, въ количествомъ отношеніи, отнюдь не абсолютно и не безгранично. Оно ограничено интересами общественнаго цѣлаго, задачами наиболѣе плодотворнаго сотрудничества; государство имѣетъ право и обязанность его регулировать, объективное право нормируетъ его и можетъ ставить ему извѣстные предѣлы и налагать на собственника опредѣленныя обязанности. Словомъ, право личной соб-

ственности, какъ одна изъ функцій общественнаго сотрудничества, входитъ въ составъ системы общественнаго единства и въ принципѣ подчинено послѣднему. Границы этого подчиненія опредѣлены не какой либо абсолютной и ненарушимой цѣнностью субъективныхъ притязаній личности, а лишь непререкаемымъ функціональнымъ значеніемъ начала личной свободы и нестѣсненности личной иниціативы, какъ необходимаго принципа общественнаго сотрудничества.

Но именно въ этомъ смыслѣ, не какъ прирожденное абсолютное право личности, но какъ реальное условіе осуществленія начала свободы, какъ конкретный фундаментъ необходимаго строенія общества въ формѣ гражданскаго общества, прочно утвержденное право личной собственности есть абсолютно-необходимая и неустранимая основа общественной жизни, внѣ которой послѣдняя вообще немыслима. Всѣ романтическія осужденія частной собственности, какъ санкціонированія личной корысти и эгоизма, несостоятельны по той простой причинѣ, что человѣкъ есть не чисто духовное, а духовно-тѣлесное существо и что поэтому его тѣлесность есть не только преграда, но, въ основѣ своей прежде всего *орудіе* его духовности, такъ что само одухотвореніе и облагороженіе личности идетъ не черезъ голое отрицаніе ея тѣлесности, а черезъ постепенное подчиненіе ея духовному началу. Личность въ своемъ интуитивномъ существѣ стоящая въ первичномъ соборномъ единствѣ съ другими личностями, эмпирически существуетъ, какъ было указано, лишь въ формѣ тѣлеснаго «я», по необходимости обособленнаго отъ другихъ «я»; поэтому соборность эмпирически осу-

ществляется въ формѣ «внѣшней общественности», какъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ, тѣлесно обособленныхъ индивидовъ. Именно необходимость такого тѣлеснаго выраженія начала личности,какъ бы ея *воплощенія*,внѣ котораго она реально не существуетъ, дѣлаетъ невозможной въ земной жизни чистое осуществленіе соборности въ ея духовной первоосновѣ, а требуетъ ея выраженія въ формѣ внѣшней общественности, въ двуединствѣ внѣшней организаціи и внѣшняго взаимодѣйствія индивидовъ. Но отсюда же вытекаетъ необходимость начала частной собственности.Частная собственность по своему имманентному внутреннему существу есть необходимое *расширеніе тѣла*, какъ органа духовной активности, *на внѣшнюю, ближайшую къ человѣку, природную среду*. Всякій понимаетъ, что человѣкъ, лишенный возможности управлять членами своего тѣла, — человѣкъ парализованный, связанный или лишенный рукъ, ногъ или глазъ, — фактически лишенъ возможности осуществлять свою волю, дѣйственно обнаруживать свою свободу. Но необходимыя орудія труда, или почва, какъ точка приложенія труда, или одежда и жилище, какъ неизбѣжная какъ бы дополнительная тѣлесная оболочка человѣка, и, далѣе, все вообще, въ чемъ органически нуждается человѣкъ, есть не что иное, какъ продолженіе во внѣ его тѣла. Человѣкъ осуществляетъ себя не только черезъ посредство своего тѣла, но и черезъ посредство ближайшаго окружающаго его отрѣзка предметнаго міра,той среды, въ которой онъ живетъ и надъ которой властвуетъ. Эта непосредственная власть человѣческой воли надъ окружающей средой, эта интимная связь человѣческаго я съ опредѣленной сферой

внѣшняго міра и есть подлинное существо собственности. Человѣкъ въ своей внѣшней дѣйственности не можетъ поэтому быть подлинно свободнымъ, онъ не можетъ реально быть субъектомъ права, поскольку ему не обезпечена такая интимная связь его воли съ извѣстной долей внѣшняго матеріальнаго міра. Частная собственность есть реальное условіе бытія человѣка, какъ духовно-тѣлеснаго существа; тѣмъ самымъ, она есть реальное условіе его свободы, какъ члена общественнаго цѣлаго и, слѣдовательно, условіе бытія самого гражданскаго общества. А такъ какъ общественное строеніе въ формѣ гражданскаго общества , какъ сотрудничества и взаимодѣйствія свободно-индивидуальныхъ центровъ активности, есть неустранимый моментъ интегральной природы общества, то институтъ частной собственности, утвержденный на этомъ его функціональномъ значеніи, какъ условія общественнаго служенія, есть неустранимая основа общественной жизни.

3. Общественная функція права.

Система имущественныхъ отношеній, какъ и все вообще строеніе гражданскаго общества, находитъ свое оформленіе въ *системѣ права*, въ совокупности нормъ т. наз. гражданскаго права, которыя обезпечиваютъ каждому участнику гражданскаго общества его субъективныя права, т. е. защищенную сферу его интересовъ и дѣятельности, и налагаютъ на него обязанности, соотносительныя правамъ другихъ членовъ общества. Но право,

какъ совокупность нормъ, издаваемыхъ или по крайней мѣрѣ защищаемыхъ государственной властью, есть какъ бы рефлексъ государственнаго начала въ сферѣ самого гражданскаго общества. Гражданское общество, какъ система свободнаго взаимодѣйствія и соглашенія частныхъ воль, опирается, такимъ образомъ, сама на планомѣрную организацію цѣлаго и мыслима лишь на ея основѣ. Элементъ гражданскаго общества — субъектъ права — съ пріуроченной ему сферой притязаній и полномочій не есть абсолютное, на себѣ самомъ утвержденное начало, а черезъ посредство права конституируется планомѣрной организаціей. т. е. государственнымъ началомъ общества. Съ другой стороны, однако, право, нормирующее структуру гражданскаго общества, не можетъ всецѣло произвольно декретироваться государствомъ, быть плодомъ планомѣрнаго устроенія сверху всей совокупности общественныхъ отношеній. Право есть само рефлексъ реальныхъ, независимыхъ отъ государства, отношеній; государство можетъ регулировать, исправлять и направлять ихъ лишь въ извѣстныхъ ограниченныхъ предѣлахъ, а не сочинять или создавать по своему усмотрѣнію; въ основномъ своемъ содержаніи нормы права только фиксируютъ тѣ отношенія взаимныхъ притязаній и повинностей, которыя слагаются спонтанно изъ самихъ жизненныхъ отношеній и непроизвольно санкціонируются интуитивнымъ правосознаніемъ, чувствомъ «должнаго» или «умѣстнаго», ихъ участниковъ.

Въ лицѣ права, разсматриваемаго, какъ форма гражданскаго общества, мы имѣемъ, такимъ образомъ, нѣкое промежуточное звено, въ которомъ органически нераздѣль

но слиты начала планомѣрности и спонтанности, государства и гражданскаго общества. Все планомѣрно устанавливаемое въ немъ непосредственно примыкаетъ къ спонтанно сложившемуся и сливается съ послѣднимъ въ нераздѣльное единство, какъ и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частныхъ отношеній кристаллизуется въ планомѣрно нормами права утверждаемую и регулируемую систему.

Если выше мы утверждали соотносительную взаимозависимость государства и гражданскаго общества, каждое изъ которыхъ предполагаетъ внѣ себя другое то теперь мы видимъ, что связь между ними еще болѣе тѣсна: гражданское общество не только *внѣ себя* предполагаетъ государство, но въ лицѣ права и само внутренне пронизано государственнымъ началомъ. Но то же можно, съ другой стороны, сказать и о самомъ государствѣ. Государство въ его конкретности есть не только властно планомѣрно организующее единство общественной воли; оно не довлѣетъ себѣ, по своему существу не самодержавно; оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ плодъ и отраженіе силъ и отношеній, спонтанно вырастающихъ и складывающихся въ обществѣ; единство государственной воли есть въ конкретной реальности общественной жизни итогъ взаимодѣйствія между отдѣльными силами и потенціями общественной жизни, между классами, національностями, партіями, религіозными союзами, всякаго рода частными объединеніями. Эта внутренняя спонтанная основа государственнаго единства находитъ также свое выраженіе и оформленіе въ *системѣ права*, какъ совокупности *публичныхъ субъективныхъ правъ*. Субъективное публичное

Право есть по своему существу, какъ мы знаемъ (гл. II-III), осуществленіе *должнаго*, абсолютной *правды* въ эмпиріи общественной жизни. Въ немъ обнаруживается, что общественная жизнь имѣетъ свою основу въ *духовной* жизни, въ *богочеловѣческой* природѣ общества. Именно въ силу этого лишь въ немъ дано примиреніе, внутреннее согласованіе или, точнѣе, актуальное осуществленіе единства тѣхъ двухъ началъ общественной жизни, которыя, въ формѣ онтологической двойственности между индивидомъ и обществомъ, были исходнымъ пунктомъ нашихъ размышленій, и разсмотрѣніе которыхъ, въ формѣ двойственности между спонтанностью и планомѣрностью, гражданскимъ обществомъ и государствомъ, завершаетъ наше изслѣдованіе.

Оглавленіе.

Введеніе. О задачахъ соціальной философіи.

1) Проблема соціальной философіи—стр. 7. 2) Соціальная философія и соціологія — стр. 16. 3) Соціальная философія и философія права — стр. 21. 4) Критика историзма — стр. 32. 5) Соціальная философія и философія исторіи — стр. 38. 6) О характерѣ закономѣрности общественной жизни — стр. 46.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ОНТОЛОГИЧЕСКІЯ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА.

Глава I. Общество и индивидъ.

1) Историческое введеніе — стр. 60. 2) Сингуляризмъ въ его двухъ основныхъ видахъ — стр. 64 3) Логическая проблема общаго и единичнаго въ примѣненіи къ общественной жизни — стр. 70 . 4) Органическая теорія общества — стр. 77. 5) «Я» и «мы» — стр. 83. 6) Соборность и общественность — стр. 97.

Глава II. Духовная природа общества.

1) Критика соціальнаго матеріализма.—стр. 121. 2) Критика соціальнаго психологизма — стр. 126. 3) Общественное бытіе, какъ духовная жизнь—стр. 136. 4) Природа человѣка и нравственное начало въ общественной жизни — стр. 148.

Глава III. Основной дуализмъ общественной жизни.

1) Право и нравственность—стр. 161. 2). Благодать и законъ — стр. 167. 3) Церковь и міръ — стр. 182. 4) Идеальныя и эмпирическія силы общественной жизни — стр. 203.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ОБЪ ОБЩЕСТВЕННОМЪ ИДЕАЛѢ).

Глава IV. Общія начала.

1) Задача опредѣленія общественнаго идеала — стр. 214. 2) Начало служенія — стр. 223. 3) Начало солидарности — стр. 234. 4) Начало свободы — стр. 238.

Глава V. Іерархизмъ и равенство.

1) Начало іерархизма — стр. 247. 2) Начало равенства — стр. 258.

Глава VI. Консерватизмъ и творчество въ общественной жизни.

1) Двуединство традиціи и творчества — стр. 265. 2) Начала наслѣдственности и личныхъ заслугъ—стр. 272.

Глава VII Планомѣрность и спонтанность въ общественной жизни (государство и гражданское общество).

1) Смыслъ государства — стр. 292. 2) Гражданское общество и смыслъ собственности — стр. 302. 3) Общественная функція права — стр.309 .