ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ ПРАВА,

III.

ОБЪ ОБЩЕСТВЕННОМЪ ИДЕАЛѢ.

П. Новгородцева.

ФОНД РЕДКИХ

Выпускъ I.



Типо-литографія Т-ва И Н КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.
Москва—1917.

В



930
92

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Изслѣдованіе «Объ общественномъ идеалѣ» стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ другимъ ранѣе вышедшимъ моимъ трудомъ: «Кризисъ современнаго правосознанія». То и другое изслѣдованія исходятъ изъ общей мысли изобразить кризисъ политическихъ и общественныхъ идей, совершающійся въ наше время. Послѣ того какъ ранѣе я изложилъ крушеніе вѣры въ совершенное правовое государство, въ настоящей работѣ я поставилъ цѣлью показать, что то же крушеніе старыхъ вѣрованій проявляется и въ отношеніи къ неизвѣданныхъ еще укладамъ новой жизни, о которыхъ говорятъ соціализмъ и анархизмъ. Общее значеніе происходящаго кризиса я выразилъ въ формулѣ крушенія идеи земного рая, въ соотвѣтствіи съ чѣмъ и общимъ выходомъ изъ этого кризиса я призналъ неизбѣжную замѣну идеи конечнаго совершенства началомъ безконечнаго совершенствованія. Такая замѣна, снимая печать абсолютизма съ временныхъ историческихъ идеаловъ, въ то же время обращаетъ мысль къ подлиннымъ законамъ и задачамъ историческаго развитія. Только въ свѣтѣ этого вывода получаютъ настоящее свое оправданіе и историческіе пути правового государства: оно не принесло и не могло принести съ собой совершенства жизни и полнаго удовлетворенія, но оно открыло и еще болѣе того должно открыть въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи просторъ для проявленія всѣхъ жизненныхъ воз-

можностей, всѣхъ закономѣрныхъ притязаній, всѣхъ прогрессивныхъ стремленій. Крушеніе вѣры въ *совершенное* правовое государство есть только крушеніе утопіи, съ отпаденіемъ которой остается, однако, въ полной силѣ настоящее историческое призваніе правового государства въ его практическихъ стремленіяхъ и реальныхъ достиженіяхъ. Но точно также и крушеніе утопій соціализма и анархизма нисколько не колеблетъ тѣхъ жизненныхъ началъ, которыя безспорно заключаются въ этихъ ученіяхъ и которыя каждое безпристрастное изслѣдованіе должно въ нихъ признать. При этомъ, какъ оба эти ученія представляютъ величайшее предостереженіе для правового государства и не иначе могутъ быть имъ предолѣны, какъ путемъ усвоенія ихъ жизненной правды, такъ и каждое изъ нихъ является для другого предзнаменованіемъ и пророчествомъ. Въ особенности соціализмъ, съ такимъ непоколебимымъ самоутвержденіемъ выступающій на историческомъ поприщѣ, не долженъ забывать, что онъ не одинъ среди революціонныхъ факторовъ исторіи. Съ закономѣрной неизбѣжностью въ древности, какъ и въ новое время, за соціализмомъ слѣдуетъ анархизмъ. На ряду съ идеей централизаціи и обобществленія жизни съ неслыханной силой заявляется идея свободы и самобытности личности, и тщетно было бы думать, что одна изъ этихъ идей можетъ овладѣть до конца сознаніемъ человѣчества. Въ борьбѣ съ самочиннымъ утвержденіемъ личности не трудно преодолѣть рѣзкія проявленія своеволія и буйства, прихотливыя измышленія неуравновѣшенной мысли и пылкія мечтанія утопической фантазіи, но нельзя подавить тотъ духъ свободы, который составляетъ зиждительное начало исторіи. Естественное многообразіе и конкретная сложность жизни не могутъ быть замѣнены никакими упрощеніями отвлеченной мысли.

Жизнь выше теоріи, къ этому въ концѣ концовъ долженъ придти и соціализмъ въ лицѣ новѣйшихъ его представителей. Къ этому должна придти и всякая соціально-политическая система, стремящаяся стать ученіемъ жизни.

Русская революція необычайно подняла интересъ къ соціализму и анархизму. Особенно соціалистическія ученія пріобрѣли въ наше время не только теоретическое, но и глубокое практическое значеніе, въ виду возможнаго ихъ вліянія на ходъ государственной жизни. При такихъ условіяхъ естественно, что начала соціализма нерѣдко берутся въ ихъ русскомъ отраженіи и обсуждаются съ точки зрѣнія временныхъ успѣховъ и неудачъ, случайныхъ побѣдъ и пораженій. Я не отрицаю значенія такой публицистической критики, но въ своемъ изслѣдованіи я не имѣлъ ее въ виду. Я стремился стоять на почвѣ науки, и потому исходилъ изъ объективнаго анализа первоисточниковъ, стараясь при помощи обращенія къ фактамъ и документамъ освѣтить судьбу изучаемыхъ направленій въ ихъ основныхъ діалектическихъ моментахъ. При томъ же все существенное содержаніе моего труда опредѣлилось еще до начала великой міровой войны, задолго до 1917 года. Послѣдующія событія ни въ чемъ не поколебали моихъ заключеній; напротивъ, они дали для нихъ новую и обильную пищу. Я не считалъ однако возможнымъ вводить этотъ еще не оформившійся матеріалъ въ рамки объективнаго научнаго изслѣдованія, и тамъ, гдѣ по ходу изложенія я долженъ былъ его касаться, я дѣлалъ это лишь въ границахъ необходимаго.

Внѣшнія условія подготовки къ печати и самаго печатанія этой книги задержали выходъ ея въ свѣтъ и заставали меня разбить ее на два выпуска. Второй выпускъ, посвященный изслѣдованію кризиса анархизма и общему

заключенію о крушеніи утопій, подготовляется мною къ печати.

Сравнительно съ текстомъ, напечатаннымъ въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи», гдѣ это сочиненіе помѣщалось отдѣльными частями, въ настоящее изданіе внесены нѣкоторыя исправленія и дополненія.

16 іюля 1917 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе.
Оглавленіе.

Введеніе.

Стр

Кризисъ современнаго правосознанія. Крушеніе вѣры въ земной рай. Идея земного рая у Руссо, Канта, Гегеля, Конта, Спенсера и Маркса. Выводы современной мысли. Предвосхищеніе этихъ выводовъ въ русской литературѣ (у Карамзина и Герцена). Подтвержденіе ихъ данными моральной философіи и эволюціонной теоріи. Антиномія личности и общества. Идея безконечнаго стремленія, какъ основаніе общественнаго идеала. Свобода безконечнаго развитія и гармонія законченнаго совершенства . . . . . 1—41

ГЛАВА I

Общественный идеалъ въ свѣтѣ безконечности.

I. Общественный идеалъ, какъ философская проблема. . 42—62

Абсолютный идеалъ, какъ исходное понятіе общественной философіи. Идея абсолютнаго преобразованія дѣйствительности, какъ представленіе религіозно-эсхатологическое.—Понятіе абсолютнаго идеала, какъ задачи сверхъисторической.—Смыслъ идеи безконечнаго прогресса. — Нравственное оправданіе отдѣльныхъ ступеней прогресса. — Отрицаніе послѣдней абсолютной эпохи исторіи.—Опредѣленіе идеала, какъ требованія безконечнаго совершенствованія. — Эсхатологическое, соціологическое и философское опредѣленія общественнаго идеала.

II. Подтвержденіе тѣхъ же выводовъ данными эволюціонной теоріи. . . . . 62—82

Идея безпрерывной измѣнчивости. — Нравственныя перспективы эволюціи.— Эволюціонизмъ Спенсера.— Біологическая теорія трансформизма; дарвинизмъ и его предѣлы.—Соціологическія теоріи эволюціи.—Философская идея творческой эволюціи; Бергсонъ и Вильямъ Штернъ.

Стр.

III. Абсолютное и относительное въ осуществленіи общественнаго идеала . . . . . 82—97

Необходимость сочетанія абсолютнаго и относительнаго въ понятіи общественнаго прогресса. — Моральный радикализмъ и моральный консерватизмъ, совпаденіе ихъ въ неправильной оцѣнкѣ относительныхъ ступеней прогресса.—Ложный абсолютизмъ и законный релятивизмъ.

IV. Содержаніе общественнаго идеала . . . . . 98—140

Абсолютный идеалъ въ области общественныхъ явленій. Личность, какъ абсолютная цѣль общественнаго прогресса. Выведеніе общественнаго идеала изъ принципа личности. Принципъ свободнаго универсализма. Отношеніе этого принципа къ наиболѣе распространеннымъ формуламъ общественнаго идеала, демократической и соціалистической. Проявленіе абсолютнаго идеала въ историческомъ прогрессѣ. Невозможность отождествленія абсолютнаго общественнаго идеала съ конкретными историческими формами. Значеніе историческихъ ступеней въ стремленіи къ идеалу. Анализъ идеи гармоническаго общенія. Противоположеніе гармоніи и свободы.

V. Общественный идеалъ и задачи личности . . . . 140—218

Общественный прогрессъ и личное совершенствованіе. Два крайнихъ рѣшенія вопроса: абсолютный коллективизмъ и абсолютный индивидуализмъ.—Анализъ основъ абсолютнаго коллективизма. Религія общественности къ ученіяхъ Фейербаха, Маркса, Конта. Отсутствіе философскаго базиса и внутреннія противорѣчія въ абсолютномъ коллективизмѣ.—Анализъ основъ абсолютнаго индивидуализма. Сверхчеловѣческій аристократизмъ Ницше. Отрицаніе религіозной потребности и общественнаго идеала. Безвыходность абсолютнаго индивидуализма; переходъ его въ абсолютный индифферентизмъ. Положительная сторона ницшеанскаго индивидуализма; связь его съ современнымъ моральнымъ кризисомъ.—Необходимость синтеза индивидуализма и коллективизма. Потребность высшаго единства. Опыты сочетанія личнаго и общественнаго началъ путемъ ихъ гармоническаго сліянія. Нравственный объективизмъ и нравственный субъективизмъ. — Анализъ основъ нравственнаго объективизма. Ученіе Гегеля. Общественная жизнь, какъ основа и завершеніе нравственнаго прогресса. Недостаточное развитіе въ нравственномъ объективизмѣ понятія личности. Столкновеніе конкретныхъ обязанностей; невозможность ихъ гармоническаго примиренія.—Анализъ основъ нравственнаго субъективизма. Ученіе Толстого. Личное совершенствованіе, какъ единственный правильный путь нравственнаго прогресса. Отрицаніе внѣшнихъ общественныхъ формъ во имя абсолютнаго идеала. Односторонность нравственнаго субъекти-

визма. Положительная сторона въ ученіи Толстого.—Новѣйшіе споры по вопросу о сочетаніи личности и общественности. Неясность ихъ исходныхъ положеній.—Опытъ синтеза индивидуализма и коллективизма чрезъ сведеніе ихъ къ единству абсолютнаго идеала.

ГЛАВА II.

Крушеніе утопій земного рая.

I. Вступительныя замѣчанія . . . . . 219—225

Основные мотивы предшествующаго изложенія идея безконечнаго совершенствованія и идея непреодолимой антиноміи личности и общества. — Философія конца и философія прогресса.

II. Кризисъ соціализма.

1. Марксизмъ, какъ высшее выраженіе соціализма. — Современное его положеніе. Кризисъ марксизма, какъ результатъ его абсолютныхъ притязаній . . . . . 225—228

2. Обѣтованія марксизма. — Идея спасенія личности чрезъ соціализмъ. Борьба съ религіей, какъ символъ борьбы съ общественной несправедливостью. Притязаніе марксизма на абсолютное значеніе.—Мировое призваніе пролетаріата. Возведеніе пролетаріата на абсолютную высоту.—Безусловное господство разума надъ природой. Идея безусловной раціонализаціи всѣхъ общественныхъ и естественныхъ отношеній. Поглощеніе космологической проблемы соціологической проблемой.— Существо абсолютныхъ обѣтованій марксизма . . . . . 228—249

3. Научный фундаментъ марксизма.—Смѣшеніе этики и науки.—Совпаденіе прагматизма и фатализма, свободы и необходимости.—Освѣщеніе историческаго процесса съ точки зрѣнія соціалистическаго идеала.—Теорія соціальнаго развитія Маркса, какъ оптимистическая теорія прогресса. — Морально-философскій смыслъ натурализма теоріи Маркса. — Отраженіе раціоналистическаго утопизма Маркса въ его экономическихъ ученіяхъ.—Гармонія утопіи и науки . . . . . 249—259

4. Теорія историческаго развитія Маркса, какъ связь между утопіей и наукой въ его доктринѣ. — Классическій марксизмъ, какъ система „оправданія добра". — Вопросъ о философскихъ основаніяхъ этой системы. — Связь съ философской традиціей нѣмецкаго идеализма.—Отношеніе исторической философіи Маркса къ діалектикѣ Гегеля. — Матеріалистическое истолкованіе діалектики.—Революціонный характеръ діалектики.—Превращеніе діалектической философіи въ эволюціонную теорію. Противорѣчіе этой теоріи съ практическими вѣрованіями марксизма — Неизбѣжность подобнаго противорѣчія въ каждой революціонной утопіи земного рая.—Попытка сочетанія революціоннаго пи-

Стр.

гилизма съ идеей закономѣрнаго развитія —Неясность и туманность этой попытки.—Ея философскія противорѣчія . . . . 259—273

5 Практическая двойственность марксизма: противорѣчія эволюціонизма и утопизма, фатализма и прагматизма. Неизбѣжность обнаруженія этихъ противорѣчій. Распаденіе марксизма на реалистическое и утопическое направленія. Колебанія Маркса между реализмомъ и утопизмомъ. „Коммунистическій Манифестъ", какъ цѣлостное выраженіе революціоннаго утопизма. Послѣдующія уступки реалистической программѣ. Признаніе политики частныхъ улучшеній. Попытка сочетанія этой политики съ революціонными требованіями. Отступленіе отъ чисто-революціонной доктрины Отношеніе Маркса и Энгельса къ идеѣ государства. Двойственность этого отношенія. Критика идеи государства въ раннихъ статьяхъ Маркса. Утопія безгосударственнаго состоянія. Позднѣйшія формулы классовой теоріи государства. Мысль объ исчезновеніи государства въ соціалистическомъ строѣ Противорѣчіе этой мысли съ идеей обобществленія и регулированія хозяйственнаго оборота Идея саморегулированія общественной жизни, какъ скрытое предположеніе утопіи безгосударственнаго состоянія. Отрицаніе демократическаго государства съ точки зрѣнія этой утопіи. Практическая неизбѣжность для соціализма признанія государственной идеи. Марксъ и Бакунинъ. Марксъ и Лассаль. Государственный соціализмъ Лассаля и революціонный соціализмъ Маркса. Позднѣйшая эволюція марксизма у Энгельса . . . . . 273—344

6. Реформистскій соціализмъ въ Германіи. Утрата вѣры въ близкое торжество соціалистическаго идеала. Уклонъ въ сторону историческихъ связей и путей. „Эрфуртская программа". Коренное противорѣчіе теоретической и практической частей этой программы. Примиреніе практической части программы съ современнымъ государствомъ. Новое отношеніе къ религіи. Новое отношеніе къ идеи націи и Отечества. Историческіе корни второй части программы Теорія правового государства, какъ идейная основа практическихъ требованій „Эрфуртской программы". Вліяніе Лассаля и протесты Маркса и Энгельса. Принципіальный реформизмъ составителей „Эрфуртской программы". Заявленія Либкнехта и Бебеля. Идея конечной цѣли соціализма, какъ источникъ партійнаго воодушевленія. Противорѣчіе этой идеи съ практическимъ духомъ „Эрфуртской программы". Дальнѣйшее движеніе партіи по пути реформизма. Ганноверскій съѣздъ; разрывъ съ теоріей классовой борьбы. Дрезденская резолюція, какъ попытка возстановленія этой теоріи. Послѣдовательное отступленіе отъ основъ марксизма. Переходъ къ основамъ Руссо-Гегелевской теоріи правового государства. Двойственность позиціи нѣмецкой соціалъ-демократіи, какъ источникъ ея безсилія. Современное положеніе партіи . . . . . 344—418

7. Революціонный соціализмъ во Франціи. Отказъ отъ фа-

Стр

талистическаго ожиданія и потребность дѣйствія, какъ мотивы революціоннаго теченія во французскомъ соціализмѣ Синдикализмъ и его судьба. Связь синдикализма съ разочарованіемъ въ демократіи. Связь его съ практикой синдикальнаго движенія. Синдикализмъ, какъ ступень въ развитіи марксизма. Сорель и его „Размышленія о насиліи“ Отношеніе къ соціальнымъ реформамъ Обостреніе идеи классовой вражды Устраненіе реалистической и научной стороны марксизма Вліяніе Ницше и Прудона. Переходъ къ морализму и индивидуализму. „Иллюзіи прогресса“ Отрицаніе государства Идеи Лагарделя и Берта. Неясность положительныхъ построеній. Значеніе идеи руководящаго меньшинства. Неизбѣжность перехода на высоты субъективнаго настроенія Элементы ницшеанства. Ирраціонализмъ. Разочарованіе въ политическихъ формахъ. Соціализмъ на краю пропасти. Синдикализмъ и парламентскій соціализмъ Примирительная тактика Жореса. Съѣзды въ Лиможѣ, Нанси и Тулузѣ. Неясность занятой позиціи Сознаніе кризиса. Значеніе современной критики общественныхъ формъ. Будущее соціализма. . . 418—500

8. Заключеніе. Итоги развитія реформистскаго и революціоннаго направленій соціализма. Крушеніе марксизма какъ результатъ этого развитія. Историческое значеніе и жизненная правда марксизма.

ВВЕДЕНІЕ.

I.

Кризисъ правосознанія есть одно изъ тѣхъ явленій современной эпохи, которыя становятся тѣмъ болѣе очевидными, чѣмъ болѣе останавливаешь на нихъ свое вниманіе. Съ перваго взгляда и при поверхностномъ наблюденіи политическая жизнь и въ наше время какъ будто бы продолжаетъ свое обычное теченіе; какъ будто бы и здѣсь, какъ вездѣ, попрежнему совершается старый круговоротъ человѣческихъ надеждъ, стремленій и начинаній. Но если всмотрѣться внимательнѣе во всю совокупность проявленій современнаго правосознанія, тотчасъ же бросается въ глаза фактъ несомнѣннаго кризиса политическихъ и правовыхъ началъ.

Въ другомъ изслѣдованіи я сдѣлалъ опытъ представить общую картину этого кризиса. Я показалъ, какъ въ самыхъ главныхъ и краеугольныхъ понятіяхъ политики и права совершился нѣкоторый сдвигъ, нѣкоторый уклонъ отъ старыхъ основъ. Я отмѣтилъ цѣлый рядъ проявленій этого знаменательнаго, глубокаго и въ извѣстной мѣрѣ тягостнаго перелома. Вмѣстѣ съ тѣмъ я высказалъ мысль, что этотъ переломъ не означаетъ отреченія отъ прогрессивныхъ стремленій и возврата къ прошлому, а, напротивъ, открываетъ новую ступень въ развитіи нравственнаго сознанія. Противорѣчія общественной жизни ощущаются тѣмъ рѣзче и болѣзненнѣе, что имъ предшествовала эпоха особенно настойчивой работы общественнаго созиданія. Однако, это

чувство общей неудовлетворенности таитъ въ себѣ и надежду на новую жизнь.

Но въ чемъ же заключаются основанія для этой надежды? Гдѣ искать причины переживаемаго кризиса и въ чемъ видѣть выходъ изъ него? Самый близкій и естественный отвѣтъ на эти вопросы, повидимому, заключается въ томъ, чтобы объяснить затрудненія нашей эпохи недостатками современнаго строя. Быть можетъ, противорѣчія и антагонизмы современныхъ обществъ представляютъ явленіе временное и случайное? Если современное государство не сумѣло ихъ преодолѣть, быть можетъ, это окажется достижимымъ для иныхъ, болѣе совершенныхъ формъ жизни? Не въ настоящемъ, такъ въ будущемъ взойдетъ заря новаго дня! Такъ думаютъ часто; но всматриваясь ближе и внимательнѣе, увы, приходится и въ пылкихъ мечтахъ о будущемъ счастьѣ открыть духъ нашего времени: дѣти критическаго вѣка, современные утописты соединяютъ со своими надеждами ядъ сомнѣній, и какое бы изъ современныхъ утопическихъ построеній мы ни взяли,—будетъ ли это соціализмъ, анархизмъ, синдикализмъ или что иное,—мы увидимъ, что въ каждомъ изъ нихъ повторяются рѣзкія противорѣчія, идутъ серьезные споры. Тѣ, кто хочетъ надѣлить человѣчество гармоніей и счастьемъ, сами ожесточенно спорятъ о путяхъ спасенія. И это не случайные споры, не временныя противорѣчія, которыя завтра могутъ смѣниться согласіемъ и единствомъ. Нѣтъ, при болѣе внимательномъ разборѣ мы найдемъ въ этихъ разногласіяхъ тѣ же основныя противоположности, которыя присущи человѣческой душѣ и которыя она всюду вноситъ съ собою: и въ свою настоящую жизнь, и въ свои мечты о жизни будущей. Отъ многаго человѣку можно уйти,—отъ старой неправды, отъ деспотическаго гнета, отъ суроваго порабощенія; но нельзя ему уйти отъ самого себя, отъ того разлада и тѣхъ противорѣчій, которые составляютъ существо его духа.

Однако, самая возможность обѣщаній будущей гармоніи побуждаетъ поставить вопросъ о выходѣ изъ переживае-

маго кризиса на болѣе широкую почву. Если говорятъ, что противорѣчія общественной жизни зависятъ исключительно отъ недостатковъ современнаго строя, то, очевидно, слѣдуетъ глубже вникнуть въ существо этихъ противорѣчій. Необходимо разсмотрѣть, не стоятъ ли они въ связи съ нѣкоторыми болѣе коренными условіями общенія, неразрывно сочетающимися съ каждой его формой и вытекающими изъ самой его природы. Надо понять сущность современныхъ исканій въ свѣтѣ общихъ основъ идеальнаго сознанія.

Но когда, приступая къ этому изслѣдованію, мы стараемся дать себѣ отчетъ въ современныхъ исканіяхъ, мы слышимъ прежде всего нестройный хоръ голосовъ, слышимъ звуки неясные и противорѣчивые, и кажется, что изъ всего этого шумнаго хора всего явственнѣе доносятся слѣдующія слова: „Мы покинули берегъ и сѣли на корабль. Мы сломали за собою мостъ и болѣе того: мы сокрушили и самый берегъ. Теперь, корабль, берегись! Возлѣ тебя— океанъ. Правда, онъ бушуетъ не всегда; порою онъ покоится, какъ шелкъ и золото, какъ прекрасная мечта. Но придетъ часъ, когда ты узнаешь, что онъ безконеченъ, и что нѣтъ ничего страшнѣе безконечности“. Это — слова Ницше, это—чувства новаго, современнаго человѣка, одного изъ тѣхъ, которые болью сердца почувствовали приближеніе новой эпохи и въ яркихъ образахъ возвѣстили о ней другимъ.

И дѣйствительно, когда мы беремъ современныя исканія въ ихъ совокупности, мы чувствуемъ, что въ нихъ оставлена твердая земля и не видно берега, къ которому можно было бы пристать. Какая-то небывалая безграничность, переходящая порою въ отсутствіе перспективъ, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежной запутанностью—вотъ что прежде всего чувствуется здѣсь. Это именно плаваніе по безбрежному морю, въ которомъ какъ будто негдѣ пристать, негдѣ бросить якоря.

Правда, и въ этой области слышатся иногда успокоительные голоса. Если вѣрить имъ, ничего не случилось, все

обстоитъ по старому. Ортодоксія и догматизмъ и въ общественной философіи даютъ себя знать. Но болѣе, чѣмъ гдѣлибо, чувствуется здѣсь, что впереди открываются новые горизонты. Старыя построенія не удовлетворяютъ насъ болѣе; мы ищемъ и ждемъ новыхъ рѣшеній и словъ.

Но что же произошло? Въ чемъ измѣнила соціальная философія свои взгляды? Откуда эта безконечность перспективъ? Откуда удивительная сложность общественныхъ проблемъ?

Чтобы сразу назвать ту причину, которую я считаю самой главной и основной, я скажу, что передъ нами совершается крушеніе одной очень старой вѣры, — *вѣры въ возможность земного рая*. Въ этой идеѣ прежняя общественная философія видѣла свой высшій предѣлъ, на этомъ она утверждала силу своихъ предсказаній и твердость надеждъ. И вотъ теперь эта идея отнимается у нея: отнимается ясная цѣль исканій, теряется изъ вида близкій, доступный берегъ.

Въ дальнѣйшемъ я постараюсь ближе разъяснить великое значеніе происшедшей перемѣны. Но прежде я хочу показать, что идея земного рая была дѣйствительно общей и распространенной въ философіи предшествующей намъ эпохи и что она являлась для этой философіи и послѣдней ея мечтою, и высшей опорой.

Общественная философія, которую я имѣю здѣсь въ виду, сложилась въ концѣ XVIII и въ XIX столѣтіяхъ. Это— философія, которая опирается, съ одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а съ другой—на Конта, Спенсера и Маркса. Все это признанные и руководящіе вожди своего времени, имѣвшіе огромное и рѣдкое вліяніе на умы. Представители весьма различныхъ и частью противоположныхъ направленій,—всѣ они сходились, однако, въ общемъ ожиданія грядущаго земного рая. Всѣ они были убѣждены:

1) *что человѣчество, по крайней мѣрѣ въ избранной своей части, приближается къ заключительной и блаженной порѣ своего существованія,*

2) *и что они знаютъ то разрѣшительное слово, ту спаситель-*

ную истину, которая приведетъ людей къ этому высшему и послѣднему предѣлу исторіи.

Каждый изъ великихъ мыслителей по своему выражалъ ту истину, которая должна спасти людей, но всѣ думали одинаково, что такая истина есть и что они знаютъ ее.

Руссо нигдѣ не говорилъ опредѣленно, что для человѣчества наступаютъ лучшія времена, и однако онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которые всего болѣе способствовали утвержденію этой вѣры. Горячій энтузіазмъ проповѣдника и пророка внушалъ мысль о томъ, что въ пламенныхъ произведеніяхъ Руссо содержится новое евангеліе, новая благая вѣсть, которая должна спасти людей отъ старыхъ цѣпей неправды и рабства. Какъ сдѣлать прежнія отношенія законными? „Я думаю, что могу рѣшить этотъ вопросъ“ (je crois pouvoir résoudre cette question) [1]). Этимъ смѣлымъ заявленіемъ открывается та книга, которая по преимуществу давала современникамъ вѣру въ счастливо найденную истину новой политики. Теорія народовластія была яркимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ простымъ и яснымъ выраженіемъ этой вѣры [2]).

По существу своихъ воззрѣній Кантъ могъ остаться въ сторонѣ отъ оптимизма своей эпохи. Этика категорическаго императива сурово отклоняла вопросы о будущемъ счастьѣ людей: „долгъ ради долга!“ — этотъ девизъ ея предписывалъ безусловное подчиненіе, не давая никакихъ обѣщаній. „Долгъ! высокое и великое имя, ты, который не заключаешь въ себѣ ничего, что льстило бы нашему чувству, но требуешь повиновенія...“ Такъ говорилъ Кантъ въ своей этикѣ, и такъ заключалъ онъ свое „Ученіе о правѣ“. Но духъ времени коснулся и его. Въ политикѣ онъ воспринялъ отъ Руссо вѣру въ народовластіе, а „признаки и предвѣстья нашихъ дней“ убѣждали его въ томъ, что „человѣчеству можно предсказать достиженіе правомѣрнаго устройства

[1]) Du contrat social, L. I. ch. I.

[2]) См. „Кризисъ современнаго правосознанія“. Гл. I, § 1.

и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность совершеннаго уклоненія въ будущемъ отъ нравственнаго прогресса". Примѣръ французской революціи, которая въ глазахъ Канта являлась раскрытіемъ правовой идеи, убѣждалъ его въ томъ, что въ человѣкѣ есть нравственные задатки, предвѣщающіе ему неизмѣнный нравственный прогрессъ [1]). Съ другой стороны, ему казалось, что и природа, постепенно укрѣпляющая среди людей взаимное согласіе и общія связи, „хочетъ, чтобы право получило въ концѣ концовъ верховную власть" [2]). Такъ приходилъ Кантъ къ заключенію, что „вѣчный миръ— не пустая идея, но задача, которая, будучи постепенно разрѣшаема, все ближе и ближе подходитъ къ своей цѣли, такъ какъ сроки, въ которые достигаются одинаковые успѣхи, надо надѣяться, будутъ становиться все болѣе и болѣе краткими" [3]). Соотвѣтственно съ этимъ, и во внутреннихъ отношеніяхъ государствъ онъ устанавливаетъ идеалъ абсолютно-правового состоянія, въ которомъ за каждымъ *окончательно* будутъ укрѣплены его права [4]).

То, что у Канта виднѣется лишь вдали, въ качествѣ надежной пристани для идущаго впередъ человѣчества, у Гегеля получаетъ образъ уже близкаго и достижимаго блаженства. Трудными и тернистыми путями движется исторія: духъ долженъ пройти рядъ предварительныхъ ступеней, онъ долженъ вынести тяжелую внутреннюю борьбу, суровую работу надъ собою [5]). Въ государствѣ, которое по Гегелю является высшей организаціей человѣческихъ силъ, для достиженія цѣли необходима продолжительная работа разума, борьба съ частными интересами и страстями [6]). Но эта борьба—думаетъ философъ—уже закончилась; примиреніе достигнуто, государство стало „образомъ и дѣйстви-

---

[1]) Kant, Streit der Fakultaten. Zweiter Abschnitt, §§ 6 и 7.
[2]) Kant, Zum ewigen Frieden. Zweiter Abschnitt. 1 Zusatz.
[3]) Ibid., in fine.
[4]) Kant, Rechtslehre. § 52.
[5]) Hegel, Philosophie der Geschichte. III. Aufl. Berlin 1848. SS. 68—69.
[6]) Ibid., S. 31.

тельностью разума“ [1]). „Нашъ міръ“ и „наши дни“ это „послѣдняя стадія исторіи“ [2]). Человѣчество переживаетъ теперь свой старческій возрастъ; но это не старость природы, обозначающая слабость, а старость духа, являющаяся его совершенной зрѣлостью [3]). Философской формулой этой зрѣлости духа является у Гегеля примиреніе божественнаго и человѣческаго, абсолютнаго и субъективнаго; а практическимъ носителемъ этой совершенной гармоніи служитъ современное конституціонное государство, принципъ котораго „имѣетъ эту чрезвычайную силу и глубину, что онъ позволяетъ началу субъективности развиться до самостоятельной крайности, но вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ его къ субстанціональному единству и сохраняетъ въ немъ это единство“ [4]).

Въ иныхъ выраженіяхъ и на другихъ основаніяхъ, но съ той же безусловной опредѣленностью предсказывалъ и Контъ грядущее блаженство человѣчества. Оспаривая выводы нѣкоторыхъ „благородныхъ и даже выдающихся, но не обладающихъ истиннымъ познаніемъ и плохо подготовленныхъ умовъ“, „приходившихъ въ философское отчаяніе относительно соціальнаго будущаго“, знаменитый основатель позитивизма высказываетъ „утѣшительное убѣжденіе“, что „*избранная часть человѣческаго рода... уже приближается къ непосредственному наступленію общественнаго порядка, наиболѣе приспособленнаго къ ея природѣ*“ [5]). Наступленіе этого порядка Контъ связывалъ, какъ извѣстно, съ распространеніемъ положительной философіи: „ее можно считать единственною прочною основою общественной реорганизаціи, которая должна прекратить состояніе кризиса, столь долго длящагося среди самыхъ цивилизованныхъ націй“. „Великій политическій и моральный кризисъ современныхъ обществъ

---

1) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 360.
2) Hegel, Philosophie der Geschichte. S. 530.
3) Ibid., S. 134.
4) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 260.
5) Comte, Cours de philosophie positive. T. IV. Paris 1839 Pp. 172—173.

зависитъ въ послѣднемъ счетѣ отъ умственной анархіи... Самое тяжкое бѣдствіе наше заключается въ глубокомъ разногласіи, существующемъ въ настоящее время между всѣми умами по отношенію ко всѣмъ основнымъ правиламъ, устойчивость которыхъ является первымъ условіемъ истиннаго общественнаго порядка“ [1]). „Какъ только будетъ достигнуто объединеніе умовъ посредствомъ общности принциповъ, изъ него съ необходимостью безъ всякихъ тяжкихъ потрясеній вытекутъ соотвѣтствующія учрежденія, такъ какъ однимъ этимъ фактомъ будетъ устранено самое главное проявленіе безпорядка“ [2]).

Спасительное слово Конта не то, что у Руссо, Канта и Гегеля; тайну грядущаго обновленія онъ видитъ не въ утвержденіи совершенныхъ формъ права, а въ подчиненіи всѣхъ безспорнымъ истинамъ науки. Но въ концѣ концовъ и у него это господство разума закрѣпляется утвержденіемъ нѣкоторой совершенной организаціи съ особой духовной властью во главѣ и съ іерархіей классовъ. Образъ средневѣковаго католицизма представляется Конту руководящимъ въ дѣлѣ организаціи человѣчества. Соединивъ всѣхъ узами новаго устройства, для котораго наука дастъ безспорныя и непререкаемыя основанія, возможно будетъ осуществить „длящуюся гармонію“, обезпечивъ въ равной мѣрѣ „условія прогресса и порядка“ [3]). Сначала западная Европа, затѣмъ вся бѣлая раса и, наконецъ, все человѣчество, когда оно будетъ соотвѣтствующимъ образомъ подготовлено, испытаютъ на себѣ благодѣянія новаго строя. Положительное направленіе создастъ умственную гармонію, которая до сихъ поръ была невозможна, и вызоветъ интеллектуальное и нравственное общеніе, болѣе полное, болѣе распространенное и болѣе устойчивое, чѣмъ какое бы то ни было религіозное общеніе [4]).

---

[1]) O. c. T. I. Paris 1830. Pp. 48—49.
[2]) O. c. T. I, p. 49.
[3]) O. c. T. VI. Paris 1842. Pp. 539—540.
[4]) Ibid., p. 872.

Спенсеръ, казалось бы, болѣе другихъ долженъ былъ остаться далекимъ отъ этой вѣры въ устоïчивую гармонію будущаго блаженства. Его эволюціонная теорія подсказывала, повидимому, иные выводы и прорицанія. И однако же, подобно другимъ вождямъ своего вѣка, онъ всецѣло раздѣляетъ его основное вѣрованіе. Обращаясь къ мыслямъ Спенсера о грядущихъ судьбахъ человѣчества, мы видимъ, что и онъ стоитъ на почвѣ соціальнаго оптимизма. И въ его воззрѣніяхъ прогрессъ человѣчества можетъ достигнуть такой высоты, „на которой онъ будетъ вполнѣ отвѣчать всѣмъ требованіямъ“. [1]). Контъ говорилъ о заключительномъ состояніи (l'état final) [2]), Спенсеръ въ томъ же самомъ смыслѣ говоритъ о наивысшемъ состояніи (the highest state [3]). Онъ рисуетъ его, какъ неизбѣжное въ будущемъ равновѣсіе эгоизма и альтруизма, когда „не прекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразуетъ человѣческую природу, что удовольствія, связанныя съ благожелательными чувствами, будутъ сами собою служить предметомъ стремленій, и притомъ въ самомъ полномъ размѣрѣ, выгодномъ для всѣхъ и каждаго“ [4]). Кажущееся постояннымъ противорѣчіе между эгоизмомъ и альтруизмомъ исчезнетъ. Совершенное съ субъективной точки зрѣнія, со стороны внутреннихъ побужденій, это будущее примиреніе будетъ столь же полнымъ и объективно въ своихъ внѣшнихъ результатахъ. „Какъ ни кажется отдаленнымъ такое состояніе, однако каждый изъ факторовъ, долженствующихъ создать это состояніе, можетъ быть прослѣженъ уже и теперь въ своемъ дѣйствіи у высшихъ характеровъ. То, что является теперь у нихъ случайнымъ и слабымъ, въ дальнѣйшемъ развитіи, какъ это можно ожидать, сдѣлается привычнымъ и прочнымъ, и то, что теперь отличаетъ исклю-

---

[1]) Spencer, The Principles of Ethics. London and Edinburgh 1892. Vol I. Appendix. P. 303.

[2]) Comte, o. c. T. VI. P. 872.

[3]) Spencer, o. c. Vol. I, § 96, p. 251

[4]) Ibid., § 95, p. 250.

чительно выдающихся людей, въ концѣ концовъ станетъ свойственнымъ всѣмъ“ [1]).

Передъ нами снова картина безусловной и прочной гармоніи, которая обѣщается человѣчеству хотя и въ отдаленномъ будущемъ, но зато тѣмъ вѣрнѣе, что она вытекаетъ изъ самой природы, изъ ея неизмѣнной, закономѣрной необходимости. Не усилія людей, а сама жизнь своимъ естественнымъ и неотвратимымъ теченіемъ подготовитъ человѣчеству его будущее счастье.

Такой же характеръ неизбѣжнаго результата естественнаго развитія имѣетъ идея будущей гармоніи у Маркса. Эволюціонистъ подобно Спенсеру, Марксъ раздѣлилъ съ нимъ ту же участь—въ своемъ конечномъ выводѣ вступить въ противорѣчіе съ собственными посылками и увѣнчать теорію діалектическаго развитія утопіей земного рая. Извѣстно классическое мѣсто въ концѣ перваго тома „Капитала“, гдѣ говорится о приближающейся „экспропріаціи экспропріаторовъ“. „Эта экспропріація совершается въ силу дѣйствія имманентныхъ законовъ самого капиталистическаго производства посредствомъ централизаціи капиталовъ. Одинъ капиталистъ избиваетъ многихъ. Рука объ руку съ централизаціей или экспропріаціей многихъ капиталистовъ немногими, все въ большихъ и большихъ размѣрахъ развиваются кооперативная форма процесса труда, сознательное техническое приложеніе науки, планомѣрная эксплоатація земли, превращеніе орудій труда въ такія, которыя могутъ быть прилагаемы только сообща... Вмѣстѣ съ постояннымъ уменьшеніемъ числа капиталистовъ—магнатовъ, которые узурпируютъ и монополизируютъ всѣ выгоды этого преобразовательнаго процесса, увеличивается масса нищеты, угнетенія, рабства, вырожденія, эксплоатаціи, но, съ другой стороны, увеличивается также и сопротивленіе постоянно возрастающаго рабочаго класса, вышколеннаго, объединеннаго и организованнаго механизмомъ самого капиталисти-

---

[1]) Ibid., § 97, pp. 255—256.

ческаго способа производства. Монополія капитала превращается въ путы для дальнѣйшаго развитія того способа производства, который развился вмѣстѣ съ нею и подъ ея господствомъ. Централизація средствъ производства и обобществленія труда достигаютъ такой точки, на которой они становятся несовмѣстимыми съ своей капиталистической оболочкой. Она разрывается. Бьетъ часъ капиталистической частной собственности. Экспропріаторы экспропріируются“ [1]).

Въ другомъ мѣстѣ своего труда Марксъ говоритъ о томъ будущемъ строѣ, который смѣнитъ современныя отношенія, какъ о грядущемъ „царствѣ свободы“. По его словамъ, это царство наступаетъ только тамъ, „гдѣ прекращается работа, обусловленная нуждою и внѣшней цѣлесообразностью; оно находится такимъ образомъ по ту сторону собственно матеріальнаго производства. Какъ дикарь долженъ бороться съ природой, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, такъ долженъ дѣлать это и человѣкъ цивилизованный во всѣхъ общественныхъ формахъ и при всѣхъ возможныхъ способахъ производства... Свобода въ этой области можетъ заключаться лишь въ томъ, что обобществленный человѣкъ и объединенные производители раціонально направляютъ этотъ свой обмѣнъ веществъ съ природой, подчиняя его своему общему контролю, вмѣсто того чтобы управляться имъ, какъ слѣпой силой;—въ томъ, что они совершаютъ этотъ обмѣнъ съ наименьшей затратой силъ и на условіяхъ наиболѣе достойныхъ и наиболѣе соотвѣтствующихъ ихъ человѣческой природѣ. Однако, это все же остается царствомъ необходимости. По ту сторону его начинается развитіе человѣческой силы, которое служитъ для себя самоцѣлью, истинное царство свободы, которое, однако, можетъ рас-

---

[1]) Marx, Das Kapital. Bd. I. V Aufl. Hamburg. 1903. S. 728. Привожу это мѣсто по русскому переводу подъ редакціей П Струве Изд. 3-ье. Спб. 1907, стр. 551.

цвѣсти лишь на томъ царствѣ необходимости, какъ на своемъ базисѣ“ [1]).

Развивая и продолжая мысли Маркса о великой катастрофѣ, которая откроетъ людямъ свѣтлое будущее, Энгельсъ называлъ ее „прыжкомъ человѣчества изъ царства необходимости въ царство свободы“. „Лишь съ этихъ поръ люди будутъ съ полнымъ сознаніемъ сами творить свою исторію, лишь съ этихъ поръ приведенныя ими въ движеніе общественныя причины будутъ все въ большей и большей степени производить также и желаемыя дѣйствія“ [2]). „Когда общество получаетъ власть надъ всѣми средствами производства, въ цѣляхъ планомѣрнаго общественнаго пользованія ими, оно уничтожаетъ существовавшую до того рабскую зависимость людей отъ ихъ собственныхъ средствъ производства. Общество, само собою разумѣется, не можетъ освободиться иначе, какъ путемъ освобожденія каждаго отдѣльнаго человѣка. Такимъ образомъ старый способъ производства долженъ быть ниспровергнутъ до основанія, и именно должно исчезнуть старое раздѣленіе труда. На его мѣсто должна стать такая организація производства, при которой ни одинъ человѣкъ не можетъ свалить на другихъ своего участія въ производительной дѣятельности..., а эта дѣятельность изъ средства порабощенія становится средствомъ освобожденія людей, давая каждому возможность развивать и проявлять во всѣхъ направленіяхъ всѣ свои способности, какъ тѣлесныя, такъ и духовныя. Изъ бремени она дѣлается удовольствіемъ“ [3]).

Въ этой новой организаціи личность совпадаетъ съ обществомъ; такъ совершается окончательное освобожденіе человѣка. „Совокупность окружающихъ человѣка жизнен-

---

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

[2]) Engels, Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart 1894. S. 306. Это мѣсто перепечатано и въ брошюрѣ Энгельса Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft. (V Aufl. Berlin 1907 S. 51.), дающей извлеченія изъ книги противъ Дюринга.

[3]) Engels, Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. S. 317.

ныхъ условій, до сихъ поръ господствовавшихъ надъ нимъ, подпадаетъ теперь подъ господство и контроль человѣка, который только съ этихъ поръ впервые становится сознательнымъ, дѣйствительнымъ господиномъ природы, потому что онъ становится господиномъ своихъ собственныхъ общественныхъ силъ... Собственное обобществленіе человѣка, которое до сихъ поръ было какъ бы октроировано ему природой и исторіей, становится теперь его собственнымъ свободнымъ дѣломъ“ [1]). Эту идею полнаго обобществленія человѣка, сопровождающагося его полнымъ освобожденіемъ, еще рѣшительнѣе выражаетъ самъ Марксъ: „лишь когда человѣкъ свои forces propres позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ общественныхъ силъ отъ себя въ видѣ политической силы— лишь тогда совершится человѣческая эмансипація“ [2]). Выражая эту же идею въ экономическихъ терминахъ, Марксъ утверждаетъ, что будущая „экспропріація немногихъ узурпаторовъ народными массами“, превративъ капиталистическую собственность въ общественную, вмѣстѣ съ тѣмъ возстановитъ „не частную, но индивидуальную собственность, на основѣ всѣхъ пріобрѣтеній капиталистической эры, на основѣ кооперації и общественнаго владѣнія землей и всѣми средствами производства, произведенными самимъ же трудомъ“ [3]).

Мы привели здѣсь взгляды писателей, вліяніе которыхъ на свою эпоху не можетъ подлежать спору. Въ этомъ отношеніи трудно поставить еще кого-либо наряду съ ними. Но нельзя не признать въ высшей степени характернымъ, что всѣ они сходились въ ожиданіи заключительной стадіи человѣческой исторіи, которая будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ полнымъ торжествомъ и блаженствомъ человѣка. Absolut-

---

[1]) Ibid., S. 305.

[2]) Изъ статьи: «Zur Judenfrage», въ сборникѣ «Aus dem litterarischen Nachlass von Karl Marx, Fr Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring». Stuttgart 1902. S. 424

[3]) Das Kapital. Bd. I. SS. 728—729. Русск. пер стр. 551.

rechtlicher Zustand, das letzte Stadium der Geschichte, l'état final, the highest state, das Reich der Freiheit,—всѣ эти и подобныя выраженія ярко выражаютъ общую мысль всѣхъ этихъ воззрѣній. Но если Руссо и Контъ, Гегель и Спенсеръ, Кантъ и Марксъ при всемъ различіи ихъ міросозерцаній сходились въ этомъ общемъ положеніи, не значитъ ли это, что они повторяли въ данномъ случаѣ общераспространенную вѣру своей эпохи. Какъ до Коперника всѣ люди, матеріалисты и идеалисты, скептики и догматики, одинаково вѣрили, что земля есть центръ, около котораго вращается вселенная и что земнымъ горизонтомъ ограничивается весь міръ, такъ въ недавнюю еще пору всѣ раздѣляли сходную съ этимъ вѣру въ ограниченность историческаго горизонта человѣчества. И какъ въ старой астрономіи весь міръ кончался легко обозримыми очертаніями небеснаго свода, такъ въ старой соціальной философіи исторія завершалась яснымъ образомъ земного рая. Смотря по темпераменту и по воззрѣніямъ мыслителя, этотъ образъ ожидаемаго блаженства то относился въ даль будущаго, то становился совсѣмъ близкимъ и доступнымъ. Но у всѣхъ онъ былъ на виду, какъ ясный и доступный предѣлъ человѣческихъ странствій.

Говоря здѣсь объ эпохѣ, которую я считаю съ конца XVIII столѣтія, я не хочу утверждать, чтобы и ранѣе, въ предшествовавшіе вѣка, не была распространена вѣра въ земной рай. Мечта о золотомъ вѣкѣ, относимомъ или къ отдаленному прошлому или къ ожидаемому будущему, есть одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ убѣжденій и вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ утѣшеній. Но въ указанную эпоху эта старая идея получила особенно яркій расцвѣтъ. Она неразрывно, органически сочеталась со всѣми стремленіями и надеждами новаго человѣка, закрѣпила собою его міросозерцаніе, обусловила энтузіазмъ его созиданія въ сферѣ общественной. Подкрѣпленная блестящими успѣхами человѣческаго генія въ области научной и практической, она отразила на себѣ

первую радость человѣка, познавшаго силу своего разума, повѣрившаго въ его безграничное могущество. Изъ смутнаго и неяснаго чаянія, изъ легендарнаго сказанія, изъ апокалиптическаго прорицанія она выросла до степени философской теоріи, опирающейся на доводы разума, основанной на сложныхъ умозрѣніяхъ и доказательствахъ. И какъ новое слово философіи и науки, она получила тѣмъ большую дѣйственную силу. Напрасны были голоса скептиковъ и пессимистовъ, предрекавшихъ человѣчеству иныя судьбы: господствующимъ и руководящимъ было ученіе о грядущемъ земномъ раѣ, какъ счастливомъ предѣлѣ и благодатномъ исходѣ человѣческой исторіи.

Сравнивая общественныя настроенія конца XIX вѣка съ горячими вѣрованіями и упованіями предшествующей эпохи, не разъ отмѣчали рѣзкій переломъ, происшедшій за послѣднее время. Одной изъ особенностей нашего времени, отличающей его отъ недавняго прошлаго, Лекки считалъ „отсутствіе какого-либо политическаго идеала, способнаго возбуждать сильный энтузіазмъ“ [1]), и это утвержденіе можетъ быть подкрѣплено цѣлымъ рядомъ сходныхъ наблюденій и фактовъ. Но не сразу можно обнаружить, что основной причиной происшедшей перемѣны является крушеніе идеи земного рая. Между тѣмъ несомнѣнно, что именно эта идея была тѣмъ вдохновляющимъ началомъ, которое составляло главную силу пережитыхъ ранѣе движеній. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, было основано то пламенное преклоненіе, тѣ безграничныя надежды, съ которыми повсюду встрѣчено было наступленіе демократической эры въ концѣ XVIII вѣка? Откуда та неотразимая привлекательность, которую имѣли для сосѣднихъ странъ политическія движенія Франціи 30-го и 48-го годовъ? Отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ: тѣ поколѣнія, которыя связывали съ политическими перемѣнами такія безграничныя надежды, вѣрили въ близкое наступленіе царства правды,

[1]) W. E. H. Lecky, Democracy and liberty New edition. London 1899, p. 43.

равенства и свободы; они уже видѣли себя вступающими въ обѣтованную землю общественнаго идеала. Какъ далеко ушло наше время отъ этихъ ожиданій, можно судить по грустному заявленію современнаго юриста (Дайси), что опытъ истекшаго столѣтія обнаружилъ невозможность „для добросовѣстнаго мыслителя думать, что въ мірѣ воображаемомъ или дѣйствительномъ можно открыть какую-либо совершенную конституцію, способную служить образцомъ для исправленія недостатковъ существующихъ государственныхъ формъ“ [1]). Въ политикѣ нельзя достигнуть совершенства, нельзя избавиться отъ затрудненій. На мѣсто старыхъ несовершенствъ вырастаютъ новыя; въ будущемъ, какъ и въ прошломъ, предстоятъ тѣ же исканія и усилія. Не видно впереди яснаго горизонта: предъ нашимъ взоромъ открывается лишь безбрежный океанъ.

То основное поученіе, которое вынесено изъ разочарованій XIX столѣтія, въ дѣйствительности разлагается на цѣлый рядъ частныхъ опытовъ и поученій. Обнаружившіеся недостатки парламентаризма, представительства, всеобщаго избирательнаго права, референдума, выяснившаяся безпредѣльность соціальныхъ реформъ и задачъ соціальнаго воспитанія, все это постепенно разрушало вѣру въ безусловную силу различныхъ политическихъ средствъ, выдвигавшихся послѣдовательно практикой и наукой [2]). Но пока оставалась надежда, что въ концѣ концовъ все же найдется какое-нибудь новое средство, всеисцѣляющее и могущественное, всѣ эти частныя неудачи могли казаться временными и случайными. Если не парламентаризмъ, такъ референдумъ, если не соціальныя реформы сами по себѣ, такъ въ связи съ соціальнымъ воспитаніемъ, но какое-нибудь средство навѣрное окажется дѣйствительнымъ. Захватывая шире и глубже на-

---

[1]) A. V. Dicey въ статьѣ: «The Referendum» (въ журналѣ «The Contemporary Review» London 1890 V. 57, p. 500)

[2]) Изображеніе всѣхъ этихъ послѣдовательныхъ разочарованій я далъ въ своемъ трудѣ, упомянутомъ выше: «Кризисъ современнаго правосознанія».

родную жизнь, тѣмъ или инымъ способомъ все же можно будетъ выйти на безошибочный и правильный путь. Значительность и глубина пережитыхъ въ XIX вѣкѣ испытаній заключается однако въ томъ, что здѣсь потерпѣли крушеніе не столько отдѣльныя политическія средства, сколько тѣ конечныя цѣли, которыя связывались съ ними. И парламентаризмъ, и референдумъ, и соціальныя реформы, и соціальное воспитаніе съ точки зрѣнія условной и практической оправдали себя. Но опытъ ихъ примѣненія показалъ, что каждое изъ этихъ средствъ имѣетъ значеніе лишь относительное, что въ дѣйствительности оно сочетается съ неизбѣжными затрудненіями и недостатками. Потерпѣли крушеніе не временныя политическія средства, а утопическія надежды найти безусловную форму общественнаго устройства. Нѣтъ такого средства въ политикѣ, которое разъ и навсегда обезпечило бы людямъ неизмѣнное совершенство жизни.

1) *Надо отказаться отъ мысли найти такое разрѣшительное слово, которое откроетъ абсолютную форму жизни и укажетъ средства осуществленія земного рая.*

2) *Надо отказаться отъ надежды въ близкомъ или отдалённомъ будущемъ достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливымъ эпилогомъ пережитой ранѣе драмы, послѣдней стадіей и заключительнымъ періодомъ исторіи.*

Такъ можно выразить основныя положенія современной мысли. Опыты XIX столѣтія подорвали вѣру въ чудодѣйственную силу политическихъ перемѣнъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра. Какъ средства относительныя и условныя. политическія пріобрѣтенія XIX столѣтія вышли изъ этого горнила испытаній оправданными и укрѣпленными. Но, быть можетъ, именно потому, что здѣсь происходило испытаніе учрежденій, которыя представлялись верхомъ мудрости, отъ которыхъ ждали результатовъ чрезвычайныхъ и окончательныхъ, разочарованіе было столь сильнымъ и глубокимъ. Непреодолимыя затрудненія и препятствія, на которыя натолкну-

лось политическое творчество, какъ будто бы открыли передъ людьми зіяющую бездну, и въ эту бездну рухнула идея земного рая.

2.

Русская литература сохранила замѣчательные слѣды первыхъ разочарованій въ томъ направленіи, въ которомъ мы дошли теперь до конца, до крайняго предѣла. Еще наканунѣ XIX столѣтія, когда радостныя надежды XVIII вѣка, казалось, погибали въ дыму и пламени революціонныхъ бурь, русскимъ историкомъ (Карамзинымъ) были написаны слѣдующія „выстраданныя строки, огненныя и полныя слезъ“ [1]: „Конецъ нашего вѣка почитали мы концомъ главнѣйшихъ бѣдствій человѣчества и думали, что въ немъ послѣдуетъ соединеніе теоріи съ практикой, умозрѣнія съ дѣятельностью; что люди, увѣрясь нравственнымъ образомъ въ изящности законовъ чистаго разума, начнутъ исполнять ихъ во всей точности, и подъ сѣнію мира, въ кровѣ тишины и спокойствія, насладятся истинными благами жизни.

... Гдѣ теперь сія утѣшительная система?.. Она разрушилась въ своемъ основаніи!..

XVIII вѣкъ кончается, и несчастный филантропъ мѣряетъ двумя шагами могилу свою, чтобы лечь въ нее съ обманутымъ, растерзаннымъ сердцемъ своимъ и закрыть глаза навѣки.

Кто могъ думать, ожидать, предчувствовать?.. Мы надѣялись скоро видѣть человѣчество на горней степени величія, въ вѣнцѣ славы, въ лучезарномъ сіяніи... Но вмѣсто сего восхитительнаго явленія видимъ... фурій съ грозными пламенниками!..

Ужели родъ человѣческій доходилъ въ наше время до крайней степени возможнаго просвѣщенія и долженъ дѣйствіемъ какого-нибудь чуднаго и тайнаго закона ниспадать съ сей высоты, чтобы снова погрузиться въ варварство и

---

[1]) Эта характеристика принадлежитъ Герцену.

снова мало по малу выходить изъ онаго, подобно Сизифову камню, который, будучи взнесенъ на верхъ горы, собственной своею тяжестью скатывается внизъ и опять рукою вѣчнаго труженика на гору возносится.—Горестная мысль! Печальный образъ!

Теперь мнѣ кажется, будто самыя лѣтописи доказываютъ *вѣроятность* сего мнѣнія. Намъ едва извѣстны имена древнихъ Азіатскихъ народовъ и царствъ, но по нѣкоторымъ историческимъ отрывкамъ, до насъ дошедшимъ, можно думать, что сіи народы были не варвары... Царства разрушались, народы исчезали, изъ праха ихъ, подобно какъ изъ праха Фениксова, рождались новыя племена,—рождались въ сумракѣ, въ мерцаніи, младенчествовали, учились и славились. Можетъ быть, Эоны погрузились въ вѣчность, и нѣсколько разъ сіялъ день въ умахъ людей и нѣсколько разъ ночь темнила души, прежде нежели возсіялъ Египетъ, съ котораго начинается полная исторія...

Египетское просвѣщеніе соединяется съ греческимъ... Римляне учились въ сей великой школѣ и были достойны своихъ учителей.

Чтожъ послѣдовало за сею блестящей эпохой человѣчества? Варварство многихъ вѣковъ, варварство ума и нравовъ...

Медленно рѣдѣла, медленно прояснялась сія густая тьма. Наконецъ солнце наукъ возсіяло, и Философія изумила насъ быстрыми своими успѣхами. Добрые, легковѣрные человѣколюбцы заключали отъ успѣховъ къ успѣхамъ; исчисляли, измѣряли путь ума; напрягали взоръ свой—видѣли близкую цѣль совершенства, и въ радостномъ упоеніи восклицали: *берегъ*. Но вдругъ небо дымится, и судьба человѣчества скрывается въ грозныхъ туманахъ!—О, потомство! Какая участь ожидаетъ тебя?“

Нарисовавъ эту печальную картину, отказавшись отъ мечтаній „о близкомъ счастіи людей“, „о ихъ совершенствѣ, о царствѣ истины и добродѣтели“, авторъ приходитъ къ слѣдующему заключенію о существѣ человѣческой исторіи:

„Вѣчное движеніе въ одномъ кругу; вѣчное повтореніе, вѣчная смѣна дня съ ночью и ночи съ днемъ; вѣчное смѣшеніе истинъ съ заблужденіями и добродѣтелей съ пороками; капля радостныхъ и море горестныхъ слезъ“... [1]).

Самъ Карамзинъ сдѣлалъ попытку ослабить силу этихъ положеній [2]), но послѣднимъ утѣшеніемъ, которое онъ нашелъ, было то, что „намъ не вѣкъ жить въ семъ мірѣ“. Человѣку предстоитъ и другая жизнь:

„Тамъ, тамъ, за синимъ океаномъ,
Вдали, въ мерцаніи багряномъ,

тамъ вѣнецъ безсмертія и радости ожидаетъ земныхъ труженниковъ“.

Послѣ того какъ были написаны приведенныя выше проникновенныя строки, мыслители XIX столѣтія не разъ снова восклицали въ радостномъ упоеніи: берегъ. Нужны были болѣе продолжительные опыты и болѣе глубокія размышленія для того, чтобы яркія впечатлѣнія русскаго историка превратились въ твердыя философскія положенія.

Однородныя впечатлѣнія, но еще съ большей яркостью и съ большей художественной силой были выражены въ срединѣ XIX вѣка другимъ русскимъ писателемъ—Герценомъ. Съ вѣрой въ себя и въ жизнь пріѣхалъ онъ на Западъ, чтобы видѣть здѣсь торжество разума. Эту вѣру онъ назвалъ потомъ „опрометчивой самонадѣянностью“, „надменнымъ довѣріемъ къ жизни“. Новыя грозы пронеслись надъ Европой, и съ ними явились новыя и тяжкія разочарованія. „*Теперь* я уже и не жду ничего; ничто послѣ видѣннаго и испытаннаго мною не удивитъ меня особенно и не обрадуетъ глубоко; удивленіе и радость обузданы воспо-

---

[1]) Значительная часть этихъ замѣчательныхъ разсужденій Карамзина, взятыхъ изъ его философскаго посланія: „Мелодоръ къ Филалету“ (Сочиненія М. 1814. Изд. II. Т. VII. Стр. 117—132), приводится у Герцена: „Съ того берега“. Вступленіе.

[2]) См. тамъ же отвѣтное посланіе: „Филалетъ къ Мелодору“, стр. 133—150. Оба эти посланія первоначально были напечатаны въ 1795 году въ сборникѣ „Аглая“, составленномъ по преимуществу изъ статей самого Карамзина.

минаніями былого, страхомъ будущаго“ [1]). „Утративъ вѣру въ слова и знамена, въ канонизированное человѣчество и единую спасающую церковь западной цивилизаціи“ [2]), Герценъ рѣшилъ, что Европа погибаетъ, „идетъ ко дну“, что выхода для нея нѣтъ [3]), что „все въ Европѣ стремится съ необычайной быстротой къ коренному перевороту или къ коренной гибели; нѣтъ точки, на которую можно было бы опереться; все горитъ какъ въ огнѣ—преданія и теоріи, религія и наука, новое и старое“ [4]). Какъ средневѣковые мыслители, которые, разочаровавшись въ скоромъ осуществленіи царства Божія на землѣ, міру, идущему своими путями, предрекали скорую гибель, такъ Герценъ на той же почвѣ обманутыхъ иллюзій приходилъ къ мысли о концѣ Европы и европейской цивилизаціи. Въ разрушеніи старыхъ иллюзій онъ видитъ задачу своего времени. „Наше историческое призваніе, наше дѣяніе въ томъ и состоитъ, что мы нашимъ разочарованіемъ, нашимъ страданіемъ доходимъ до смиренія и покорности передъ истиной и избавляемъ отъ этихъ скорбей слѣдующія поколѣнія“ [5]).

Какая же истина открылась этому блестящему мыслителю-поэту, когда, какъ самъ онъ выражается, съ „громкимъ воплемъ“ онъ вырвалъ изъ сердца сокровище старой вѣры? Его разочарованія и страданія прежде всего отрѣшили его отъ вѣры въ „земныя утопіи“. „Отбросивши положительную религію, мы остались при всѣхъ религіозныхъ привычкахъ и, утративъ рай на небѣ, вѣримъ въ пришествіе рая земного и хвастаемся этимъ“ [6]). Эта вѣра въ грядущій земной рай, къ которому идетъ исторія, кажется теперь Герцену просто смѣшною. „Ни природа, ни исторія *никуда не идутъ* и потому готовы идти *всюду*, куда имъ

[1]) Сочиненія А. И. Герцена. Женевское изданіе. 1875—1879. Т. VIII, стр. 229.

[2]) Ibid. T. VIII, стр. 248.

[3]) Ibid T. IV, стр. 125 и T. VIII, стр. 361.

[4]) Ibid. T. IV, стр. 336.

[5]) Ibid. T VIII, стр. 360—361.

[6]) Ibid. T. V, стр. 125.

укажутъ, *если это возможно*, т.-е. если ничто не мѣшаетъ. Онѣ слагаются au fur et à mesure бездной другъ на друга дѣйствующихъ, другъ съ другомъ встрѣчающихся, другъ друга останавливающихъ и увлекающихъ частностей".... „Не имѣя ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизація исторіи готова идти съ каждымъ, каждый можетъ вставить въ нее свой стихъ, и, если онъ звученъ, онъ останется *его* стихомъ, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будетъ бродить въ ея крови и памяти" [1]). „Будущаго нѣтъ, его образуетъ совокупность тысячи условій необходимыхъ и случайныхъ, да воля человѣческая, придающая нежданныя драматическія развязки и coups de théâtre. Исторія импровизируется, рѣдко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разомъ въ тысячу воротъ... которыя отопрутся.. кто знаетъ" [2]).

Это отсутствіе предопредѣленной программы и заранѣе даннаго плана по мысли Герцена открываетъ человѣку тѣмъ большій просторъ въ его творчествѣ, въ его значеніи „рулевого, который гордо разсѣкаетъ волны своей лодкой"; а вмѣстѣ съ тѣмъ оно заставляетъ болѣе цѣнить настоящее, понимать, что „цѣль для каждаго поколѣнія оно само", что „природа не только никогда не дѣлаетъ поколѣній средствами для достиженія будущаго, но она вовсе о будущемъ не заботится"... [3]). „Неподвижная стоячесть противна духу жизни,—она ничего личнаго, индивидуальнаго не готовитъ впрокъ, она всякій разъ вся изливается въ настоящую минуту и, надѣляя людей способностью наслажденія, насколько можно, не страхуетъ ни жизни, ни наслажденія, не отвѣчаетъ за ихъ продолженіе. Въ этомъ безпрерывномъ движеніи всего живого, въ этихъ повсюдныхъ перемѣнахъ природа обновляется, живетъ, ими она вѣчно молода. Оттого каждый историческій мигъ полонъ,

[1]) Ibid. T. IX, стр. 324.
[2]) Ibid. T. V, стр. 32—33.
[3]) Ibid. T. V, стр. 37.

замкнутъ по-своему... Оттого каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носитъ свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежитъ ему, но людямъ этого мало, имъ хочется, чтобы и будущее было ихъ“ [1]).

Еще болѣе страннымъ кажется теперь Герцену загадывать о будущемъ всего человѣчества. „Кто въ мірѣ осмѣлится сказать, что есть какое-нибудь устройство, которое удовлетворило бы одинаковымъ образомъ ирокезовъ и ирландцевъ, арабовъ и мадьяръ, кафровъ и славянъ“ [2]). „Человѣчество“ кажется ему только „препротивнымъ словомъ“, которое не выражаетъ ничего опредѣленнаго. Такъ картина заключительной гармоніи и общаго единства постепенно блѣднѣетъ и исчезаетъ. Впечатлительный и чуткій къ жизненнымъ противорѣчіямъ и несовершенствамъ, ранѣе чѣмъ самъ онъ или другіе закрѣпили эти впечатлѣнія въ прочныя обобщенія, Герценъ понялъ, что „во всѣхъ сферахъ жизни мы наталкиваемся на неразрѣшимыя антиноміи, на эти ассимптоты, вѣчно стремящіяся къ своимъ гиперболамъ, никогда не совпадая съ ними. Это крайнія грани, между которыми движется жизнь, движется и утекаетъ, касаясь то того берега, то другого“ [3]).

Эти свои взгляды Герценъ распространилъ и на ту свою вѣру, отъ которой онъ ждалъ „новыхъ заповѣдей“ для міра. Горячій сторонникъ соціализма, онъ вѣрилъ въ соціальную республику, гдѣ „нравственность становится... естественной формой человѣческой воли, физіологическимъ единствомъ между человѣческимъ желаніемъ и наружнымъ міромъ, обществомъ“, гдѣ „всѣ люди братья, имѣющіе общее дѣло и одинаковое участіе“ [4]).

Однако, вѣрный въ своемъ разочарованіи, Герценъ не хочетъ ставить точку и на этой ступени исторіи. „Соціа-

---

[1]) Ibid. T. V, стр. 33—34.
[2]) Ibid. T. IX. стр. 332.
[3]) Ibid. T. IX, стр. 298.
[4]) Ibid. T. IV, стр. 340—341.

лизмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей... Вѣчная игра жизни, безжалостная, какъ смерть, неотразимая, какъ рожденіе, corsi e ricorsi исторіи, perpetuum mobile маятника“ [1]).

Такъ и самую вѣру въ соціализмъ Герценъ растворяетъ въ вѣчномъ потокѣ исторіи. Его мысль о неразрѣшимыхъ антиноміяхъ, о крайнихъ граняхъ, между которыми движется жизнь, преодолѣваетъ старую вѣру въ „земныя утопіи“. Въ результатѣ остается надежда на вѣчное обновленіе исторіи, которое не сулитъ однако ни гармоническаго примиренія противоположностей, ни прочнаго удовлетворенія. Въ философскомъ совѣтѣ Герцена жить для настоящаго, вѣрить въ полноту и законченность своего времени и своего поколѣнія видны черты жизнерадостнаго эпикуреизма. Связать свои взгляды съ болѣе глубокимъ міросозерцаніемъ ему не удалось. Но во всякомъ случаѣ, отвергнувъ иллюзіи соціальнаго оптимизма, онъ значительно опередилъ свое время, которое какъ разъ начинало выдвигать на мѣсто политическихъ утопій соціальныя, облекая и ихъ ореоломъ единоспасающихъ истинъ.

3.

И въ самомъ дѣлѣ, развитіе европейской мысли въ XIX столѣтіи шло такимъ образомъ, что едва успѣлъ померкнуть идеалъ *политическій*, какъ на смѣну ему тотчасъ же выдвинулся *соціальный* идеалъ: если политическія реформы не принесли ожидаемаго блаженства, то его надо ждать отъ болѣе радикальнаго общественнаго переворота. Перейдя къ соціализму,—какъ говорятъ одни,—или къ анар-

[1]) Ibid, T. V, стр. 131.

хизму,—какъ думаютъ другіе,—человѣчество обрѣтетъ то, чего такъ долго и такъ тщетно искало. Политическіе идеалы не спасли человѣчества, но зато его спасутъ новыя, еще неизвѣданныя формы, новые и безконечно болѣе справедливые уклады жизни. И снова пылкія мечты и горячія надежды, опирающіяся на ту же идею о грядущемъ земномъ раѣ.

Тысячи причинъ объясняютъ намъ, почему современные народы увлекаются мыслью объ этихъ новыхъ невѣдомыхъ формахъ быта. Но если надо объяснить религіозный характеръ этого увлеченія, тотъ пламень чистой вѣры, который обычно соединяется съ нимъ, то идеальной причиной, покрывающей всѣ другія, является убѣжденіе въ грядущемъ торжествѣ среди людей безусловной правды. Душамъ, „взыскующимъ града“, дается надежда, что этотъ градъ, это царство блаженнаго совершенства можетъ быть осуществлено здѣсь на землѣ. Не высшій и сверхземной, а среди людей осуществленный и на землѣ для нихъ доступный, такъ рисуется тутъ этотъ градъ правды и добра.

Надо ли пояснять, насколько это обѣщаніе отвѣчаетъ конкретнымъ мечтамъ обычнаго сознанія? Для труждающихся и обремененныхъ, для бѣдныхъ тружениковъ земли нужны впереди свѣтлыя перспективы, и эти перспективы даются въ образѣ ожидаемаго совершенства жизни. Усталые путники на жизненномъ пути, люди ищутъ отдохнуть и забыться въ сладкихъ мечтахъ о счастьѣ, пережить хотя бы въ воображеніи это блаженное состояніе, гдѣ нѣтъ болѣе ни борьбы, ни тревогъ, ни тяжкаго изнурительнаго труда. И несомнѣнно, что именно эти обѣщанія и надежды обусловливаютъ главную притягательную силу соціалистическихъ и анархическихъ идеаловъ.

Въ самомъ дѣлѣ, отнимите у этихъ идеаловъ ихъ вѣру въ будущую гармонію жизни, и вы отнимете у нихъ самую душу, самую основную ихъ предпосылку. Все ихъ священное и религіозное значеніе, вся сила ихъ быть новой религіей для человѣчества тотчасъ исчезнетъ, какъ только вы допустите,

что они не могутъ установить гармоніи общественныхъ отношеній, не могутъ дать обѣщаннаго рая. Отнимите у нихъ эту вѣру, и останется политика очередныхъ дѣлъ и соціальныхъ реформъ, политика Клемансо и Бріана, Асквита и Ллойдъ-Джорджа. А что они имѣютъ въ виду, это хорошо выразилъ самый крупный изъ нихъ, когда онъ сказалъ о желаніи „внести *немного болѣе справедливости* въ этотъ міръ“ [1]).

Для меня представляется безспорнымъ, что общественная философія XIX вѣка утверждалась на идеѣ земного рая, но столь же безспорнымъ кажется мнѣ и другое положеніе, что теперь эта идея постепенно теряетъ свою силу. И надо ли этому удивляться? Вѣдь по существу она стоитъ въ противорѣчіи со всѣми данными и моральной философіи, и научной теоріи.

Прежде всего несомнѣнно, что идея достигнутаго земного совершенства никакъ не можетъ быть согласована съ основными представленіями моральной философіи. Какъ это блестяще было показано еще великими представителями нѣмецкаго идеализма, въ особенности Фихте и Шеллингомъ, въ самомъ понятіи нравственнаго стремленія заключается начало безконечности, и представить себѣ идеалъ достигнутымъ и конечнымъ значило бы отрицать безконечную силу нравственнаго стремленія и абсолютный смыслъ идеала, не вмѣщающійся въ относительныя формы.

Съ другой стороны, столь же несомнѣнно, что идея устойчиваго райскаго блаженства, котораго люди здѣсь на землѣ должны достигнуть, кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонному мировоззрѣнію нашихъ дней. По мѣрѣ того, какъ принципъ эволюціи, принципъ неустаннаго и непрекращающагося развитія и движенія все глубже проникаетъ въ общее сознаніе, становится невозможнымъ поддерживать старую вѣру въ неизмѣнный общественный идеалъ. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ предполагать, что непре-

---

[1]) Clemenceau, La mêlee sociale. Paris, 1908. P. 325.

рывно до сихъ поръ совершавшееся движеніе остановится вдругъ у вратъ земного рая, который почему-то выпадетъ на долю одного изъ слѣдующихъ за нами поколѣній? Не странно ли думать, что прекратится и стихнетъ борьба силъ и страстей, замолкнутъ ненависть и вражда, чтобы уступить мѣсто вѣчному миру? Такія мечты и надежды были понятны у тѣхъ, кто считалъ возможнымъ разъ и навсегда осуществить абсолютную правду жизни; но онѣ совсѣмъ не идутъ къ эволюціонной философіи нашихъ дней.

Но есть и другія, еще болѣе глубокія основанія, которыя отнимаютъ у насъ старую вѣру въ земной рай. Сдѣлаемъ еще одинъ шагъ, чтобы уяснить внутренній смыслъ этой вѣры, и тогда мы поймемъ, почему мы дѣйствительно должны сломать этотъ мостъ и сокрушить этотъ берегъ.

Когда мы анализируемъ утопію земного рая, мы видимъ, что она отправлялась отъ мысли дать человѣку безусловное и полное удовлетвореніе. Не одно матеріальное счастье имѣется тутъ въ виду, а полная гармонія жизни, безусловное равновѣсіе силъ какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ. Отъ идеальной общественной организаціи здѣсь ожидаютъ не только умиротворенія людей, но также и устроенія ихъ духовной жизни, спасенія ихъ отъ самопротиворѣчій и внутренняго разлада, отъ соблазновъ и грѣховъ міра. Въ этомъ смыслѣ каждый общественный идеалъ, скрыто или открыто опирающійся на идею земного рая, въ сущности воспроизводитъ идею средневѣковой теократіи о спасеніи людей черезъ общество вѣрныхъ, силою своей вѣры или своихъ заслугъ удостоившихся высшей благодати. Мы съ ясностью видимъ это и у Руссо въ его проектѣ гражданской религіи, и у Гегеля въ идеѣ божественнаго государства, и у Конта въ планѣ спасенія человѣчества истинами позитивизма, и у Маркса въ его принципѣ абсолютной человѣческой эмансипаціи.

Такъ общественная проблема совпадаетъ здѣсь въ сущности съ религіозной,—съ проблемой спасенія людей отъ слабости и ограниченности ихъ личныхъ силъ. Совершен-

ному обществу приписывается значеніе высшей нравственной основы, которая даетъ человѣку и полноту бытія, и смыслъ существованія. Общественное начало получаетъ абсолютный характеръ. Преданность обществу замѣняетъ религіозныя стремленія, обѣтованіе земного рая ставится на мѣсто религіозныхъ чаяній. Вся задача сводится къ тому, чтобы найти форму устройства, при которой человѣкъ чувствовалъ бы себя въ полной гармоніи съ общественной средой, въ безусловномъ и благодатномъ слияніи съ ней.

Но самая постановка этой задачи предполагаетъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться полная гармонія, что между ними возможно безусловное совпаденіе и единство. Эта идея о гармоніи личности со средой и была неразлучной спутницей утопій земного рая и здѣсь-то исканія нашихъ дней рѣзко обрываютъ старую традицію. Изъ бурь и тревогъ XIX вѣка личность вышла съ новымъ взглядомъ на свое призваніе и свое существо. XVIII вѣкъ далъ ей декларацію неотчуждаемыхъ правъ, а XIX нѣчто большее,—сознаніе незамѣнимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла изъ этого вѣка съ чувствомъ своей неудовлетворенной тоски, съ жаждой высшаго идеала, съ мыслью о своемъ противорѣчіи съ обществомъ. Да, это надо признать: не гармонію, а антиномію личнаго и общественнаго началъ раскрываютъ намъ исканія нашихъ дней. Съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ выраженіяхъ выдвигается положеніе, что между личностью и обществомъ нѣтъ и не можетъ быть полнаго совпаденія, а есть напротивъ извѣстное несоотвѣтствіе, котораго нѣтъ возможности сгладить или устранить. И потому какія бы совершенныя формы ни придумали будущія поколѣнія, не найдутъ они средства вполнѣ удовлетворить личность, а тѣмъ болѣе спасти ее отъ сознанія своего несовершенства. И понятно, что личность перестаетъ вѣрить въ абсолютное значеніе политики, въ спасительное дѣйствіе общественныхъ формъ. Она начинаетъ сознавать, что эти формы могутъ дать только часть того, что ей надо, и

какъ бы ни ослѣпляли онѣ ее легкостью и удобствами жизни, совершенствомъ и величіемъ учрежденій, чудесами и эффектами техники, утолить внутренній голодъ души, взыскующей града, онѣ не въ состояніи.

Выражая этотъ выводъ еще и другими словами, мы сказали бы, что личность, душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, и потому спасенія и удовлетворенія человѣкъ долженъ искать не только въ обществѣ, но прежде всего въ себѣ, въ своихъ собственныхъ силахъ и средствахъ. А что же общественный идеалъ? Не потускнѣлъ ли онъ, не померкъ при свѣтѣ новыхъ откровеній индивидуализма? Нѣтъ ли тутъ отказа отъ всякихъ дѣйствій и надеждъ въ мірѣ общественномъ? Нѣтъ ли здѣсь проповѣди личнаго самоудовлетворенія?

Я думаю, на это мы можемъ отвѣтить самымъ опредѣленнымъ и категорическимъ отрицаніемъ. Вѣдь даже и тѣ, кто страннымъ образомъ противополагаетъ задачи духовной жизни внѣшнимъ формамъ общежитія [1]), не исключаютъ общественнаго созиданія. Еще менѣе могутъ забывать его тѣ, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внѣшнія формы общежитія въ извѣстномъ смыслѣ составляютъ часть нашей духовной жизни, ея символъ и результатъ. Онѣ возникаютъ въ той атмосферѣ соціально-психологическихъ переживаній, въ образованіи которой мы сами неизмѣнно и постоянно участвуемъ, и которая въ свою очередь неизмѣнно и постоянно дѣйствуетъ на насъ. Движеніе нашихъ дней, кажется мнѣ, приводитъ не къ забвенію политики ради морали, а только къ требованію ихъ необходимаго разграниченія. Оно говоритъ о томъ, что нельзя человѣку во всемъ полагаться на другихъ и скрывать свою усталость или свою отвѣтственность за несовершенство общественныхъ формъ. Но оно говоритъ также и о томъ, что если человѣкъ не мо-

---

[1]) Такова философія извѣстнаго сборника „Вѣхи“, выраженная въ предисловіи къ этому сборнику г. Гершензономъ.

жетъ найти полнаго удовлетворенія въ общественныхъ учрежденіяхъ, то онъ не могъ бы получить его и безъ нихъ: они не составляютъ для него абсолютной цѣли, но они являются однако *необходимымъ и незамѣнимымъ средствомъ* для того, чтобы итти впередъ по пути нравственнаго прогресса.

Воздадите кесарево кесарю, а Божіе Богу,—этотъ вѣчный завѣтъ остается въ силѣ и для нашихъ дней. Это — признаніе самостоятельности какъ дѣлъ душевныхъ, такъ и дѣлъ политическихъ; каждая область имѣетъ свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значеніе для человѣка. Но въ той, какъ и въ другой области исходнымъ пунктомъ и конечной опорой является человѣкъ и его нравственное призваніе. *Не вѣра въ земной рай*, который оказывается по существу недостижимымъ, а *вѣра въ человѣческое дѣйствіе и нравственное долженствованіе*,—вотъ что ставится здѣсь передъ нами. *Не обѣтованная земля, а непреклонная личность*, такова наша послѣдняя опора. Личность непреклонная въ своемъ нравственномъ стремленіи, неизмѣнно сохраняющая свой идеалъ при всѣхъ поворотахъ исторіи,— вотъ что берется здѣсь за основу и для общественнаго созиданія.

Я знаю: это можетъ показаться безбрежнымъ по своей неопредѣленности, и вотъ почему я говорю: здѣсь сломанъ старый мостъ, сокрушенъ старый берегъ, впереди—горизонтъ безконечности. Къ этому насъ пріучитъ новая философія, какъ новая астрономія пріучила человѣка жить среди безконечныхъ міровъ, въ необъятномъ пространствѣ вселенной.

Въ самомъ дѣлѣ, все движеніе новѣйшей мысли приводитъ къ тому, чтобы и въ общественной философіи былъ разорванъ, наконецъ, узкій кругозоръ, ведущій свое начало отъ хиліастическихъ мечтаній средневѣковья. Эта область мысли въ XIX вѣкѣ оставалась на уровнѣ Птоломеевой астрономіи, для которой весь міръ казался вращающимся вокругъ земли, сосредоточеннымъ около интересовъ и помысловъ живущаго на ней человѣка, ограниченнымъ ясными

линіями его горизонта. Величайшіе мыслители истекшаго столѣтія повторяли наивныя хиліастическія идеи. Теперь эти иллюзіи представляются плодомъ отжившей свое время эпохи, и въ наши дни отрицаніе ихъ можно опереть не на одни впечатлѣнія пережитыхъ событій, но также и на твердыя данныя науки.

Я сказалъ, что все движеніе новѣйшей мысли приводитъ общественную философію къ новымъ перспективамъ. И дѣйствительно, въ области моральныхъ исканій самыя лучшія и горячія стремленія отданы были въ новое время на то, чтобы развѣнчать эвдемонизмъ, который концомъ всѣхъ стремленій и личныхъ, и общественныхъ ставитъ стремленіе къ счастію, — стремленіе глубоко присущее человѣческой природѣ, всѣмъ понятное и доступное, но обманчивое какъ миражъ, если сдѣлать изъ него цѣль жизни и основу морали. Эвдемонистическая мораль основана на томъ, чтобы указать для моральныхъ исканій цѣль ясную и конкретную, чтобы обозначить моральный горизонтъ ясными и опредѣленными чертами, взятыми изъ доступнаго міра человѣческихъ желаній. Конечно, съ точки зрѣнія практики жизни единственно правильно ставить себѣ цѣли конкретныя и доступныя; но каждое практическое дѣйствіе лишь тогда пріобрѣтаетъ и настоящую жизненную энергію, и моральную цѣну, когда оно одушевлено нравственнымъ стремленіемъ, обращеннымъ далеко впередъ, къ вѣчному идеалу добра. Лишь въ этомъ случаѣ многочисленныя препятствія и затрудненія, которыя сопровождаютъ каждый практическій шагъ, не ослабляютъ энергіи духа. Лишь въ этомъ случаѣ возможно пріобрѣсть такіе устои нравственнаго долженствованія, которые были бы безусловно обязательны для человѣка и освящали бы для него нравственный путь при всякихъ условіяхъ, все равно живетъ ли онъ въ эпоху блестящаго расцвѣта общественныхъ формъ или во время ихъ печальнаго упадка. Всегда смотрѣть впередъ, не смущаться хаосомъ и сумятицей времени и не смущаться тѣмъ, что каждый достигнутый шагъ готовитъ новыя и

болѣе сложныя задачи,—вотъ истинная задача моральнаго настроенія. Для эвдемонизма такое настроеніе невозможно; привлекательные планы конкретнаго счастья каждый разъ кончаются тѣмъ, что создаютъ новыя задачи, и если въ прочномъ достиженіи счастья полагаютъ руководящую цѣль морали, личной или общественной, то надо сказать, что эта цѣль обманчива и непрочна. Однако нельзя не видѣть, что она въ высшей степени соотвѣтствуетъ привычному воззрѣнію человѣка, сжившагося со своимъ конечнымъ міромъ, привыкшаго видѣть себя центромъ міра, ограниченнаго въ своихъ предѣлахъ и задачахъ. Это міровоззрѣніе человѣка, живущаго жизнью замкнутой, патріархальной, столь типически выраженное въ средніе вѣка. Но первая мысль, которая поражаетъ человѣка, пробудившагося отъ средневѣковой, патріархальной замкнутости горизонтовъ, есть мысль о безпредѣльности вселенной, о безконечности міровъ. Эта мысль производитъ цѣлый переворотъ понятій, даетъ необыкновенное углубленіе и расширеніе всему міропониманію. И подобно тому, какъ постепенно человѣкъ свыкается съ тѣмъ, что видимый имъ физическій горизонтъ есть не болѣе какъ иллюзія, что за этимъ мнимымъ предѣломъ простирается безконечность, такъ долженъ свыкнуться онъ и съ тѣмъ, что такой же иллюзіей является и мыслимый имъ моральный горизонтъ, и что за этимъ кажущимся предѣломъ исканій лежитъ безконечность усилій и дѣйствій. Какъ отжитъ былъ геоцентризмъ, который долгое время казался столь необходимымъ для человѣка, съ которымъ онъ такъ сроднился, какъ отжитъ былъ средневѣковый хиліазмъ, такъ будетъ отжитъ и тотъ новѣйшій хиліазмъ, который является господствующимъ въ общественной философіи XIX вѣка. Моральная философія должна усвоить то же понятіе безконечности, которое стало основнымъ фундаментомъ общаго міропониманія. Кантъ, Фихте, Ницше указали въ этомъ отношеніи путь, по которому слѣдуетъ итти. Не останавливаться ни на чемъ данномъ, но вѣчно стремиться впе-

редъ, вѣчно искать, бороться съ собою и съ внѣшними препятствіями,—вотъ что значитъ исполнять нравственный долгъ, вотъ въ чемъ задача моральнаго прогресса. Это путь постоянныхъ исканій и стремленій. Бодрой вѣры, живой энергіи, неустанной работы требуетъ онъ, и при томъ работы и энергіи во что бы то ни стало, какъ бы ни складывались внѣшнія обстоятельства и окружающая жизнь. Но гдѣ же здѣсь конечная цѣль, гдѣ пристань, гдѣ твердый берегъ? Ихъ нѣтъ и не можетъ быть. Сила не въ достиженіи, а въ вѣчномъ стремленіи, въ неустанномъ проявленіи нравственной энергіи. Главное—не переставать хотѣть и стремиться...

Nur rastlos bethatigt sich der Mann.

Такъ приходимъ мы къ выводу, что нравственный идеалъ требуетъ постояннаго дѣйствія. Не земной рай, какъ *вѣчная награда за употребленныя ранѣе усилія*, а неустанный трудъ, какъ *долгъ постояннаго стремленія къ вѣчно усложняющейся цѣли*,—вотъ что, съ этой точки зрѣнія, должно быть задачей общественнаго прогресса. Не пассивное состояніе, разъ и навсегда осуществленное въ силу нѣкоторыхъ счастливыхъ условій и предшествующихъ заслугъ, а активное проявленіе энергіи, творческій процессъ никогда не прекращающихся усилій,—вотъ образъ идеальнаго общенія. И если въ старыхъ построеніяхъ общественная организація имѣла силу спасать личность, въ этомъ новомъ воззрѣніи, напротивъ, общество держится личностью, ея подвигомъ и трудомъ. Свободная личность—вотъ основаніе для построенія общественнаго идеала. Это начало кажется слишкомъ старымъ и хорошо извѣстнымъ. Да, оно дѣйствительно и старо и хорошо извѣстно, какъ всѣ моральныя аксіомы; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно вѣчно ново, въ переживаніяхъ новыхъ поколѣній, въ новыхъ приложеніяхъ, которыя съ нимъ связываются.

Заключая настоящій рядъ мыслей, я хочу теперь же отмѣтить въ общихъ и предварительныхъ чертахъ нѣкоторыя существенныя различія въ старомъ и новомъ пониманіи принципа личности

4.

Когда въ наше время ставятъ въ основу общественной философіи принципъ личности, его понимаютъ, какъ начало идеальное и безусловное, которое не можетъ и не должно быть связываемо съ какой-либо одной опредѣленной формой общественнаго устройства. Въ силу своей безпредѣльности, принципъ личности предполагаетъ цѣлый рядъ такихъ формъ, постепенно раскрывающихся въ исторіи. Онъ не даетъ какой-либо конкретной программы, на которой можно было бы успокоиться, а только намѣчаетъ путь, по которому слѣдуетъ итти и на которомъ не видно конца и предѣла.

Обратно съ этимъ, старые индивидуалисты связывали окончательное торжество личнаго начала съ утвержденіемъ нѣкоторой совершенной формы общественнаго быта. Раздѣляя вѣру въ ожидаемую гармонію жизни, они были убѣждены, что можно найти такую форму, которая способна и объединить всѣхъ узами гармоническаго единства и дать полное удовлетвореніе личности. Лучшимъ примѣромъ такого пониманія общественнаго идеала можетъ служить теорія народнаго суверенитета, въ свое время стоявшая въ центрѣ всѣхъ политическихъ вѣрованій и надеждъ.

По существу идея народовластія была только *временной формой для выраженія безусловнаго принципа личности.* И самъ Руссо, болѣе чѣмъ кто-либо научившій людей вѣрить въ эту идею, исходилъ изъ требованій свободы и равенства *лицъ.* По условіямъ той эпохи, когда очередною и главною задачей являлась борьба противъ абсолютизма и олигархіи привилегированныхъ, путь къ осуществленію началъ равенства и свободы лежалъ, конечно, чрезъ торжество принципа народовластія. Противопоставить старымъ притязаніямъ власть народа и права большинства, это значило уничтожить несправедливое господство привилегій и неравенствъ, создать для всѣхъ одинаковую свободу. По мѣткому выраженію Прэнса, начало большинства призвано

было въ эту эпоху сыграть великую историческую роль,— „противостать захватамъ олигархіи привилегированныхъ, быть естественной плотиной противъ ихъ насилій“. Такъ именно понимали это начало и практическіе дѣятели, напримѣръ, Мирабо. Принципъ народовластія являлся лозунгомъ общаго освобожденія и уравненія, и въ этомъ соотвѣтствіи съ абсолютнымъ началомъ личности онъ получалъ свое оправданіе. По историческимъ же условіямъ, какъ практическое начало общественнаго прогресса, онъ имѣлъ для своего времени и первостепенное значеніе. Но теорія народовластія пошла гораздо далѣе этого: провозглашенный ею принципъ она возвела на степень безусловной цѣнности; между требованіями лицъ и началомъ народнаго суверенитета она поставила знакъ равенства. *Перемѣщеніе власти отъ немногихъ ко всѣмъ было признано разрѣшеніемъ соціальнаго вопроса и полнымъ удовлетвореніемъ личности.* Такое возведеніе относительнаго историческаго принципа до значенія абсолютнаго общественнаго идеала имѣло чрезвычайно важныя послѣдствія. Когда въ принципѣ народовластія усмотрѣли разрѣшительное слово, долженствующее спасти міръ, его поставили во главу угла и изъ него стали выводить все остальное. Надо осуществить въ обществѣ подлинную и справедливую народную волю, и всѣ цѣли общественной жизни будутъ достигнуты. Равенство и свобода, общее согласіе и миръ станутъ естественными слѣдствіями той незыблемой гармоніи, которая воцарится подъ сѣнью абсолютнаго народовластія. Къ достиженію этой гармоніи путемъ осуществленія истинной народной воли и слѣдуетъ направить всѣ усилія. Личность должна всецѣло подчиниться этому высшему началу, смирить предъ нимъ и свою мысль, и свою совѣсть. Опытъ жизни обнаружилъ однако тщету этихъ надеждъ. Всѣ попытки найти чистую и безошибочную волю народа оказались не достигающими цѣли: ни представительство, ни парламентаризмъ, ни референдумъ, никакія системы выборовъ и голосованій не могли разрѣшить этой задачи. Съ другой стороны, ока-

залась ложной и мысль о всеобщей гармоніи общественныхъ силъ, достигаемой на пути осуществленія соціальнаго идеала. Не только съ требованіями общества, но и между собою притязанія личности могутъ вступать въ противорѣчіе· народный суверенитетъ не совпадаетъ съ принципомъ личности, равенство можетъ приходить въ столкновеніе со свободой. Въ связи съ этимъ, и самая вѣра въ народовластіе, какъ въ абсолютное начало, которому должно быть подчинено все остальное, потерпѣла крушеніе. Въ эпоху Руссо перемѣщеніе власти отъ олигархіи привилегированныхъ въ руки народа могло казаться не только первымъ, но и единственнымъ условіемъ свободы. Однако власть всегда остается властью, и никакое перемѣщеніе или переустройство ея не рѣшаетъ еще проблемы общественнаго идеала. Неудивительно, если въ наше время, и именно тамъ, гдѣ демократическіе принципы вошли въ жизнь, выдвигаются новыя требованія. Чрезвычайно характерно, что самый выдающійся представитель величайшей демократіи нашихъ дней Рузвельтъ мѣркою для оцѣнки правильнаго устройства полагаетъ признаніе правъ не большинства, а меньшинства. „Лучшимъ свидѣтельствомъ истинной любви къ свободѣ—говоритъ онъ—является въ каждой странѣ то положеніе, въ какое ставятся въ ней группы, находящіяся въ меньшинствѣ“ [1]). Въ этой новой формулѣ, совершенно не приходившей въ голову послѣдователямъ Руссо, скрывается тотъ же старый и основной мотивъ всякаго общественнаго прогресса. Рузвельтъ выражаетъ этотъ мотивъ слѣдующимъ образомъ: „каждый человѣкъ долженъ имѣть одинаковую съ другими возможность проявить свою сущность“ [2]). Въ эпоху Руссо для этого надо было прежде всего утвердить права большинства и власть народа; въ эпоху Рузвельта это оказывается уже недостаточнымъ: надо отстоять права меньшинства противъ воз-

[1]) Roosevelt, African and European Adresses. New York and London 1910. См. Citizenhip in a Republic (an adress at the Sorbonne). P. 61.

[2]) Ibid. p. 59.

можной тиранiи большинства. По существу тогда, какъ и теперь, требовалось провести въ жизнь принципъ равенства и свободы лицъ; но средства для этого были различныя, и каждое изъ этихъ средствъ имѣло значеніе въ свое время. Когда современный критикъ Руссо, французскій ученый Дюги утверждаетъ, что „принципъ народнаго суверенитета не только не доказанъ и недоказуемъ, но также и безполезенъ“ [1]), онъ выражаетъ положеніе совершенно невѣрное и съ логической, и съ исторической точки зрѣнія. Принципъ народнаго суверенитета вполнѣ доказуемъ, если его не считать исходнымъ и основнымъ, а выводить изъ свободы лицъ: во имя всеобщей свободы, онъ требуетъ перемѣщенія власти отъ немногихъ ко всѣмъ. Онъ можетъ казаться безполезнымъ тамъ, гдѣ онъ уже осуществленъ, гдѣ онъ сталъ естественнымъ условіемъ жизни; но онъ не былъ безполезенъ въ XVIII вѣкѣ, когда во имя его совершались великія реформы. Дюги правъ лишь въ своемъ утвержденіи, что народный суверенитетъ, какъ выраженіе власти коллективнаго лица народа въ его цѣломъ, не обосновываетъ правомочій отдѣльныхъ лицъ на участіе въ управленіи. Безусловнаго значенія этотъ принципъ не имѣетъ: онъ самъ долженъ быть выведенъ изъ другихъ болѣе основныхъ началъ [2]).

Взятая нами для примѣра теорія народовластія является лишь частнымъ случаемъ неправильнаго пониманія принципа личности. Все здѣсь является характернымъ для старой общественной философіи: вѣра въ возможность общественной гармоніи, исканіе всесильныхъ средствъ соціальнаго переустройства, сочетаніе безпредѣльнаго начала личности съ опредѣленными формами жизни и возведеніе относительныхъ формъ на степень безусловныхъ цѣнностей Разрушеніе этихъ основъ прежней философіи составляетъ кризисъ современнаго правосознанія. Но обнаруживая тщету

---

1) Duguit, Droit constitutionnel. Paris 1907. P. 34.

2) См. объ этомъ « Кризисъ современнаго правосознанія» Гл. I, § XIII.

прежнихъ построеній и надеждъ, этотъ кризисъ вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ къ новымъ и чрезвычайно важнымъ заключеніямъ.

Если прогрессъ общественной жизни не осуществляетъ началъ идеальной гармоніи, то не слѣдуетъ ли заключить, что измѣрять съ помощью этихъ началъ прогрессивныя улучшенія совершенно неправильно. Съ этой точки зрѣнія новыя общественныя формы могутъ быть подвергнуты самой жестокой критикѣ, какъ вовсе не удовлетворяющія той цѣли, для которой онѣ предполагались созданными. Однако, не удовлетворяя этой цѣли, онѣ осуществляли другую цѣль, которая тѣмъ болѣе становится ясной, чѣмъ болѣе изучаешь основное направленіе общественнаго прогресса: никакими способами и средствами нельзя найти гармонической общей воли, какъ и вообще нельзя осуществить полную гармонію общественныхъ силъ, но можно и должно стремиться къ свободному вліянію все большаго и большаго числа лицъ на ходъ общественной жизни. Мысль о непогрѣшимомъ единствѣ общей воли должна быть оставлена, какъ вовсе неосуществимая. Она должна уступить мѣсто *идеалу свободнаго образованія и выраженія отдѣльныхъ воль*, взаимодѣйствіе которыхъ служитъ лучшей порукой ихъ стремленія къ истинѣ Центръ тяжести переносится такимъ образомъ съ общественной гармоніи на личную свободу. Въ свѣтѣ этого начала находятъ свое объясненіе и тѣ политическіе лозунги и реформы, которые постепенно выдвигались жизнью въ новѣйшее время. Представительство, парламентаризмъ, всеобщее избирательное право, референдумъ, соціальныя реформы, общественное воспитаніе, — всѣ эти основные принципы политики XIX вѣка имѣютъ своей цѣлью или привлечь къ общественной жизни новыя и новыя группы лицъ, или создать для этихъ группъ условія, содѣйствующія развитію личности. Не иное значеніе имѣютъ и тѣ идеи внѣпарламентской иниціативы, децентрализаціи управленія, профессіональнаго федерализма, въ которыхъ нѣкоторые изъ но-

выхъ представителей государственнаго права, какъ Іеллинекъ, Дюги, Бенуа, видятъ залогъ дальнѣйшаго политическаго развитія. Наконецъ, въ этомъ же освѣщеніи могутъ быть поняты и цѣнные элементы такихъ построеній, какъ соціализмъ и анархизмъ. Какъ мы покажемъ далѣе, и въ этихъ направленіяхъ за ихъ утопическими схемами можно обнаружить ту же руководящую идею развитія личности Вообще идеальную цѣль общественнаго прогресса можно было бы опредѣлить такъ, что она заключается въ стремленіи къ свободному объединенію лицъ на почвѣ признанія за ними ихъ естественныхъ правъ [1]). Такимъ образомъ не только достигается большая полнота общенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ обезпечивается и та возможная степень гармоніи, которая и дѣйствительно осуществима, и безусловно необходима для правильнаго общественнаго развитія. Обращать же отношеніе между личной свободой и общественной гармоніей и подчинять первую второй, добиваясь немедленнаго и безусловнаго единства общей воли,—это значитъ не только ставить предъ обществомъ недостижимую цѣль, но и причинять ущербъ общественному прогрессу въ самомъ его первоисточникѣ. Такъ, неизбѣжнымъ представляется заключеніе, что исходнымъ началомъ при построеніи общественнаго идеала должна быть признана свобода безконечнаго развитія, а не гармонія законченнаго совершенства.

Ясное сознаніе этого положенія со всѣми его практическими послѣдствіями должно явиться и выходомъ изъ кризиса современнаго правосознанія. Мы говоримъ здѣсь не о такомъ выходѣ, чтобы снова были установлены какіе-либо примирительные итоги, гармоническія схемы, утопическія перспективы. Рѣчь идетъ лишь о томъ, чтобы указана была нѣкоторая новая точка зрѣнія, способная служить опорой и для теоретическихъ построеній, и для практическихъ вѣрованій. Старая общественная философія

[1]) Дальнѣйшее развитіе и обоснованіе этого принципа см. ниже: I, л. I, § IV.

искала своихъ опоръ въ различныхъ историческихъ категоріяхъ, которымъ она придавала абсолютное значеніе. Совершенное государство, истинная церковь, богоизбранный народъ, прогрессивный экономическій классъ, и тому подобныя историческія явленія представлялись краеугольными основами грядущаго идеальнаго общенія. Всѣ такія утопическія представленія должны быть отвергнуты, и на мѣсто ихъ долженъ стать идеалъ безконечнаго развитія личности, не связаннаго никакими опредѣленными формами и совершающаго свой путь чрезъ всѣ эти формы. „Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ“, и нѣтъ границъ, которыя могли бы стѣснять его проявленіе. На этой основѣ должно быть построено современное естественное право, какъ ученіе объ идеалѣ общественнаго развитія. Возрожденіе этой старой доктрины, о которомъ такъ много говорили въ послѣднее время, лишь тогда можетъ оказаться успѣшнымъ, если она отрѣшится отъ прежнихъ схемъ и станетъ на почву новыхъ моральныхъ стремленій. Съ другой стороны, на этой же почвѣ должно быть утверждено и новое творческое сознаніе идущаго впередъ человѣчества. Разочарованіе, которое такъ часто отмѣчается, въ качествѣ самой характерной черты современнаго общественнаго настроенія, объясняется именно тѣмъ, что для прогресса были поставлены цѣли частью недостижимыя, частью недостаточныя, а между тѣмъ въ нихъ хотѣли видѣть послѣдній предѣлъ исканій. Опытъ жизни показалъ, что по мѣрѣ развитія цѣли усложнились и что впереди лежитъ безконечный путь.

Упадокъ политическаго интереса, равнодушіе къ политикѣ обусловливается тѣмъ, что общее сознаніе не приспособилось еще къ новымъ, болѣе труднымъ и болѣе сложнымъ перспективамъ, которыя раскрываются предъ современною мыслью. Привыкшій къ старымъ иллюзіямъ, къ ожиданію близкаго конца странствій, современный человѣкъ чувствуетъ себя какъ бы потерянным въ открывающихся передъ нимъ безбрежныхъ перспективахъ. Надо отжить эти иллюзіи, надо пріучить свой взоръ смотрѣть въ безко-

нечность и понять, что общественный идеалъ *только въ безконечномъ развитіи находитъ свое выраженіе.*

Это воззрѣніе накладываетъ на человѣка большую отвѣтственность, требуетъ большаго мужества и терпѣнія, требуетъ вѣры въ долгъ неустаннаго труда. Тутъ открывается новая ступень нравственнаго развитія, ставящая и обществу болѣе высокія и сложныя задачи.

Когда сознаніе этихъ задачъ проникнетъ въ жизнь и станетъ дѣятельнымъ мотивомъ общественнаго прогресса, оно выведетъ политическую мысль изъ современнаго кризиса и вдохновитъ ее на новыя и свѣтлыя мечты. Понять во всей силѣ и глубинѣ эти истины, что задачи личности шире перспективъ общественнаго прогресса и что для нея нѣтъ надеждъ на грядущій земной рай,—это и значитъ выйти на новый путь. На этомъ пути мы не услышимъ заманчивыхъ обѣщаній, но не узнаемъ и горькихъ разочарованій. Это путь неустаннаго труда и безконечнаго стремленія—впередъ, всегда впередъ, къ высшей цѣли.

ГЛАВА I.

Общественный идеалъ въ свѣтѣ безконечности.

I. Общественный идеалъ, какъ философская проблема.

Абсолютный идеалъ, какъ исходное понятіе общественной философіи. Идея абсолютнаго преобразованія дѣйствительности, какъ представленіе религіозно-эсхатологическое.—Понятіе абсолютнаго идеала, какъ задачи сверхъисторической.—Смыслъ идеи безконечнаго прогресса.—Нравственное-оправданіе отдѣльныхъ ступеней прогресса.—Отрицаніе послѣдней абсолютной эпохи исторіи.—Опредѣленіе идеала, какъ требованія безконечнаго совершенствованія.—Эсхатологическое, соціологическое и философское опредѣленія общественнаго идеала.

1.

Когда вопросъ объ общественномъ идеалѣ ставится въ качествѣ философской проблемы, рѣшеніе, которое при этомъ ожидается, должно имѣть не частное и временное, а общее и безусловное значеніе. Рѣчь идетъ въ такомъ случаѣ не о тѣхъ измѣнчивыхъ историческихъ идеалахъ, которые различаются въ зависимости отъ времени и мѣста, отъ національныхъ особенностей и партійныхъ раздѣленій, а о томъ всеобщемъ идеалѣ, который всегда одинъ и тотъ же и стремленіе къ которому составляетъ правду и смыслъ общественной жизни. Говоря короче, тутъ ставится вопросъ не объ относительныхъ идеалахъ, которыхъ можетъ быть много, а объ идеалѣ абсолютномъ, который можетъ быть только одинъ.

Въ этомъ отношеніи всѣ философскія построенія общественнаго идеала—а въ томъ числѣ и утопіи земного рая—стояли на совершенно правильной почвѣ: въ ихъ исканіяхъ безусловной правды жизни проявлялось именно то стремленіе къ абсолютному идеалу, внѣ котораго не можетъ быть философскаго рѣшенія проблемы. Метафизики и позитивисты, представители абсолютнаго идеализма и сторонники экономическаго матеріализма сходились въ этомъ отношеніи на общей практической тенденціи, подтверждая такимъ образомъ первенство нравственной потребности надъ различіемъ теоретическихъ взглядовъ.

Но если и прежнія утопическія построенія исходили въ этомъ смыслѣ отъ правильнаго практическаго стремленія, то въ ихъ теоретическихъ предпосылкахъ заключались нѣкоторыя коренныя ошибки, создававшія для нихъ роковыя и непреодолимыя затрудненія. Выяснить эти ошибки и затрудненія представляется тѣмъ болѣе существеннымъ, что такимъ образомъ мы сразу можемъ опредѣлить отправную точку для пониманія поставленной проблемы.

Стремясь къ отысканію абсолютнаго идеала, утопіи земного рая полагали, что онъ можетъ быть не только безусловной цѣлью прогресса, но также и практической дѣйствительностью. Рисуя свѣтлые образы идеальной гармоніи, онѣ хотѣли видѣть ихъ воплощенными въ жизни; онѣ вѣрили въ то, что обѣтованная земля всеобщаго блаженства должна стать достояніемъ человѣчества. Но возвѣщая эти будущія счастливыя времена, утопическія построенія всегда оставляли неясной одну существенную сторону вопроса: всегда, какъ настоящая пропасть, открывался въ нихъ одинъ глубочайшій пробѣлъ, котораго не могла перешагнуть и самая пылкая фантазія утопизма. Отъ несовершенныхъ общественныхъ формъ предполагается перейти къ безусловной гармоніи новаго міра. Отъ неизмѣнно проявлявшихся въ исторіи противорѣчій надо возвыситься къ незыблемому согласію и единству. Какъ разрѣшить эту задачу? Гдѣ найти средства совершить эту величайшую

изъ реформъ? Какъ утвердить на прочныхъ и непоколебимыхъ основаніяхъ абсолютную правду?

Все это вопросы, отъ удачнаго разрѣшенія которыхъ всецѣло зависитъ судьба связанныхъ съ ними построеній. А между тѣмъ, продумывая эти вопросы до ихъ логическаго конца, нельзя не придти къ заключенію, что въ самомъ существѣ ихъ содержится одно важное предположеніе, внѣ котораго они теряютъ свой смыслъ и которое однако выноситъ ихъ за предѣлы философскихъ рѣшеній.

Въ самомъ дѣлѣ, ожидаемый переходъ къ абсолютной гармоніи будущаго блаженства имѣетъ въ виду не временное и частичное улучшеніе существующихъ условій, а коренное и всецѣлое ихъ преобразованіе, послѣ котораго возвратъ назадъ становится уже немыслимымъ. Это не тѣ исторически знакомые намъ успѣхи прогресса, которые каждый разъ предполагаютъ необходимость новыхъ усилій. Нѣтъ, это—*послѣдняя и окончательная* ступень совершенства, далѣе которой идти некуда. Здѣсь разумѣется состояніе абсолютной гармоніи, пріобрѣтенное ранѣе совершенными заслугами, продолжающееся въ результатѣ этихъ заслугъ и не требующее далѣе никакого прогресса. Тутъ нѣтъ болѣе ни страданій, ни вражды; нѣтъ борьбы и злобы, однимъ словомъ, нѣтъ ничего земного, условнаго, относительнаго. Все смѣняется абсолютной законченностью неизмѣннаго совершенства. Представить себѣ, что и надъ этими горизонтами праведной земли все еще носятся тѣни прошлаго, что какіе-либо драмы и конфликты омрачаютъ существованіе новыхъ небожителей,—это значило бы стать въ противорѣчіе съ самой идеей заключительнаго состоянія исторіи.

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

Но очевидно, что мысль о такомъ послѣднемъ состояніи рѣзко расходится со всѣми нашими представленіями объ историческомъ прогрессѣ. Такое состояніе не столько за-

вершаетъ, сколько *прерываетъ* исторію, прерываетъ трудный и сложный процессъ культуры съ ея страстями, борьбой, трудомъ, измѣнчивымъ счастьемъ, случайными поворотами судьбы. Все это смѣняется прочнымъ, невозмутимымъ, абсолютнымъ блаженствомъ. Поистинѣ царство культуры уступаетъ тутъ мѣсто царству благодати.

Но если такъ, то единственный послѣдовательный взглядъ на это будущее состояніе есть тотъ, который переноситъ мысль о немъ за предѣлы исторіи, въ область эсхатологіи. Здѣсь въ этомъ ученіи о „послѣднихъ вещахъ“ мѣсто философскаго анализа занимаетъ вѣрующее сознаніе. Оно одно можетъ найти слова и образы, соотвѣтствующіе идеѣ райскаго блаженства; оно одно рѣшительно и твердо можетъ раскрыть смыслъ этой идеи, который въ другихъ случаяхъ прикрывается неясностью философскихъ выраженій. Вдумываясь въ понятіе *абсолютно осуществленнаго* идеала, мы должны сказать, что оно становится яснымъ лишь тогда, когда сочетается съ вѣрой въ чудо всеобщаго преображенія. Поскольку рѣчь идетъ о цѣлостномъ осуществленіи идеала, очевидно имѣется въ виду выходъ изъ естественныхъ условій въ сверхъестественныя, когда дѣйствительно откроются „новое небо и новая земля“. Какъ образно рисуетъ этотъ чудесный моментъ одинъ изъ молодыхъ нашихъ писателей: „старый міръ, вызрѣвъ и до конца пройдя страдальческій путь свой, съ торжественной осанной сорвется съ своей эмпирической оси, и на рукахъ ангеловъ будетъ вознесенъ къ престолу Всевышняго“ [1]).

Вотъ языкъ религіознаго сознанія, которое вѣритъ въ чудеса и тайны и открыто говоритъ о нихъ Но замѣчательно, что такой же языкъ усваиваютъ и тѣ, которые вѣру въ небесное блаженство замѣняютъ идеей земного рая. Далекіе отъ религіозныхъ представленій, они однако платятъ имъ дань всякій разъ, когда пытаются перейти къ понятію абсолютно осуществленнаго идеала, къ мысли о

[1]) В. Эрнъ въ статьѣ „Идея катастрофическаго прогресса“ (см сборникъ статей автора: „Борьба за Логосъ“. М. 1911. Стр. 260).

райскомъ состояніи людей. И у нихъ является то же представленіе о чудесномъ преображеніи, о катастрофическомъ перерывѣ всѣхъ земныхъ отношеній.

Когда въ XVIII вѣкѣ послѣдователи Руссо мечтали о наступленіи новаго царства правды и добра, они возвѣщали о „чудесахъ республики“, гдѣ все приметъ новый образъ, все просіяетъ новымъ свѣтомъ. Когда въ XIX столѣтіи Энгельсъ и Марксъ говорили о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы“, они незамѣтно для себя повторяли ту же мысль о переходѣ въ другой міръ, гдѣ всѣ отношенія станутъ иными, гдѣ начнется иная, преображенная жизнь. Все равно, говорятъ ли намъ о градѣ вышнемъ и потустороннемъ или о здѣшнемъ земномъ раѣ, переходъ къ абсолютному совершенству мыслится какъ результатъ преображенія и чуда, и притомъ чуда не частичнаго и временнаго, а всецѣлаго и всеобщаго. Тутъ имѣется въ виду коренной переворотъ, окончательное и абсолютное перерожденіе. Съ этой стороны невозможно усмотрѣть различіе между эсхатологическими ученіями о будущемъ царствѣ благодати и соціологическими представленіями о земномъ раѣ. При всемъ огромномъ разногласіи въ пониманіи абсолютнаго блаженства, переходъ къ нему тамъ и здѣсь одинаково рисуется въ качествѣ перерыва прежней необходимости, въ видѣ прыжка въ иной міръ, лежащій за предѣлами обычныхъ отношеній. Но то, что въ одномъ случаѣ исповѣдуется ясно и открыто, въ качествѣ догмата подлинной вѣры, въ другомъ—утверждается прикровенно и туманно, какъ будто бы въ видѣ результата научныхъ заключеній. На самомъ дѣлѣ, научныя заключенія тутъ ни при чемъ, и ожиданіе будущаго „царства свободы“ является такой же вѣрой, только неясной для самой себя и затемненной пробѣлами философскаго міросозерцанія. Наука не знаетъ прыжковъ и перерывовъ въ причинномъ рядѣ явленій. Она говоритъ, что лучшее будущее наступаетъ медленно и постепенно, осуществляется частично и неполно. Она утверждаетъ, что даже и такъ называемыя

революціи не представляютъ собою катастрофическихъ перерывовъ дѣйствительности, а являются лишь завершеніемъ медленно подготовлявшихся процессовъ, въ которыхъ старое не преображается, а только преобразуется, въ которыхъ настоящее и будущее неизбѣжно сочетается съ прошлымъ. И несомнѣнно, что тѣ идеальныя построенія, которыя предвѣщаютъ полное отрѣшеніе отъ прошлаго, которыя пророчатъ о прыжкахъ въ новый міръ, оставляютъ почву науки и переходятъ въ область религіозныхъ представленій о преображеніи дѣйствительности.

Это тяготѣніе самыхъ противоположныхъ ученій къ идеѣ преображенія, въ результатѣ котораго создастся свѣтлое царство будущаго, является естественнымъ результатомъ того сознанія, что *всецѣлое осуществленіе идеала возможно лишь за предѣлами конечныхъ явленій*. Если взять самое общее понятіе объ идеалѣ, согласно которому онъ представляется какъ „совершенство жизни“, какъ „согласіе въ полнотѣ опредѣленій“ [1]), то ясно, что въ своемъ чистомъ и безусловномъ выраженіи онъ представляетъ задачу сверхъисторическую. Вмѣстить абсолютное совершенство въ относительныя формы, осуществить здѣсь на землѣ вѣчное царство незыблемой правды,—это было бы чудомъ, непонятнымъ для обычнаго сознанія.

Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Но если такой выводъ неизбѣжно вытекаетъ изъ самаго понятія безусловнаго идеала, то это вынуждаетъ насъ уже на первыхъ порахъ установить одно безспорное положеніе. Признавая необходимымъ понятіе абсолютнаго идеала въ качествѣ исходнаго и руководящаго начала общественной философіи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать, что мыслить этотъ идеалъ всецѣло осуществимымъ въ условіяхъ обычной дѣйствительности ошибочно и ложно. Необходимо имѣть передъ собою такой идеалъ для того, чтобы въ свѣтѣ

(1 Б. Чичеринъ. Философія права. М. 1900. Стр. 211.

его созерцать прогрессъ общественныхъ формъ, чтобы имѣть критерій для различенія вѣчныхъ святынь отъ временныхъ идоловъ и кумировъ, чтобы знать направленіе, въ которомъ слѣдуетъ итти. Но надо помнить, что всецѣлое осуществленіе абсолютнаго идеала есть выходъ изъ обычныхъ условій, есть чудо всеобщаго преображенія, и, какъ таковое, лежитъ и внѣ человѣческой мощи, и внѣ философскаго предвидѣнія. Въ качествѣ чуда и тайны оно не можетъ составлять предметъ общественной философіи: оно доступно лишь вѣрующему сознанію.

Такимъ образомъ, если общественная философія не можетъ утратить мысли о безусловномъ идеалѣ, какъ о необходимой перспективѣ для своихъ построеній, то, съ другой стороны, она не можетъ ни заполнить этотъ идеалъ конкретнымъ содержаніемъ, ни изобразить переходъ къ нему изъ міра конечныхъ и условныхъ явленій. Попытки этого рода или сразу переносятъ ее за черту причинныхъ связей и относительныхъ положеній въ ту область, гдѣ „міръ отрывается отъ своей эмпирической оси“, или же приводятъ къ столько же ложнымъ, сколько и вреднымъ отождествленіямъ относительнаго съ абсолютнымъ, къ тщетнымъ мечтамъ закрѣпить текучія явленія печатью вѣчной гармоніи.

Вотъ почему въ содержаніе общественной философіи вовсе не могутъ войти ни построенія абсолютно гармоническихъ „послѣднихъ“ состояній, ни представленія о переходѣ къ этимъ сверхприроднымъ формамъ жизни. Общественная философія должна указать путь къ высшему совершенству, но опредѣлить этотъ путь она можетъ лишь общими и отвлеченными чертами. Въ этомъ могутъ признать ея неполноту и границу; но прежде всего она сама должна съ ясностью представить себѣ эту границу, чтобы не впасть въ недоразумѣнія и ошибки.

И вотъ почему *въ предѣлахъ своего предвидѣнія* она должна отвергнуть мысль о *концѣ прогресса*, *о завершеніи человѣческихъ стремленій въ условіяхъ относительныхъ явленій*. Она должна

признать, что историческая жизнь человѣчества всегда останется областью неизмѣннаго стремленія и безпокойства, областью исканій и неудовлетворенности. Такъ раскрывается намъ подлинный смыслъ того положенія, что только въ свѣтѣ безпредѣльности познаются истинные пути общественнаго прогресса.

Прогрессъ относительныхъ формъ мы должны признать безконечнымъ не въ томъ смыслѣ, что *исторически* онъ никогда не кончится, а въ томъ смыслѣ, что *логически* ему нельзя поставить никакой границы. Разстояніе между относительнымъ и абсолютнымъ нельзя измѣрить сроками и временами; оно можетъ быть выражено только, какъ безконечность. Историческое развитіе можетъ прерваться сейчасъ или черезъ сотни вѣковъ: логически это не будетъ ближе или далѣе къ тому предѣлу, который лежитъ въ безконечности. Въ этомъ смыслѣ и религіозное представленіе о „жизни будущаго вѣка“ не можетъ иначе, какъ безконечностью опредѣлить разстояніе между жизнью будущей и жизнью настоящей: никакими предѣлами и сроками измѣрить этого разстоянія нельзя. Эта мысль о безконечности прогресса или—точнѣе говоря—объ *отсутствіи логическаго конца у временнаго прогресса относительныхъ формъ* есть только иное выраженіе того же взгляда, что абсолютное осуществленіе идеала въ относительныхъ формахъ невозможно. Вотъ что означаютъ эти выраженія, что общественный прогрессъ—это плаваніе по безбрежному морю, что для *этой* земли—не преображенной, не новой, не иной—нѣтъ будущаго рая, нѣтъ пристани и счастливаго конца.

2.

Выводы эти имѣютъ чисто-отрицательный характеръ, и если остановиться только на нихъ, они могутъ быть истолкованы, какъ ученіе о дурной или отрицательной безконечности, которое отнимаетъ у общественнаго прогресса вмѣстѣ съ его логическимъ концомъ и всякую положительную основу. Если сказать, что прогрессъ относительныхъ

формъ не имѣетъ конца, не значитъ ли это, что онъ не имѣетъ и цѣли? Не уподобляются ли тогда усилія культуры, поднимающіяся и опускающіяся волны человѣческой исторіи—узорамъ на пескѣ, зигзагамъ случая, превратнымъ колебаніямъ счастья? Заключенія этого рода неизбѣжны, если созерцать безконечный процессъ въ немъ самомъ, внѣ связи его съ абсолютнымъ идеаломъ. Они неизбѣжны и тогда, если понимать абсолютный идеалъ не какъ живую силу, осуществляющуюся въ исторіи, а какъ логическую отвлеченность, лишенную реальной мощи. Въ такомъ случаѣ безконечный историческій рядъ дѣйствительно представляется только вѣчной смѣной конечныхъ явленій, только не имѣющимъ конца потокомъ событій; тогда историческій процессъ по существу остается внѣ сопричастія съ положительной безконечностью, въ смыслѣ законченной и вѣчной полноты абсолютнаго совершенства [1]). Сколько бы ни вглядывались мы впередъ, сколько бы ни старались мысленно проникнуть въ безконечную даль будущаго, въ исторической цѣпи временъ мы не найдемъ торжественнаго и радостнаго исхода, оправдывающаго предшествующую драму человѣчества, глубину его надеждъ, остроту исканій. У этой перспективы безконечности лишь тогда отнимается ея безнадежный и безысходный характеръ, когда мы ставимъ удареніе на другомъ членѣ формулы: прогрессъ относительныхъ явленій безконеченъ, *но въ каждой ступени этого относительнаго прогресса осуществляется Абсолютное.* Мы можемъ мыслить этотъ прогрессъ въ непрерывномъ и безпредѣльномъ протяженіи, можемъ мыслить его исторически прерывающимся въ извѣстный моментъ. Тотъ и другой исходъ одинаково пріемлемы для нравственнаго сознанія, поскольку въ каждый отдѣльный моментъ, какъ и во всю безпредѣльность моментовъ, прогрессъ соприкасается съ Абсолютнымъ, поскольку весь путь отъ начала и до конца, во всѣхъ своихъ

[1]) Вспомнимъ здѣсь опредѣленіе Гегеля: „Der Progress ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe Abwechselung dieses Endlichen und Unendlichen“ Wissenschaft der Logik I Theil

пунктахъ не теряется въ темнотѣ, не обрывается въ бездну, а освѣщается солнцемъ абсолютнаго идеала.

Для нравственнаго сознанія вопросъ ставится не о томъ, уготована ли для человѣчества на землѣ въ близкомъ или отдаленномъ будущемъ обитель блаженства, а о томъ, имѣетъ ли добро обязательное значеніе въ жизни или нѣтъ. Важно то, чтобы творчество человѣка, его мысли, его дѣла имѣли внутренній смыслъ, имѣли значеніе и оправданіе предъ лицомъ Абсолютнаго. Тогда нельзя уже говорить о „рушеньи свѣтлыхъ міровъ въ безнадежную бездну хаоса", тогда дѣйствительно „каждый историческій мигъ полонъ, замкнутъ по своему", тогда „каждый періодъ новъ, свѣжъ, исполненъ своихъ надеждъ, самъ въ себѣ носитъ свое благо и свою скорбь"... Тогда общественный прогрессъ перестаетъ быть „растрепанной импровизаціей исторіи", въ которой то здѣсь, то тамъ загораются яркіе огни, чтобы затѣмъ погаснуть навсегда во мракѣ ночи: въ стремленіи къ Абсолютному онъ получаетъ объединяющую цѣль. И какъ бы ни казались разорванными и случайными отдѣльныя звенья историческаго развитія, всѣ они связаны нѣкоторымъ общимъ и высшимъ смысломъ.

Этотъ смыслъ исторіи образуется не фактической связью отдѣльныхъ народовъ и эпохъ, не совмѣстной работой ихъ для будущаго, а трансцендентнымъ единствомъ абсолютнаго идеала и одинаковымъ стремленіемъ всѣхъ къ этому идеалу. Исторія не представляетъ собою стройнаго ряда ведущаго человѣчество по прямой линіи къ заключительному торжеству разума. Исторія есть сложная совокупность отдѣльныхъ усилій и дѣйствій, то прерывающихся, то снова сочетающихся, то параллельныхъ, то преемственныхъ и во всякомъ случаѣ эмпирически не связанныхъ въ единую цѣпь. Если связь исторіи идеальная, а не фактическая, то для признанія единства историческаго процесса нѣтъ необходимости утверждать, что въ развитіи человѣчества каждая предшествующая эпоха имѣетъ цѣну только по отношенію къ послѣдующей, а вся совокупность исто-

ріи—только по отношенію къ ея счастливому концу. Для того воззрѣнія, которое видитъ въ абсолютномъ идеалѣ живую и реальную силу, естественно полагать, что эта сила не только проявится когда-то, а проявлялась всегда и вездѣ. Поэтому-то „каждый историческій мигъ полонъ, замкнутъ по-своему", каждый періодъ имѣетъ свою цѣнность и свое завершеніе.

Изъ всего этого вытекаетъ, что абсолютное идеальное состояніе не можетъ быть отыскиваемо въ ряду относительныхъ ступеней моральнаго прогресса; оно не можетъ быть одной изъ этихъ ступеней, хотя бы и самой высшей и послѣдней. Оно находится *не въ этомъ ряду, а надъ нимъ*; и если путь къ нему лежитъ чрезъ постепенное восхожденіе, то всецѣлое его осуществленіе можетъ быть достигнуто только чрезъ преображеніе, чрезъ катастрофическій перерывъ, чрезъ тайну всеобщаго перерожденія. Это очень хорошо понимаютъ религіозныя ученія о прогрессѣ и смутно чувствуютъ ученія позитивныя.

Но именно этимъ поставленіемъ абсолютнаго идеала *надъ всѣмъ рядомъ конечныхъ ступеней* увеличивается нравственная цѣнность *каждой изъ нихъ*. Когда абсолютное идеальное состояніе является для человѣчества той будущей ступенью, которая выпадетъ на долю одному изъ грядущихъ поколѣній, для котораго всѣ предшествующія поколѣнія должны страдать и работать, весь смыслъ исторіи, весь цвѣтъ прогресса, вся радость жизни достаются одной исторической эпохѣ, одному этому будущему, въ которомъ вся предшествующая безконечная цѣпь поколѣній участвуетъ только страданіями и мечтами. И какъ бы ни была эта эпоха продолжительна, хотя бы она мыслилась и тысячелѣтнимъ хиліастическимъ царствомъ, она не можетъ явиться искупленіемъ предшествующихъ трудовъ и страданій. Какъ очень хорошо замѣчаетъ писавшій по этому поводу русскій авторъ, „перспектива плохой безконечности прогресса, отрицая все самоцѣнное въ жизни, роковымъ образомъ ведетъ къ обоготворенію впереди какой-то земной точ-

ки. Къ чудовищному земному богу, вырастающему на грудѣ человѣческихъ труповъ, на развалинахъ вѣчныхъ цѣнностей, ведетъ тотъ духъ, который отрицаетъ абсолютное значеніе личности и связь ея съ абсолютнымъ источникомъ бытія, который плохую безконечность будущаго предпочитаетъ хорошей безконечности вѣчности“ [1]).

Не въ связи съ *будущимъ*, а въ связи съ *вѣчнымъ* получаетъ значеніе и оправданіе каждая отдѣльная эпоха, каждое отдѣльное поколѣніе. Лучшее будущее является не основаніемъ нравственнаго долга, а только его желательнымъ результатомъ. Надежда на этотъ результатъ можетъ усиливать энергію дѣйствія, но не можетъ считаться неизбѣжнымъ условіемъ его нравственнаго смысла. Въ области моральныхъ явленій съ особенной осязательностью чувствуются тѣ незримыя, но могущественныя связи, которыя соединяютъ человѣка съ высшей реальностью иде-

---

[1]) Н. Бердяевъ, Новое религіозное сознаніе и общественность. С.-П-Б. 1907. Стр. 77. Авторъ высказываетъ этотъ взглядъ, разбирая соціалистическое ученіе о земномъ раѣ. Однако въ извѣстномъ смыслѣ и самъ онъ повторяетъ ту же ошибку, въ которой упрекаетъ соціализмъ, когда утверждаетъ, что „*историческій процессъ завершится* появленіемъ теократіи, тысячелѣтняго царства Христова на земдѣ“, и что „въ этомъ *будетъ* его добрый, праведный, осмысленный результатъ“ (ibid., стр. 232). Философскихъ основаній своей хиліастической вѣры Н. А. Бердяевъ не приводитъ. Простымъ недоразумѣніемъ слѣдуетъ признать, когда хилиазмъ защищается, какъ свойственная людямъ вѣра въ предѣльность историческаго горизонта (С. Н. Булгаковъ, Два Града. М. 1911. Т. II, стр. 121). Такая вѣра признается „оптической иллюзіей“ (стр 122), и въ то же время на этой иллюзіи предполагается возможнымъ ориентироваться въ исторіи (стр. 75—78). Предѣльность географическаго горизонта есть также неизбѣжная иллюзія, но научная мысль разрушила эту иллюзію, и когда перестали ориентироваться на ней, тогда Колумбъ открылъ Америку, и люди начали совершать кругосвѣтныя путешествія. Точно такъ же должна быть разрушена и иллюзія предѣльности историческаго горизонта. Признавъ ее предразсудкомъ и самообманомъ, мы уже никакъ не можемъ отстаивать ее въ качествѣ философской идеи. Философія говоритъ, напротивъ, что эта идея ложна и что историческій горизонтъ безпредѣленъ, что не мѣшаетъ однако утверждать достижимость временныхъ историческихъ цѣлей. Достижимость такихъ цѣлей столь же мало противорѣчитъ идеѣ безпредѣльности историческаго горизонта, сколь мало мысль о безпредѣльности географическаго горизонта исключаетъ возможность достиженія лежащихъ по пути острововъ и странъ.

альнаго міропорядка. Дѣйствовать по идеальнымъ мотивамъ внѣ всякой зависимости отъ возможныхъ внѣшнихъ результатовъ составляетъ сущность и глубину нравственной воли человѣка. Творить во имя нравственныхъ связей, помимо всякихъ соображеній о непосредственной пользѣ,—вотъ что даетъ человѣку высшее удовлетвореніе. Въ немъ живетъ вѣра, что нравственное дѣйствіе, хотя бы и не приносящее видимой пользы, имѣетъ значеніе и силу въ какомъ-то другомъ порядкѣ отношеній, для какихъ-то иныхъ реальныхъ цѣлей. Въ свѣтѣ этого высшаго идеальнаго порядка блеснутъ яркія очертанія будущаго: въ настоящемъ, въ его связи съ идеальнымъ и вѣчнымъ полагается центръ тяжести. Не то абсолютное идеальное состояніе, которое когда-то *будетъ*, а тѣ абсолютныя идеальныя начала, которыя *всегда* есть и *всегда* были, освѣщаютъ путь исторіи. Солнце абсолютнаго идеала уже и теперь восходитъ, и всегда прежде восходило въ каждомъ чистомъ сердцѣ, въ каждомъ идеальномъ сознаніи. Давно умершіе народы, о которыхъ свидѣтельствуютъ лишь истлѣвшія могилы, исчезнувшія съ лица земли цивилизаціи, послѣ которыхъ остались лишь развалины и обломки,—всѣ они въ свое время и по своему пріобщались абсолютному идеалу: въ подвигахъ вѣры и любви, въ великихъ дѣяніяхъ нравственной солидарности, въ высокихъ порывахъ творчества они проявляли тотъ же абсолютный и вѣчный нравственный духъ, который проходитъ чрезъ всю безконечность исторіи. Все прошлое, какъ и настоящее, какъ и будущее одинаково питаются изъ этого вѣчнаго источника, и одинаково цѣнны, какъ однородныя ступени восхожденія къ нему. И ни одна изъ этихъ ступеней, ни даже самая высшая и послѣдняя, не можетъ воплотить этотъ идеалъ въ абсолютной полнотѣ, а всѣ только стремятся и тяготѣютъ къ нему, какъ моменты относительнаго восхожденія и совершенства. Никогда не было и не будетъ такого общественнаго состоянія, по отношенію къ которому предшествующія состоянія были бы только средствами. Всѣ они носили въ себѣ и свою цѣль, и свое

оправданіе. Лишь при этомъ взглядѣ получаютъ значеніе и смыслъ безслѣдно погибшія цивилизаціи древнихъ народовъ, благородные, но безрезультатные подвиги отдѣльныхъ лицъ, вдохновенныя усилія и жертвы предшествующихъ поколѣній. Все это имѣетъ значеніе, какъ долгъ вѣчной связи съ Абсолютнымъ, какъ гимнъ, какъ молитва, какъ ѳиміамъ, возносящійся къ небу. Все это важно и нужно не для какихъ-то будущихъ народовъ и временъ, а для конкретной связи настоящаго съ вѣчнымъ.

Такимъ образомъ, общественная философія должна вывести свои основныя опредѣленія не въ соотвѣтствіи съ временной гармоніей будущаго идеальнаго строя, который осуществится въ концѣ исторіи, а въ соотвѣтствіи съ той вѣчной гармоніей абсолютнаго идеала, которая одинаково возвышается и надъ концомъ исторіи, и надъ ея началомъ, и одинаково осуществляется на всемъ ея протяженіи. Но изъ этого очевидно, что въ центрѣ построеній общественной философіи должна быть поставлена *не будущая гармонія исторіи, не идея земного рая, а вѣчный идеалъ добра*, обязательный для каждаго историческаго періода, для каждаго поколѣнія, для каждаго лица въ концѣ исторіи, какъ и въ ея началѣ. Мысль о будущей гармоніи общества оказывается иллюзорной и лишенной реальнаго значенія, но вѣчный идеалъ добра обязываетъ признать въ исторіи иную подлинную реальность,—живую человѣческую личность, черезъ которую должны быть осуществлены идеальныя требованія. Не гармонія будущаго человѣчества, для котораго прошлыя и настоящія поколѣнія служатъ лишь подмостками и лѣсами, а безусловное нравственное значеніе лицъ въ каждомъ данномъ общественномъ сочетаніи и въ каждую данную эпоху—вотъ что является идеальнымъ началомъ общественности. Извѣстная гармонія, извѣстное примиреніе противорѣчивыхъ интересовъ необходимы въ общественной жизни. По самой своей идеѣ общежитіе предполагаетъ сочетаніе частныхъ силъ въ общемъ стремленіи, и въ этомъ смыслѣ представленіе объ общественной гармоніи органически

входитъ въ самое понятіе общенія. Но не это представленіе должно служить безусловной цѣлью и нравственнымъ критеріемъ прогресса, и не съ этой точки зрѣнія должно измѣряться все остальное. Если справедливо, что каждая человѣческая личность имѣетъ безусловное нравственное значеніе, то цѣлью и критеріемъ прогресса и должно считаться понятіе личности. Первенство общественнаго единства надъ понятіемъ личности означало бы превращеніе личности въ средство и орудіе для будущаго блаженства какихъ-то высшихъ существъ, по отношенію къ которымъ люди настоящаго являлись бы низшимъ видомъ, не имѣющимъ равной нравственной цѣнности [1]). Обратно съ этимъ слѣдуетъ признать, что въ силу безусловнаго своего значенія личность представляетъ ту послѣднюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема въ каждомъ поколѣніи и въ каждую эпоху, какъ источникъ и цѣль прогресса, *какъ образъ и путь осуществленія абсолютнаго идеала*. Никогда не должна быть она разсматриваема, какъ средство къ общественной гармоніи; напротивъ, сама эта гармонія является лишь однимъ изъ средствъ для удовлетворенія личности и можетъ быть принята и одобрена лишь въ той мѣрѣ, въ какой способствуетъ этой цѣли.

3.

Изложенныя здѣсь воззрѣнія, утверждая сверхъисторическую природу абсолютнаго идеала, даютъ возможность установить, въ какомъ смыслѣ этотъ идеалъ является руководящимъ для историческаго прогресса. Въ относительныхъ условіяхъ дѣйствительности абсолютный идеалъ никогда не можетъ стать обладаніемъ и блаженствомъ. Полагать такую цѣль историческому созиданію значить сбиваться на ложный путь. На этомъ пути чудятся людямъ призраки и миражи земного рая: кажется возможнымъ путеводную звѣзду, вѣчно находящуюся надъ нами, свести на землю, сдѣлать

[1]) Ср. интересныя замѣчанія С. Н. Булгакова, Два Града. Т. II, стр. 233.

ее, безконечно отдаленную и недосягаемую, достояніемъ какихъ-то будущихъ счастливцевъ, какой-то одной блаженной эпохи.

Обратно съ этимъ мы должны сказать, что для исторической жизни человѣчества абсолютный идеалъ всегда останется вѣчнымъ требованіемъ и призывомъ. Не блаженство и успокоеніе даетъ онъ людямъ въ ихъ историческомъ трудѣ, а вѣчное стремленіе и безпокойство. Осуществляясь въ эмпирическихъ условіяхъ лишь отчасти, лишь относительно, самымъ осуществленіемъ своимъ онъ порождаетъ въ человѣкѣ стремленіе, которое, воплощаясь въ жизни, въ свою очередь становится предъ новымъ неудовлетвореннымъ стремленіемъ. Такъ создается рядъ усилій и дѣйствій, уходящихъ въ безконечность. Какъ жажда безусловнаго, какъ исканіе абсолютнаго проявляется это неустанное стремленіе въ нравственномъ развитіи человѣчества, и въ этомъ заключается привлекательная сила нравственнаго міра, раскрывающая человѣку мысль о его безконечномъ призваніи. Но въ этомъ безконечномъ и неутолимомъ стремленіи заключается также и трагизмъ нравственнаго сознанія: въ немъ всегда остается раздвоенность между безусловнымъ идеаломъ и временнымъ осуществленіемъ. Какъ глубокомысленно выражалъ это положеніе Кантъ: „моральное состояніе человѣка, въ которомъ онъ всегда долженъ находиться, есть *добродѣтель*, т.-е. моральное настроеніе въ *борьбѣ*, а не *святость* въ видѣ мнимаго обладанія полной *чистотою* настроеній воли“. Размышленіе о нравственномъ законѣ, на ряду съ созерцаніемъ звѣзднаго неба, наполняло душу Канта „все возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ“; а изслѣдованіе существа нравственности въ ея отношеніи къ конкретному міру человѣческихъ дѣйствій раскрывало ему вѣчный разладъ духа съ самимъ собою.

Такъ и съ этой точки зрѣнія нравственная область представляется областью вѣчнаго стремленія, въ которомъ нѣтъ остановки и предѣла. Остановка означала бы здѣсь лишь усталость духа, сломленнаго препятствіями; достиженіе

предѣла было бы наступленіемъ святости вѣчно покоющагося совершенства. Только въ сліяніи съ Абсолютнымъ личность можетъ достигнуть безусловнаго покоя и конца своихъ стремленій. Но какъ было разъяснено выше, мыслью о такомъ сліяніи съ Абсолютнымъ исторія прерывается. Далѣе начинается эсхатологія. Въ эсхатологическихъ представленіяхъ безконечный процессъ развитія не кончается, а именно *прерывается:* не человѣческая мощь достигаетъ тутъ естественнаго своего предѣла, а чудо высшей благодати совершаетъ актъ всеобщаго перерожденія. Такимъ образомъ, основнымъ опредѣленіемъ идеала въ его отношеніи къ міру эмпирической дѣйствительности является понятіе о немъ, какъ о *требованіи вѣчнаго совершенствованія.* Понятый въ этомъ смыслѣ, идеалъ нравственнаго развитія можетъ показаться отвлеченнымъ и безсодержательнымъ. Стремиться къ вѣчно удаляющейся и никогда вполнѣ недостижимой цѣли не значитъ ли гоняться за призраками и тѣнями? Но таково свойство идеала, что, будучи безпредѣльнымъ и безконечнымъ, онъ остается тѣмъ не менѣе реальнымъ и практическимъ въ качествѣ движущаго мотива человѣческой жизни. Какъ принципъ безусловнаго долженствованія, онъ всегда предполагаетъ въ дѣйствительности элементъ неосуществленнаго и подлежащаго осуществленію. Никакое осуществленіе и никакая дѣйствительность не могутъ вмѣстить полноту абсолютныхъ опредѣленій. И тѣмъ не менѣе все существующее стремится къ абсолютному, подобно тому какъ растеніе тянется къ солнцу. Въ философскихъ системахъ идеализма это стремленіе не разъ изображалось, какъ томленіе и тоска по безусловному совершенству, указывающія на причастность человѣка высшему идеальному міру. А непосредственное сознаніе издавна выражало тѣ же понятія подъ именемъ неизмѣннаго стремленія людей къ идеалу и постояннаго несовпаденія идеала съ дѣйствительностью.

Оставаясь на почвѣ чисто-философскаго анализа, далѣе этого опредѣленія идеала, какъ вѣчнаго требованія, итти

нельзя. Въ примѣненіи къ задачамъ общественной жизни можно полнѣе раскрыть содержаніе этого требованія, что и предстоитъ намъ сдѣлать впереди; но и въ этомъ своемъ выраженіи абсолютный идеалъ не можетъ утратить характеръ требованія и призыва, не можетъ стать символомъ обладанія и достиженія. Поскольку общественная философія имѣетъ цѣлью опредѣлить норму для историческаго осуществленія, она не въ правѣ переходить за грань относительныхъ явленій и формъ. Она не должна превращаться въ религіозную эсхатологію, въ ученіе о послѣднихъ вещахъ, которыя мыслятся въ результатѣ перерыва исторіи. Тотъ идеалъ абсолютнаго блаженства, котораго жаждетъ религіозное сознаніе и которое представляется, какъ сліяніе относительнаго съ абсолютнымъ, какъ увѣковѣченіе человѣка въ Богѣ, имѣетъ въ виду жизнь потустороннюю, порядокъ сверхприродный. Являясь завершеніемъ чаяній религіознаго сознанія, всѣ эти созерцанія выходятъ за предѣлы философіи. Попытки разсматривать сверхприродный порядокъ, какъ норму для человѣческой жизни приводятъ къ отрицанію относительнаго ради абсолютнаго, къ пренебреженію исторической работы человѣчества. Для религіознаго сознанія, опьяненнаго созерцаніемъ абсолютнаго блаженства, тускнѣетъ все земное, все условное, все временное, становится „душно подъ темными сводами настоящаго“. Такое настроеніе логически должно приводить къ отрицанію всей земной человѣческой исторіи и культуры, къ отрицанію самой проблемы общественнаго идеала, какъ нормы для относительныхъ условій жизни. Но случается и такъ, что на этомъ пути стремленія къ сверхприродному и божественному приходятъ къ обоготворенію историческаго и относительнаго: такова судьба средневѣковаго христіанства, классически предвозвѣщенная блаженнымъ Августиномъ. Отреченіе отъ исторіи во имя абсолютнаго совершенства приводитъ здѣсь лишь къ тому, что историческое возводится въ абсолютное: исторически сложившаяся и въ историческихъ условіяхъ существующая церковь объявля-

ется осуществленнымъ божественнымъ порядкомъ, царствомъ Божіимъ на землѣ. Въ этомъ проявляется своего рода уступка относительному и условному, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность дѣйствія на землѣ, жажда вліянія на міръ. Такъ объясняется то парадоксальное съ виду положеніе, что отреченіе отъ міра приводитъ средневѣковую церковь къ власти надъ міромъ, а власть надъ міромъ завершается порабощеніемъ церкви міру, его интересамъ, помысламъ и страстямъ.

Вмѣсто такого вынужденнаго компромисса абсолютнаго съ относительнымъ общественная философія требуетъ свободнаго сочетанія ихъ въ понятіи историческаго прогресса. Но это возможно лишь при такомъ воззрѣніи, когда абсолютное не уничтожаетъ относительнаго, когда это послѣднее разсматривается какъ необходимая ступень къ абсолютному, имѣющая самостоятельное значеніе. Лишь тогда „темные своды настоящаго“ не тяготятъ душу, стремящуюся къ идеалу, а вызываютъ въ ней потребность творчества и борьбы.

Но если общественная философія не можетъ порвать связи съ міромъ относительныхъ явленій и не можетъ принять за норму для этого міра обладаніе абсолютнымъ совершенствомъ, то еще менѣе для нея возможно утратить связь относительнаго съ абсолютнымъ и отвергнуть ту идею вѣчнаго стремленія къ безусловному, которая составляетъ самую сущность нравственнаго прогресса. Она не можетъ перейти въ позитивную соціологію, въ ученіе о временныхъ условіяхъ, на которыя разлагается историческое развитіе. Въ позитивной соціологіи общественный идеалъ можетъ мыслиться только какъ временный компромиссъ враждебныхъ силъ, какъ относительное порожденіе мѣняющихся условій. Такое воззрѣніе логически приводитъ къ полному релятивизму, который дѣлаетъ невозможнымъ и самое понятіе идеальной нормы. На почвѣ релятивизма идеальныя представленія множатся и дробятся, теряютъ общую основу и обязательное значеніе. Идеалъ, въ кото-

ромъ теоретически разрывается связь съ абсолютнымъ и вѣчнымъ, неизбѣжно ищетъ для себя опоры въ условномъ и временномъ, стремится пріобрѣсти значеніе въ качествѣ нормы данной дѣйствительности и текущаго момента. Но если при этомъ онъ все же остается идеаломъ, т.-е. нормой общей и обязательной, это значитъ, что незамѣтно и молчаливо онъ приводится въ связь съ абсолютной цѣлью. Какъ это было не разъ съ ясностью обнаружено, „релятивизмъ есть теорія, въ которую еще никто серьезно не вѣрилъ, да и не можетъ вѣрить,—простая fable convenue" [1]). Для того, кто захотѣлъ бы послѣдовательно провести точку зрѣнія относительнаго, надо придти къ старому положенію софистовъ, что каждый правъ по своему, и притомъ въ каждый новый моментъ иначе, чѣмъ въ предыдущій. Мысль вынуждается тутъ искать указаній въ мимолетныхъ впечатлѣніяхъ дѣйствительности; но такимъ образомъ она теряется въ быстротекущей смѣнѣ событій и утрачиваетъ организующее и творческое значеніе. Не удивительно, если позитивныя теоріи въ поискахъ за руководящими принципами приходятъ къ тому, чтобы въ самомъ относительномъ найти абсолютное. Классическимъ примѣромъ такихъ построеній можетъ служить соціологія Конта, объявляющая человѣчество предметомъ поклоненія, а позитивную стадію его развитія—заключительнымъ предѣломъ исторіи. Отреченіе отъ абсолютнаго мститъ тутъ за себя: самый релятивизмъ насыщается стремленіемъ къ абсолютному, и незамѣтно даетъ себя знать та исконная и неискоренимая жажда безусловнаго, которой живетъ человѣческій духъ.

Не эсхатологическія созерцанія и не соціологическія представленія могутъ служить основой для выведенія общественнаго идеала. Мысль о вѣчномъ блаженствѣ сверхприроднаго міра такъ же недостаточна въ качествѣ фундамента общественной философіи, какъ и мысль о временномъ компромиссѣ текущихъ условій жизни. Земля и

[1]) См. напр , Windelband, Praludien. Freiburg und Tubingen 1884 S. 43 Рус. пер. С. Франка, стр. 35—36.

небо должны быть связаны, а не разъединены. Забыть одно для другого значило бы лишить общественный идеалъ одного изъ необходимыхъ элементовъ, сдѣлать его или безплотнымъ, или безкрылымъ. Общественный идеалъ долженъ отправляться отъ идеи осуществленія абсолютнаго въ относительномъ, и съ мыслью объ этомъ осуществленіи — всегда частичномъ и неполномъ, и потому постепенномъ и уходящемъ въ безконечность — связать всѣ свои выводы и требованія.

II. Подтвержденіе тѣхъ же выводовъ данными эволюціонной теоріи.

Идея безпрерывной измѣнчивости. — Нравственныя перспективы эволюціи. — Эволюціонизмъ Спенсера — Біологическая теорія трансформизма; дарвинизмъ и его предѣлы. — Соціологическія теоріи эволюціи. — Философская идея творческой эволюціи; Бергсонъ и Вильямъ Штернъ.

I.

Тѣ выводы, которые получены нами путемъ анализа предпосылокъ моральной философіи, могутъ быть подтверждены и съ другой стороны — при помощи данныхъ современной эволюціонной теоріи. Смыслъ этой теоріи можно толковать весьма различно: здѣсь возможно величайшее разнообразіе оттѣнковъ. Если въ современной философской литературѣ взять такихъ представителей эволюціонной идеи, какъ Бергсонъ и Ле Дантекъ, то ихъ воззрѣнія можно представить, какъ взаимно отрицающія другъ друга противоположности. Не меньшія различія встрѣтятъ насъ и въ біологическихъ ученіяхъ. И тѣмъ не менѣе во всемъ этомъ разнообразіи взглядовъ не трудно усмотрѣть одну господствующую тенденцію, которая и составляетъ основу эволюціонизма: это — мысль объ измѣнчивости всего существующаго. Одинъ изъ самыхъ блестящихъ представителей эволюціонной теоріи, Томасъ Гэксли, выражаетъ эту мысль въ слѣдующихъ красивыхъ словахъ: „чѣмъ болѣе вникаемъ мы въ природу вещей, тѣмъ очевиднѣе становится, что то, что мы зовемъ покоемъ, только скрытое движеніе, и кажущійся міръ —

только нѣмая, но напряженная борьба. Вездѣ въ каждый моментъ космосъ представляетъ равновѣсіе борющихся силъ, картину битвы, въ которой всѣ сражающіеся падаютъ въ свой чередъ. Что вѣрно о части, вѣрно о цѣломъ. Изученіе природы все болѣе и болѣе приводитъ къ заключенію, что „весь небесный хоръ свѣтилъ и вся краса земли"—только переходныя формы, осколки міровой субстанціи, несущейся по эволюціонному пути... Такимъ образомъ, главнымъ атрибутомъ космоса является его непостоянство, неустойчивость. Онъ принимаетъ для насъ образъ не сущности, пребывающей всегда постоянной, а вѣчно мѣняющаго свой видъ процесса, въ которомъ ничто не сохраняется, кромѣ потока энергіи, и все проникающаго разумнаго порядка" [1]).

Эта философія, для выраженія которой Гексли пользуется мыслями и образами Гераклита, очевидно, устраняетъ мысль о заключительныхъ блаженныхъ эпохахъ. Безпредѣльное развитіе, безконечная чреда перемѣнъ—вотъ что ожидаетъ человѣчество впереди. Остановить этотъ ходъ эволюціи выше человѣческой власти. Таково именно заключеніе Гексли. „Теорія эволюціи,—говоритъ онъ—не поощряетъ надежды на окончательное наступленіе какого-нибудь millenium'a. Если въ теченіе милліоновъ лѣтъ на нашемъ земномъ шарѣ совершался восходящій путь, то когда-нибудь его вершина будетъ достигнута и наступитъ нисходящее движеніе. Самое смѣлое воображеніе едва-ли осмѣлится предположить, что человѣкъ своею властью остановитъ теченіе „великаго года" [2]). Гексли не видитъ „предѣла для того воздѣйствія, которое разумъ и воля, соединенными усиліями и подъ руководствомъ знанія могутъ оказать на измѣненіе внѣшнихъ условій существованія". Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ убѣжденъ, что наша эти-

[1]) Thomas Huxley, Evolution und Ethics and other Essays. London. 1906. Pp. 49—50.—Русск. перев. К. А. Тимирязева въ его сборникѣ статей: „Насущныя задачи естествознанія". III изд. М. 1908. Стр. 87.

[2]) Ibid. p. 85; русск. перев., стр. 115—116.

ческая природа должна будетъ считаться съ могучимъ и упорнымъ противникомъ — съ прирожденной намъ космической природой — „до тѣхъ поръ, пока свѣтъ будетъ стоять“ [1]).

Вотъ истинныя заключенія эволюціонизма, вполнѣ совпадающія съ данными моральной философіи. Съ эволюціонной теоріей можно соединять моральный постулятъ безконечнаго стремленія къ идеалу, но съ ней никакъ нельзя согласить идею земного рая. Безконечный потокъ перемѣнъ неудержимо несется впередъ; ожидать утѣшенія отъ того, что этотъ потокъ остановится когда-то и приведетъ всѣхъ въ тихую пристань, это никакъ не умѣщается въ рамки эволюціонныхъ воззрѣній. И если есть для эволюціонизма какая-нибудь возможность найти твердую опору среди этого вѣчнаго теченія, то не иначе, какъ допустивъ нравственный смыслъ и всей эволюціи, и ея отдѣльныхъ моментовъ. Если Гексли, столь убѣдительно доказывающій, что этическая эволюція не вытекаетъ изъ космической, призываетъ однако человѣка слѣдовать голосу долга, то очевидно, онъ допускаетъ, что есть какое-то высшее понятіе эволюціи, чѣмъ то, о которомъ учитъ біологія. „Мы должны лелѣять то добро, которое выпадаетъ намъ на долю, и мужественно сносить зло въ себѣ и вокругъ насъ съ твердымъ намѣреніемъ положить ему предѣлъ“. „Быть можетъ пучина насъ поглотитъ, а можетъ быть волна насъ вынесетъ къ счастливымъ берегамъ... но пока не насталъ конецъ, не ушло время для благороднаго, высокаго труда“ [2])

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

—такъ выражаетъ Гексли свою мысль прекраснымъ англійскимъ стихомъ. Это поистинѣ мужественное настроеніе,

[1]) Ibid. p 85, русск. перев., стр. 116.
[2]) Ibid. p 86, русск перев, стр 117

всецѣло проникнутое сознаніемъ высоты нравственнаго долга. Но если это сознаніе нельзя укрѣпить на идеѣ космической стихійной борьбы, для него должны быть указаны какія-нибудь иныя опоры. То же слѣдуетъ сказать обо всякомъ взглядѣ, стремящемся связать съ теоріей мировой эволюціи твердость нравственной вѣры. Если вѣра эта имѣетъ смыслъ и значеніе, то не иначе, какъ въ связи съ общимъ міровымъ закономъ добра, незримо господствующимъ надъ видимой борьбою, надъ столкновеніемъ слѣпыхъ силъ. Непонятнымъ и противорѣчивымъ представляется воззрѣніе, которое ищетъ оправданія жизни въ силѣ и красотѣ проявленнаго нравственнаго чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ хаосъ уничтоженія, какъ общую судьбу міра. Изображая будущее нашей планеты, какъ неизбѣжный результатъ эволюціи, которая отъ вершины должна склониться къ паденію, Клемансо говоритъ: „пусть даже человѣкъ навсегда погрузится въ мракъ земли, пусть всякое ощущеніе, всякая мысль, всякое сознаніе погаснутъ навсегда... Пусть въ безконечномъ пространствѣ всѣ угасшія свѣтила, неподвижныя въ своемъ тупомъ равновѣсіи не будутъ ждать ничего болѣе даже отъ случая, пусть весь міръ достигнетъ своей мертвой точки, одного, по крайней мѣрѣ, нельзя будетъ уничтожить,—это того, что мы жили, страдали, хотѣли и любили“... [1]) Но спрашивается, что значитъ этотъ фактъ нашихъ прошлыхъ страданій и чувствъ среди равнодушія мертвой природы, среди тупого равновѣсія угасшихъ свѣтилъ? Если это былъ не болѣе какъ мигъ, мелькнувшій случайно среди косности всеобщаго увяданія, что значитъ онъ при всей его мимолетной красотѣ! Нѣтъ, если этотъ мигъ имѣлъ какое-нибудь значеніе, если его, какъ говоритъ Клемансо, дѣйствительно нельзя будетъ уничтожить, то только потому, что онъ стоялъ въ связи съ вѣчностью, что онъ былъ выраженіемъ вѣчной связи человѣка съ абсолютнымъ закономъ добра. Для того, кто от-

[1]) Clémenceau, La mêlée sociale. Paris 1908. Pp. XXXVIII—XXXIX.

брасываетъ эту связь міровой эволюціи съ абсолютными началами жизни, кто видитъ въ ней только безконечную цѣпь измѣненій, только всеобщую борьбу — la lutte universelle, какъ выражается Ле Дантекъ, нѣтъ смысла и въ нравственныхъ стремленіяхъ, и въ человѣческой жизни вообще Все измѣнится, все умретъ, все исчезнетъ, и въ этомъ потокѣ общаго исчезновенія человѣкъ раздѣлитъ общую судьбу безслѣднаго забвенія. „Что остается отъ милліардовъ людей, отъ милліардовъ животныхъ, которые жили ранѣе? Большею частью ничего; отъ однихъ—минеральное воспоминаніе, какое-нибудь ископаемое, которое не будетъ вѣчнымъ; отъ другихъ слѣдъ въ человѣческой памяти, который будетъ становиться все слабѣе и слабѣе и исчезнетъ, самое позднее, съ послѣднимъ человѣкомъ. Очевидная тщета нашихъ усилій есть серьезная опора для той теоріи, которую я поддерживаю. Moriemur, nos et nostra; и когда мы будемъ мертвы, все придетъ къ такому состоянію, какъ будто бы мы никогда и не жили". Такъ пишетъ Ле Дантекъ [1]), популярный представитель такъ называемой „біологической религіи". Но изъ этой „религіи" выводъ только одинъ: жизнь человѣческая не имѣетъ нравственной цѣли. Тургеневъ давно уже выразилъ этотъ выводъ въ грустномъ раздумьѣ Базарова надъ тѣмъ, стоитъ ли ему трудиться для другихъ, если изъ него „лопухъ расти будетъ".

Но все равно, переходитъ ли эволюціонная теорія въ „біологическую религію" или она сочетается съ моральной философіей, въ ея предѣлахъ нѣтъ мѣста для утопій конечнаго блаженства, для представленій о періодахъ гармоническаго совершенства. На всемъ существующемъ она открываетъ печать измѣнчивости, подвижности, стремленія и подъ видимымъ равновѣсіемъ покоящихся силъ обнаруживаетъ непрекращающуюся борьбу стихій. Вотъ почему мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что распространеніе эволюціонныхъ взглядовъ должно покончить съ гармони-

[1]) Le Dantec, Science et conscience. Philosophie du XX-e siècle. Paris 1908 P. 57.

ческими схемами старой общественной философіи. Однако это положеніе, какъ ни представляется оно убѣдительнымъ само по себѣ, не можетъ быть принято безъ дальнѣйшихъ разъясненій. Среди мыслителей, склонявшихся къ утопіи земного рая, мы находимъ между прочимъ и Спенсера, одного изъ провозвѣстниковъ и основателей эволюціонной теоріи. Какъ могло случиться, что философъ, признавшій законъ эволюціи основой міровой жизни, тѣмъ не менѣе пришелъ къ мысли о полномъ примиреніи, какъ естественномъ концѣ человѣческой исторіи? Если Спенсеръ, столь неразрывно связавшій свое имя съ утвержденіемъ эволюціонной идеи, могъ остаться вѣрнымъ духу старыхъ утопій, очевидно, отрицаніе ихъ не представляется неизбѣжнымъ для эволюціониста. Одно это обстоятельство должно заставить насъ войти въ болѣе подробное разсмотрѣніе основъ эволюціонной теоріи. Но это разсмотрѣніе всего удобнѣе начать съ разбора упомянутыхъ сейчасъ взглядовъ Спенсера. Посмотримъ, какъ согласуетъ онъ свой этическій идеалъ съ данными эволюціонизма.

Въ основѣ этическаго ученія Спенсера лежитъ та самая идея приспособленія, которую онъ считаетъ существеннымъ признакомъ органической эволюціи. Предсказывая въ будущемъ прекращеніе соціальнаго антагонизма и гармоническое слияніе отдѣльныхъ лицъ съ обществомъ, онъ исходитъ изъ мысли, что эволюція создаетъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Согласно съ этимъ и въ области морали происходитъ постепенное приспособленіе человѣка къ общественной средѣ. „Сообразно законамъ эволюціи вообще и законамъ организаціи въ частности, происходилъ и происходитъ прогрессъ въ приспособленіи человѣчества къ соціальному состоянію, при чемъ человѣчество измѣняется въ направленіи къ такому идеальному согласію“. „Предѣльнымъ человѣкомъ является такой человѣкъ, у котораго этотъ процессъ дошелъ до такой ступени, что создалось соотвѣтствіе между всѣми способностями его природы и всѣми требованіями его жизни въ об-

ществѣ“ [1]). Отсюда Спенсеръ выводитъ возможность абсолютной этики, регулирующей „поведеніе человѣка вполнѣ приспособленнаго въ обществѣ, вполнѣ развившемся“ [2]). Послѣднимъ словомъ его этической системы является утвержденіе, что прогрессъ нравственности можетъ достигнуть такой высоты, „на которой онъ будетъ вполнѣ отвѣчать всѣмъ требованіямъ“ [3]).

На этомъ утѣшительномъ выводѣ о грядущемъ золотомъ вѣкѣ Спенсеръ обрываетъ въ своей этикѣ предсказанія о будущемъ человѣческихъ обществъ. Такъ создается оптимистическая картина грядущаго общественнаго блаженства. Но все ли здѣсь сказано? Читатель, знакомый со всей совокупностью ученій Спенсера объ эволюціи, вспомнитъ, что утопическій оптимизмъ его этики вовсе не согласуется съ общими утвержденіями его философіи. Въ самомъ дѣлѣ, опредѣляя общія основанія мірового процесса, Спенсеръ наряду съ эволюціей признаетъ диссолюцію. Высказывая и въ своемъ основномъ философскомъ трудѣ мысль о конечномъ совершенствѣ человѣческихъ обществъ [4]), Спенсеръ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что прочнаго совершенства въ мірѣ быть не можетъ, что рано или поздно каждый аггрегатъ, а въ томъ числѣ и общественное соединеніе, подвергается разложенію. Это—общій законъ, которому подчинено все сущее [5]). Для состояній гармоніи тутъ нѣтъ мѣста. Но если такъ, то очевидно, что между общефилософскимъ и этическимъ ученіемъ Спенсера существуетъ противорѣчіе [6]). Обратившись къ его „Принципамъ этики“, мы легко поймемъ и причину этого противорѣчія. Дѣло въ томъ, что Спенсеръ опирается здѣсь на совершенно абстрактный анализъ идеи приспособленія, который и даетъ

---

1) Spencer, The Principles of Ethics. V. I, § 104, p. 275.

2) Ibid. p. 275.

3) Ibid. Appendix, p. 303.

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

5) Ibid. Ch. XXIII: Dissolution, p. 518.

6) На это противорѣчіе указано и въ русской литературѣ проф. Хвостовымъ въ его курсѣ по теоріи историческаго процесса М. 1910. Стр. 229.

ему въ результатѣ благополучный итогъ. Исходя изъ наблюденій, что въ обществѣ люди приспособляются къ совмѣстной жизни, и предполагая, что процессъ этого приспособленія идетъ все далѣе и далѣе, Спенсеръ чисто математическимъ путемъ приходитъ къ возможности приспособленія окончательнаго и всецѣлаго. Но противъ этого математическаго построенія слѣдуетъ замѣтить, что оно представляетъ собою чисто-отвлеченную возможность, оторванную отъ дѣйствительныхъ условій общественной эволюціи. Спенсеръ не ставитъ самаго важнаго и коренного вопроса: нѣтъ ли въ понятіи личности такихъ началъ и стремленій, которыя не могутъ быть удовлетворены никакой высотой общественнаго развитія? Въ существѣ отношеній личности къ обществу онъ видитъ соотвѣтствіе и гармонію, и естественно, что въ результатѣ получаетъ то, что предполагалось въ условіяхъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что близкій къ традиціямъ старой общественной философіи, онъ остается въ этомъ отношеніи всецѣло на ея почвѣ.

Мы отмѣтили основное противорѣчіе, въ которое впалъ Спенсеръ, когда пришелъ къ идеѣ конечной общественной гармоніи: философское понятіе вѣчнаго движенія, въ которомъ эволюція смѣняется диссолюціей, совершенно исключаетъ этическій принципъ абсолютнаго приспособленія. Но эволюціонная теорія имѣетъ и другую сторону, которая также не можетъ быть упущена изъ вида при обсужденіи путей общественнаго прогресса. Я имѣю здѣсь въ виду ученіе о естественныхъ факторахъ эволюціи, которое получило столь блестящее освѣщеніе подъ вліяніемъ великихъ открытій Дарвина и при безспорномъ содѣйствіи Спенсера. Введя въ свою этическую систему понятіе приспособленія, Спенсеръ самъ затронулъ эту сторону вопроса, но онъ сдѣлалъ это въ высшей степени недостаточно. Ученіе о факторахъ эволюціи подтверждаетъ, что понятію приспособленія принадлежитъ первостепенное значеніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно связываетъ процессъ приспособленія съ

такими условіями, которыя отнимаютъ всякую почву у идеи общественной гармоніи и абсолютнаго равновѣсія. Мы должны разъяснить и эту сторону дѣла, но для этого необходимо выйти изъ круга идей Спенсера и поставить вопросъ болѣе общаго характера: что даетъ для соціальной философіи біологическое ученіе о факторахъ эволюціи. Поскольку общія условія біологической эволюціи распространяются и на жизнь человѣческихъ обществъ, они имѣютъ безспорное значеніе для ученія объ общественномъ идеалѣ. Не отсюда, конечно, идеальныя начала черпаютъ свою силу, но здѣсь получаетъ извѣстное разъясненіе способъ ихъ осуществленія.

2.

Понятіе эволюціи утвердилось въ различныхъ областяхъ знанія подъ вліяніемъ шумныхъ успѣховъ біологіи, связанныхъ съ распространеніемъ Дарвинизма: отсюда именно перешло и въ общественныя науки свойственное Дарвинизму отождествленіе эволюціонной теоріи съ ученіемъ трансформизма, съ мыслью о превращеніи формъ, объ образованіи видовъ. По существу тутъ никакъ нельзя поставить знакъ равенства: какъ ученіе о постепенномъ развитіи всего сущаго, эволюціонизмъ шире трансформизма и включаетъ въ себя болѣе широкій кругъ идей [1]). Въ самой біологіи перенесеніе центра тяжести на образованіе видовъ есть результатъ цѣлесообразнаго ограниченія научнаго интереса предѣлами доступными для конкретнаго анализа. Въ этомъ смыслѣ и съ полнымъ основаніемъ находили слишкомъ притязательной терминологію Дарвина; указывали на то, что его теорія была только объясненіемъ *видовыхъ приспособленій, а не происхожденія видовъ,* какъ онъ самъ ее назвалъ въ заглавіи своего сочиненія: „The origin of the species“ [2]). Но

---

[1]) Интересный опытъ выясненія полнаго состава эволюціонной теоріи даетъ William Stern въ сочиненіи: Person und Sache. I B Leipzig 1906. XIII Кар.: Selbstentfaltung.

[2]) Plate, Selectionsprincip und Probleme der Artbildung. III Aufl. Leipzig, 1908. S 34.

какъ бы то ни было, доктрина трансформизма, обоснованная Дарвиномъ, имѣла огромное значеніе и для утвержденія самаго существа эволюціонной точки зрѣнія. Отвѣтивъ убѣдительнымъ разъясненіемъ на вопросъ: quo modo [1]), т.-е. какимъ образомъ совершалась эволюція, Дарвинъ вмѣстѣ съ тѣмъ заставилъ всѣхъ вѣрить въ дѣйствительное значеніе эволюціи, въ ея неизбѣжность и власть надъ всѣмъ живущимъ. Подобно тому какъ Гегель въ наукахъ о духѣ утвердилъ основную идею своей діалектики, что нѣтъ рѣзкихъ границъ между явленіями, что міръ есть живое единство, котораго нельзя разсѣкать на обособленныя и замкнутыя понятія, такъ Дарвинъ сдѣлалъ то же въ наукахъ о природѣ. Вслѣдствіе этого мысль была направлена на явленія измѣнчивости, на признаки переходовъ и превращеній, а обратившись къ этимъ явленіямъ и признакамъ, человѣческій умъ впервые постигъ во всей полнотѣ безконечную дифференцирующую мощь природы, ея творческую расточительность въ созданіи новыхъ измѣненій, ея необычайную плодовитость въ порожденіи новыхъ возможностей. Для Дарвинизма эти факты безконечной производительности, измѣнчивости, индивидуализаціи являются тѣмъ исходнымъ наблюденіемъ, которое даетъ ему возможность примѣнить и оправдать идею естественнаго отбора. Если эта идея, составляющая центральный пунктъ всей теоріи Дарвина, дѣйствительно имѣетъ значеніе при объясненіи видовыхъ измѣненій, то только потому, что она предполагаетъ безграничную множественность индивидуальныхъ рожденій: только на фонѣ этой плодовитости природы при посредствѣ борьбы за существованіе естественный отборъ обнаруживаетъ свою критическую силу, устраняя однихъ и давая перевѣсъ другимъ, поражая гибелью все несовершенное и неприспособленное и доставляя торжество всякой новой способности, всякому новому совершенству Но здѣсь-то

[1]) Это указаніе принадлежитъ Франсису Дарвину. См. стат. Тимирязева: „Первый юбилей Дарвинизма“ въ сборникѣ: „Памяти Дарвина“. Изданіе „Научнаго слова“. М. 1910. Стр. 42.

и слѣдуетъ подчеркнуть упомянутое выше ограниченіе Дарвинизма доступными для научнаго анализа предѣлами. Обращая вниманіе изслѣдователей на факты безграничной производительности и безконечной дифференціаціи, теорія естественнаго отбора принимаетъ эти факты, какъ данные; она не объясняетъ этого дифференцирующаго творчества природы. Какъ *появляются* новыя измѣненія, новыя способности и совершенства, этого она не разсматриваетъ: она показываетъ только, какимъ образомъ естественный отборъ *сохраняетъ и закрѣпляетъ новые признаки, если только они появятся*. Чрезмѣрность рожденій и множественность видовъ обусловливаютъ борьбу за существованіе, въ которой сохраняются и переживаютъ болѣе приспособленные. Наслѣдственность передаетъ приспособленія потомству. Такъ дѣйствіемъ естественнаго отбора утверждаются новые виды. Отсюда очевидно, что теорія Дарвина объясняетъ не появленіе видоизмѣненій, (которыя могутъ быть и вредными и полезными), а только переживаніе приспособленій, т.-е. новыхъ полезныхъ признаковъ [1]). Очевидно также, что подобное сохраненіе болѣе совершенныхъ качествъ эта теорія связываетъ съ длящимся дѣйствіемъ естественнаго отбора: безъ этого получилось бы ничѣмъ не ограниченное распространеніе непостоянныхъ и случайныхъ видоизмѣненій, полезныхъ, какъ и вредныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уменьшилась бы сила наслѣдственной передачи полезныхъ приспособленій [2]). Такимъ образомъ, если появленіе новыхъ качествъ остается для біологіи загадочнымъ, то съ другой стороны и сохраненіе ихъ ставится ею въ связь съ такими данными, которыя лишь отчасти могутъ подлежать регулированію и воздѣйствію—при помощи искусственнаго и сознательнаго отбора. Этотъ выводъ, весьма существенный для нашихъ дальнѣйшихъ заключеній, еще болѣе подчеркивается слѣдующимъ важнымъ обстоятельствомъ. Процессъ

---

1) См. Plate, o. c. SS. 29—35, S. 457.—У Plate приводятся всѣ соотвѣтствующія мѣста изъ Дарвина (S. 30—31).

2) Plate o. c. SS. 264—271. — Wallace, Darwinism. London 1889. P 148. Русскій переводъ М. А. Мензбира. М. 1912. Изд. 2-ое. Стр. 164.

приспособленія, о которомъ говорятъ дарвинисты, всегда находится въ соотношеніи съ окружающими условіями. По счастливому выраженію Вейсмана, „жизненныя условія представляютъ нѣкоторымъ образомъ форму, по которой естественный отборъ постоянно вновь отливаетъ данный видъ“ [1]). Но это еще болѣе уясняетъ тѣ затрудненія, которыя встрѣчаетъ передъ собою стремленіе къ сознательному совершенствованію. Гексли уже давно разъяснилъ, что „въ космосѣ то, что мы назовемъ наиболѣе приспособленнымъ („fittest“), зависитъ отъ условій... Если бы на нашемъ полушаріи снова понизилась температура, то переживаніе наиболѣе приспособленнаго вызвало бы въ растительномъ мірѣ процвѣтаніе все болѣе и болѣе жалкихъ формъ, такъ что въ концѣ концовъ одержали бы верхъ какіе-нибудь лишайники, діатомовыя и тѣ водоросли, которыя сообщаютъ красный цвѣтъ снѣгу“ [2]). Гексли не говоритъ, что станется при этихъ условіяхъ съ человѣкомъ; но естественно продолжить его мысль допущеніемъ, что среди лишайниковъ и снѣговыхъ водорослей въ полярной стужѣ оледенѣлой земли ему придется значительно передѣлать свой бытъ, для того чтобы въ жестокой борьбѣ съ природой отстоять условія достойнаго существованія.

Теперь мы имѣемъ всѣ данныя для отвѣта на вопросъ, насколько этическая утопія Спенсера, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ прочія утопіи этого рода, рисующія впереди незыблемый миръ гармонической общественности, согласуются съ эволюціоннымъ ученіемъ о естественныхъ факторахъ жизни. Вопросъ, который въ данномъ случаѣ долженъ быть поставленъ, можно выразить слѣдующимъ образомъ: при какихъ условіяхъ, вытекающихъ изъ законовъ біологической эволюціи, могло бы сохраниться мирное совершенство согласованнаго общенія. Но стоитъ поставить этотъ вопросъ, чтобы сразу усмотрѣть, что подобная задача пред-

---

[1]) Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie. II Aufl. I Bd. Jena 1904 S. 45. Русск. перев. подъ ред. В. Н. Львова. М. 1905. Стр. 68.

[2]) Huxley, Evolution and Ethics. P. 80. Русск. перев., стр. 112.

полагаетъ такую власть человѣка надъ естественными условіями жизни, которую нельзя назвать иначе, какъ всемогуществомъ разума и прозрѣнія. Вѣдь здѣсь требуется такое планомѣрное и неукоснительное регулированіе количества и качества рожденій, при которомъ нѣтъ мѣста случаю и уклоненію; требуется сознательное закрѣпленіе передаваемыхъ по наслѣдству свойствъ, требуется, наконецъ, удержаніе на извѣстномъ уровнѣ внѣшнихъ условій существованія. Если предполагаютъ, что общественный прогрессъ можетъ достигнуть такой ступени, когда не будетъ болѣе столкновеній и борьбы, когда приспособленіе человѣка къ условіямъ общественной жизни станетъ абсолютнымъ, то противъ этого слѣдуетъ сказать, что такое предположеніе противорѣчитъ всѣмъ нашимъ представленіямъ объ условіяхъ естественной эволюціи. Устранить совершенно борьбу и утвердить абсолютное равновѣсіе—это значитъ пріостановить ходъ эволюціи и актомъ всемогущаго разума совершить перерывъ въ естественномъ теченіи природы. Съ точки зрѣнія естественныхъ условій нельзя представить себѣ общества вполнѣ уравновѣшеннаго и примиреннаго: такое общество тотчасъ бы подверглось постепенному ослабленію ранѣе пріобрѣтенныхъ качествъ. Эволюція предполагаетъ постоянное дифференцированіе и обособленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и постоянное соревнованіе и соперничество. Когда дифференцированіе и соревнованіе прекращаются, начинается такъ называемая регрессивная эволюція, т.-е. постепенное вырожденіе. Жизнь всегда колеблется между прогрессивной и регрессивной эволюціей, но она не знаетъ состояній гармоніи или остановки. То, что кажется съ виду состояніемъ гармоническимъ, на самомъ дѣлѣ таитъ въ нѣдрахъ своихъ начало новыхъ процессовъ въ ту или другую сторону, впередъ или назадъ, къ новой жизни или къ вырожденію. Для постояннаго и абсолютнаго равновѣсія тутъ нѣтъ мѣста [1]).

[1]) Въ англійской литературѣ аналогичные выводы, основанные на данныхъ біологіи, сдѣланы Киддомъ (Kidd, Social Evolution. London 1894. Ch. II,

Но то, что говоритъ намъ въ данномъ случаѣ біологія, вполнѣ подтверждается и анализомъ данныхъ, представляемыхъ соціологіей. Поскольку соціологическія ученія опираются на біологическую теорію эволюціи, относительно ихъ можно повторить то же замѣчаніе, которое мы сдѣлали выше по поводу постановки эволюціонной проблемы въ Дарвинизмѣ: и здѣсь выдвигается на первый планъ ученіе о факторахъ эволюціи, о приспособленіи, о переходѣ однихъ формъ въ другія, что однако вовсе не исчерпываетъ всего круга эволюціонныхъ идей. Но если нѣкоторые историки-соціологи предполагаютъ, что понятіе перехода формъ подъ вліяніемъ приспособленія общества къ своеобразной средѣ объясняетъ все въ соціальной эволюціи [1]), то здѣсь совершается ошибка, въ которой главные теоретики біологическаго трансформизма неповинны. Дарвинъ, Уоллесъ, Вейсманъ, всѣ одинаково даютъ основанія заключить, что приспособленіе, по ихъ взглядамъ, объясняетъ только сохраненіе уже появившихся приспособленій, а не ихъ первоначальное возникновеніе. За видимымъ дѣйствіемъ естественнаго отбора молчаливо допускается дѣйствіе болѣе первоначальныхъ творческихъ силъ [2]). Несравненно боль-

---

pp. 36—38; ch. III, pp. 64—65; ch. VII, pp. 189—192; ch X, pp. 288—295), и Пирсономъ (Pearson, The Grammar of science. London 1900. Ch. I, § 9). Оба названные писателя опираются на извѣстную теорію Вейсмана о непередаваемости пріобрѣтенныхъ свойствъ. Но тѣ же результаты можно получить и независимо отъ спорной теоріи Вейсмана, если обратить вниманіе на основныя условія естественнаго отбора.—О регрессивной эволюціи см. спеціальное изслѣдованіе Demoor, Massart et Vandervelde, L'évolution régressive en biologie et en sociologie. Paris 1897.—Явленія регрессивной эволюціи были указаны Роменсомъ еще въ 1874 г. въ журналѣ „Nature" vol. IX (см ссылки у Вейсмана въ его брошюрѣ „Die Allmacht der Naturzuchtung". Iena 1893. S 55).

[1]) См., напримѣръ, Hartmann, Ueber historische Entwickelung. Gotha 1905. § 1, S. 5: ср. § 2: Entwickelung (русск. пер. § 1, стр 7 и § 2); Виппперъ, Очерки теоріи историческаго познанія М. 1911. Стр. 160—163.

[2]) Особенно ясно чувствуется необходимость такого допущенія у тѣхъ біологовъ, которые пытаются глубже проникнуть въ основные процессы эволюціи. См. напр. у Вейсмана въ его Vortrage uber Deszendenztheorie, гдѣ самые главные выводы о зародышевой плазмѣ основаны на догадкахъ о первичныхъ силахъ, о біофорахъ, о „констелляціяхъ" и т. д. (SS. 315, 320, 340; русск. пер.

шая сложность общественныхъ явленій весьма затрудняетъ анализъ: здѣсь не такъ легко усмотрѣть естественныя границы теоріи приспособленія. Отсюда и создается иногда иллюзія, будто бы приспособленіе все обусловливаетъ и объясняетъ въ ходѣ историческаго развитія. „Массы идутъ, гибнутъ, еще надвигаются, еще погибаютъ, мѣняютъ направленіе, наконецъ, открываютъ линію наименьшаго сопротивленія, проходятъ въ колонизацію, акклиматизируются въ занятой странѣ и т. д. При этомъ всякій разъ происходитъ громадная потеря человѣческой энергіи, въ результатѣ которой, наконецъ, и получается приспособленіе небольшого процента всѣхъ устремившихся... Какъ въ жизни природы не только не видно прицѣла, систематической подготовки, сбереженія, экономіи силъ, но напротивъ развертывается какое-то невѣроятное мотовство, роскошество, нервическая поспѣшность, разбрасываніе, преувеличеніе, такъ же и въ человѣческихъ отношеніяхъ“ [1])—такъ рисуется картина общественной эволюціи теоретикомъ новой школы. Иногда въ этомъ освѣщеніи представляютъ развитіе величайшихъ явленій человѣческаго духа—религіи, нравственности, искусства, науки. Все это изображается, какъ продуктъ приспособленій къ внѣшнимъ условіямъ. Нравственность, напримѣръ, выводится изъ послѣдовательныхъ наслоеній самаго процесса развитія, въ началѣ котораго ея вовсе не существовало. Но такое пониманіе эволюціи придаетъ внѣшнимъ факторамъ развитія поистинѣ чудодѣйственную силу: изъ ничего подъ вліяніемъ внѣшней обстановки и путемъ безконечныхъ опытовъ въ неизвѣстномъ направленіи слагается прекрасный человѣческій міръ, создаются великія произведенія духа, совершаются замѣчательныя открытія и озаренія. Но не значитъ ли это принимать развитіе всего изъ ничего? Вѣдь самое понятіе эволюціи становится для насъ непонятнымъ, если не допустить

стр. 468, 469, 505). Вейсманъ склоняется даже къ тому, чтобы признать зерно истины у виталиста Рейнке (S. 329; русск. пер., стр. 469).

[1]) Випперъ, назв. соч., стр. 162.

существованія „субстрата, уже заключающаго въ себѣ хотя бы въ потенціи элементы того, что впослѣдствіи разовьется“ [1]). Біологи, которымъ въ теоріи приспособленія принадлежитъ руководящее значеніе, поступаютъ гораздо скромнѣе: они открыто заявляютъ, что отборъ и приспособленіе происходятъ на фонѣ измѣненій, независимо отъ нихъ появляющихся. Внѣшніе факторы разсматриваются тутъ, какъ неизмѣнные спутники эволюціи, а не какъ ея единственные творцы. Подобную оговорку необходимо сдѣлать и въ отношеніи къ ходячимъ схемамъ соціологіи. „Человѣкъ идетъ долго ощупью, пробуетъ и прикидываетъ, соображаетъ пути, по которымъ направлялись къ нему продукты или пріѣзжали какіе-нибудь опасные или нужные люди, вставляетъ фантастическія мысли о солнечномъ пути или о мѣстонахожденіи на землѣ истинной вѣры и составляетъ маршрутъ“ [2])—такъ изображается историческое развитіе въ свѣтѣ идеи приспособленія. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что въ результатѣ этихъ прикидываній и соображеній, этихъ „фантастическихъ мыслей“ о солнечномъ пути и объ истинной вѣрѣ создаются могущественныя системы культуры, и создаются не изъ абсолютной пустоты, а изъ стремленій къ свѣту, къ прогрессу, къ идеалу. Человѣкъ идетъ ощупью, но не безъ цѣли; онъ пробуетъ и прикидываетъ, соображаетъ пути, но дѣлаетъ это не безъ основаній и не безъ руководящаго плана. По мѣрѣ развитія планы и цѣли осложняются и растутъ, но съ начала и до конца они связаны преемственной традиціей. Приспособленіе къ данной средѣ вынуждается не только давленіемъ внѣшнихъ условій, но и внутренними стремленіями человѣка. Желаніе во что бы то ни стало выбросить эти внутреннія стремленія, побороть до конца телеологію и все объяснить изъ внѣшнихъ и случайныхъ приспособленій дѣлаетъ въ концѣ концовъ самую эволюцію непонятной. Вѣдь

---

[1]) Слова Б. А. Кистяковскаго въ статьѣ „Категорія необходимости и справедливости“. Журн. „Жизнь“ 1900 г., іюнь, стр. 42

[2]) Випперъ, назв. соч., стр. 162.

идея эволюціи, развитія неизбѣжно сочетается съ представленіемъ объ извѣстномъ субстратѣ развитія, обусловливающемъ цѣлость и непрерывность развивающагося ряда. Развивается нѣчто, а не ничто, и именно это даетъ возможность въ отдѣльныхъ моментахъ развитія прослѣдить непрерывную нить. Но непрерывность, цѣлостность и единство эволюціонирующаго ряда относятся не только къ единству субстрата, а также и къ общности направленія, тенденціи, цѣли. Переходъ отъ одной стадіи къ другой, смѣна моментовъ, превращеніе формъ обычно отмѣчаются уже однимъ измѣненіемъ внѣшнихъ признаковъ явленія; но въ общественной жизни, тамъ гдѣ объекты изученія слагаются изъ группъ явленій, открыть стадіи эволюціи въ этомъ сложномъ сочетаніи фактовъ нельзя безъ освѣщенія ихъ какими-либо общими тенденціями и цѣлями, обнаруживающими причастность данныхъ фактовъ къ извѣстной группѣ [1]).

Здѣсь мы можемъ наконецъ сдѣлать и послѣдній шагъ въ нашемъ разъясненіи понятія эволюціи. При ближайшемъ анализѣ оказывается, что представленія и біологовъ, и соціологовъ объ эволюціонномъ процессѣ нуждаются въ существенномъ восполненіи. Мы признали это за естественное ограниченіе научнаго изслѣдованія, когда біологи выдвигаютъ въ эволюціи на первый планъ явленія трансформизма и ставятъ ихъ въ связь по преимуществу съ приспособленіемъ и отборомъ. Это именно тѣ явленія, которыя всего скорѣе поддаются внѣшнему наблюденію. Но самая сущность заключеній біологическаго трансформизма, какъ мы видѣли, показываетъ, что онъ объясняетъ лишь внѣшнюю сторону эволюціи: онъ отвѣчаетъ на вопросъ, какимъ образомъ сохраняются появившіяся полезныя измѣненія, и на этомъ останавливается. Однако очевидно, что это нисколько не рѣшаетъ и даже не затроги-

[1]) Ср. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. III Aufl. Leipzig 1907. SS. 160—162.—Sigwart, Logik. II Aufl. Freiburg 1893. Bd. II, SS. 651—654.—Лаппо-Данилевскій, Методологія исторіи Вып. I. СПБ. 1910. Стр 128—134; 280—282.

ваетъ вопроса о томъ, какъ и въ силу какихъ причинъ совершается самый процессъ измѣненій. Выражаясь терминами одного изъ новѣйшихъ философовъ-эволюціонистовъ, тутъ объясняется только одна сторона жизненнаго процесса,— самосохраненіе, но оставляется въ тѣни другая сторона, не менѣе важная—саморазвитіе. Приспособленіе обнаруживаетъ намъ скорѣе пассивную функцію жизни, но на ряду съ этимъ должна быть выдвинута и функція активная. Анализъ жизненныхъ явленій обнаруживаетъ въ нихъ не только стремленіе къ самосохраненію, какъ отвѣтъ на воздѣйствія идущія извнѣ, но и стремленіе къ самоутвержденію, какъ отвѣтъ на импульсы, идущіе изнутри. Самое приспособленіе къ внѣшнимъ условіямъ, которое мы наблюдаемъ въ природѣ въ тысячѣ различныхъ и изумительныхъ проявленій, невольно наводитъ на мысль о необычайной творческой силѣ, присущей живымъ существамъ, вдохновляющей ихъ на борьбу съ внѣшними условіями, на отысканіе новыхъ путей, на искусный обходъ опасностей и препятствій. Тутъ сказывается не только пассивное подчиненіе внѣшнимъ обстоятельствамъ, но и активное сопротивленіе имъ. Духъ творческій и преобразующій носится надъ всей природой и воплощается въ ней на всѣхъ ступеняхъ, отъ низшихъ до высшихъ. Это именно и заставляетъ новѣйшихъ философовъ-эволюціонистовъ говорить о „творческой эволюціи“, о „первичномъ жизненномъ стремленіи“. Почти одновременно Бергсонъ во Франціи и Штернъ въ Германіи въ сочиненіяхъ, сразу обратившихъ на себя вниманіе, признали необходимымъ расширить то понятіе эволюціи, которое сложилось у біологовъ и соціологовъ подъ вліяніемъ Дарвинизма, введя въ него моментъ активности и творчества. Какъ очень хорошо формулируетъ эту точку зрѣнія Штернъ, „приспособленіе можетъ опредѣлять конкретное образованіе извѣстной формы въ безконечности отдѣльныхъ случаевъ, но не въ томъ смыслѣ, чтобы оно дѣлало излишнимъ самобытное стремленіе къ развитію, а въ томъ, что оно обусловливаетъ извѣстное направленіе этого первоначаль-

наго стремленія“ [1]). На ряду съ отборомъ и приспособленіемъ, какъ условіями самосохраненія видовъ, надо признать творческую силу къ саморазвитію, къ проявленію внутренней мощи и полноты бытія [2]). И совершенно въ томъ же духѣ звучитъ заключеніе Бергсона: „мы нисколько не оспариваемъ того, что необходимымъ условіемъ эволюціи является приспособленіе къ средѣ. Слишкомъ очевидно, что видъ исчезаетъ, если онъ не сообразуется съ условіями существованія, которыя ему даны. Но одно дѣло признавать, что внѣшнія обстоятельства суть силы, съ которыми эволюція должна считаться, и другое дѣло утверждать, что они являются направляющими силами эволюціи. Это послѣднее положеніе есть точка зрѣнія механизма. Оно безусловно исключаетъ гипотезу первоначальнаго стремленія, я хочу сказать внутренняго роста, который выводитъ жизнь черезъ формы болѣе и болѣе сложныя къ судьбамъ болѣе и болѣе высокимъ“... „Истина заключается въ томъ, что приспособленіе объясняетъ уклоненія эволюціоннаго движенія, но не общія его направленія и еще менѣе того оно объясняетъ самое движеніе“ [3]). Весьма простое соображеніе поясняетъ эту мысль. Для этого достаточно обратить вниманіе на фактъ совмѣстнаго существованія въ однихъ и тѣхъ же областяхъ высшихъ формъ на ряду съ низшими. Одинъ этотъ фактъ существованія низшихъ видовъ въ теченіе многихъ вѣковъ, послѣ того какъ появились высшіе, и при тѣхъ же самыхъ условіяхъ показываетъ, что эти условія вполнѣ допускали существованіе низшихъ формъ. Если же творчество природы на этомъ не остановилось, а пошло далѣе, то очевидно не потому, что это требовалось внѣшними условіями, а потому что это вызывалось внутренними силами эволюціоннаго движенія.

---

[1]) William Stern, Person und Sache. I Bd. S. 317. Leipzig 1906.

[2]) Ibid. S. 320—326.

[3]) Bergson, Évolution créatrice. Paris 1911. Huitième édition P. 111.—Соотвѣтствующую точку зрѣнія въ соціологіи выражаетъ Палантъ, Очеркъ соціологіи Переводъ подъ ред. А. С. Ященко М. 1910. Стр. 62—64.

Особенно существеннымъ въ новыхъ системахъ эволюціонизма является то, что принципъ движенія, развитія, измѣненія выдвигается здѣсь на первый планъ и получаетъ настоящее признаніе и объясненіе. Такимъ образомъ эволюціонная идея впервые достигаетъ своего истиннаго завершенія. Никто изъ эволюціонистовъ лучше Бергсона не выразилъ этого понятія эволюціи въ сжатой и яркой формулѣ: творческая эволюція, évolution créatrice. Эволюція понимается здѣсь не какъ простое перераспредѣленіе первичныхъ элементовъ, какъ это имѣетъ мѣсто у Спенсера въ его ученіи о дифференціаціи, сопровождаемой интеграціей; подъ эволюціоннымъ развитіемъ Бергсонъ и Штернъ понимаютъ подлинное творчество, созданіе новыхъ формъ и новыхъ явленій. Вмѣстѣ съ тѣмъ развитіе, измѣненіе, творчество признается изначальнымъ и имманентнымъ проявленіемъ міра. „Это признаніе—по вѣрному замѣчанію С. Л. Франка—придаетъ основополагающій онтологическій характеръ категоріи измѣненія или созиданія новаго и тѣмъ порываетъ съ одной изъ самыхъ упорныхъ и типичныхъ тенденцій господствующаго научнаго міровоззрѣнія, именно съ попыткой вывести все измѣняющееся изъ неизмѣннаго“ [1]).

Такъ современная эволюціонная теорія подкрѣпляетъ тѣ данныя, которыя раскрываетъ моральная философія. Если, исходя изъ основъ нравственнаго сознанія и анализируя понятіе нравственнаго идеала, мы установили формулу безконечнаго нравственнаго стремленія, то къ этому же результату насъ приводитъ и эволюціонизмъ, опирающійся на изученіе жизненныхъ процессовъ. Система творческой эволюціи, разсматривающая измѣнчивость, какъ основной признакъ бытія, принципіально исключаетъ мысль о неизмѣнномъ и заключительномъ предѣлѣ развитія. Видимые остановки и перерывы творчества являются не болѣе, какъ

---

[1]) С. Л. Франкъ, Личность и вещь, въ сборникѣ „Философія и жизнь“ СПБ. 1910 Стр. 210. Въ этой статьѣ, представляющей изложеніе взглядовъ Вильяма Штерна, можно найти мастерскую характеристику новаго эволюціонизма.

переходными моментами. Нѣкоторые соціологи, какъ напримѣръ Зиммель и Паланть, приходятъ къ заключенію, что борьба есть необходимая принадлежность соціальнаго развитія, а миръ не цѣль и не сущность общежитія, а только одинъ изъ его моментовъ [1]) Этотъ выводъ, сдѣланный на основаніи наблюденій надъ ходомъ общественнаго развитія, находитъ свое обоснованіе и подтвержденіе въ философіи эволюціонизма. Біологическія данныя, соціологическія наблюденія и философскія заключенія одинаково приводятъ къ одному и тому же результату. Но подобное совпаденіе выводовъ обусловливается тѣмъ, что въ новую философію властно вошла категорія эволюціи, которой не было въ старыхъ построеніяхъ. Если общественная философія столь долго опиралась на идею заключительной гармоніи, то между прочимъ и потому, что философская мысль долго находилась въ плѣну у математическихъ и физическихъ воззрѣній. Распространеніе идей біологическаго трансформизма несомнѣнно способствовало освобожденію философіи отъ старыхъ схемъ и вызвало построенія новѣйшаго эволюціонизма Въ области общественной философіи должна быть осуществлена соотвѣтствующая реформа.

III. Абсолютное и относительное въ осуществленіи общественнаго идеала.

Необходимость сочетанія абсолютнаго и относительнаго въ понятіи общественнаго прогресса.—Моральный радикализмъ и моральный консерватизмъ; совпаденіе ихъ въ неправильной оцѣнкѣ относительныхъ ступеней прогресса.—Ложный абсолютизмъ и законный релятивизмъ.

Установивъ сверхъисторическую природу абсолютнаго идеала, мы разъяснили значеніе этого опредѣленія въ томъ смыслѣ, что въ отношеніи къ міру условной дѣйствительности абсолютный идеалъ всегда остается требованіемъ:

---

[1]) Simmel, Sociologie. Leipzig 1908. SS. 610—613 (очеркъ VIII· Die Selbsterhaltung der Gruppe) и SS. 306—307 (очеркъ IV Der Streit).—Паланть, Очеркъ соціологіи. Стр. 76 77, 147 - 148 У Кидда (Social evolution, Ch. II, pp. 36—38) тотъ же соціологическій выводъ дѣлается на основаніи данныхъ біологіи.

никогда это требованіе не можетъ быть полностью осуществлено, и потому его осуществленіе можетъ быть выражено только формулой безконечнаго развитія На всѣхъ путяхъ и ступеняхъ этого развитія проявляется стремленіе къ абсолютному; но каждый разъ это стремленіе заканчивается лишь относительнымъ приближеніемъ къ идеалу. Таковъ законъ историческаго прогресса, что путь къ абсолютному лежитъ чрезъ относительныя ступени возвышенія, чрезъ частичныя проявленія нравственнаго начала. Но именно отсюда вытекаетъ оправданіе этихъ относительныхъ ступеней и частичныхъ проявленій добра. Какъ очень хорошо разъясняетъ Влад. Соловьевъ, въ самомъ существѣ безусловнаго нравственнаго закона, какъ заповѣди или требованія, „заключается уже признаніе относительнаго элемента въ нравственной области. Ибо ясно, что требованіе совершенства можетъ обращаться только къ несовершенному; обязывая его становиться подобнымъ высшему существу, эта заповѣдь предполагаетъ низшія состоянія и относительныя степени возвышенія“ [1]).

Необходимость такихъ низшихъ состояній и относительныхъ степеней, съ полной ясностью вытекающая изъ логическихъ опредѣленій, становится еще болѣе очевидной изъ конкретнаго разсмотрѣнія общественнаго прогресса. Нравственному началу ставится тутъ задача особенно трудная: не только возродить отдѣльнаго человѣка, но также смирить и сладить непокорныя стихіи общественной жизни, буйныя страсти массъ, неискоренимые противорѣчія и раздоры, проявляющіеся въ общежитіи. Свѣтъ и тьма, любовь и вражда, обязанности и страсти еще болѣе борются тутъ, чѣмъ въ отдѣльномъ человѣческомъ сердцѣ. Все это обусловливаетъ въ высшей степени трудный и медленный процессъ восхожденія къ идеалу.

Нельзя въ достаточной мѣрѣ настаивать на важности тѣхъ философскихъ положеній, которыя вытекаютъ изъ

---

[1]) Влад. Соловьевъ, Оправданіе добра. Полн. собр. Соч. Т. VII, стр. 374.

основного опредѣленія абсолютнаго идеала. Все зависитъ здѣсь отъ того, чтобы правильно понимать сочетаніе абсолютнаго и относительнаго въ общественномъ прогрессѣ. Какъ смѣшеніе, такъ и полное раздѣленіе ихъ теоретически ошибочны и практически опасны. Только безусловный идеалъ можетъ служить послѣдней цѣлью для каждой относительной ступени; брать эти ступени отдѣльно отъ общаго идеала, обособлять и замыкать ихъ въ себѣ значило бы принимать временныя и преходящія требованія, можетъ быть ошибочныя и ложныя, за окончательныя и безусловныя. Лишь въ свѣтѣ высшихъ идеальныхъ началъ временныя потребности получаютъ оправданіе. Но съ другой стороны именно въ виду этой связи съ абсолютнымъ каждая временная и относительная ступень имѣетъ свою цѣнность, какъ одно изъ звеньевъ возвышенія къ идеалу. Требовать отъ этихъ относительныхъ формъ безусловнаго совершенства значитъ искажать природу и абсолютнаго, и относительнаго и смѣшивать ихъ между собою.

Мысль о томъ, что нравственный прогрессъ есть только восхожденіе отъ болѣе несовершеннаго къ менѣе несовершенному и все же безконечно далекому отъ совершенства, есть элементарная философская истина. И однако съ какимъ величайшимъ трудомъ усваивается эта истина на практикѣ! Обычное сознаніе склонно питать очарованія и надежды, которымъ нѣтъ мѣста въ эмпирической дѣйствительности. Несмотря на всѣ опыты исторіи, снова и снова преисполняется оно вѣрой въ возможность найти безусловносовершенныя формы, способныя принести съ собою полное возрожденіе. И неизмѣнно смѣняется кругъ радостныхъ ожиданій и скорбныхъ разочарованій, въ которомъ полоса отчаянія и равнодушія нерѣдко уноситъ съ собою всѣ пріобрѣтенія момента свѣтлыхъ вѣрованій и надеждъ. Этому чередованію обманчивыхъ настроеній философія противополагаетъ твердую истину нравственнаго сознанія о безконечномъ пути восхожденія къ идеалу.

Забвеніе этой истины порождаетъ однако на практикѣ

не одни обманчивыя настроенія, но и ложныя убѣжденія, препятствующія прогрессу. Вѣра въ возможность осуществленія безусловнаго совершенства побуждаетъ однихъ рѣзко разрывать съ прошлымъ и требовать немедленнаго перехода къ новымъ формамъ, а другихъ цѣпко держаться за прошлое и не допускать его перемѣны на томъ основаніи, что предлагаемыя новыя формы не дадутъ безусловнаго совершенства. Оба эти противоположныя направленія—моральнаго радикализма и моральнаго консерватизма—вырастаютъ изъ одного корня; оба они основаны на томъ ложномъ предположеніи, будто бы въ какомъ-либо относительномъ строѣ можетъ воплотиться абсолютная нравственная идея. Въ дѣйствительности между абсолютной идеей и самой высокой изъ достигнутыхъ ступеней ея воплощенія всегда будетъ безконечное разстояніе; но это должно служить не къ безусловному отрицанію достигнутой ступени и не къ сомнѣніямъ въ возможности прогресса, а къ исканію высшаго и усовершенствованію даннаго.

Оба указанныя направленія—радикальное и консервативное,—какъ это ясно изъ ихъ опредѣленія, при всемъ своемъ различіи могутъ сходиться въ осужденіи относительныхъ и переходныхъ ступеней прогресса: одно—для того чтобы сразу возвыситься къ совершенному будущему, другое—для того чтобы сохранить неизмѣннымъ настоящее. Но если первое направленіе нерѣдко свидѣтельствуетъ о высокомъ энтузіазмѣ, второе является большей частью лишь обнаруженіемъ нравственнаго безразличія. И вотъ почему особеннаго осужденія заслуживаетъ это скептическое отрицаніе высшихъ стадій развитія, исходящее изъ желанія удержаться на низшихъ стадіяхъ, какъ болѣе испытанныхъ и привычныхъ. Для этихъ низшихъ стадій высшія должны были бы служить цѣлью стремленій, между тѣмъ скептическій консерватизмъ подмѣчаетъ въ нихъ только недостатки, которые въ соединеніи съ ихъ неизвѣданностью и новизною будто бы лишаютъ ихъ всякаго значенія. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ очевиднымъ

софизмомъ: скептическіе практики жизни, вмѣсто того чтобы критиковать свою собственную дѣйствительность, въ цѣляхъ ея усовершенствованія, критикуютъ неизбѣжныя несовершенства чужой и высшей дѣйствительности, для того чтобы, отвергнувъ ее для себя, удержаться на данной стадіи, по существу еще болѣе далекой отъ идеала. Этотъ видъ консерватизма долженъ быть безусловно осужденъ съ точки зрѣнія нравственнаго идеала. Скептическое отрицаніе прогрессивныхъ стремленій, подъ тѣмъ предлогомъ, что они все равно не устранятъ всѣхъ бѣдствій, есть слѣдствіе того эвдемонистическаго направленія, которое спокойствіе общественной жизни ставитъ выше нравственнаго прогресса и мирный сонъ предпочитаетъ дѣятельной тревогѣ духа. Но съ точки зрѣнія нравственнаго идеала не можетъ быть колебаній между привычной и даже устойчивой неподвижностью жизни и прогрессивнымъ, хотя бы и безпокойнымъ исканіемъ новыхъ началъ. Нравственный законъ указываетъ только одинъ путь къ своему осуществленію,—путь вѣчнаго исканія и стремленія. А историческіе примѣры наглядньмъ образомъ подтверждаютъ преимущество „безпокойныхъ“ исканій надъ неподвижнымъ покоемъ. Древнегреческій міръ оставилъ въ поученіе всѣмъ грядущимъ народамъ вѣчные образы Спарты и Аѳинъ, которые классически выражаютъ противоположность охранительной косности и смѣлаго реформаторства. Спарта, которая и въ позднѣйшіе вѣка являлась образцомъ постоянства и о которой только и сохранилась слава неприступной твердыни противъ всѣхъ усилій времени, и Аѳины, которыя, согласно древнему выраженію, „и сами не знали покоя и другимъ не давали оставаться спокойными“ и которыя оставили безцѣнные образцы во всѣхъ областяхъ человѣческаго творчества,—таковы эти вѣчные примѣры неподвижнаго консерватизма и живой предпріимчивости. Въ новое время почти до конца XIX вѣка столь же типическимъ являлось противоположеніе между подвижнымъ Западомъ,

вѣчно ищущимъ и стремящимся, и коснымъ Востокомъ, который „спитъ, покой цѣня".

Опредѣленныя здѣсь въ общихъ чертахъ направленія моральнаго радикализма и моральнаго консерватизма имѣютъ цѣлый рядъ различныхъ выраженій и оттѣнковъ. Для выясненія существа указанныхъ направленій необходимо остановиться на нѣкоторыхъ конкретныхъ явленіяхъ.

Примѣры нравственнаго радикализма нерѣдки. Они сплошь и рядомъ встрѣчаются у мыслителей, горячо вѣрящихъ во всемогущество своихъ идей и возводящихъ эти идеи на степень безусловныхъ цѣнностей. Превосходными образцами такой вѣры въ безусловную силу извѣстныхъ относительныхъ началъ являются политическія теоріи XVIII вѣка, на которыхъ хотѣли основать убѣжденіе въ абсолютныхъ преимуществахъ правового государства. Такова теорія народовластія, въ которой вслѣдъ за Руссо думали найти полное разрѣшеніе проблемы справедливаго государственнаго устройства. Такова и теорія раздѣленія властей, въ которой также видѣли тайну политическаго искусства, своего рода философскій камень, съ помощью котораго дурныя формы превращаются въ хорошія. Въ настоящее время эти начала получили значеніе временныхъ политическихъ принциповъ, которые считаются въ высшей степени важными, но вовсе не безусловными. Независимо отъ различныхъ началъ, съ которыми поперемѣнно связывался идеалъ правового государства, и самый этотъ идеалъ въ цѣломъ, ранѣе считавшійся абсолютнымъ предѣломъ общественнаго прогресса, теперь низведенъ до степени относительнаго блага моральной культуры. XIX вѣкъ былъ особенно богатъ опытами этого рода, которые, повидимому, должны были бы отучить отъ того, чтобы временнымъ построеніямъ придавать безусловную цѣнность. Если на нашихъ глазахъ та же ошибка повторяется въ отношеніи къ соціализму, анархизму и другимъ идеальнымъ начертаніямъ предполагаемаго совершенства, то послѣ всѣхъ поученій

исторіи и разъясненій философіи это еще менѣе можетъ быть оправдано теоретически.

Вѣра въ безусловное значеніе извѣстныхъ построеній, приводящая къ моральному радикализму, большей частью сочетается съ рѣзкимъ осужденіемъ и существующихъ формъ, и другихъ идеаловъ. Но соприкосновеніе съ жизнью заставляетъ нерѣдко смягчать эти суровые приговоры, мириться съ дѣйствительными условіями, входить въ компромиссъ съ требованіями времени. Тогда радикализмъ совлекаетъ съ себя печать непогрѣшимой догмы, отыскиваетъ пути для практическаго осуществленія своихъ цѣлей и неизбѣжно входитъ въ область относительнаго. Это именно и случилось съ доктриной народнаго суверенитета и правового государства и на нашихъ глазахъ происходитъ съ соціализмомъ [1]).

Но бываетъ и такъ, что радикальные моралисты остаются въ области утопій и отвлеченій и судятъ обо всемъ съ абсолютной точки зрѣнія. Въ такомъ случаѣ относительныя блага моральной культуры теряютъ въ ихъ глазахъ всякую цѣну. Настаивая на полномъ осуществленіи абсолютныхъ началъ, какъ единственно способныхъ исцѣлить до конца всѣ бѣдствія жизни, они отрицаютъ все остальное, какъ несоотвѣтствующее абсолютной нормѣ. Но исповѣдывать такой абсолютизмъ не значитъ ли осуждать себя на бездѣйствіе, на бѣгство отъ дѣйствительной сложности жизни?

Едва ли не лучшими примѣрами такого отвлеченнаго морализма являются ученія Карлейля и Толстого. Въ ихъ отношеніи къ политикѣ, къ ея лозунгамъ и путямъ много общаго, и это общее создается ихъ моральнымъ радикализмомъ. Они отвергаютъ относительныя формы культурнаго развитія, отрицаютъ необходимыя стадіи, чрезъ которыя протекаетъ исторія, отрицаютъ прогрессивныя стре-

---

[1]) Процессъ такого превращенія доктрины народовластія и правового государства я изобразилъ въ своемъ изслѣдованіи: „Кризисъ современнаго правосознанія“ О соотвѣтствующей эволюціи соціализма см. въ настоящемъ трудѣ, глава II.

мленія передовыхъ общественныхъ группъ. Какъ бы ослѣпленные свѣтомъ высшаго совершенства, они не хотятъ видѣть тѣхъ относительныхъ преимуществъ, которыя даютъ оправданіе и парламентаризму, и соціализму, и всей прогрессивной политикѣ вообще. „Все до конца, до послѣднихъ выводовъ, какъ бы они ни были чужды или непріятны намъ. Все или ничего“ [1] — говоритъ Толстой. Но именно этотъ моральный максимализмъ заставляетъ и его, и Карлейля отрицать міръ относительныхъ цѣнностей и частичныхъ успѣховъ общественной жизни. А это отрицаніе невольно сближаетъ ихъ съ направленіемъ нравственнаго консерватизма. Хорошо извѣстно, какъ Толстой своимъ осужденіемъ политическихъ реформъ и освободительнаго движенія въ концѣ 1904 года вызвалъ ликованіе въ консервативномъ лагерѣ. Точно также и Карлейль съ своимъ отрицаніемъ относительныхъ улучшеній не разъ оказывался заодно съ англійскими консерваторами [2].

Такъ моральный радикализмъ соприкасается съ противоположнымъ ему направленіемъ моральнаго консерватизма и одинаково съ нимъ создаетъ препятствія противъ общественнаго прогресса. Нельзя не вспомнить здѣсь простыхъ и убѣдительныхъ словъ, сказанныхъ Рузвельтомъ во время пріема его въ Сорбоннѣ: „непрактичный мечтатель является скорѣе злѣйшимъ врагомъ, чѣмъ предшественникомъ и руководителемъ реформатора-реалиста, который, спотыкаясь и ошибаясь, но въ извѣстной степени и въ практической формѣ осуществляетъ надежды и желанія стремящихся къ лучшему будущему. Горе тому отвлеченному фразеологу, горе тому идеалисту, который вмѣсто того, чтобы подготовить почву для человѣка дѣйствія, обращается противъ него, когда онъ выступаетъ, и мѣшаетъ ему въ его дѣлѣ“ [3].

---

[1] Письмо Славянскому съѣзду въ Софіи. Полное собр. соч. Изд. 12-ое, М. 1911. Т. XX, стр. 475.

[2] См. Булгаковъ, О соціальномъ морализмѣ (Т. Карлейль). Сбор. статей: „Два града“, М. 1911. Т. I, стр. 106.

[3] Roosevelt, African and European Adresses. New-York and London 1910. См. Citizenship in a Republic (an adress at the Sorbonne). P. 54.

Моральный консерватизмъ также имѣетъ различные виды и оттѣнки, начиная отъ простѣйшихъ проявленій инстинкта самосохраненія и кончая самыми возвышенными мечтами о незыблемой твердости предполагаемаго общественнаго совершенства. Консерватизмъ перваго рода въ своей болѣе низменной формѣ относится скорѣе къ явленіямъ зоологическимъ, чѣмъ къ моральнымъ. Однако, консервативное направленіе этимъ далеко не исчерпывается: и тутъ возможны извѣстныя ступени подъема, поскольку отъ побужденій своекорыстныхъ и эгоистическихъ совершается переходъ къ мотивамъ общественнымъ и идеальнымъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ консерватизмъ получаетъ характеръ охраны достигнутаго равновѣсія и вызывается боязнью опасныхъ перемѣнъ. Но при теоретическомъ своемъ формулированіи онъ всегда сочетается съ неумѣньемъ цѣнить относительныя блага культуры. Боязнь новизны сопровождается здѣсь увѣренностью, что привычное и налаженное лучше необычнаго и неизвѣданнаго. Тутъ въ сущности предполагается, что къ новымъ формамъ слѣдовало бы переходить лишь *при условіи ихъ абсолютнаго совершенства и что всякія относительныя улучшенія не имѣютъ цѣны.* Практически это воззрѣніе тѣмъ болѣе безплодно и безжизненно, что оно проникнуто безпросвѣтнымъ скептицизмомъ. Въ XVIII вѣкѣ эту точку зрѣнія хорошо выразилъ нѣмецкій юристъ Густавъ Гуго. Утверждая, что всякія формы неизбѣжно сопряжены съ какими-нибудь недостатками, онъ находилъ, что каждому народу лучше оставаться съ тѣмъ, къ чему онъ привыкъ. Это было самое простое и элементарное выраженіе консерватизма, оправдывающее все существующее однимъ фактомъ его существованія и сводящееся къ философіи Вольтеровскаго Панглосса: „tout est bien puisque tout est“. Въ XIX вѣкѣ, въ связи съ широкимъ распространеніемъ новыхъ формъ правового государства, этотъ консерватизмъ нерѣдко выражался въ торжествѣ и злорадствѣ по поводу „банкротства парламентаризма“. Какъ будто бы парламентаризмъ долженъ былъ при-

нести съ собою райское блаженство! Но независимо отъ этого поверхностнаго и недальновиднаго взгляда, въ которомъ гораздо болѣе недоразумѣній, чѣмъ философскаго пониманія, консерватизмъ облекается иногда и въ болѣе глубокую форму принципіальнаго невѣрія въ людей и въ жизнь, въ способность человѣчества къ прогрессу. Замѣчательными образцами этого углубленнаго консерватизма являются реакціонныя теоріи начала XIX столѣтія, среди которыхъ ученію Жозефа де Местра по всей справедливости принадлежитъ первое мѣсто.

Жозефъ де Местръ не вѣритъ ни въ какія прогрессивныя общественныя формы, не вѣритъ въ прогрессивныя усилія людей. Онъ отрицаетъ всякій сознательный ростъ общественной морали. „Люди уважаютъ и повинуются активно въ глубинѣ сердца только тому, что сокровенно, такимъ именно *темнымъ и могучимъ силамъ*, какъ нравы, обычаи, предразсудки, господствующія идеи, которыя держатъ насъ въ своей власти, увлекая насъ и господствуя надъ нами безъ нашего вѣдома и согласія. Онѣ неоспоримы и властны, ибо темны и загадочны". Но въ господствѣ этихъ темныхъ и загадочныхъ силъ, какъ и во всемъ ходѣ природы, Жозефъ де Местръ видѣлъ не проявленіе благодѣтельныхъ для человѣка процессовъ, а, напротивъ, господство зла и вражды. „Гдѣ во всей природѣ можно встрѣтить примѣненіе либеральнаго и гуманнаго закона справедливости,— я этого не знаю. Въ общей экономіи природы одни существа неизбѣжно живутъ и питаются другими. Основное усиліе всякой жизни—то, что высшіе и болѣе сильные организмы поглощаютъ низшіе и слабые" [1]). Роковой законъ злобы и вражды, законъ взаимнаго истребленія царитъ надъ людьми. И это не случайность, которая можетъ быть испра-

[1]) Joseph de Maistre, Eclaircissement sur le Sacrifice. См. изложеніе доктрины де Местра въ статьѣ г. М-ева, „Русскій Вѣстникъ", 1889, май-іюнь. Этой статьей пользовался Влад. Соловьевъ въ статьѣ своей о славянофильствѣ для сопоставленія доктринъ де Местра съ консерватизмомъ Ив. Аксакова и Каткова. (Полн. собр. соч. Т. V).

влена какимъ-либо лучшимъ устройствомъ жизни, а высшая необходимость. Люди наказуются за вину первороднаго грѣха, которому всѣ причастны. Вѣчная казнь есть поэтому великій законъ среди живыхъ существъ. Вся земля, напоенная кровью, есть великій жертвенникъ, на которомъ все живое приносится въ жертву [1]). Такъ осуществляется высшій порядокъ міроправленія, требующій очистительныхъ жертвъ. При подобномъ взглядѣ на ходъ человѣческой исторіи нѣтъ мѣста для свѣтлыхъ надеждъ на будущее, для творческихъ стремленій. Самое понятіе историческаго прогресса и моральнаго творчества отрицается. Человѣку остается склониться предъ неисповѣдимыми путями мірового закона и стараться только о томъ, чтобы не захлебнуться въ этомъ морѣ крови и вражды. Единственная задача тѣхъ, кто стоитъ наверху, обуздывать суровыми мѣрами проявленіе общей злобы, карать и пресѣкать пагубное своеволіе людей, неумолимой силою власти спасать корабль, постоянно готовый пойти ко дну [2]).

Подобный пессимистическій консерватизмъ пріобрѣтаетъ иногда характеръ своеобразной эстетической романтики. Замѣчательнѣйшій примѣръ такого направленія консервативной мысли мы находимъ у нашего русскаго писателя К. Леонтьева. И здѣсь мы видимъ то же невѣріе въ прогрессъ и въ будущее; и здѣсь встрѣчаетъ насъ то же убѣжденіе въ господствѣ темныхъ, загадочныхъ и непреодолимыхъ силъ. Но Леонтьевъ эстетически предпочиталъ тотъ широкій и грозный размахъ этихъ силъ, который отличаетъ старое время, средніе вѣка. Романтической страстью эстета онъ влечется къ тѣмъ бурнымъ эпохамъ, когда личность закалялась и зрѣла на жестокихъ конфликтахъ съ деспотизмомъ и произволомъ, на опасныхъ приключеніяхъ не-

---

1) Joseph de Maistre, Soirees de St. Pétersbourg.

2) Въ русской литературѣ много сходныхъ чертъ представляетъ консерватизмъ Побѣдоносцева, вытекающій также изъ глубокаго пессимизма и невѣрія въ человѣка. См. блестящую характеристику его у Бердяева: „Нигилизмъ на религіозной почвѣ“ въ сборникѣ статей: „Кризисъ русской интеллигенціи“.

устроенной жизни. И, напротивъ, его отталкиваетъ тотъ другой видъ порабощенія, который въ смягченныхъ формахъ скрываетъ свою подлинную сущность: это гнетущее вліяніе пошлости и посредственности, которое опутываетъ и губитъ личность. Онъ мечтаетъ о счастливой старинѣ, о давно прошедшихъ вѣкахъ, и для тѣхъ народовъ, которые сохраняютъ еще связь съ прошлымъ, онъ знаетъ одинъ совѣтъ—задержать, подморозить жизнь. „Надо подморозить хоть немного Россію, чтобы она не гнила".

Нельзя не отмѣтить, что тревога за будущее проникаетъ иногда и въ настроеніе болѣе крупныхъ и даже возвышенныхъ мыслителей, которые мечтаютъ въ такомъ случаѣ объ изобрѣтеніи могущественныхъ консервативныхъ средствъ. Иногда мыслители, живущіе въ тишинѣ своихъ созерцаній и со страхомъ взирающіе на быстрый ходъ исторіи, на движеніе своего народа къ какому-то сложному, загадочному и невѣдомому будущему, со страхомъ ожидаютъ разложенія и смерти. Иногда и дѣйствительно впереди предстоитъ разложеніе и смерть данной общественной формы, и мысль невольно изощряется въ планахъ спасенія. Нелегко примириться съ перспективою, что и тому цѣлому, къ которому мы принадлежимъ, можетъ грозить опасность распаденія или конца. Хочется задержать быстрое теченіе жизни, роковой ея уклонъ, хочется придумать нѣкоторыя прочныя и устойчивыя формы, которыя могли бы спасти все общество отъ гибельнаго развитія и смертельныхъ опасностей. Въ несравненной классической формѣ мы находимъ выраженіе этого настроенія у Платона. Это особый мечтательный и утопическій консерватизмъ, который хочетъ создать неизмѣнную и совершенную форму жизни, предохраняющую людей отъ всякихъ опасностей и исключающую мысль о какихъ бы то ни было перемѣнахъ. Но надежда создать подобную форму тщетна: нѣтъ въ человѣческой власти такихъ средствъ, которыя могли бы пріостановить неизбѣжный процессъ развитія; а если бы такія средства и нашлись, ихъ слѣдовало бы отвергнуть съ нравственной точки зрѣ-

нія. Ибо никакъ нельзя доказать, чтобы для общества и даже для всего человѣчества нравственный вопросъ рѣшался иначе, чѣмъ для отдѣльной человѣческой личности. А для отдѣльной личности онъ рѣшается такъ, что достойное и нравственно-цѣнное существованіе должно быть предпочтено продолжительному и спокойному существованію. Для нравственнаго идеализма иного рѣшенія быть не можетъ. Жизнь съ этой точки зрѣнія принадлежитъ человѣку не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойнымъ образомъ, чтобы выполнить свое нравственное призваніе. Если бы отдѣльному человѣку, какъ и цѣлому народу, предстояло сохранить жизнь или независимость цѣною постыдныхъ преступленій, или хотя бы отреченія отъ своихъ жизненныхъ задачъ, это могло бы продлить физическое существованіе, но означало бы моральную смерть. Точно также представлялось бы непріемлемымъ и сохраненіе общества путемъ отказа отъ дальнѣйшаго развитія и совершенствованія.

Мы указали, что моральный радикализмъ совпадаетъ иногда съ моральнымъ консерватизмомъ. Какъ ни кажется это удивительнымъ съ перваго взгляда, вслѣдствіе полной противоположности ихъ исходныхъ основаній, однако это легко объясняется общностью обоихъ этихъ направленій общественной философіи въ одномъ основномъ пунктѣ. Оба они вѣрятъ въ возможность всецѣлаго осуществленія абсолютнаго идеала въ области относительныхъ явленій. Идея неустаннаго развитія и вѣчнаго стремленія, вытекающая изъ самого понятія абсолютнаго идеала въ его приложеніи къ міру дѣйствительности, остается чуждой обоимъ этимъ воззрѣніямъ. Конечно, въ то время какъ одно изъ нихъ вѣритъ въ земной рай, другое ищетъ лишь спасенія отъ земного ада. Но оба они создаютъ фикцію неподвижнаго совершенства, какъ идеалъ общественнаго прогресса, и оба отрицаютъ идею развитія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и идею свободы Между тѣмъ нравственный идеализмъ ставитъ эти идеи во главу угла Вмѣсто понятія разъ и навсегда

осуществленнаго идеала, онъ выдвигаетъ идею его постепеннаго и безконечнаго осуществленія. Мечту о незыблемомъ совершенствѣ жизни онъ замѣняетъ представленіемъ о неизмѣнномъ ея совершенствованіи, причемъ и самое это представленіе онъ беретъ не какъ пророчество или предвидѣніе, а какъ требованіе нравственной идеи. Общественный прогрессъ разсматривается здѣсь не какъ законъ историческаго развитія, а какъ нравственная задача.

Съ неяснымъ представленіемъ о природѣ абсолютнаго идеала оба разсматриваемыя направленія—и моральный радикализмъ и моральный консерватизмъ—соединяютъ непониманіе цѣнности относительныхъ благъ. Сознательно или безсознательно оба направленія попадаютъ въ узы ложнаго абсолютизма, и хотя принципіально они нерѣдко отрицаютъ абсолютныя начала, обращая всю страсть своей проповѣди къ міру относительныхъ явленій, практически они всецѣло проникаются духомъ незаконной абсолютизаціи и непогрѣшимаго догматизма. Этому ложному абсолютизму, пытающемуся найти и осуществить неподвижныя формы въ области развивающихся отношеній, слѣдуетъ противопоставить тотъ законный практическій релятивизмъ, который неизбѣжно связывается съ выборомъ путей и средствъ къ осуществленію абсолютнаго идеала. Здѣсь мы еще разъ должны подчеркнуть, насколько важно правильное сочетаніе понятій абсолютнаго и относительнаго въ идеѣ прогрессивнаго развитія. И особенно слѣдуетъ настаивать на томъ, что абсолютизмъ высшей цѣли вполнѣ уживается съ релятивизмомъ практическихъ средствъ. Когда отъ опредѣленія безусловной цѣли мы переходимъ къ вопросу объ ея осуществленіи, здѣсь необходимо изученіе конкретныхъ условій и наличныхъ отношеній. Общественный идеалъ нельзя осуществлять въ одинаковыхъ формахъ среди зрѣлыхъ народовъ съ высокой культурой и у дикихъ племенъ, едва выступающихъ на путь гражданственности. Историческая дѣйствительность представляетъ величайшее

разнообразіе положеній, примѣнительно къ которымъ должны различаться и пути практической политики. Здѣсь на помощь нравственной философіи должна притти совокупность всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя изучаютъ причинныя соотношенія общественной жизни: и политическая экономія, и юриспруденція, и исторія должны быть приняты во вниманіе и привлечены къ разрѣшенію сложнаго вопроса объ общественномъ прогрессѣ. Безъ знанія дѣйствительныхъ отношеній — такова старая политическая истина — самыя лучшія стремленія останутся безплодными. Болѣе того: настойчивость въ цѣляхъ безъ надлежащаго выбора средствъ можетъ дать обратные результаты и натворить бѣдствій тамъ, гдѣ ожидаются улучшенія и благодѣянія. Все это элементарныя практическія наблюденія, которыя не требуютъ разъясненій. Но что весьма необходимо выяснить и что такъ часто забывается на практикѣ, это—недопустимость самой мысли о непогрѣшимыхъ, безусловныхъ и всеисцѣляющихъ средствахъ. Предъ безконечнымъ величіемъ идеала относительныя средства, мѣняющіяся отъ эпохи къ эпохѣ, должны быть низведены до степени условныхъ пріемовъ, техническихъ опытовъ, пробныхъ путей. Носиться тутъ съ непогрѣшимыми рецептами, съ единоспасающими программами это и есть то, что мы называемъ ложнымъ абсолютизмомъ. Въ области пріемовъ и средствъ людямъ открытъ извѣстный выборъ и просторъ; здѣсь можетъ быть и такъ, что нѣсколько путей ведутъ къ той же цѣли, одни медленнѣе, другіе скорѣе, одни хуже, другіе лучше. Релятивизмъ въ выборѣ средствъ оказывается съ этой точки зрѣнія сугубо оправданнымъ.

Однако не слѣдуетъ забывать, что тѣ науки, изъ коихъ извлекается познаніе практическихъ путей, въ данномъ случаѣ имѣютъ чисто служебное значеніе: онѣ должны являться арсеналомъ средствъ для тѣхъ цѣлей, которыя указываются моральной философіей. Первенство принадлежитъ нравственному долженствованію: причинныя соотношенія берутся въ соотвѣтствіи съ этимъ высшимъ и руководящимъ

принципомъ. Только при этомъ условіи и оправдывается практическій релятивизмъ: свободный выборъ средствъ долженъ совершаться въ границахъ, которыя полагаются безусловной цѣлью. Изъ познанія и уразумѣнія этой цѣли и слѣдуетъ исходить въ практическомъ построеніи. Строить систему нравственныхъ опредѣленій въ обратномъ порядкѣ, начинать отъ условій и причинъ и затѣмъ уже переходить къ принципамъ и цѣлямъ,—какъ на этомъ между прочимъ настаивалъ позитивизмъ,—значитъ ставить вопросъ на совершенно ложную почву: тутъ есть опасность полнаго извращенія нравственной проблемы. Вмѣсто того, чтобы получить широкую и принципіальную постановку, она рискуетъ погрязнуть въ узкой сферѣ даннаго опыта и въ мелкихъ соображеніяхъ практической жизни. Такой безысходный релятивизмъ отнимаетъ всякую почву у нравственныхъ стремленій. „Относительность должна имѣть степени: мы не можемъ представлять міръ, распростертый какъ бы на плоскости передъ нами, міръ, лишенный перспективы и углубленія; но что можетъ дать эту перспективу, какъ не признаніе абсолютнаго?“ [1]). Отрываясь отъ высшей, абсолютной нормы, которая даетъ руководящій свѣтъ для всякой практики, релятивизмъ можетъ перейти въ безпринципный оппортюнизмъ, впасть въ порабощеніе силѣ сложившихся обстоятельствъ и совершившихся фактовъ. Отъ этого плаванія по волѣ встрѣчныхъ вѣтровъ спасаетъ человѣка только свѣтъ высшаго идеала. И пусть этотъ идеалъ самъ по себѣ не даетъ путей, по которымъ совершается движеніе, но онъ освѣщаетъ эти пути, онъ указываетъ, куда и зачѣмъ итти. А безъ этого высшаго знанія вся человѣческая наука о путяхъ и средствахъ, какъ бы ни была она богата могущественными указаніями и чудесными открытіями, лишается нравственнаго значенія.

---

[1]) С. А. Котляревскій, Объ относительномъ и абсолютномъ (статья въ „Философскомъ сборникѣ“, посвященномъ Л. М. Лопатину. М. 1911, стр. 100).

IV. Содержаніе общественнаго идеала.

Абсолютный идеалъ въ области общественныхъ явленій Личность, какъ абсолютная цѣль общественнаго прогресса Выведеніе общественнаго идеала изъ принципа личности. Принципъ свободнаго универсализма. Отношеніе этого принципа къ наиболѣе распространеннымъ формуламъ общественнаго идеала, демократической и соціалистической. Проявленіе абсолютнаго идеала въ историческомъ прогрессѣ. Невозможность отожествленія абсолютнаго общественнаго идеала съ конкретными историческими формами Значеніе историческихъ ступеней въ стремленіи къ идеалу. Анализъ идеи гармоническаго общенія. Противоположеніе гармоніи и свободы

I.

Первое опредѣленіе абсолютнаго идеала, какъ было установлено выше, заключается въ требованіи безконечнаго совершенствованія. Изъ этого основного опредѣленія мы извлекли рядъ существенныхъ и руководящихъ положеній, уясняющихъ не только природу идеальныхъ стремленій, но и характеръ ихъ связи съ міромъ дѣйствительности. Ясно, однако, что на этомъ опредѣленіи нельзя остановиться. Будучи основнымъ и руководящимъ, оно является вмѣстѣ съ тѣмъ отвлеченнымъ и общимъ, имѣющимъ приложеніе ко всѣмъ областямъ, въ которыхъ проявляется стремленіе къ совершенству. Не только къ добру, но и къ истинѣ, и къ красотѣ, какъ къ безусловнымъ цѣнностямъ, ведетъ человѣка безконечный путь. Но въ каждой изъ этихъ областей стремленіе къ идеалу получаетъ свое особое выраженіе, соотвѣтственно существу той руководящей цѣли, которая въ нихъ проявляется. Наша задача заключается въ томъ, чтобы опредѣлить абсолютный идеалъ въ примѣненіи къ области общественныхъ явленій, и къ этому мы должны теперь перейти.

Способъ разрѣшенія этой задачи, очевидно, долженъ стоять въ связи съ основнымъ опредѣленіемъ абсолютнаго идеала. Если сущность его, согласно ранѣе установленному положенію, заключается въ требованіи безконечнаго совершенствованія, то въ примѣненіи къ общественной жизни это требованіе должно найти для себя такую цѣль, которая могла бы воспріять въ себя силу безконечнаго стре-

мленія и явиться образомъ абсолютнаго. Но такой цѣлью можетъ быть только живая человѣческая личность, которая въ своемъ безконечномъ стремленіи отражаетъ причастность свою абсолютному закону добра. Въ области общественныхъ явленій не можетъ быть какой-либо другой высшей нормы, кромѣ той, которая должна руководить человѣкомъ въ его личной жизни. Кругъ обязанностей здѣсь расширяется, но основная норма остается та же. Какъ справедливо замѣчаетъ Влад. Соловьевъ, „многихъ нравственныхъ нормъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, быть не можетъ, какъ не можетъ быть многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей“ [1]). Такимъ образомъ и содержаніе общественнаго идеала должно быть установлено въ связи съ основной нравственной нормой, каковою является понятіе личности въ ея безусловномъ значеніи и безконечномъ призваніи.

Входя въ общественный союзъ и вступая на путь общественнаго прогресса, личность не утрачиваетъ своего безусловнаго значенія. Общество не можетъ стать для нея высшей цѣлью, которой она должна быть нравственно подвластна, въ качествѣ простого средства. Не трудно показать, что понятіе общества не имѣетъ иного этическаго значенія, кромѣ того, которое оно получаетъ отъ принципа личности. Вѣдь основное содержаніе этого понятія сводится къ тому, что общество есть союзъ лицъ. Вслѣдствіе этого значеніе общества всецѣло обусловливается качествомъ составляющихъ его единицъ. Отнимая нравственную цѣнность у отдѣльнаго лица, мы тѣмъ самымъ отнимаемъ ее у совокупности лицъ, и, наоборотъ, признавая нравственное значеніе за лицами, мы должны признать его и за союзомъ лицъ, поскольку онъ утверждается на единствѣ присущаго имъ идеала. Но общество имѣетъ еще и другое опредѣленіе: взаимодѣйствіе лицъ закрѣпляется въ извѣстныхъ формахъ совмѣстной жизни, какъ, напримѣръ, въ учре-

---

[1]) Влад. Соловьевъ, Оправданіе добра. Полн. собр соч. Т. VII, стр. 279.

жденіяхъ и нравахъ, которые получаютъ какъ бы самостоятельное бытіе и независимую отъ отдѣльныхъ лицъ силу. Однако, очевидно, что и въ этомъ своемъ опредѣленіи общество зависитъ отъ взаимодѣйствія лицъ, налагающихъ печать своей воли и своего сознанія на формы общественной жизни. И столь же очевидно, что не въ этихъ формахъ съ ихъ измѣнчивостью и условностью слѣдуетъ видѣть непосредственное отраженіе абсолютнаго идеала, а въ живыхъ и сознательныхъ лицахъ, которыя въ своемъ безконечномъ стремленіи къ идеалу воздѣйствуютъ и на измѣненіе внѣшнихъ формъ [1]).

Для тѣхъ, кто, обратно съ этимъ, придаетъ первенствующее значеніе принципу общественному и изъ него выводитъ всѣ задачи личности, нѣтъ иного выхода, какъ признать за обществомъ черты самостоятельной нравственной субстанціи, или же, по крайней мѣрѣ, приписать общенію первичный и безусловный характеръ, независимый отъ отдѣльныхъ лицъ и господствующій надъ ними съ силой высшей нормы. Къ этому послѣднему выводу прибѣгаютъ и современныя позитивныя теоріи, объявляющія принципъ солидарности источникомъ всѣхъ нравственныхъ обязанностей и общественныхъ нормъ. На почвѣ позитивизма такой выводъ является особенно незаконнымъ, поскольку изъ *факта* солидарности извлекается представленіе объ *идеалѣ* и *долгѣ*. Но и на всякой иной основѣ возводить общеніе до роли первичнаго и безусловнаго принципа неправильно: это значитъ подчинять ему личность, въ качествѣ орудія или средства, и создавать фикцію общественнаго организма, имѣющаго самостоятельное нравственное бытіе.

Вся трудность вопроса о взаимоотношеніи личности и общества проистекаетъ именно отъ того, что они берутся въ качествѣ какихъ-то самодовлѣющихъ и противостоящихъ другъ другу субстанцій. Понятно, что и синтезъ личнаго и общественнаго началъ является въ такомъ случаѣ чисто

---

[1]) См. превосходныя опредѣленія Чичерина, Философія права М., 1900. стр. 225.

механическимъ. ихъ отношеніе мыслится по образу внѣшняго взаимоограниченія сталкивающихся силъ. Это механическое воззрѣніе должно быть замѣнено органическимъ: личность и общество должны быть представлены растущими отъ одного корня. Такимъ корнемъ можетъ быть только живой человѣческій духъ, который даетъ жизнь и соединеніямъ людей въ союзы

Но полагая принципъ личности исходнымъ началомъ общественнаго идеала, какъ почерпнемъ мы отсюда опредѣленіе путей и задачъ общественнаго прогресса? Какъ выведемъ мы изъ этого принципа тѣ обязанности и стремленія, которыя связываютъ личность съ обществомъ и общество съ личностью? Не является ли понятіе личности слишкомъ скуднымъ и недостаточнымъ для установленія всей совокупности положительныхъ началъ, входящихъ въ представленіе объ общественномъ идеалѣ?

Всѣ эти вопросы и сомнѣнія неустранимы, если понимать личность, какъ отвлеченное и замкнутое въ себѣ начало, не признающее надъ собой никакихъ связей и нормъ. Для личности въ этомъ смыслѣ общество излишне и ненужно; ни о какомъ общественномъ идеалѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Но такой абсолютный индивидуализмъ, провозглашающій личное сознаніе началомъ и концомъ нравственныхъ стремленій, на самомъ дѣлѣ обезличиваетъ и опустошаетъ личность, уединяетъ ее въ безграничности субъективнаго произвола, лишаетъ всякихъ опоръ въ окружающемъ мірѣ [1]). Совершенно иные выводы получаются въ томъ случаѣ, если исходить изъ конкретнаго разсмотрѣнія личности во всей полнотѣ ея нравственныхъ опредѣленій. Тогда въ ней самой обнаруживается стремленіе къ общему и сверхъиндивидуальному. Тогда открывается возможность и установить связь отдѣльныхъ лицъ между собою, и вывести основанія общественнаго идеала.

Углубляясь въ нравственную природу человѣка, мы на-

---

[1]) См. объ этомъ болѣе подробно въ § V.

ходимъ въ ней такія стремленія, которыя идутъ далеко за предѣлы субъективнаго сознанія. Безконечность требованій, предъявляемыхъ къ лицу нравственнымъ закономъ, указываетъ на представленіе о высшемъ объективномъ порядкѣ. Какъ свѣтъ, меня освѣщающій, соединяетъ меня съ отдаленнѣйшимъ своимъ источникомъ—солнцемъ, и въ то же время, освѣщая все вокругъ, дѣлаетъ доступнымъ созерцаніе окружающаго міра, такъ нравственный законъ, мною сознаваемый, выводитъ меня изъ обособленнаго существованія и роднитъ съ другими. Въ нравственномъ законѣ раскрывается для личности ея идеальная связь съ обществомъ, и потому этотъ законъ не представляетъ только принадлежности субъективнаго сознанія: это вмѣстѣ съ тѣмъ и общая норма, проявляющаяся въ видѣ реальной силы во взаимодѣйствіи лицъ, въ ихъ общемъ нравственномъ творчествѣ.

Значеніе этого взаимодѣйствія лицъ становится еще болѣе очевиднымъ, если мы сдѣлаемъ и дальнѣйшій шагъ въ смыслѣ уясненія конкретной полноты личнаго сознанія. Личность не представляетъ собою лишь отвлеченной родовой сущности, однообразно повторяющейся въ отдѣльныхъ индивидахъ и въ качествѣ общей разумной основы человѣческаго существа являющейся единственной связью этихъ индивидовъ между собою. Она носитъ въ себѣ сочетаніе двухъ началъ—общаго и особеннаго, и оба эти начала влекутъ ее къ сближенію съ другими. Люди приходятъ къ общенію и вслѣдствіе сознанія своей близости и общности, и вслѣдствіе своего индивидуальнаго развитія. Въ этомъ индивидуальномъ развитіи не слѣдуетъ видѣть какого-то уклоненія отъ общаго пути разума, отъ единаго нравственнаго закона. Предъ лицомъ Абсолютнаго, предъ безконечной полнотой всѣхъ возможностей и своеобразій личность освящается въ своемъ индивидуальномъ призваніи и вмѣстѣ съ тѣмъ вводится въ связь съ другими потребностью высшаго синтеза. По глубокомысленному разъясненію Гегеля, основаніемъ для общественной нормы является не абстрактное,

а конкретное единство лицъ, связывающее собою различія и проходящее черезъ нихъ. Это—не только моментъ, *одинаковый* у всѣхъ отдѣльныхъ лицъ и соединяющій ихъ этимъ своимъ единствомъ, но именно общая связь различій. Согласно съ этимъ личность находитъ въ обществѣ не простое повтореніе своихъ жизненныхъ задачъ, а восполненіе своихъ силъ въ стремленіи къ идеалу. Жизнь ея колеблется между двумя полюсами,—стремленіемъ къ индивидуальному самоутвержденію и тяготѣніемъ къ безусловному и сверхъиндивидуальному. Общую для всѣхъ цѣль она можетъ выполнить только по-своему, только въ извѣстномъ своеобразномъ выраженіи, но тѣмъ болѣе должна она ощущать потребность въ единеніи съ другими во имя высшей полноты жизни. Чѣмъ яснѣе мы сознаемъ, что личность есть незамѣнимая, неповторяющаяся и своеобразная индивидуальность, тѣмъ ярче выступаетъ необходимость конкретнаго сочетанія индивидуальныхъ различій для достиженія идеальной цѣли. Тѣмъ очевиднѣе становится непрерывная цѣпь понятій, исходящая изъ принципа личности и ведущая чрезъ взаимодѣйствіе лицъ къ понятію абсолютнаго идеала.

Указаніе на необходимую связь личности съ нравственнымъ закономъ—безъ чего самая нравственность становится немыслимой—представляетъ великую заслугу Канта. Но на почвѣ Кантовской философіи невозможно вывести изъ этого указанія всѣхъ связанныхъ съ нимъ послѣдствій и прежде всего нельзя вывести самого понятія общества. Оба основныя этическія начала—и принципъ личности, и идея нравственнаго закона—у Канта понимаются такъ, что переходъ отъ личнаго начала къ общественному остается неяснымъ. Апріоризмъ Канта, закрывающій для него связь нравственнаго закона съ міромъ естественныхъ человѣческихъ побужденій, закрывалъ для него и то цѣлостное представленіе о личности, въ которомъ она берется во всей совокупности своихъ индивидуальныхъ особенностей: въ понятіи личности подчеркивалось общее и отвлеченное начало разума, а моментъ особенности и своеобразія отбрасывался,

какъ не имѣющій моральнаго значенія и рациональной санкціи. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и нравственный законъ, объединяющій отдѣльныхъ лицъ, понимался не въ качествѣ высшей связи, сочетающей ихъ въ виду ихъ различій и во имя высшаго объединенія, а въ качествѣ принципа, одинаковаго у всѣхъ различныхъ существъ и объединяющаго ихъ этимъ своимъ единствомъ, съ отрицаніемъ тѣхъ различій, въ которыхъ они между собою несходны. Выведенная Кантомъ норма общественности—„царство лицъ, какъ цѣлей“—имѣетъ въ виду не качественно новое проявленіе лицъ во взаимодѣйствіи ихъ многообразныхъ индивидуальностей, а только количественное повтореніе ихъ однородныхъ притязаній. Но такимъ образомъ самое понятіе общества уничтожается: мысль не выходитъ тутъ изъ предѣловъ личности въ ея отвлеченной общности и самобытной законченности. „Царство лицъ, какъ цѣлей“ ничего не говоритъ о безконечномъ проявленіи индивидуальныхъ различій, о высшемъ синтезѣ, господствующемъ надъ ними, о необходимой солидарности ихъ разрозненныхъ стремленій. Это та же личность, взятая въ своей внутренней обособленности и много разъ повторенная въ своемъ самодовлѣющемъ и безусловномъ значеніи [1]). Въ отличіе отъ этого слѣдуетъ сказать, что связь лицъ между собою и съ обществомъ можетъ быть выведена только изъ конкретнаго разсмотрѣнія личности въ полнотѣ ея опредѣленій и въ ея стремленіи къ высшему единству. При этомъ послѣднемъ разсмотрѣніи, нравственный законъ понимается уже не только какъ норма личнаго поведенія, но и какъ основа общей нравственной жизни, связывающая всѣхъ воедино нѣкоторой общей цѣлью—стремленіемъ къ абсолютному идеалу. Въ такомъ случаѣ *автономный законъ личной воли самъ собою переходитъ въ нравственную норму общенія*, а эта послѣдняя становится основой личной жизни,—тѣмъ узломъ, въ которомъ сходятся

[1]) Совершенно то же надо замѣтить относительно всѣхъ новѣйшихъ опредѣленій этого рода, образцомъ которыхъ является формула Штаммлера: „Gemeinschaft frei wollender Menschen“.

индивидуальныя различія. Эти различія примиряются такимъ образомъ высшей связью, которая какъ сочетаніе противоположностей, какъ нравственное ихъ единство, имѣетъ для общенія лицъ еще болѣе значенія, чѣмъ сходство ихъ потребностей и цѣлей [1]).

Такъ уясняется необходимость перехода отъ личности къ обществу и отъ автономнаго закона личной воли къ общественному идеалу. Понятіе общества, которое такимъ образомъ устанавливается, носитъ въ себѣ указаніе не только на новое количество, не только на простое умноженіе и повтореніе отдѣльныхъ лицъ въ ихъ абстрактной сущности, но также и на новое качество, на новое конкретное единство, проистекающее изъ сочетанія различныхъ индивидуальностей въ высшемъ синтезѣ. Но слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что если общество по сравненію съ личностью не есть простое количество, а представляетъ собою новое качество, то оно отнюдь не является новой самостоятельной субстанціей. Создавать такую субстанцію изъ совокупности общественныхъ взаимодѣйствій столь же ошибочно, какъ и разлагать эту совокупность на механическую связь атомовъ, на простую сумму отдѣльныхъ лицъ. Общество реально только въ лицахъ, и въ этомъ смыслѣ субстанціональное значеніе принадлежитъ только отдѣльному лицу: но съ другой стороны въ обществѣ отдѣльныя лица находятъ новое свое проявленіе, невѣдомое имъ по личному обособленному опыту. Только этотъ взглядъ помогаетъ выйти изъ двухъ крайностей общественной философіи, которыя нерѣдко вызывали одна другую. Отъ стремленія къ механической атомизаціи общества мысль часто переходитъ къ представленію объ его органической субстанціональности. На бунтъ личности противъ общественныхъ связей, на возстаніе индивидуальнаго сознанія въ защиту своего самодержавія обычно отвѣчаютъ указаніемъ на верховную

---

[1]) См. мои книги: „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“. М. 1901, стр. 109—110 и 215 и „Кризисъ современнаго правосознанія“, стр. 262—263.

мощь общества, на его божественное мистическое существо. Но это крайности, которыя моральная философія должна отвергнуть.

Теперь мы можемъ перейти и къ опредѣленію содержанія общественнаго идеала. Какъ уже было разъяснено выше [1]), философское разрѣшеніе этой проблемы не можетъ имѣть въ виду указанія конкретной программы дѣйствій. Рѣчь идетъ здѣсь о томъ, чтобы установить представленіе о должномъ направленіи общественнаго прогресса въ формѣ безусловнаго требованія, имѣющаго значеніе всегда и вездѣ. А такъ какъ, согласно предыдущему, это представленіе должно быть выведено изъ понятія личности въ ея стремленіи къ абсолютному идеалу, то этимъ и опредѣляется исходный пунктъ для разрѣшенія нашей задачи.

Обратно со старыми теоріями, которыя вводятъ въ содержаніе общественнаго идеала различныя частныя условія и относительныя блага, слѣдуетъ сказать, что ничто подобное не должно имѣть мѣста. Ни наилучшее устройство власти, ни справедливѣйшее распредѣленіе богатствъ, ни всеобщее довольство и счастье, ничто это не соотвѣтствуетъ безусловному содержанію той нормы, опредѣленія которой мы ищемъ. И власть, и богатство, и счастье, все это внѣшнія и относительныя блага, имѣющія значеніе средствъ для достиженія высшихъ цѣлей. Для того чтобы въ опредѣленіе идеала не ввести подобныхъ относительныхъ цѣнностей, мы должны ограничить его содержаніе тѣми предѣлами, которые полагаются понятіемъ личности. Но это понятіе должно быть взято во всей его полнотѣ, со всѣми присущими личности идеальными стремленіями.

Когда мы разсматриваемъ личность въ ея общественномъ проявленіи, мы видимъ, что она выступаетъ здѣсь съ требованіями свободы и равенства. Философскій анализъ убѣждаетъ насъ, что эти требованія не представляютъ собою случайныхъ продуктовъ какой-либо отдѣльной эпохи, а вы-

---

[1]) См. § I.

текаютъ изъ самой идеи нравственнаго достоинства лицъ. Безусловное значеніе человѣка предполагаетъ *свободу* какъ естественное и необходимое выраженіе его нравственнаго существа: безъ свободы мы не мыслимъ личности. Съ другой стороны, такъ какъ въ каждомъ человѣкѣ мы должны признать эту высшую нравственную сущность, мы требуемъ въ отношеніи ко всѣмъ людямъ *равенства*. Представить себѣ общественный прогрессъ безъ стремленія къ осуществленію этихъ началъ,—равенства и свободы—немыслимо, и не удивительно, если издавна, со временъ греческой философіи, въ этомъ полагались основныя требованія естественнаго права.

Но изъ понятія личности вытекаютъ не только ея притязанія, но и ея обязанности. Входя въ общеніе съ себѣ подобными, личность не можетъ отрицать ихъ правъ иначе, какъ отрицая свою собственную сущность и свои права. Отсюда рождается обязанность взаимнаго признанія. Въ принципѣ общественныя обязательства предъявляются личности не какимъ-либо нравственно-высшимъ, чѣмъ она, существомъ—обществомъ или государствомъ,—а ея собственнымъ закономъ, присущимъ ей стремленіемъ къ идеальной нормѣ. Это стремленіе, поскольку оно приводитъ людей къ общенію между собою, опирается, какъ мы видѣли выше, не только на однородныя ихъ притязанія, но также и на ихъ индивидуальныя особенности. Вслѣдствіе этого общественныя обязательства имѣютъ характеръ не только взаимоограниченія, но и взаимовосполненія отдѣльныхъ лицъ. Идеальный смыслъ общенія не исчерпывается принципами формальнаго права, обезпечивающаго каждому свое: еще болѣе того онъ выражается въ требованіяхъ высшаго нравственнаго закона, объединяющаго людей духомъ солидарности и любви и связующаго ихъ разрозненныя силы въ общее культурное стремленіе. Такимъ образомъ, въ понятіи личности одинаково берутъ свое начало какъ притязанія ея на равенство и свободу, такъ и ея обязанность *солидарности и единства* съ другими. А такъ какъ изъ этого един-

ства въ идеѣ не можетъ быть исключено ни одно лицо, но въ каждомъ и во всѣхъ должны быть признаны тѣ же права на равенство и свободу, то отсюда получается опредѣленіе общественнаго идеала, какъ *принципа всеобщаго объединенія на началахъ равенства и свободы*. Поскольку мы требуемъ, чтобы личность уважалась *всегда* и *вездѣ*, обязанность взаимнаго признанія не можетъ быть ограничена никакими предѣлами и различіями. Никто не долженъ быть исключенъ изъ идеи всеобщаго единства. Безусловный принципъ личности съ необходимостью приводитъ къ идеѣ *всечеловѣческой, вселенской солидарности*

Сводя полученныя нами начала къ краткой формулѣ, общественный идеалъ можно опредѣлить, какъ *принципъ свободнаго универсализма*. Въ этомъ понятіи сразу выражается и равенство, и свобода лицъ, и всеобщность ихъ объединенія, поскольку все это сочетается въ идеѣ свободной солидарности всѣхъ. Но дѣло не въ той или иной формулѣ, которая можетъ казаться болѣе или менѣе удачной, а въ характерѣ опредѣленія. Взять ли опредѣленіе Влад. Соловьева: „общество, какъ внутреннее свободное согласіе всѣхъ“, или какое-либо иное выраженіе тѣхъ же началъ, смыслъ всѣхъ подобныхъ формулъ заключается въ томъ, чтобы въ установленіи идеальныхъ цѣлей общественнаго прогресса не утерять зависимости общественнаго принципа отъ безусловнаго начала личности, и вмѣстѣ съ тѣмъ подчеркнуть самостоятельное значеніе общественныхъ стремленій въ полнотѣ личнаго сознанія.

Не трудно показать, что принципъ свободнаго универсализма представляетъ тотъ естественный предѣлъ, къ которому невольно тяготѣетъ мысль новаго времени. Если взять двѣ самыхъ распространенныхъ формулы общественнаго идеала, получившихъ такую славу въ XVIII и XIX столѣтіяхъ,—формулы демократическую и соціалистическую, то въ глубинѣ ихъ можно открыть тѣ же начала равенства и свободы лицъ, а необходимое развитіе этихъ началъ приводитъ къ идеѣ всеобщей солидарности на началахъ

взаимнаго признанія. Упомянутыя формулы нашли свое выраженіе въ двухъ самыхъ замѣчательныхъ по силѣ вліянія политическихъ произведеніяхъ новѣйшаго времени: „Общественномъ договорѣ“ Руссо и „Коммунистическомъ манифестѣ“ Маркса и Энгельса. Центръ тяжести этихъ произведеній полагается въ нѣкоторыхъ конкретныхъ условіяхъ общественнаго переустройства: одно требуетъ перемѣщенія власти отъ немногихъ ко всѣмъ, другое—перемѣщенія отъ немногихъ ко всѣмъ средствъ производства. Но за этими конкретными условіями скрывается настоящая идеальная цѣль этихъ построеній, и въ обоихъ случаяхъ она является одной и той же: это осуществленіе свободы и равенства лицъ. Формула Руссо, нашедшая свое естественное завершеніе у Канта, вылилась въ идею всемірнаго гражданскаго общенія; формула Маркса и Энгельса въ самомъ „Коммунистическомъ манифестѣ“ получила значеніе принципа международнаго единства, утвержденнаго на идеальномъ общеніи лицъ, гдѣ „свободное развитіе каждаго будетъ условіемъ свободнаго развитія всѣхъ“. У Руссо и Канта, Маркса и Энгельса абсолютная цѣль общенія опредѣляется правильно. Ихъ ошибка заключалась лишь въ томъ, что они считали себя въ обладаніи абсолютнымъ средствомъ къ этой цѣли: въ демократической теоріи такимъ средствомъ полагается народовластіе, въ соціалистической — обобществленіе средствъ производства. Но эти средства суть временныя историческія начала, вполнѣ умѣстныя и безусловно необходимыя при опредѣленіи конкретныхъ программъ въ тѣ или иныя эпохи, но вовсе не опредѣляющія собою существа абсолютнаго идеала. Къ опредѣленію этого существа могутъ служить только начала, дѣйствительно общія и безусловныя, соотвѣтствующія идеѣ безконечнаго стремленія къ совершенству.

Провѣряя установленное нами содержаніе общественнаго идеала, мы должны придти къ заключенію, что оно дѣйствительно не заключаетъ въ себѣ ничего относительнаго, историческаго, конкретнаго. И въ самомъ дѣлѣ понятіе

объединенія на началахъ равенства и свободы даетъ только общую формулу для прогрессивныхъ стремленій. Конкретное опредѣленіе свободы *отъ чего-либо* и равенства *въ чемъ-либо* здѣсь не имѣется въ виду. Эти послѣдніе вопросы суть вопросы данной исторической эпохи, получающіе свое разрѣшеніе въ связи съ наличными условіями общественной жизни. Но независимо отъ этихъ конкретныхъ опредѣленій, мѣняющихся сообразно времени и мѣсту, черезъ все разнообразіе ихъ проходитъ единый общій духъ, который создается идеальнымъ зиждущимъ началомъ исторіи, и это есть духъ творческой личности съ ея основными требованіями равенства и свободы.

Если говорятъ иногда, что сами эти идеи равенства и свободы представляютъ плодъ позднѣйшаго развитія, и если этимъ указаніемъ хотятъ опровергнуть мысль о безусловномъ значеніи этихъ началъ, то надо замѣтить, что здѣсь повторяется одно изъ обычныхъ недоразумѣній позитивнаго образа мышленія. Процессъ постепеннаго уясненія извѣстныхъ истинъ въ человѣческомъ сознаніи принимается за доказательство измѣнчивости этихъ истинъ по существу. Но такимъ образомъ можно было бы отрицать и безусловность научныхъ истинъ. Математическая истина: дважды два четыре или логическій законъ тождества были обязательны для человѣка, прежде чѣмъ онъ формулировалъ правила ариѳметическаго счета или уяснилъ основанія логическаго мышленія. Какъ справедливо замѣчаетъ Б. А. Кистяковскій, „опредѣленное нравственное предписаніе можетъ быть только въ извѣстный моментъ открыто, такъ или иначе формулировано и затѣмъ примѣняться въ различныхъ обществахъ. Но само значеніе его совершенно не зависитъ отъ того или другого примѣненія. То, что какіенибудь ашанти и зулусы, что дѣти или идіоты ничего не знаютъ объ этомъ, такъ же мало касается его, какъ нравственнаго предписанія, какъ то, что о немъ не знаютъ животныя, или то, что о немъ никто еще не могъ знать, когда

наша солнечная система являлась хаотической массой атомовъ“ [1]).

Примѣнительно къ нашему вопросу мы должны сказать, что начала равенства и свободы, какъ и самое понятіе личности, изъ котораго они вытекаютъ, конечно уясняются человѣчеству лишь въ болѣе поздніе періоды его развитія. И тѣмъ не менѣе, какъ безсознательное стремленіе, какъ высшее водительство разума, стремленіе къ утвержденію личности въ ея исконныхъ правахъ отличаетъ каждый *прогрессивный* шагъ, каждое *моральное* усиліе человѣческой воли. А если историческая дѣйствительность прежде, какъ и теперь, представляетъ нерѣдко грубое нарушеніе личныхъ правъ и отрицаніе человѣческаго достоинства, если въ самихъ положительныхъ законахъ, какъ они пишутся людьми власти и силы, постоянно встрѣчаются противорѣчія съ идеальными началами, это лишь подчеркиваетъ идеальный характеръ руководящихъ началъ прогресса, но нисколько не устраняетъ ихъ безусловнаго нравственнаго значенія. Понятіе абсолютной нравственной нормы, какъ это хорошо выяснено въ моральной философіи, означаетъ не всеобщность ея безспорнаго признанія и не фактическую ея ненарушимость. Это—абсолютизмъ не факта, а идеи, не проявленія, а сущности, не конкретнаго содержанія, а отвлеченныхъ принциповъ. Абсолютизмъ нравственнаго закона относится къ той безусловной основѣ всеобщаго долженствованія, въ связи съ которой онъ только и можетъ мыслиться. Въ мірѣ общественныхъ явленій такой основой нравственнаго закона служитъ понятіе личности, которое въ своей безусловности и представляется неизмѣннымъ предѣломъ, направляющимъ нравственный прогрессъ. Степени приближенія къ этому предѣлу весьма различны, но всегда въ нихъ проявляется одна и та же тенденція—найти конкретное содержаніе для безусловнаго нравственнаго закона, во временномъ актѣ проявить силу безконечнаго

[1]) См. его превосходную статью: „Категоріи необходимости и справедливости“. (Журналъ „Жизнь“ 1900 г., іюнь, стр. 144—145.)

порыва. Въ измѣняющихся нравственныхъ воззрѣніяхъ, какъ бы ни были они разнообразны, всегда возможно обнаружить отраженіе этой безконечной цѣли, стремленіе къ этой абсолютной нормѣ.

И въ самомъ дѣлѣ первые проблески гражданственности, поскольку мы можемъ судить о нихъ по дошедшимъ до насъ скуднымъ свѣдѣніямъ, уже запечатлѣны началомъ общественности, а прогрессъ общественности немыслимъ иначе, какъ при условіи объединенія и освобожденія лицъ. Какъ бы ни былъ узокъ кругъ лицъ, на которыхъ распространяется это прогрессивное стремленіе, тѣмъ не менѣе гдѣ-нибудь и какъ-нибудь оно должно проявиться Пусть даже оно проявляется въ равномъ привлеченіи лицъ на службу общую въ виду постоянныхъ грозныхъ опасностей извнѣ, но и такое пользованіе личностью для общаго блага невозможно безъ воодушевленія, безъ энтузіазма; а эти чувства могутъ быть возбуждены въ личномъ сознаніи только при помощи укрѣпленія сознательной связи и солидарности личности со средой, только при посредствѣ возвышенія самой личности. Въ древней Греціи, какъ это особенно легко прослѣдить на примѣрѣ исторіи Аѳинъ, гражданскія права расширялись на новыя и новыя группы населенія, по мѣрѣ привлеченія ихъ къ воинской службѣ. А въ средніе вѣка служебныя повинности и налоговыя тягости въ пользу государства являлись основаніемъ для привлеченія отдѣльныхъ сословій въ курію или парламенты, для надѣленія гражданъ правами представительства. Но то, что имѣетъ мѣсто въ болѣе культурныя эпохи, проявляется въ зачаточныхъ формахъ и на раннихъ ступеняхъ развитія. Ubi societas, ibi jus—гдѣ общество, тамъ и право; а право немыслимо безъ элементовъ равенства и свободы, хотя бы и въ самомъ узкомъ и скромномъ ихъ проявленіи, какъ немыслимо оно и безъ взаимнаго признанія лицъ, безъ начала солидарности. Но если мы имѣемъ основанія утверждать, что въ прошломъ прогрессъ человѣческихъ обществъ направлялся все болѣе и болѣе широкимъ приложеніемъ на-

чалъ солидарности, равенства и свободы, то и относительно будущаго возможно предвидѣть, что идеалъ свободнаго универсализма всегда останется абсолютнымъ предѣломъ стремленій, къ которому дѣйствительность будетъ стремиться, никогда его не достигая. Нельзя себѣ представить, чтобы процессъ объединенія лицъ на почвѣ ихъ уравненія и освобожденія когда-либо закончился, чтобы наступило время, когда нельзя будетъ сдѣлать въ этомъ отношеніи ни шага далѣе. И это не только потому, что требованія личности безграничны, но также и вслѣдствіе того, что въ существѣ, этихъ требованій заключается извѣстное противорѣчіе. Какъ я разъяснилъ въ другомъ своемъ трудѣ, „послѣдовательно проведенное понятіе индивидуальности сталкивается съ принципомъ всеобщаго уравненія, точно также, какъ послѣдовательное развитіе понятія равенства встрѣчаетъ преграду въ требованіи индивидуализаціи. Безграничное развитіе свободы привело бы къ всеобщему неравенству; безусловное осуществленіе равенства имѣло бы своимъ послѣдствіемъ полное подавленіе свободы“ [1]). Но такое же несоотвѣтствіе существуетъ между притязаніями лицъ и ихъ обязательствами по отношенію къ обществу. Съ развитіемъ нравственнаго сознанія возрастаетъ чувство связанности лицъ нормами общенія и солидарности, но вмѣстѣ съ тѣмъ возрастаютъ и индивидуальныя притязанія; въ личности выдвигается моментъ своеобразія и особенности, а это осложняетъ отношенія между отдѣльными лицами: задача ихъ примиренія становится вслѣдствіе этого болѣе сложной и затруднительной [2]).

Всѣ эти соображенія даютъ основаніе утверждать, что никогда нельзя будетъ достигнуть безусловнаго равновѣсія требованій, вытекающихъ изъ понятія личности, и осуществить до конца идеалъ свободной общественности. Освобожденіе, уравненіе и объединеніе лицъ совершается не въ условіяхъ неподвижности и покоя, а среди неустаннаго

[1]) Кризисъ современнаго правосознанія. М. 1909. Гл. II, §§ IV и V.

[2]) См. объ этомъ подробнѣе ниже, §§ V и VI.

роста жизни, при постоянно увеличивающихся связяхъ, различіяхъ и своеобразіяхъ. Ни одного изъ этихъ требованій невозможно отвергнуть, не отвергая и той основы, на которой они утверждаются; но столь же невозможно и осуществить ихъ полностью и безъ ограниченій. Въ этой антиномической природѣ требованій, входящихъ въ содержаніе общественнаго идеала, заключается новое объясненіе того положенія, что осуществленіе его относится въ безконечность. Но это объясненіе, конечно, есть лишь частное выраженіе того общаго взгляда, что въ мірѣ относительныхъ явленій полный синтезъ противоположностей и безусловная гармонія противорѣчій неосуществимы.

2.

Мы опредѣлили общественный идеалъ, какъ принципъ свободнаго универсализма, и установили, что въ качествѣ абсолютнаго предѣла этотъ идеалъ не можетъ имѣть никакихъ конкретныхъ признаковъ, взятыхъ изъ сферы относительныхъ явленій. Вотъ почему слѣдуетъ признать безусловно неправильнымъ, когда высшую норму нравственнаго развитія пытаются связать съ какимъ-либо конкретнымъ историческимъ явленіемъ, будетъ ли то церковь, государство, народъ или что-либо иное въ этомъ родѣ. Все это будетъ лишь незаконной абсолютизаціей относительныхъ формъ. Когда подобныя формы пытаются возвести на высоту абсолютнаго идеала, ихъ надѣляютъ такими признаками, что становится невозможнымъ найти въ нихъ сходство съ соотвѣтствующими реальными явленіями. Такъ Гегель, объявляя государство центромъ нравственныхъ опредѣленій, видѣлъ въ немъ „воплощеніе нравственной идеи на землѣ“. Когенъ называетъ государство „царствомъ духовъ“. Но даже въ идеальномъ своемъ опредѣленіи, даже очищенное отъ всякихъ временныхъ историческихъ искаженій, государство не подойдетъ подъ эти формулы высшей морали. Государство это прежде всего властвованіе и подчиненіе, это дисциплина

и узда внѣшняго закона. Если бы государство утратило эти черты, если бы оно стало внутреннимъ закономъ, написаннымъ въ сердцахъ, добровольно исполняемымъ всѣми, безъ органовъ власти и принужденія, тогда дѣйствительно осуществилось бы „царство духовъ“, но только это не было бы уже болѣе государство. Точно также и церковь, будемъ ли мы представлять ее подобно Владиміру Соловьеву въ образѣ свободной теократіи, надѣлимъ ли мы ее другими возвышенными чертами, пока она остается конкретнымъ учрежденіемъ, господствующимъ среди людей, она будетъ іерархіей и дисциплиной, и видѣть въ ней свободное мистическое общеніе душъ возможно лишь въ томъ случаѣ, когда мы приподнимаемъ ее надъ уровнемъ обычной жизни, на высоту абсолютной идеи. Наконецъ, нельзя отождествлять общественнаго идеала и съ національной миссіей какого-либо народа. Идея избранничества и высшаго предназначенія, ставящаго данный народъ выше всѣхъ другихъ, идея преимущественныхъ правъ на абсолютное царство духа есть только особая форма абсолютизаціи историческихъ явленій и въ этомъ смыслѣ своемъ она не можетъ имѣть никакого философскаго оправданія. И та болѣе тонкая форма національнализма, которая видитъ высшую нравственную задачу общества въ созданіи своей системы культуры, не чужда того же основного философскаго грѣха. Такъ, когда Виндельбандъ усматриваетъ высшую нравственную норму въ томъ, чтобы общество „ясно сознало то духовное содержаніе, которое образуетъ общую стихійную основу душевной жизни всѣхъ его членовъ, и сообразно этой основѣ организовало свою внѣшнюю жизнь“, когда онъ утверждаетъ, что „въ этой системѣ культуры содержится единственная нравственная цѣнность каждаго общества“, за которую оно должно отдать „послѣднюю каплю своей крови“ [1]), очевидно онъ забываетъ, что не „своя система культуры“, а высшія сверхнародныя и абсолютныя начала служатъ руководящей нормой для каждаго народа и что только въ

[1]) Windelband, Präludien Vom Princip der Moral.

свѣтѣ этихъ началъ получаетъ значеніе и оправданіе каждая отдѣльная система культуры.

Если спросить себя, какой конкретный образъ ближе выражаетъ идею всеобщей солидарности лицъ, то сейчасъ же станетъ ясно, что самый вопросъ поставленъ неправильно. Ни церковь, ни государство, ни культурное единство народа не суть отвлеченныя нравственныя нормы: это жизненныя историческія явленія. Нельзя найти какого-либо историческаго образа, адэкватнаго тому абсолютному предѣлу, который по существу своему имѣетъ сверхъисторическое значеніе. Абсолютный идеалъ осуществляется только во всей совокупности ихъ: и церковь, и государство, и народное единство, какъ ранѣе того семья, родъ, патріархальный союзъ—все это конкретныя формы, черезъ которыя совершается развитіе абсолютнаго идеала. Быть можетъ, въ будущемъ явятся еще какія-либо новыя формы, порожденныя съ одной стороны растущей децентрализаціей внутри государства, а съ другой—крѣпнущими узами международнаго единства. Ставить заранѣе предѣлы творчеству человѣческаго духа, ограничивать всю исторію борьбой церкви и государства и предсказывать впереди вѣчный тріумфъ или государственнаго, или теократическаго началъ,—это значитъ опредѣлять общественный идеалъ подъ впечатлѣніемъ историческихъ событій, оставившихъ послѣ себя особенно яркіе слѣды. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что общественная философія и XVIII и XIX столѣтій еще полна воспоминаній о многовѣковой борьбѣ церкви и государства, еще носитъ на себѣ у однихъ слѣды перваго торжества государства надъ церковью, у другихъ—отраженіе первой скорби объ утраченномъ церковномъ господствѣ. Старая тяжба теократическаго и свѣтскаго началъ слышится даже и въ новѣйшихъ построеніяхъ философіи права [1]). Стало

[1]) Современную борьбу свѣтскаго и теократическаго началъ во Франціи изложилъ въ сочиненіи: „Кризисъ современнаго правосознанія“, см. глава II, § VI, особ. стр. 361—364. Совершенно сходныя явленія можно прослѣдить и въ литературѣ другихъ странъ.

неизбѣжной традиціей, прочнымъ навыкомъ философской мысли заключать такія построенія разрѣшеніемъ вопроса объ абсолютномъ призваніи государства или церкви. Такъ философскія схемы проникаются духомъ исторической обстановки, отзвуками исторической борьбы. Прямымъ результатомъ этого является превознесеніе какой-либо одной исторической формы надъ всѣми прочими: то создается обоготвореніе государства, то выдвигается исключительное значеніе церкви. Такими же временными историческими условіями объясняется и культъ національнаго принципа.

Столь же незаконнымъ является этотъ пріемъ абсолютизаціи историческихъ началъ и въ примѣненіи къ какимъ-либо отдѣльнымъ элементамъ общественной жизни. Когда, напримѣръ, единоспасающимъ идеаломъ общественнаго устроенія объявляется народовластіе, парламентаризмъ, соціализмъ и т. п., то очевидно, что и въ этихъ случаяхъ временныя и конкретныя средства осуществленія абсолютнаго идеала, подсказанныя тѣми или другими затрудненіями и нуждами общественной жизни, принимаются за существо самого идеала. Каждое изъ этихъ средствъ, отправляясь отъ извѣстной жизненной потребности, соотвѣтствующей общему идеальному стремленію, заключаетъ въ себѣ нѣкоторый цѣнный элементъ. Но каждое изъ нихъ безконечно возвеличивается въ своемъ значеніи, когда его выдаютъ за единственный способъ исцѣленія всѣхъ общественныхъ золъ. Еще болѣе неправильно, когда пытаются въ духѣ любого изъ этихъ началъ нарисовать конкретный образъ того послѣдняго историческаго состоянія, къ которому придетъ будто бы все человѣчество. Это простое недоразумѣніе, отъ котораго насъ должны одинаково предостерегать и моральная философія, утверждающая сверхъ-историческое значеніе абсолютнаго идеала, и эволюціонное міросозерцаніе, отрицающее неизмѣнныя гармоническія состоянія.

И здѣсь передъ нами снова раскрываются безспорныя

преимущества того взгляда, который связываетъ общественный идеалъ съ безусловнымъ понятіемъ личности. Въ отличіе отъ всякихъ временныхъ историческихъ формъ общественной жизни личность, какъ отраженіе абсолютнаго духа, сама есть источникъ всего этого разнообразія конкретныхъ временныхъ формъ. Личность это—безконечность возможностей, это—безграничность перспективъ, и въ этомъ смыслѣ, какъ мы опредѣлили выше, это есть образъ и путь осуществленія абсолютнаго идеала.

Но связывая содержаніе общественнаго идеала съ такимъ безграничнымъ началомъ, лишая его всякихъ конкретныхъ очертаній и отнимая надежду на конкретное достиженіе идеальнаго совершенства, не отрываемъ ли мы нравственный прогрессъ отъ твердой почвы, не ставимъ ли мы его у края бездны? Съ перваго взгляда выводы, полученные нами, могутъ показаться дѣйствительно безотрадными, но на самомъ дѣлѣ только они даютъ правильную перспективу для прогрессивныхъ стремленій.

Для уясненія этого положенія необходимо имѣть въ виду, что въ нашемъ построеніи отрицаются лишь абсолютныя историческія формы, а не конкретныя историческія задачи. Въ творческомъ чередованіи жизненныхъ потребностей стремленіе къ абсолютному каждый разъ получаетъ плоть и кровь дѣйствительности; но никогда не можетъ оно вылиться сполна въ какомъ-либо одномъ усиліи, въ какой-либо одной формѣ. Абсолютный идеалъ есть предѣлъ, къ которому надо итти историческими путями: къ нему нельзя перелетѣть на крыльяхъ фантазіи; но осуществлять конкретныя цѣли, добиваться разрѣшенія самыхъ трудныхъ историческихъ задачъ, это значитъ восходить по ступенямъ безконечной лѣстницы. Каждый новый шагъ впередъ есть извѣстное удовлетвореніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и поводъ для новаго движенія. Не отдыхъ и успокоеніе, а неустанный трудъ—такова перспектива нравственнаго прогресса. Это уже было разъяснено ранѣе.

Глубочайшее практическое значеніе этого воззрѣнія заключается въ томъ, что мысль о безпредѣльности прогресса открываетъ безконечный просторъ для свободныхъ исканій и свободнаго творчества: каждый конкретный идеалъ съ этой точки зрѣнія признается лишь временнымъ, оставляющимъ мѣсто для критики, для пересмотра, для дальнѣйшихъ усилій. Осуществленіе путей абсолютнаго ищется тутъ во всей совокупности историческихъ формъ, всему дается должное мѣсто и надлежащее значеніе. Духъ терпимости и свободы проникаетъ это воззрѣніе, какъ, наоборотъ, духъ исключительности и сектантства отличаетъ воззрѣніе противоположное. И въ самомъ дѣлѣ, когда какое-либо направленіе мнитъ себя въ обладаніи абсолютной истиной, когда кажется ему, что для него открылась тайна общественной гармоніи, оно проникается увѣренностью, что царство правды легко осуществить, что путь къ совершенству близокъ. И вмѣстѣ съ этой увѣренностью появляется обыкновенно духъ непогрѣшимости и нетерпимости, отрицаніе всего, что несогласно съ принятой точкой зрѣнія, что отличается отъ нея. Вмѣсто широты перспективъ устанавливается узость взглядовъ. Вмѣсто свободы творчества рекомендуется принудительное равновѣсіе жизни.

3.

Весьма поучительно подвергнуть построенія этого рода болѣе подробному анализу. Выполнивъ этотъ анализъ, мы убѣдимся, что именно отвлеченное опредѣленіе идеала, какъ стремленія къ безконечной цѣли, ставитъ предъ нами норму, вполнѣ конкретную, въ высшей степени практичную и чрезвычайно близкую къ самымъ насущнымъ нашимъ задачамъ и нуждамъ, и что какъ разъ наоборотъ, мысль о возможности конкретнаго опредѣленія высшаго гармоническаго совершенства есть не болѣе какъ утопія, которая при извѣстныхъ условіяхъ можетъ служить скорѣе препятствіемъ къ общественному прогрессу, чѣмъ путемъ къ нему. Для

того чтобы убѣдиться въ этомъ, войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе образовъ гармонической и совершенной жизни, въ которыхъ иные мыслители хотѣли бы видѣть содержаніе абсолютнаго идеала.

Для тѣхъ, кто ставилъ своей задачей начертаніе такихъ образовъ, представлялось естественнымъ указывать впереди нѣкоторую послѣднюю цѣль прогресса и вѣрить въ достиженіе вѣчнаго счастья и мира, какъ въ завершеніе человѣческихъ исканій. Есть направленія мысли, которыя, раздѣляя эту вѣру и связывая ее съ нѣкоторыми конкретными условіями, тѣмъ не менѣе принципіально отказываются изображать подробныя картины будущей гармонической жизни. Таковъ современный марксизмъ. Здѣсь удовлетворяется требованіе широты и свободы будущаго развитія, но вмѣстѣ съ тѣмъ становится неяснымъ осуществленіе конкретнаго идеала. Обратно съ этимъ, всѣ мечты о гармонической жизни, которыя сочетались съ мыслью о немедленномъ практическомъ осуществленіи, всегда запечатлѣвались необычайной узостью горизонтовъ и этимъ обнаруживали свою внутреннюю несостоятельность. Мечта о всеобщемъ объединеніи человѣчества, о братствѣ всѣхъ народовъ не разъ вдохновляла возвышенные умы; но когда имѣли въ виду скорѣйшее осуществленіе гармонической и совершенной жизни, неизбѣжно обращались мыслью къ болѣе узкимъ союзамъ, къ болѣе доступнымъ для воздѣйствія общественнымъ кругамъ. Сближеніе со всѣми народами и племенами, иногда чуждыми и далекими намъ, иногда невѣдомыми и неясными въ своихъ идеалахъ, можетъ представляться лишь очень отдаленной задачей, невыполнимой въ условіяхъ отдѣльной эпохи. Кажется болѣе доступнымъ и даже единственно возможнымъ достигнуть желанной гармоніи душъ въ небольшихъ и замкнутыхъ союзахъ, ставящихъ своею цѣлью идеалъ счастливаго устроенія немногихъ. И вотъ тѣ, которые такъ думаютъ, мечтаютъ о небольшихъ и интимныхъ общинахъ, о тѣсныхъ и солидарныхъ братствахъ, о счастливыхъ колоніяхъ и замкнутыхъ государствахъ, ко-

торыя строго поддерживаютъ установленную гармонію, и, оградивъ себя отъ всякихъ внѣшнихъ и чуждыхъ вліяній, остаются вѣрными своему первоначальному духу.

Какъ часто останавливаются на подобныхъ планахъ мыслители, приходящіе въ отчаяніе отъ общаго хода человѣческой жизни, отъ необъятнаго моря человѣческихъ бѣдствій, которыхъ нѣтъ возможности залѣчить и утѣшить Дѣлаютъ выводъ, что если нельзя облагодѣтельствовать и спасти всѣхъ, то слѣдуетъ спасти хоть немногихъ. Пусть хоть кто-нибудь будетъ счастливъ, пусть хоть гдѣ-нибудь расцвѣтаютъ цвѣты, царитъ красота и идетъ прекрасная человѣческая жизнь! Это выводъ не новый: за много вѣковъ до насъ онъ былъ классически намѣченъ Платономъ и послѣ того не разъ повторенъ и въ теоретическихъ построеніяхъ, и въ практическихъ опытахъ. Сущность этихъ построеній и опытовъ я могъ бы выразить такъ: предполагается возможнымъ разрѣшить задачу общественнаго устроенія, создавъ для этого особую благопріятную обстановку. Не въ существующемъ обществѣ, какъ оно есть, не среди его грѣховъ и соблазновъ, а уйдя отъ него и замкнувшись, создавъ свою особую гармоническую жизнь,— вотъ какъ думаютъ осуществить идеалъ совершеннаго общенія. Большей частью для этой цѣли предполагается какой-либо лучшій край, какой-либо чудесный и отдаленный островъ, избирается мѣсто особенно благопріятное за тридевять земель отъ окружающихъ несовершенствъ,—новая земля для новыхъ людей! Какъ часто, начиная съ Платона, мечтали о такихъ счастливыхъ островахъ и колоніяхъ прекрасныхъ душъ, о замкнутыхъ государствахъ; и не только мечтали, но пытались осуществить эти мечты на практикѣ: стоитъ лишь вспомнить проектъ блаженной Икаріи, опыты учрежденія Фаланстеръ, братства сенсимонистовъ. Иногда съ этимъ сочетается мысль объ опрощеніи жизни, о бѣгствѣ отъ культуры, о приближеніи къ естественному быту, и тогда возникаютъ проекты и опыты робинзонадъ, въ родѣ нашихъ земледѣльческихъ колоній въ духѣ Толстого.

Осуществленіе общественнаго идеала кажется тутъ легкимъ и простымъ: вмѣсто того чтобы дожидаться, пока разовьются массы, пока просвѣщеніе проникнетъ всюду, пока измѣнятся всѣ люди, взять немногихъ счастливыхъ избранниковъ судьбы и примѣромъ ихъ образцовой жизни показать, чего люди могутъ достигнуть, если они захотятъ слѣдовать опредѣленному плану жизни.

Нельзя не сказать, что такіе планы блаженнаго существованія отвѣчаютъ нѣкоторой глубокой потребности человѣческой природы: человѣку хочется хотя бы въ мысли и въ мечтѣ имѣть конкретный образъ достигнутаго блаженства и спокойной гармоніи душъ. Хочется имѣть гдѣ-нибудь хотя бы уголокъ счастія, хочется опредѣленной картины будущаго, тихой пристани жизненныхъ исканій и странствій. Всѣ эти желанія и представленія вытекаютъ изъ глубоко-коренящейся въ человѣческой природѣ потребности счастія. Жизнь человѣческая по существу есть трагизмъ, вѣчная борьба духа съ самимъ собою, какъ говорилъ Гегель; а душѣ нашей присуща склонность къ идиллiямъ, къ моментамъ спокойствія и остановки въ жизненной борьбѣ. И невольно хочется задержать эти прекрасные моменты отдыха и счастія, сдѣлать ихъ длительнымъ состояніемъ, общимъ правиломъ, постояннымъ закономъ жизни, личной и общественной. Но возможно ли это? Коварный и проницательный спутникъ Фауста не былъ ли правъ, когда предупреждалъ его подумать, прежде чѣмъ сказать преходящему мгновенію:

Прекрасно ты! Остановись!

Обсуждая эти идеалы счастливыхъ колоній, невольно приходишь къ заключенію, что всѣ подобныя попытки осуществить острова счастія среди моря человѣческихъ невзгодъ не болѣе, какъ утопіи. Это—утопіи уединеннаго блаженства, неосуществимыя на практикѣ и нежелательныя въ принципѣ. Роковой недостатокъ всѣхъ такихъ проектовъ, если ихъ проводить послѣдовательно и до конца,

это—замкнутость, исключительность жизни. Для того, чтобы устроиться хорошо и счастливо не въ примѣръ другимъ, надо отдѣлиться отъ этихъ другихъ и замкнуться въ себѣ, надо создать свою особую и самобытную жизнь; иначе и въ этотъ счастливый уголокъ земли вторгнутся несовершенства міра, людскіе недостатки, иначе чужія бѣдствія сольются съ этимъ счастіемъ и затуманятъ ясные горизонты счастливой земли. И совершенно послѣдовательно авторы подобныхъ проектовъ проповѣдуютъ полное обособленіе отъ прочаго міра. Тогда спасеніе будетъ достигнуто, и счастіе станетъ прочнымъ. Подобно Платону и Фихте, они создаютъ проекты уединенныхъ колоній и замкнутыхъ государствъ, разобщенныхъ съ прочимъ міромъ и пытающихся именно на почвѣ этой замкнутости и разобщенности создать свой счастливый бытъ.

Но тщетная мечта! Каждый разъ, убѣгая отъ міра, несутъ его съ собою и въ себѣ. Или же онъ приходитъ, наплываетъ на этихъ немногихъ счастливцевъ, чтобы смѣшать и спутать ихъ планы и предположенія. Какъ часто дѣлались практическія попытки осуществить такіе планы; достаточно вспомнить, что однихъ опытовъ учрежденія Фаланстеръ по плану Фурье и его учениковъ было около сорока, и каждый разъ всѣ подобныя начинанія кончались однимъ и тѣмъ же: внутренними разногласіями и распаденіемъ этихъ первоначально дружныхъ обществъ и братствъ. Очевидно, уйти на прекрасный островъ, создать уединенную колонію прекрасныхъ душъ, это—химера, которая самымъ замысломъ своимъ осуждена на безплодность. Дѣло въ томъ, что идеальное общеніе должно было бы дать выходъ и надежду всѣмъ труждающимся и обремененнымъ, и только на этой основѣ можно строить общественный идеалъ.

Мы сослались на практику жизни, которая столько разъ безжалостно разрушала самые прекрасные планы счастливаго устроенія немногихъ. Но практика жизни сама по себѣ не доказательство. Часто она идетъ наперекоръ на-

шимъ нравственнымъ идеаламъ, и тѣмъ не менѣе мы утверждаемъ ихъ самобытную силу, вопреки всякимъ практическимъ доводамъ и указаніямъ. Для того, чтобы обнаружить дѣйствительную несостоятельность какихъ-либо идеальныхъ построеній, надо войти въ ихъ принципіальное обсужденіе, и тогда самый ихъ практическій неуспѣхъ станетъ для насъ яснымъ и понятнымъ.

Я думаю, намъ удастся уяснить себѣ полную невозможность утопій гармонической жизни, если мы обратимъ вниманіе на то, что проекты этого рода, вмѣстѣ съ обѣщанной ими гармоніей, несутъ съ собою духъ принудительнаго сектантства и упорнаго консерватизма. Ставя цѣлью своей осуществить нѣкоторый разсудочно-задуманный и логически-стройный планъ, эти проекты требуютъ отъ человѣческой природы болѣе, чѣмъ она можетъ дать: они требуютъ такой стройности, такой согласованности общественной жизни, при которой живая человѣческая личность приносится въ жертву абстрактному плану.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ ни заманчиво звучитъ обѣщаніе провести гармонію жизни, осуществить хотя бы въ маломъ размѣрѣ солидарность и дружескую близость людей, мы не должны забывать, что никогда это не можетъ быть достигнуто безъ ущерба для самаго дорогого изъ общественныхъ благъ, какимъ является свобода. Что иное можетъ означать осуществленная гармонія и неизмѣнная солидарность душъ, какъ не тягостное насиліе надъ человѣческой свободой? Одно изъ двухъ: *или гармонія, или свобода;* или принудительный режимъ полнаго согласія, въ которомъ противорѣчія и различія стерты и уничтожены, въ которомъ неожиданныя осложненія первоначальнаго плана заранѣе преграждены; или свободный путь для широкаго проявленія всякихъ новыхъ возможностей и творческихъ силъ, свободная почва для всякихъ противорѣчій и конфликтовъ, на которыхъ зрѣетъ и растетъ человѣческая личность. Въ какихъ бы яркихъ краскахъ ни рисовали намъ прекрасную гармонію идеальнаго общества, мы твердо знаемъ одно:

въ своемъ осуществленіи гармонія эта неизбѣжно превратится въ принудительную задержку личнаго развитія, въ вынужденный режимъ внѣшняго согласія Иначе не можетъ быть тамъ, гдѣ исчезаетъ внутреннее единство душъ; а оно непремѣнно исчезаетъ, если только отдѣльныя лица развиваются и растутъ, если они идутъ самобытными и оригинальными путями, прокладываютъ новые пути. Въ этомъ—жизнь, въ этомъ—законъ жизни. Въ свободномъ движеніи, въ разнообразіи человѣческихъ силъ проявляется животворящій духъ исторіи, духъ развитія и прогресса. И все это хотятъ замѣнить принудительной гармоніей, вынужденной вѣрностью установленному плану! Герценъ очень мѣтко отозвался въ свое время о планахъ Фурьеристовъ: „Въ широкомъ, свѣтломъ Фаланстерѣ ихъ тѣсновато: это устройство одной стороны жизни, другимъ неловко“. Но не то же ли слѣдуетъ сказать о всѣхъ союзахъ подобнаго рода, все равно будетъ ли это небольшая колонія въ 5040 семействъ, какъ проектировалъ Платонъ, или цѣлое замкнутое государство, образъ котораго пытался начертать Фихте?

Но, быть можетъ, ни одинъ изъ авторовъ подобныхъ построеній не чувствовалъ въ такой мѣрѣ, какъ Платонъ, всей шаткости того основанія, на которомъ онъ строилъ [1]). Онъ не видѣлъ другого выхода для разрѣшенія соціальнаго вопроса; онъ думалъ, что единственная возможность правильной жизни открывается лишь для избранныхъ счастливцевъ, надлежащимъ образомъ воспитанныхъ и приспособленныхъ къ солидарной жизни въ обществѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ясно сознавалъ, что, какъ ни удаляй людей отъ соблазновъ міра и отъ тлетворныхъ внѣшнихъ вліяній, все же остаются опасности внутреннія, которыя постоянно грозятъ установленной гармоніи жизни—измѣняющіяся воззрѣнія новыхъ поколѣній, пылкія стремленія молодежи, протесты массъ и, наконецъ, неподатливость человѣческой природы вообще, которую трудно удержать въ строго

[1]) Я имѣю здѣсь въ виду его позднѣйшій діалогъ „Законы“, см. мои „Очерки по исторіи философіи права“. Вып. II.

опредѣленныхъ рамкахъ. Все это—неизбѣжныя помѣхи для общаго согласія и единства. Въ виду этого Платонъ прибѣгаетъ къ особому средству. Установивъ для гражданъ своего проектируемаго государства подробнѣйшіе законы, предусмотрѣвъ каждый шагъ ихъ жизни, онъ предлагаетъ организовать систему постоянныхъ увѣщаній и убѣжденій общества въ истинѣ основъ того государственнаго строя, который онъ хочетъ осуществить. Онъ предлагаетъ составить хоры, которые будутъ пѣть гражданамъ на разные лады, что добродѣтель и счастье неразлучны, что гражданинъ долженъ стремиться къ общему и не уклоняться отъ предначертаннаго пути. Пѣснопѣнія и славословія добродѣтели вѣчно раздаются въ этомъ обществѣ; даже старики участвуютъ въ этой задачѣ увѣщаній, какъ разсказчики поучительныхъ сагъ. Все это имѣетъ цѣлью внушить гражданамъ вѣрность опредѣленному духу, какъ бы загипнотизировать ихъ въ извѣстномъ направленіи и такимъ образомъ подчинить ихъ волю общему объединяющему всѣхъ режиму. Мы стараемся представить себѣ общественный бытъ, осуществленный по этому плану, и не можемъ не придти къ заключенію, что гармонія тутъ, можетъ быть, и достигнута, но зато жизнь исчезла: она смѣнилась какимъ-то заколдованнымъ сномъ спящаго царства, какимъ-то гипнозомъ добродѣтели—безразличіемъ замолкшихъ страстей и угасшихъ стремленій.

Таковъ результатъ, къ которому послѣдовательная и прозорливая мысль Платона привела его общественный идеалъ. Не менѣе любопытно средство Фихте, который, подобно Платону, не остановился передъ тѣмъ, чтобы довести исходное начало до логическаго конца. Средство, надо сказать, ужасное, и я заранѣе спѣшу напомнить, что это было не болѣе какъ временное затменіе великаго ума. Достаточно извѣстно, что по всему облику своей горячей и страстной натуры знаменитый философъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и однимъ изъ величайшихъ проповѣдниковъ и пророковъ свободы. Проектъ, о которомъ я здѣсь говорю,

былъ лишь мимолетнымъ увлеченіемъ этой вѣчно кипѣвшей мысли. Задумавъ начертать идеалъ гармоническаго общества, въ которомъ всѣ элементы должны пребывать въ полномъ и неизмѣнномъ равновѣсіи, Фихте встрѣчается съ вопросомъ: какъ устранить опасность нарушеній этого равновѣсія, какъ предотвратить непредусмотрѣнное проявленіе свободы, и не колеблясь отвѣчаетъ на это системой широко организованнаго и бдительнаго полицейскаго надзора.

Каждый долженъ быть увѣренъ, что малѣйшее нарушеніе права будетъ непремѣнно наказано, и для этого слѣдуетъ учредить зоркій и неусыпный контроль государства надъ жизнью гражданъ. Полиція должна знать во всякую минуту дня и ночи, гдѣ находится и что дѣлаетъ каждый гражданинъ. Для облегченія ея задачи всѣ должны имѣть съ собою свои паспорты, по которымъ ихъ можно узнать. Главный источникъ зла въ современныхъ обществахъ, говоритъ Фихте, заключается въ безпорядкѣ и въ невозможности установить настоящій порядокъ; въ обществѣ идеальномъ, напротивъ, все должно подчиняться порядку, все должно ходить по струнке. Поэтому здѣсь нарушеніе права почти немыслимо. Государство устраняетъ отъ гражданъ всѣ неудобства и обезпечиваетъ каждому полученіе всѣхъ жизненныхъ благъ, на которыя онъ можетъ имѣть право, какъ человѣкъ [1]).

Эти выводы теоретической мысли знаменательны и важны. Въ свѣтѣ логической послѣдовательности многое становится яснымъ; разоблачаются обманчивые призраки, раскрываются ложные миражи. Выводы Платона и Фихте лучше всякихъ практическихъ опытовъ убѣждаютъ насъ, что есть только два средства сохранить первоначальную гармонію общественнаго устройства: или гипнотическій сонъ мысли и чувства, или неусыпный полицейскій надзоръ

1) Fichte, Grundlage des Naturrechts, Zweiter Theil. Angewandtes Naturrecht. § 21. Привожу основныя идеи этого параграфа по изложенію Чичерина. Исторія политическихъ ученій. Часть 3. М. 1874 Стр. 434.

надъ свободной жизнью. И не трудно предвидѣть, что на практикѣ придется скорѣе прибѣгнуть къ внѣшнимъ средствамъ полицейскаго принужденія, чѣмъ къ трудной системѣ нравственныхъ увѣщаній. Убѣдить всѣхъ быть вѣрными данному порядку, убѣдить ихъ не думать о другомъ, не искать новаго—для этого нужны сверхчеловѣческія усилія и способности. Лишь на время, подъ вліяніемъ порыва и воодушевленія, какая-нибудь группа лицъ можетъ увлечься планомъ предлагаемой неизмѣнной формы жизни; но на временномъ порывѣ нельзя основать прочнаго устройства. Прошелъ первый энтузіазмъ, наступило охлажденіе, и все идетъ вразбродъ: это вѣчная исторія всѣхъ опытовъ подобнаго рода.

Самое страшное для этихъ опытовъ и проектовъ, что они не могутъ отвѣтить на вопросъ: осуществивъ извѣстное равновѣсіе общественныхъ силъ, какъ быть далѣе, какъ итти впередъ, какъ удовлетворить потребности прогресса? Ужели есть возможность предположить, что всѣ будутъ двигаться вмѣстѣ, нога въ ногу, не забѣгая другъ передъ другомъ, подобно солдатамъ въ военномъ строю? Но авторы утопій гармоническаго блаженства обыкновенно полагаютъ, что они открываютъ такой прекрасный бытъ, который можетъ держаться вѣчно. Передовыя по замыслу, эти утопіи оказываются въ высшей степени консервативными по существу: онѣ утверждаются на неподвижной основѣ. Бурный и широко разливающійся потокъ дѣйствительной жизни общества онѣ стремятся вдвинуть въ узкіе берега жизни придуманной и отвлеченной, поставить на пути плотины и преграды, остановить и успокоить то, что по существу предназначено къ вѣчному теченію и постоянному безпокойству.

И еще одно внутреннее противорѣчіе мы должны отмѣтить въ этихъ проектахъ. Если иногда они строятся и на демократической основѣ, по существу они являются аристократическими: къ лучшему жребію призываются здѣсь лишь немногіе; они выдѣляются, приподнимаются надъ остальнымъ человѣчествомъ; имъ достается въ удѣлъ счастливая

доля и праведная жизнь; а остальные какъ хотятъ. Принципъ, на которомъ созидается здѣсь общеніе, самъ собою приводитъ къ духу аристократическаго сектантства, внушаетъ лицамъ, въ него входящимъ, мысль объ особомъ избранничествѣ, отдѣляетъ ихъ отъ другихъ, образуетъ особый сектантскій режимъ суроваго единомыслія, нетерпимость внутри и нетерпимость вовнѣ. Этотъ духъ аристократическаго сектантства есть новое осужденіе подобныхъ плановъ. Здѣсь устраняется свободное и широкое отношеніе къ остальному міру, устраняется необходимое взаимодѣйствіе съ нимъ. Но всякое обособленное и обособляющееся существованіе обречено на то, что скоро изживетъ свой внутренній духъ и подвергнется опасности застоя.

Какой же выводъ сдѣлаемъ мы изъ всего этого? Не тотъ ли, что всякая попытка построить общественный идеалъ на почвѣ незыблемой гармоніи интересовъ и силъ есть не болѣе, какъ мечта, которая не только не ведетъ къ цѣли, а напротивъ, уводитъ отъ нея. Это—прямая ошибка расчета, которая, къ сожалѣнію, не всегда остается только теоретическимъ недоразумѣніемъ, но нерѣдко создаетъ и практическія затрудненія. Сколь часто приходится считаться съ этимъ старымъ предразсудкомъ, будто каждый новый шагъ исторіи, каждая новая форма учрежденій и быта лишь тогда были бы желательны, если бы отъ нихъ можно было ждать всеобщаго удовлетворенія. Въ этомъ предразсудкѣ мы встрѣчаемъ ту же старую мысль о гармоніи, которая будто бы и можетъ, и должна достигаться каждой правильной формой быта. А между тѣмъ каждый новый шагъ исторіи, каждый новый успѣхъ общественныхъ формъ приноситъ съ собой новыя затрудненія и новые конфликты, и политикъ оцѣниваетъ общественный прогрессъ не съ точки зрѣнія незыблемой гармоніи, а съ точки зрѣнія свободы и возможности дальнѣйшаго развитія.

Мы подошли здѣсь къ тому лозунгу, который лежитъ въ основѣ современнаго пониманія общественнаго идеала. Въ самомъ началѣ мы замѣтили, что опредѣляющую цѣль

свою этотъ идеалъ относитъ въ безконечную даль. Посмотримъ же теперь, не представляетъ ли эта отдаленная цѣль, при ближайшемъ разсмотрѣніи, самую насущную и практическую нашу потребность. Ставить цѣль далеко впереди себя, въ безконечной перспективѣ движенія и прогресса, не окажется ли болѣе вѣрнымъ и практическимъ, чѣмъ искать ее вблизи, въ непосредственномъ удовлетвореніи элементарныхъ чувствъ и привычныхъ стремленій?

Каждый идеалъ, который строится въ предположеніи близкой гармоніи общественной жизни, обыкновенно отличается большой заботливостью въ разъясненіи всѣхъ подробностей и даже мелочей предполагаемаго строя. Для того чтобы сладить и сплотить воедино разрозненныя силы и создать изъ нихъ прочную и внутреннюю гармонію, очевидно, слѣдуетъ предусмотрѣть каждую подробность и предупредить каждую опасность. Надо дать картину ясную и наглядную, чтобы убѣдить сомнѣвающихся, что такая гармонія вполнѣ возможна и осуществима

Совершенно иной характеръ имѣетъ построеніе общественнаго идеала въ свѣтѣ безконечности. Вмѣсто подробной картины, которая могла бы успокоительно дѣйствовать на воображеніе, какъ ясный образъ достигнутаго блаженства, мы находимъ здѣсь лишь самыя скудныя и отвлеченныя черты. Это чисто абстрактныя требованія всеобщаго объединенія на началахъ равенства и свободы; это отвлеченный принципъ личности, взятый въ его двоякомъ значеніи,—со стороны притязаній и со стороны обязанностей,—и такимъ образомъ возведенный до идеи свободнаго универсализма [1]). Но въ томъ немногомъ, что даютъ эти абстрактныя идеи, содержится гораздо болѣе, чѣмъ въ иныхъ конкретныхъ планахъ и подробнѣйшихъ разъясненіяхъ. Здѣсь нѣтъ картины законченнаго счастья, нѣтъ осуществленной гармоніи душъ, но зато даны вѣчныя преду-

[1]) Мысль о такомъ пониманіи общественнаго идеала съ неизбѣжностью вытекала изъ философіи Канта. Но самъ Кантъ внесъ въ свои опредѣленія и нѣкоторыя конкретныя черты, согласно духу его времени.

казанія, намѣчающія путь для безконечныхъ стремленій. Это—идеалъ не только демократическій, но и вселенскій, идеалъ общечеловѣческаго объединенія и всемірнаго равенства и гражданства.

Съ перваго взгляда этотъ идеалъ кажется такимъ далекимъ и непосильнымъ для людей, привыкшихъ ко всякимъ перегородкамъ и границамъ, сословнымъ, національнымъ, государственнымъ. Вмѣсто того, чтобы увлекать насъ заманчивой картиной достигнутаго и яснаго счастья немногихъ, онъ скорѣе отпугиваетъ какимъ-то безбрежнымъ, ускользающимъ отъ взоровъ и неяснымъ призракомъ нравственнаго объединенія всѣхъ.

Но лишь только мы начинаемъ обдумывать смыслъ этого идеала, который показался намъ безплотнымъ призракомъ, какъ тотчасъ же убѣждаемся, что эта абстракція полна жизни, что тутъ открываются просвѣты въ необозримую даль. Есть такія абстракціи, которыя представляютъ собою крылатыя идеи, вдохновенныя мечты, которыя по своему содержанію суть задачи огромной, вѣчной важности и безконечнаго значенія; только по виду представляются онѣ абстрактными, а на самомъ дѣлѣ являются самыми конкретными и практическими требованіями жизни.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы сравнимъ абстрактныя требованія безконечнаго развитія съ конкретными образами достигнутаго совершенства, мы поймемъ, почему эти абстракціи такъ устойчивы, такъ прочны, такъ жизненны, а тѣ конкретные образы напротивъ такъ случайны, недолговѣчны и въ сущности отвлеченны. Чѣмъ заполняются всѣ подобныя конкретныя картины будущаго? Случайными желаніями и предположеніями ихъ авторовъ, отраженіемъ нуждъ ихъ эпохи. Продолживъ однѣ линіи жизни, совершенно измѣнивъ другія, присоединивъ къ нимъ третьи, предполагаютъ создать живую картину будущаго. Но такое произвольное начертаніе грядущей судьбы общества, какъ бы ни было оно подчасъ художественно и конкретно, въ сущности остается совершенно абстрактнымъ и такъ сказать геомет-

рическимъ. Личная мысль,—самая геніальная, самая просвѣщенная,—не въ силахъ предугадать конкретныхъ картинъ будущаго. То будущее, которое наступитъ на смѣну знакомыхъ намъ образовъ и понятій, создается собирательной мыслью, коллективной работой массъ, тѣмъ загадочнымъ и сложнымъ творчествомъ жизни, въ которомъ сознательное перемѣшивается съ безсознательнымъ, должное и желательное съ возможнымъ и неизбѣжнымъ, предвидѣнное и привычное съ совершенно неожиданнымъ и необычнымъ.

Но если грядущее такъ неясно, если судьбы наши, судьбы нашего общества, судьбы всего человѣчества не въ нашей власти, одно зависитъ вполнѣ отъ насъ,—это быть ясными въ нашемъ внутреннемъ мірѣ, въ нашихъ принципахъ, въ нашихъ представленіяхъ о должномъ. „Провидѣніе—говоритъ Штейнъ,—скрыло результатъ отъ взоровъ человѣка; масса другъ друга захватывающихъ обстоятельствъ, отъ которыхъ онъ зависитъ, необозримы и неисчислимы. Но оно вложило въ грудь человѣка чувство правды и обязанности, которое должно руководить насъ во тьмѣ, закрывающей будущее“ [1]). Это сказано въ духѣ нравственнаго идеализма, въ полномъ соотвѣтствіи съ его отношеніемъ къ будущему. Не внѣшнія подробности, не случайныя и временныя предположенія, подсказанныя затрудненіями и нуждами эпохи, а вѣчные завѣты духа, почерпнутые изъ самой глубины его внутренняго существа, даются намъ здѣсь. Такое пониманіе общественнаго идеала не говоритъ ничего относительно программы какого-либо даннаго текущаго дня, но зато его программа есть пророческое слово, которому суждено имѣть значеніе для каждаго дня, для каждаго поколѣнія и для каждой эпохи. И въ самомъ дѣлѣ, когда устарѣютъ завѣты вселенской правды, всеобщаго объединенія, всеобщаго равенства и свободы? Это—тѣ путеводныя указанія, которыя подобно звѣздамъ

[1]) Pertz. Aus Stein's Leben. Zweite Hälfte. 1856. SS 505—506. (Изъ письма Штейна къ Меервельдту)

небеснымъ способны вѣчно освѣщать нашъ путь, какъ бы долго мы ни шли, какъ бы близки ни были къ желанной цѣли. Для всеобщаго уравненія и освобожденія всегда останется мѣсто; всегда останутся поводы для расширенія и дальнѣйшаго утвержденія справедливости и права. Цѣль относится тутъ, правда, въ безконечную даль; но зато она постоянно стоитъ передъ нами; она не обманетъ насъ, на нее можно положиться, какъ бы ни были измѣнчивы временныя историческія условія. Она не льститъ нашимъ мечтамъ о близкомъ достиженіи всеобщаго благоденствія, она не обѣщаетъ скораго счастья, тихой пристани, близкаго берега; надо разстаться съ нѣкоторыми привычными склонностями и надеждами, чтобы въ нее повѣрить. Но кто въ нее повѣрилъ, тотъ имѣетъ передъ собою не обманчивый миражъ, а дѣйствительную путеводную звѣзду. Надо ли разъяснять, что идеальныя стремленія новаго времени въ своей глубочайшей основѣ покоятся именно на этомъ стремленіи къ всеобщему объединенію, къ этой безконечно далекой и однако единственно правильной цѣли? Тогда какъ идеалъ греческаго государства есть автаркія, самоудовлетвореніе и замкнутость небольшого союза, который все имѣетъ въ себѣ и не нуждается въ сношеніяхъ съ другими, новое время представляетъ напротивъ побѣду международнаго общенія надъ началомъ государственной и національной обособленности. Мечтать о томъ, что мы стоимъ уже на порогѣ всеобщаго объединенія, было бы конечно ошибочно. Цѣль, которую заключаетъ въ себѣ этотъ идеалъ, какъ мы показали, лежитъ въ безконечности и никогда полностью не можетъ быть достигнута, но болѣе ясное сознаніе ея есть несомнѣнный успѣхъ, выпавшій на долю новаго времени. И въ наши дни говорятъ иногда о государствѣ, какъ о высшемъ мистическомъ существѣ, естественно стремящемся къ преобладанію и господству и утверждающемъ свою мощь на сознаніи своей самобытности, вопреки интересамъ отдѣльныхъ лицъ и потребности общаго мира. При этомъ опираются на дѣйствительное

историческое положеніе вещей, на несомнѣнный фактъ жизни [1]) Но моральная философія не можетъ остановиться передъ этимъ фактомъ и преклониться передъ нимъ. Сколько бы ни возвеличивали и ни прославляли государство, какъ высшее существо, сколько бы ни санкціонировали его естественное стремленіе къ расширенію своего могущества и границъ, къ преобладанію надъ врагами, все это не устраняетъ той элементарной аксіомы морали, что государство есть союзъ лицъ и что надъ нимъ, какъ надъ созданіемъ людей, стоитъ идеалъ высшей правды. Къ мощи и преодолѣнію стремились и Аттила, и Чингисханъ. Народы, проносившіеся разрушительнымъ вихремъ надъ сосѣдними странами, также исходили изъ естественнаго стремленія къ расширенію своихъ предѣловъ. Если однако человѣческое сознаніе съ ужасомъ отступаетъ предъ неистовствами вандализма и вмѣстѣ съ тѣмъ мирится съ завоеваніями Александра Македонскаго, принесшаго покоренному имъ міру эллинизмъ, то очевидно центръ тяжести лежитъ здѣсь не въ естественномъ фактѣ государственнаго господства, а въ нравственныхъ его основахъ, въ его отношеніи къ благу и преуспѣянію лицъ. Противъ политики мощи и преодолѣнія, противъ идеи государственнаго имперіализма всегда останется въ силѣ неотразимый и безсмертный вопросъ Платона: а сдѣлала ли эта политика гражданъ изъ худшихъ лучшими? [2]). Мы можемъ мыслить тяжбу государствъ и народовъ о первенствѣ и преобладаніи исторической необходимостью извѣстной стадіи развитія, но обращаясь къ идеальному состоянію человѣческихъ обществъ, мы представляемъ его себѣ не въ видѣ всеобщей вражды, а въ видѣ мира и согласія душъ. Думать, что предназначеніе человѣчества заключается въ неустанномъ ростѣ враждующихъ государствъ, противорѣчитъ нравственному созна-

---

[1]) Въ русской литературѣ очень ярко, почти съ художественной силой выразилъ свои мысли по поводу этого факта П Б. Струве въ статьѣ „Отрывки о государствѣ“, см сборникъ: „Patriotica“ СПБ. 1911. Стр. 97.

[2]) Plato, Gorg. 517 B—C.

нію. Какъ очень хорошо выражаетъ эту мысль кн. С. Н. Трубецкой, „разумная цѣль человѣчества не можетъ заключаться въ безконечномъ порожденіи борющихся, враждующихъ государствъ, чудовищныхъ левіафановъ, соперничающихъ въ величинѣ и разрушительной силѣ и пожирающихъ другъ друга“ [1]). Нѣтъ, идеальная цѣль общественной организаціи заключается не въ этомъ, а въ томъ, чтобы „объять все человѣчество и осуществить царство разума, мира и свободы“.

Сдѣлаемъ теперь еще одинъ, заключительный шагъ, чтобы раскрыть за этими стремленіями ихъ основное движущее начало. На чемъ въ концѣ концовъ основано наше убѣжденіе, что правильный путь для моральнаго прогресса опредѣляется стремленіемъ къ безконечной цѣли всеобщаго единства? Отвѣтъ на это мы почерпаемъ въ томъ принципѣ, который является основнымъ началомъ для морально-философскихъ построеній—въ принципѣ личности. Что полнѣе и глубже удовлетворяетъ нравственное сознаніе личности: образъ гармоніи, достижимой и доступной для небольшого самодовлѣющаго союза, или идеалъ безконечнаго стремленія къ всеобщему объединенію? Въ разрѣшеніи этого вопроса едва ли можно встрѣтить затрудненіе.

Правда, съ перваго взгляда можетъ казаться, что именно небольшіе, болѣе тѣсные, болѣе интимные союзы лицъ лучше удовлетворяютъ свойственную человѣку потребность общенія. Они, конечно, важны и дороги для человѣка: своя семья, свой кругъ, свой народъ, все это близкое и родное намъ должно сохраниться, но не въ исключительности и обособленіи отъ прочаго міра, а въ органической и неразрывной связи съ нимъ на почвѣ общаго равенства и свободы. Стоитъ допустить исключительность и обособленіе, какъ принципъ; стоитъ устранить общую органическую связь отдѣльныхъ союзовъ, устранить болѣе общіе объемлющіе союзы, чтобы сейчасъ же придти къ

---

[1]) Предисловіе къ сочиненію „Логосъ“. Полное собр. сочиненій, Т. IV, стр. 6.

невозможныхъ результатамъ. Гдѣ границы, гдѣ перегородки, тамъ нетерпимость и замкнутость. А замкнутость, это значитъ эгоизмъ,—семейный, классовый, національный. И выходъ можетъ быть только одинъ: органическая связь отдѣльныхъ союзовъ между собою и съ цѣлымъ, признаніе въ качествѣ основы для всѣхъ болѣе широкаго общенія, которое всѣ ихъ включаетъ въ себѣ.

Но допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что идеальнымъ типомъ общенія явился бы свободный союзъ лицъ, не допускающихъ надъ собою никакого высшаго союза и не знающихъ другого закона, кромѣ полной гармоніи интересовъ, кромѣ общаго сходства нравовъ и вкусовъ. Надъ входомъ въ это общеніе, быть можетъ, будетъ написано великое слово: свобода, но на самомъ дѣлѣ принципомъ его жизни будутъ исключительность и нетерпимость. Всякій уклоняющійся, всякій иначе мыслящій, всякій иначе живущій уже нарушаетъ общее согласіе, общую гармонію, и принципъ: кто не съ нами, тотъ противъ насъ, можетъ получить здѣсь самое послѣдовательное, самое жестокое истолкованіе. Недопущеніе и отлученіе отъ общества, суровое различеніе нашихъ и не нашихъ, новыя границы, новыя стѣны между отдѣльными группами, стѣны, еще болѣе глухія, еще болѣе устойчивыя, вотъ послѣдствія такихъ интимныхъ круговъ, понимающихъ общеніе, какъ сектантское согласіе, и соціальное единство, какъ полную гармонію душъ. Нѣтъ, не въ этихъ сектантскихъ общинахъ, не въ этихъ интимныхъ кружкахъ должны мы видѣть идеальную цѣль общественнаго прогресса и вообще не въ какихъ-либо замкнутыхъ и обособленныхъ союзахъ, а только въ союзѣ общечеловѣческой солидарности, въ которомъ безъ стѣсненій и препятствій происходитъ свободное движеніе силъ, въ которомъ союзы болѣе тѣсные, какъ звенья общей цѣпи, переплетены и связаны между собою и образуютъ одно живое солидарное цѣлое. Кто не нашелъ себѣ мѣста въ одномъ кругу, болѣе тѣсномъ, болѣе интимномъ, тотъ живетъ и дышитъ интересами болѣе широ-

кими, тотъ равноправный и признанный членъ всемірнаго гражданства. Задача эта, какъ было разъяснено выше, никогда не можетъ быть полностью осуществлена; и тѣмъ не менѣе пока человѣчество живетъ и дѣйствуетъ въ исторіи, только въ этомъ идеалѣ вселенской солидарности и всеобщей свободы оно можетъ найти цѣль, достойную его нравственнаго призванія. Великій политикъ древняго міра Аристотель думалъ, согласно воззрѣніямъ своего времени, что человѣкъ находитъ высшее удовлетвореніе въ государствѣ, какъ въ союзѣ совершеннѣйшемъ для жизни совершенной, какъ онъ выражался. Въ самомъ дѣлѣ, что лежало для грека внѣ предѣловъ его государства: міръ варваровъ, міръ, лишенный просвѣщенія и прекрасной гражданственности, міръ чуждый, неинтересный и ненужный съ эллинской точки зрѣнія. Современный взглядъ основанъ какъ разъ на другомъ началѣ—въ самомъ основаніи нашей цивилизаціи лежитъ великій христіанскій завѣтъ: нѣсть эллинъ ни іудей, варваръ и скиѳъ, рабъ и свободь. И въ наши дни это не только идеальное начало, это—сама жизнь въ ея глубочайшемъ органическомъ проявленіи. Современный человѣкъ живетъ столько же своимъ, народнымъ, сколько и чужимъ, общечеловѣческимъ, или чтобы лучше выразить эту мысль: общечеловѣческое стало для него такимъ же дорогимъ и своимъ, какъ то, что по рожденію своему онъ считаетъ своимъ и близкимъ. Искусство, наука, философія, религія, все высшее, все идеальное, все наиболѣе нами цѣнимое создается и существуетъ одинаково для всѣхъ; оно образуетъ тотъ общій воздухъ, которымъ мы всѣ дышимъ: великія истины облетаютъ весь міръ, великая правда покоряетъ всѣ сердца. Истина только и можетъ быть вселенской, сверхнаціональной. Одно солнце свѣтитъ надъ всѣми, и одна правда освѣщаетъ путь для человѣческихъ помысловъ и стремленій.

Мы пришли здѣсь, наконецъ, къ тому заключительному результату, который даетъ высшую санкцію идеалу нравственнаго объединенія всѣхъ. Эта санкція есть вѣра въ

общечеловѣческую истину и вселенскую правду. Если мы настаиваемъ на томъ, что этотъ отдаленный идеалъ есть истинное руководящее начало для каждаго общества и для каждой эпохи, то именно потому, что мы вѣримъ въ единство человѣчества, въ единство общечеловѣческой истины. Кто стоитъ на точкѣ зрѣнія относительности всѣхъ нравственныхъ началъ, у того нѣтъ почвы для безусловнаго общечеловѣческаго идеала. И, напротивъ, кто нашелъ твердыя основанія для такого безусловнаго идеала, для того цѣль, лежащая впереди, ясна. Для того ясно, что все соотвѣтствующее этому идеалу, все, что расширяетъ и освобождаетъ жизнь даннаго общества, даннаго народа, правильно и вѣрно; а все, что обособляетъ данный народъ отъ другихъ, что отдаляетъ его отъ великой цѣли всемірнаго общечеловѣческаго единства, то неправильно и ложно. Въ этой идеѣ общечеловѣческой солидарности мы имѣемъ надежный признакъ для того, чтобы отличить должное и недолжное въ стремленіяхъ любого поколѣнія и любой эпохи.

Далекій и невѣдомый путь раскрывается человѣчеству впереди... Что ждетъ его на этомъ пути? Куда придетъ оно въ своихъ исканіяхъ? Кто скажетъ, кто рѣшится сказать? Каждый новый шагъ въ будущее есть шагъ въ неизвѣстность; за первыми проблесками наступающаго дня открывается необозримая даль вѣковъ, слѣды которой теряются въ безконечности. Знаемъ ли мы, что ждетъ насъ, что ждетъ нашъ народъ, что ждетъ человѣчество? Почему же не оскудѣваютъ ряды борцовъ за лучшее будущее, почему такъ смѣло и прямо смотрятъ они впередъ, почему не ослабѣваетъ ихъ мужество и не меркнетъ взоръ? Не потому что они знаютъ все, что будетъ, а потому, что они *хотятъ* того, что *должно* быть, и умѣютъ хотѣть. Великій даръ—умѣть хотѣть! Этотъ даръ человѣкъ почерпаетъ изъ глубины своего существа, какъ высшее внушеніе нравственнаго долга. И счастливъ тотъ, кто можетъ повторить объ этомъ внушеніи знаменитыя слова: „я не могу его искать и какъ бы только предполагать, какъ нѣчто,

скрытое во мракѣ или лежащее въ безпредѣльности; я вижу его предъ собою и соединяю непосредственно съ сознаніемъ своего существованія“ [1]).

Да, будущее невѣдомо и темно; но цѣль, открывающаяся для нравственныхъ усилій, ясна и опредѣленна. И если кто хочетъ запугать людей этой темнотою будущаго, если кто хочетъ видѣть впереди одни опасности и страхи, это значитъ онъ угасилъ тотъ единственный свѣтъ, который данъ человѣку, свѣтъ разума и нравственнаго сознанія. Надо вѣрить въ чудесный край добра и правды, надо вѣрить въ „праведную землю“ нравственнаго идеала для того чтобы совершать путь свой по этой несовершенной землѣ. У кого нѣтъ иной вѣры, какъ только въ грѣхи и несовершенства людей, для того некуда идти, для того вся жизнь человѣческая есть страшная, непроглядная тьма. Невольно припоминается здѣсь скандинавская легенда, которая такъ хорошо извѣстна русскому читателю въ передачѣ Тургенева. Царь сидитъ со своими воинами въ темномъ и длинномъ сараѣ вокругъ огня. Дѣло происходитъ ночью, зимой. Вдругъ небольшая птичка влетаетъ въ раскрытыя двери и вылетаетъ въ другія. Царь замѣчаетъ, что эта птичка— какъ человѣкъ въ мірѣ: прилетѣла изъ темноты и улетѣла въ темноту, и не долго побыла въ теплѣ и свѣтѣ... „Царь,— возражаетъ самый старый изъ воиновъ,—птичка и во тьмѣ не пропадетъ и гнѣздо свое сыщетъ“. Такова легенда. Старый воинъ своими простыми, но мудрыми словами учитъ насъ, что инстинктъ движенія и жизни есть лучшее руководство для того, чтобы вѣрно пробивать путь въ невѣдомой и страшной темнотѣ. Для того, чтобы не была она страшна, эта темнота, у человѣка есть одно вѣрное средство, озарить ее внутреннимъ свѣтомъ твердаго убѣжденія и при этомъ свѣтѣ итти впередъ, куда повелѣваетъ долгъ.

Мы не знаемъ будущаго, но знаемъ требованія нашего моральнаго сознанія. Мы не можемъ предвидѣть достиженія нашихъ цѣлей, но можемъ его хотѣть и требовать. Мы

[1]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

можемъ и должны вложить часть своей мысли и надежды въ неопредѣленную перспективу грядущаго. Удастся ли намъ дождаться результата, или нѣтъ, это не можетъ вліять на существо нравственнаго требованія. Оно не теряетъ силы, если и остается безплоднымъ. Для нравственной заповѣди непосредственный практическій успѣхъ не имѣетъ значенія: „fais ce que dois, advienne que pourra". И та „праведная земля", въ которую мы должны вѣрить, съ этой точки зрѣнія есть прежде всего нашъ долгъ, требованіе нравственнаго сознанія. Ожидать, что этотъ умопостигаемый край правды и добра станетъ также и земнымъ раемъ, противорѣчитъ и даннымъ опыта, и предположеніямъ моральнаго прогресса.

V. Общественный идеалъ и задачи личности.

Общественный прогрессъ и личное совершенствованіе. Два крайнихъ рѣшенія вопроса: абсолютный коллективизмъ и абсолютный индивидуализмъ.—Анализъ основъ абсолютнаго коллективизма. Религія общественности въ ученіяхъ Фейербаха, Маркса, Конта. Отсутствіе философскаго базиса и внутреннія противорѣчія въ абсолютномъ коллективизмѣ.—Анализъ основъ абсолютнаго индивидуализма. Сверхчеловѣческій аристократизмъ Ничше. Отрицаніе религіозной потребности и общественнаго идеала. Безвыходность абсолютнаго индивидуализма; переходъ его въ абсолютный индифферентизмъ. Положительная сторона ничшеанскаго индивидуализма; связь его съ современнымъ моральнымъ кризисомъ.—Необходимость синтеза индивидуализма и коллективизма. Потребность высшаго единства. Опыты сочетанія личнаго и общественнаго началъ путемъ ихъ гармоническаго сліянія. Нравственный объективизмъ и нравственный субъективизмъ.—Анализъ основъ нравственнаго объективизма. Ученіе Гегеля. Общественная жизнь, какъ основа и завершеніе нравственнаго прогресса. Недостаточное развитіе въ нравственномъ объективизмѣ понятія личности. Столкновеніе конкретныхъ обязанностей. Невозможность ихъ гармоническаго примиренія.—Анализъ основъ нравственнаго субъективизма. Ученіе Толстого. Личное совершенствованіе, какъ единственный правильный путь нравственнаго прогресса. Отрицаніе внѣшнихъ общественныхъ формъ во имя абсолютнаго идеала. Односторонность нравственнаго субъективизма. Положительная сторона въ ученіи Толстого.—Новѣйшіе споры по вопросу о сочетаніи личности и общественности. Неясность ихъ исходныхъ положеній.—Опытъ синтеза индивидуализма и коллективизма чрезъ сведеніе ихъ къ единству абсолютнаго идеала.

Мы опредѣлили содержаніе общественнаго идеала въ зависимости отъ принципа личности. Исходя изъ этого принципа, мы установили руководящую норму общественнаго

прогресса. Такого рода построеніе уже включаетъ въ себѣ мысль о томъ, что общественный прогрессъ связанъ съ развитіемъ личности, а слѣдовательно и вытекаетъ изъ ея задачъ. Однако эта мысль, высказанная въ столь общей формѣ, тотчасъ же вызываетъ необходимость болѣе подробныхъ разъясненій, и сама превращается въ сложную проблему.

Положимъ, согласно предшествующему анализу, что общественный прогрессъ вытекаетъ изъ задачъ личности. Но представляетъ ли онъ для нея безусловную нравственную потребность? Не является ли онъ только одной изъ возможностей, которой человѣкъ можетъ и пренебречь, принявъ на себя болѣе высокій подвигъ личнаго совершенствованія? Или наоборотъ общественный прогрессъ долженъ считаться высшимъ призваніемъ личности, исчерпывающимъ дѣломъ ея жизни? Представляютъ ли собою прогрессивныя общественныя формы нравственную необходимость для личности, кореннымъ образомъ связанную съ ея внутреннимъ душевнымъ міромъ? Или же это не болѣе, какъ подробности внѣшней обстановки и внѣшняго удобства, которыя, съ точки зрѣнія личнаго совершенствованія, не имѣютъ существеннаго значенія? Таковы вопросы, которые неизбѣжно возникаютъ при постановкѣ указанной нами проблемы. Едва ли нужно разъяснять, что для общественной философіи они являются не только въ высшей степени важными, но центральными и основными.

Исторія философской мысли свидѣтельствуетъ, что эти вопросы получали самыя различныя рѣшенія. Но среди великаго разнообразія этихъ рѣшеній съ особенной рѣзкостью выступаютъ два крайнихъ и противоположныхъ направленія, которыя можно обозначить названіями абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма. Если первое изъ этихъ направленій утверждаетъ, что весь смыслъ личной жизни исчерпывается общественностью, второе, напротивъ, говоритъ, что смыслъ личной жизни совершенно отъ общественности не зависитъ. Личность вся и до конца, во

всей полнотѣ своихъ потребностей и задачъ растворяется въ общественной стихіи,—думаютъ крайніе коллективисты,—въ обществѣ и черезъ общество спасается она отъ своей слабости и ограниченности, въ немъ она имѣетъ и исходное начало, и завершающій предѣлъ своихъ стремленій. Личность довлѣетъ себѣ,—полагаютъ крайніе иидивидуалисты,—общество ей не помощь и не опора, а помѣха и граница, только въ самой себѣ можетъ она найти спасеніе и выходъ изъ сознанія своего несовершенства. Очевидная односторонность этихъ исключающихъ другъ друга воззрѣній сама собою требуетъ примиряющей точки зрѣнія, и одно противопоставленіе ихъ наводитъ на мысль, что истины слѣдуетъ искать не въ этихъ крайностяхъ, а въ нѣкоторомъ высшемъ объединяющемъ взглядѣ. Но прежде чѣмъ указать возможный характеръ такого объединенія, слѣдуетъ ближе выяснить сущность абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма.

1.

Высокая оцѣнка общественной жизни встрѣчается у мыслителей самыхъ различныхъ направленій, и у многихъ изъ нихъ она достигаетъ твердаго убѣжденія, что возможно осуществить такой общественный союзъ, который имѣетъ абсолютное божественное значеніе и подъ сѣнью котораго отдѣльныя лица находятъ путь къ блаженству, къ всецѣлому удовлетворенію своей души. Платонъ, Августинъ, Гегель каждый посвоему мечтали о такихъ абсолютныхъ божественныхъ союзахъ. Платонъ даже и выражался о совершенномъ общеніи такимъ образомъ, что въ немъ проживаютъ „боги и дѣти боговъ“; Августинъ считалъ церковь, ведущую человѣка къ спасенію, царствомъ Божіимъ на землѣ, а Гегель называлъ государство, осуществляющее нравственную идею, земнымъ богомъ. Однако, не у этихъ философовъ надо видѣть послѣдовательное выраженіе абсолютнаго коллективизма: и Платонъ, и Августинъ, и Гегель, и всѣ, кто слѣдуетъ за ними или стоитъ близко къ нимъ,

признаютъ надъ обществомъ высшее мiровое начало добра, къ которому совершенное общеніе возводитъ человѣка. Совершенное общеніе является тутъ лишь отраженіемъ божественнаго плана; не своею силою, а силою высшею, силою божественною держится оно и спасаетъ человѣка. Для того, чтобы имѣть предъ собою абсолютный коллективизмъ въ его чистомъ и подлинномъ выраженіи, надо перейти къ такимъ мыслителямъ, какъ Фейербахъ, Марксъ, Контъ, у которыхъ общество само становится богомъ и само по себѣ своимъ внутреннимъ совершенствомъ спасаетъ личность. Внѣ этого и выше этого человѣку нечего искать. Ему даже вредно искать чего-либо высшаго, ибо кромѣ отвлекающихъ и манящихъ миражей онъ ничего не найдетъ. Общество для человѣка не путь къ чему-то высшему, оно само есть это высшее, въ немъ весь смыслъ человѣческой жизни; это—альфа и омега всѣхъ помысловъ, стремленій и упованій личности. Говоря собственными словами одного изъ этихъ мыслителей, общество есть „богъ для человѣка“. Какъ очень характерно выражается Фейербахъ, которому принадлежатъ эти слова, „существо человѣка содержится только въ общеніи, въ единствѣ человѣка съ человѣкомъ. Одиночество есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и безконечность. Человѣкъ самъ по себѣ (für sich) есть только человѣкъ (въ обычномъ смыслѣ слова); человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты, есть богъ“ [1]). Изъ другихъ разсужденій Фейербаха мы ближе узнаемъ, въ какомъ смыслѣ единство людей, высшимъ выраженіемъ котораго онъ считаетъ государство, является для человѣка божественнымъ. „Государство есть совокупность всѣхъ реальностей, государство есть провидѣніе для человѣка. Въ государствѣ одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; чего я не могу, не знаю,

---

[1]) L. Feuerbachs Sammtliche Werke Bd. II. Stuttgart 1904. Grundsatze der Philosophie der Zukunft. S 318. См. характеристику Фейербаха у Булгакова Два Града т. I стр. 1. Цитируемыя мною мѣста изъ Фейербаха см. у Булгакова (стр. 18—22), въ переводѣ котораго я ихъ привожу.

можетъ другой. Я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы; другіе существуютъ для меня, я окруженъ всеобщимъ существомъ, являюсь членомъ цѣлаго. Истинное государство есть неограниченный, безконечный, истинный, совершенный, божественный человѣкъ. Лишь государство есть человѣкъ, самъ себя опредѣляющій, къ самому себѣ относящійся, абсолютный человѣкъ“ [1]).

У Фейербаха болѣе, чѣмъ у кого-либо другого изъ сродныхъ ему писателей, не только въ образѣ мысли, но и въ самой терминологіи сказывается связь съ религіозными понятіями, и потому на его примѣрѣ съ особенной яркостью обнаруживается тотъ основной мотивъ, который приводитъ къ обоготворенію общественности. Отвергнуть религіозныя представленія не значитъ еще искоренить въ себѣ и религіозную потребность; а эта потребность прежде всего заключается въ томъ, чтобы освободиться отъ сознанія слабости и ограниченности личныхъ силъ, отъ чувства собственной недостаточности и неудовлетворенности, отъ внутреннихъ противорѣчій и разлада. Поставленный въ зависимость отъ внѣшняго міра, отъ его непреклонныхъ законовъ, повергаемый въ ужасъ и отчаяніе фактами смерти и страданія, человѣкъ ищетъ восполненія своихъ личныхъ недостаточныхъ силъ. Эта потребность неискоренима, ибо она вытекаетъ изъ всей природы человѣка, какъ существа мыслящаго и чувствующаго, способнаго представить себѣ всю необъятность пространствъ, всю безконечность временъ, среди которыхъ его жизнь теряется, какъ краткій мигъ. Религія отвѣчаетъ на эту потребность указаніемъ связи человѣка съ Богомъ, съ абсолютнымъ началомъ добра. Когда же это начало отвергается, инстинктивное стремленіе влечетъ къ тому, чтобы замѣнить его какой-либо иной абсолютной цѣнностью; такъ приходятъ и къ признанію божественнаго и абсолютнаго значенія общественности. Для тѣхъ, кто ищетъ философской законченности

---

1) Feuerbachs Sämmtliche Werke. Bd. II. Zur Reform der Philosophie. S. 220.

воззрѣній, здѣсь прежде всего открываются два исхода: или отвергнуть самую потребность религіознаго восполненія личности и занять гордую позу абсолютнаго индивидуализма, или же признать эту потребность и за неимѣніемъ другого высшаго начала искать восполненія въ той близкой къ намъ общественной средѣ, которая насъ воспитываетъ и охраняетъ, которая служитъ для насъ и источникомъ добрыхъ чувствъ, и предметомъ высокаго воодушевленія. И нѣтъ ничего удивительнаго, что въ мысли, какъ и въ жизни, общественнымъ чувствамъ и общественному служенію придается нерѣдко такое исключительное значеніе. Въ своей связи съ обществомъ, въ зависимости отъ него и въ преданности ему человѣкъ видитъ свою естественную опору; тутъ наглядно обнаруживается то, о чемъ говоритъ Фейербахъ: „одинъ замѣняетъ другого, одинъ восполняетъ другого; чего я не могу, не знаю, можетъ другой; я не одинъ, отданный случайностямъ естественной силы; другіе существуютъ для меня". Какъ ясная и близкая намъ часть міропорядка, общественная стихія объемлетъ и окружаетъ насъ, поддерживаетъ и утѣшаетъ, и не естественно ли сказать: вотъ то, чего мы ищемъ и для чего живемъ.

Естественность такого заключенія еще болѣе подкрѣпляется тѣмъ обстоятельствомъ, хорошо извѣстнымъ и изъ обычныхъ наблюденій, и изъ исторіи общественныхъ движеній и въ недавнее время очень тонко разобраннымъ въ одномъ изъ этюдовъ Зиммеля [1]), что въ соціально-психологическихъ переживаніяхъ нерѣдко проявляется религіозный паѳосъ, что и въ отношеніяхъ людей другъ къ другу обнаруживаются религіозные чувства и стимулы. „Отношеніе исполненнаго почтеніемъ ребенка къ своимъ родителямъ, проникнутаго энтузіазмомъ патріота къ своему отечеству, или восторженнаго космополита къ человѣчеству; отношеніе рабочаго къ своему пробивающемуся впередъ классу,

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

или гордаго своей знатностью феодала къ своему сословію; отношеніе подчиненнаго къ своему господину, властному вліянію котораго онъ покоряется, или храбраго солдата къ своей арміи, всѣ эти отношенія со столь безконечно разнообразнымъ содержаніемъ могутъ, однако, съ точки зрѣнія ихъ психическаго выраженія, имѣть общій тонъ, который можно обозначить, какъ религіозный. Всѣ они содержатъ въ себѣ своеобразную смѣсь самоотверженной преданности и жажды личнаго счастья, смиренія и приподнятости, чувственной непосредственности и внѣчувственной абстракціи... При этомъ здѣсь возникаетъ опредѣленная степень напряженности чувства, специфическая искренность и прочность внутренняго отношенія, перемѣщеніе субъекта въ область высшаго порядка, который въ то же время ощущается имъ, какъ нѣчто внутреннее и личное“ [1]). Какъ справедливо замѣчаетъ Зиммель, эти элементы чувства мы и называемъ религіозными. Съ точки зрѣнія чисто психологической тутъ есть извѣстное сходство пережиданій, которое проявляется не только въ элементахъ, изъ которыхъ эти переживанія слагаются, но и въ результатахъ, которые они оставляютъ въ человѣческой душѣ. Чувство увѣренности и твердости, спокойствіе за себя и за свое будущее, освобожденіе отъ гнета внѣшнихъ обстоятельствъ и силъ, вотъ что даетъ человѣку религіозное сознаніе, и эти психологическіе результаты, хотя и въ разной степени напряженности, переживаются и на почвѣ религіозной вѣры, и на основѣ соціальной солидарности. Связь съ близкими, съ другими и особенно связь съ мощными общественными группами и союзами, съ величіемъ и славой занимающими свое мѣсто въ исторіи, въ моральномъ сознаніи личности имѣетъ такое огромное значеніе, что ее принимаютъ иногда за естественную замѣну религіи.

Въ высшей степени любопытно видѣть, какъ именно этотъ ходъ мысли приводитъ Фейербаха къ абсолютному коллек-

---

[1]) Simmel, Die Religion. S. 28—29.

тивизму. Онъ не только не отрицаетъ религіозной потребности, но ясно и открыто требуетъ, чтобы она была удовлетворена: „Философія должна принять на себя способомъ ей свойственнымъ то, что составляетъ сущность религіи, тѣ преимущества, которыя имѣетъ послѣдняя предъ философіей“ [1]) —„Если практически человѣкъ сталъ теперь на мѣсто христіанина, то и теоретически человѣческая сущность должна стать на мѣсто божественной. Словомъ, мы должны то, чѣмъ мы хотимъ стать, выразить въ одномъ высшемъ принципѣ, въ одномъ высшемъ словѣ: лишь такимъ образомъ освящаемъ мы нашу жизнь, обосновываемъ нашу тенденцію. Лишь такимъ образомъ освобождаемся мы отъ противорѣчія, которое отравляетъ въ настоящее время наше внутреннее существо: отъ противорѣчія между нашей жизнью и мышленіемъ и кореннымъ образомъ противорѣчащей имъ религіей. Ибо мы должны снова сдѣлаться религіозными,—политика должна сдѣлаться нашей религіей,—но это возможно въ томъ лишь случаѣ, если мы и въ нашемъ міровоззрѣніи будемъ имѣть въ качествѣ самаго высшаго то, что обращаетъ для насъ политику въ религію“ [2])

Поставить человѣческую сущность на мѣсто божественной, сдѣлать изъ политики религію—вѣдь это и значитъ превратить общественную проблему въ религіозную и понять задачу общественнаго устроенія также и какъ задачу спасенія людей отъ ихъ слабости и ограниченности, отъ тягостныхъ внутреннихъ противорѣчій. Достигнуть единства съ собою, достигнуть высшей гармоніи духовнаго совершенства здѣсь полагается возможнымъ путемъ всецѣлаго и благодатнаго сліянія личной жизни съ общественной. Трансцендентныя и потусторонніе стремленія человѣка здѣсь отвергаются, какъ отвергается также и всякое самобытное проявленіе личности, въ глубинѣ своего духа и независимо отъ общественныхъ связей отыскивающей путь къ идеалу.

1) Feuerbachs Sammtliche Werke. Bd II. Zur Reform der Philosophie. S. 218.
2) Ibid. S. 219.

Развивая точку зрѣнія Фейербаха, Марксъ съ суровой послѣдовательностью требовалъ отъ человѣка, чтобы онъ сталъ дѣйствительно родовымъ существомъ, чтобы онъ не отдѣлялъ себя отъ общества, чтобы онъ всецѣло воспринялъ въ себя абстрактнаго государственнаго гражданина [1]). Начало общественности подчеркивается у него еще ярче и рѣшительнѣе, чѣмъ у Фейербаха, и съ этой стороны Марксъ находитъ доктрину своего учителя слишкомъ отвлеченной и незаконченной [2]). „Сущность религіи—замѣчаетъ Марксъ—Фейербахъ объясняетъ сущностью человѣка. Но сущность человѣка—это вовсе не абстрактъ, свойственный отдѣльному лицу. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній". Отвлекаясь отъ хода историческаго развитія, Фейербахъ разсматриваетъ „религіозное чувство, какъ нѣчто совершенно отдѣльное и ничѣмъ не связанное", а человѣческую сущность беретъ „какъ родъ", т.-е. какъ внутреннюю нѣмую общность, устанавливающую лишь естественную связь между многими индивидами". Въ противоположность этому, Марксъ утверждаетъ, что человѣка надо разсматривать въ его принадлежности къ опредѣленной формѣ общества. Въ историческихъ условіяхъ общественной жизни онъ находитъ исчерпывающее объясненіе какъ религіознаго чувства, такъ и всего человѣческаго существа. Общественная жизнь, представляющаяся ему какъ жизнь практическая по существу, получаетъ, такимъ образомъ, безусловное значеніе: все сводится къ ней и все изъ нея объясняется. „Все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и

---

[1]) Изъ статьи: Zur Judenfrage, въ сборникѣ „Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von Fr. Mehring". Stuttgart 1902. S. 424.

[2]) См. тезисы Маркса о Фейербахѣ, относящіеся къ 1845 г. и опубликованные Энгельсомъ въ приложеніи къ его брошюрѣ L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. II Aufl. 1895. Русскій переводъ Плеханова. Женева 1892.

въ пониманіи этой практики". Религія абсолютнаго коллективизма доводится у Маркса до своихъ крайнихъ послѣдствій. практика общественной жизни провозглашается тутъ естественнымъ выходомъ изъ всѣхъ человѣческихъ сомнѣній и стремленій [1]). То же отождествленіе общественной проблемы съ религіозной мы находимъ у Конта. И онъ, отвергая историческую религію, ставилъ на мѣсто ея религію человѣчества, утверждая, что человѣчество есть высшая сила, отъ которой зависятъ всѣ наши мысли, чувства и дѣйствія, и что идея человѣчества должна безповоротно устранить идею Бога [2]).

На этой именно почвѣ абсолютнаго коллективизма получила самый пышный расцвѣтъ идея земного рая. Если въ извѣстныя эпохи она находила себѣ мѣсто и въ идеалистическихъ системахъ, признававшихъ трансцендентныя цѣнности и начала, то въ нихъ она была не болѣе какъ частью болѣе широкихъ метафизическихъ построеній. Въ абсолютномъ коллективизмѣ, для котораго нѣтъ ничего выше человѣческаго общества, его земнымъ благодатнымъ прео-

---

[1]) Въ интересномъ очеркѣ „Карлъ Марксъ какъ религіозный типъ" (въ сборникѣ: Два града. М. 1911) С. Н. Булгаковъ, очевидно введенный въ заблужденіе внѣшней формой выраженій Маркса, полагаетъ, что „онъ беретъ только одну сторону ученія Фейербаха—критическую, и остріе его критики оборачиваетъ противъ всякой религіи, вѣроятно, не дѣлая въ этомъ отношеніи исключенія и для религіи своего учителя. Онъ стремится къ полному и окончательному упраздненію религіи, къ чистому атеизму, при которомъ не свѣтитъ уже никакое солнце ни на небѣ, ни на землѣ" (стр. 89). На самомъ дѣлѣ, отрицая религію въ принципѣ и на словахъ, Марксъ однако всецѣло усвоилъ ту религію общественности, которую проповѣдывалъ Фейербахъ, правда „безъ пасторскаго благочестія и внутренней проникновенности" своего учителя, но еще съ большей вѣрой въ безусловное значеніе общественнаго начала. Употребляя собственное выраженіе Маркса, онъ хотѣлъ, чтобы человѣкъ вращался около себя, какъ около собственнаго своего солнца. Въ другой статьѣ того же сборника (Два Града. Т. I. стр. 41) С. Н. Булгаковъ опредѣляетъ позицію марксизма, какъ „антропотеизмъ", противополагая его болѣе радикальному атеизму Ничше и Штирнера; этотъ взглядъ болѣе соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

[2]) О религіи Конта см. брошюру В. Кожевникова: „Религія человѣкобожія у Фейербаха и Конта". Сергіевъ посадъ 1913.

браженіемъ кончаются всѣ замыслы и дерзанія духа. Такое преображеніе, такой „прыжокъ въ царство свободы“ являются тутъ не только желаннымъ эпилогомъ исторіи, но и ея единственнымъ оправданіемъ, внѣ котораго все предшествующее развитіе теряетъ свой смыслъ.

Замѣна религіознаго начала общественнымъ представляется психологически понятной и при извѣстномъ направленіи мысли является логически неизбѣжной; но можетъ ли она быть оправдана при свѣтѣ болѣе широкихъ философскихъ перспективъ? На это мы должны отвѣтить самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ.

Въ жизненной борьбѣ, въ напряженной дѣятельности люди не спрашиваютъ себя о философскихъ основаніяхъ: въ стихійномъ разгарѣ силъ и страстей, въ непосредственномъ увлеченіи дѣломъ и шумомъ жизни не чувствуютъ потребности ставить проблемы о смыслѣ и концѣ человѣческихъ начинаній. Но философская мысль должна поставить эти проблемы, и въ ея критическомъ освѣщеніи то, что представляется нерѣдко великимъ, единственнымъ и священнымъ, само еще должно быть оправдано предъ высшимъ разумомъ и свѣтомъ.

И въ самомъ дѣлѣ, если общество признаютъ началомъ, преодолѣвающимъ естественную ограниченность человѣческой природы, какъ могутъ доказать, что общество дѣйствительно имѣетъ такую безусловную силу. Рѣчь идетъ здѣсь, конечно, не о тѣхъ естественныхъ преимуществахъ общенія, о которыхъ издавна говорятъ въ философіи права: что человѣкъ есть существо общежительное и не можетъ жить безъ общенія съ другими, это—положеніе безспорное. Но есть ли общество то, чѣмъ признаетъ его абсолютный коллективизмъ: начало и конецъ, альфа и омега человѣческой жизни? Можетъ ли оно этимъ быть? Гдѣ найдемъ мы въ немъ ту абсолютную силу, ту высшую благодать, которая совершаетъ великое чудо: изъ отдѣльныхъ лицъ, ограниченныхъ и слабыхъ, слагаетъ великое единство, безграничное и всемогущее? Увы! Какъ сугубо правъ былъ

нашъ русскій мыслитель, когда говорилъ: „то, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ,—есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленное количество разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является безсмыслицей, абсолютной случайностью, то такъ же безсмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганныя дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписываетъ черты живого Бога“ [1]).

То, что представляется особенно удивительнымъ въ разбираемомъ воззрѣніи, это сплошь проникающее его внутреннее противорѣчіе: какимъ образомъ, отвергая міровой законъ добра, могутъ признавать добро въ человѣкѣ и въ человѣческомъ обществѣ? Міръ, согласно этому воззрѣнію, есть сцѣпленіе механическихъ силъ, совершающихъ свой круговоротъ по закону слѣпой необходимости, а человѣкъ какимъ-то чудомъ изъятъ изъ оковъ этой необходимости! Стихійной внезапностью своихъ проявленій жизнь разрушаетъ то, что люди считаютъ самымъ великимъ и важнымъ: прославленныя царства и „вѣчные“ города, мѣста священныхъ воспоминаній и очаги міровой культуры, а намъ говорятъ, что въ человѣческой практикѣ находитъ для себя раціональное рѣшеніе все таинственное, что въ общественномъ созиданіи весь смыслъ жизни, весь разумъ исторіи. Когда разрушенъ былъ древній Іерусалимъ, и плугомъ проведена была борозда, чтобы стереть и самые его слѣды, когда Римъ, завоеванный варварами, былъ преданъ грабежу

[1]) С. Н. Булгаковъ въ статьѣ „Основныя проблемы теоріи прогресса“. см. сборникъ его статей „Отъ марксизма къ идеализму“. СПБ. 1903, стр. 131.

и пожару, не должно ли было казаться, что съ ними гибнетъ и человѣческая культура? И сколько разъ повторится еще, быть можетъ, судьба великихъ нѣкогда городовъ и царствъ, подтверждая грустное заключеніе поэта:

Все великое земное
Разлетается, какъ дымъ:
Нынѣ жребій выпалъ Троѣ,
Завтра выпадетъ другимъ...

Но человѣчество остается, говорятъ намъ Фейербахъ и Контъ: оно безконечно и безгранично, оно изъято отъ случайностей личнаго существованія, оно совершенно и божественно. Всѣ эти славословія безсильны однако противъ одного простого соображенія. Мысленно мы можемъ продолжить до безконечности прогрессъ человѣческаго рода, но это нисколько не обезпечиваетъ дѣйствительной безконечности его развитія. Кто поручится, что задолго до счастливаго эпилога, среди драмъ и бурь обычной жизни, не прервется та чреда перемѣнъ, которую мы наблюдаемъ въ исторіи? Герценъ былъ съ своей точки зрѣнія неопровержимъ, когда онъ утверждалъ, что „ни природа, ни исторія никуда не идутъ, и потому готовы итти всюду, куда имъ укажутъ, если это возможно, т.-е. если ничто не помѣшаетъ". А если что помѣшаетъ, если внезапно исторія прервется? Весь прекрасный человѣческій міръ обращается тогда въ хаосъ небытія и забвенія. Все „божественное, абсолютное, безконечное" значеніе человѣчества повергается въ прахъ предъ возможностью такого исхода, и противъ этого абсолютному коллективизму нечего сказать.

Но независимо отъ этихъ соображеній, если даже отрѣшиться отъ болѣе далекихъ перспективъ, связанныхъ съ вопросами о судьбахъ міра и концѣ исторіи, въ самомъ понятіи личности заключается неизбѣжное противорѣчіе съ системой абсолютнаго коллективизма. Всѣ мыслители, которые, подобно Фейербаху, Марксу и Конту, полагаютъ, что общественное начало имѣетъ для личности абсолютное

значеніе, вмѣстѣ съ тѣмъ допускаютъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться полное совпаденіе и единство, что въ совершенномъ обществѣ личность находитъ свою собственную сущность въ ея подлинномъ, неискаженномъ видѣ. Задачи человѣка исчерпываются общеніемъ съ себѣ подобными и въ осуществленіи общественнаго идеала онъ находитъ свое истинное призваніе,—такъ утверждаетъ коллективизмъ. Это воззрѣніе логически включаетъ въ себѣ и другую предпосылку, что отдѣльныя лица въ своей разумной сущности однородны и тождественны другъ съ другомъ: какъ единицы ариѳметическаго ряда, равныя и неразличимыя одна съ другой, слагаются они въ стройные итоги. Безъ противорѣчій и затрудненій создается совершенное общество изъ отдѣльныхъ лицъ, если только они уразумѣютъ свою истинную сущность [1]). Ничѣмъ инымъ, какъ именно этими предположеніями слѣдуетъ объяснить энергическія заявленія Фейербаха и Маркса, что личность должна слиться съ обществомъ, и что только такимъ образомъ она получитъ истинную свободу. Но въ этихъ представленіяхъ забыта та сторона личности, которая обнаруживается не въ общественномъ ея проявленіи, а въ ея индивидуальномъ стремленіи, въ глубинѣ ея собственнаго сознанія, въ ея моральныхъ и религіозныхъ потребностяхъ. Личность безспорно находитъ свое счастье и въ служеніи обществу; но это не можетъ заглушить въ ней болѣе глубокаго стремленія—слѣдовать голосу своей совѣсти, зову своей души, если даже и приходится для этого уйти отъ близкихъ и окружающихъ на высоту собственнаго идеала. Какое общество, хотя бы и самое совершенное, замѣнитъ человѣку величайшее духовное благо—быть самимъ собою? И передъ этимъ неутолимымъ индивидуалистическимъ стремленіемъ абсолютный коллективизмъ блекнетъ и замираетъ, какъ блекнетъ онъ и передъ неустранимой силой философскихъ сомнѣній.

[1]) См. объ этомъ подробнѣе въ моемъ сочиненіи: „Кризисъ современнаго правосознанія“, стр. 258—308.

Но болѣе того: въ самой позиціи его, какъ доктрины, отрицающей религію и въ то же время отвѣчающей на религіозную потребность, заключается роковое внутреннее противорѣчіе Что могутъ сказать коллективисты на возраженіе, что въ отрицаніи надо идти до конца, что, отвергнувъ святыни неба, слѣдуетъ отвергнуть и святыни земли? Зачѣмъ вообше создавать святыни, зачѣмъ ставить надъ собою что-либо высшее, безконечное, хотя бы и въ образѣ человѣчества? Въ свое время возраженіе этого рода было сдѣлано Фейербаху Штирнеромъ, и неудивительно, если въ полемикѣ съ Штирнеромъ знаменитый ревнитель культа человѣчества обнаружилъ полную растерянность: отвѣтить ему было нечего. За абсолютнымъ коллективизмомъ, какъ его прямое порожденіе и какъ самое рѣшительное его опроверженіе, слѣдуетъ абсолютный индивидуализмъ.

И дѣйствительно, если признать, что человѣку религія не нужна, то не представляется ли болѣе послѣдовательнымъ вмѣстѣ съ старыми святынями отвергнуть и самую потребность въ нихъ? Слишкомъ ясной, слишкомъ прозрачной оказывается въ коллективизмѣ подмѣна однихъ вѣрованій другими, и если кто вообще не хочетъ вѣрить, отчего онъ будетъ снисходительнѣе къ новой вѣрѣ, чѣмъ къ старой. Такъ абсолютный коллективизмъ съ неизбѣжностью порождаетъ абсолютный индивидуализмъ. Естественность этого перехода можно прослѣдить не только логически, но также и исторически: несомнѣнно, что индивидуализмъ Штирнера наибольшее обостреніе получилъ въ полемикѣ съ коллективизмомъ Фейербаха, равно какъ позднѣе имморализмъ Ничше принялъ свои самыя рѣзкія очертанія въ полемикѣ съ ходячей моралью вѣрующаго демократизма.

Для характеристики абсолютнаго индивидуализма будетъ правильнѣе остановиться на ученіи Ничше. Если надо взять такую доктрину, которая съ особенной яркостью обнаруживаетъ не только отрицательныя, но и положительныя стороны крайняго индивидуализма, то, конечно, слѣдуетъ

обратиться къ знаменитой морали сверхчеловѣка. Борьба за индивидуализмъ и за полную свободу личности можетъ принимать весьма разнообразныя формы, и здѣсь прежде всего вспоминаются многочисленныя теоріи анархизма. Но не этимъ теоріямъ принадлежитъ послѣднее слово въ развитіи индивидуалистическаго начала. Анархизмъ не есть принципіальное отрицаніе общества, это только отрицаніе власти и принужденія. У анархизма есть свой общественный идеалъ, свое представленіе о совершенномъ и свободномъ обществѣ, въ которомъ и человѣкъ становится добрымъ и совершеннымъ существомъ. Въ этомъ смыслѣ и Штирнеръ, какъ одинъ изъ теоретиковъ анархизма, не доходитъ до конца, у него есть демократическая тенденція, есть представленіе объ идеальномъ „союзѣ эгоистовъ". Для того, чтобы дойти до абсолютнаго индивидуализма въ его наиболѣе законченной формѣ, надо взять именно Ничше, надо взять систему сверхчеловѣческаго аристократизма, въ которомъ самая идея общенія отрицается: мѣсто ея занимаетъ представленіе о самодовлѣющемъ и всеблагомъ сверхчеловѣкѣ, которому ничего не нужно, потому что онъ все имѣетъ въ себѣ. Не только общественная проблема здѣсь отрицается, но отрицается и проблема религіозная, проблема связи человѣка съ міромъ и Богомъ, и это второе отрицаніе усугубляетъ и подчеркиваетъ то первое: личность тутъ ничего внѣ себя не ищетъ, поэтому нѣтъ для нея необходимости искать и совершеннаго общества. Но именно это сплошное отрицаніе всякихъ связей и нормъ, стоящихъ надъ личностью, тѣмъ яснѣе подчеркиваетъ вѣру Ничше въ личность. Всѣ святыни отвергаются, но личность остается во всеоружіи своихъ индивидуалистическихъ стремленій. Его индивидуализмъ есть несомнѣнно творческій и вѣрующій, тогда какъ индивидуализмъ Штирнера прежде всего разрушительный и нигилистическій [1]). Въ этомъ смы-

[1]) Въ этомъ направленіи основное различіе между Ничше и Штирнеромъ въ общемъ правильно, хотя и съ извѣстной склонностью къ идеализаціи Ничше, указано С. Л. Франкомъ. См. сборникъ его статей. „Философія и

слѣ возможно говорить о положительной сторонѣ ничшеанства, и въ этомъ смыслѣ ученіе Ничше является безспорно самымъ интереснымъ построеніемъ абсолютнаго индивидуализма.

2.

Личность, которая довлѣетъ себѣ и не нуждается ни въ чемъ внѣшнемъ, не нуждается также и въ томъ, чтобы искать для себя выхода и спасенія отъ угнетающей власти страданій, отъ неизвѣстности будущаго, отъ ужаса смерти. Если религіозная потребность проистекаетъ изъ чувства недостаточности личныхъ силъ предъ необъятностью вселенной и неисповѣдимостью ея путей, то личность, увѣренная въ себѣ и въ своей мощи, прежде всего должна отвергнуть мысль о своей недостаточности. И Ничше дѣлаетъ это. Не факты зла, страданій и смерти онъ отрицаетъ, не роковую силу мірового хаоса: онъ отрицаетъ мысль о томъ, чтобы личность должна была передъ этимъ склоняться, онъ требуетъ отъ нея силы преодолѣть все это. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ хочетъ передѣлать нравственную природу человѣка, преобразить человѣческую душу, воспитать въ ней искусство жить среди страданій и борьбы, привить ей то, что онъ называетъ трагическимъ настроеніемъ. Человѣкъ долженъ полюбить безбрежность океана, тоску и сладость неустанныхъ исканій; онъ долженъ преодолѣть въ себѣ страхъ безконечности и боязнь страданій, привыкнуть къ фатуму, полюбить роковое и загадочное стеченіе событій, полюбить самое неустройство міра, отсутствіе въ немъ смысла и порядка. То самое, что тревожитъ и тяготитъ людей, что заставляетъ больно сжи-

---

жизнь“ Спб 1910. Стр. 372—373. См. также его статью: Фр. Ничше и этика „любви къ дальнему“ въ томъ же сборникѣ. Въ противоположность этому совершенно отрицательную характеристику абсолютнаго индивидуализма даетъ кн. Е. Н. Трубецкой въ своемъ критическомъ очеркѣ: „Философія Ничше“ (М. 1904). Сходясь съ почтеннымъ авторомъ этого очерка въ нѣкоторыхъ исходныхъ его взглядахъ на Ничше, я думаю, однако, что индивидуализмъ ничшеанской философіи имѣетъ и свои положительныя стороны, какъ я указываю это ниже.

маться ихъ сердце, что кажется имъ великимъ бременемъ и безысходнымъ несчастьемъ, по мысли Ничше должно только радовать настоящаго человѣка. Не надо требовать отъ жизни никакого смысла, ее можно принять такою, какъ она есть. Ничше высмѣиваетъ „учителей цѣли жизни", проповѣдующихъ вѣру въ жизнь. Онъ хочетъ освободить всѣ вещи отъ рабства цѣлямъ, благословить міръ со всѣми его безднами, сказать всему міру свое безграничное: да будетъ, аминь! Онъ хочетъ принять міровой процессъ со всей безысходностью его вѣчнаго круговращенія, вѣчнаго повторенія въ большомъ и въ маломъ [1]).

Такъ Ничше стремится въ самомъ корнѣ исторгнуть изъ человѣческаго сознанія религіозную потребность, такъ доводитъ онъ индивидуализмъ до его высшаго абсолютнаго предѣла. Какъ перенесть страданія міра? Какъ устоять среди круговорота вещей и роковыхъ ударовъ судьбы? Эти вопросы, вѣчно тревожившіе человѣческую мысль, занимаютъ и Ничше, но онъ хочетъ отвѣтить на нихъ такъ, чтобы отнять у нихъ всю горечь и остроту вопрошанія. Проповѣдники и пророки, философы и моралисты въ отвѣтъ на эти мучительныя сомнѣнія издавна указывали на необходимость признать высшую правду, высшій идеальный міръ, божественный разумъ, который скрывается за покровомъ явленій, за суетой событій и служитъ высшей опорой человѣческихъ надеждъ. Признать этотъ идеальный міръ, этотъ свѣтъ, который „во тьмѣ свѣтитъ", значитъ найти и утѣшеніе въ несчастьяхъ, и путеводную звѣзду въ жизни, и выходъ изъ тягостныхъ, трагическихъ противорѣчій міра. Ничше не только не ищетъ этого выхода, онъ его сознательно устраняетъ, онъ хочетъ найти опору въ самомъ человѣкѣ, въ могущественномъ сознаніи личности. Все высшее идеальное, надъ міромъ стоящее, онъ объявляетъ нереальнымъ, несуществующимъ, самого человѣка призываетъ

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

онъ стать надъ міромъ, какъ нѣкоторое высшее существо, во всеоружіи гордаго и непреклоннаго трагическаго самосознанія. По ученію Ничше, нѣтъ въ мірѣ никакой высшей воли, передъ которой человѣческая воля должна была бы склоняться, человѣкъ остается у него самъ съ собою, съ своей собственной волей, какъ съ единственнымъ своимъ закономъ И силою своей воли человѣкъ долженъ такъ поставить себя въ этомъ мірѣ, чтобы все было прекрасно для него такъ, какъ оно есть, чтобы болѣе этого ему ничего не было нужно.

Нельзя не сказать, что это былъ самый послѣдовательный индивидуализмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый послѣдовательный атеизмъ, какой только можно себѣ представить; тутъ не только отрицается смыслъ жизни, но отвергается и самая необходимость для человѣка того, чтобы въ мірѣ былъ смыслъ. Если самое общее содержаніе религіознаго сознанія заключается въ признаніи разума вещей и смысла міра, то Ничше отрицаетъ религіозное сознаніе въ самой его основѣ, въ самой главной его проблемѣ. И онъ очень хорошо чувствуетъ всю глубину того опустошенія, которое производитъ въ человѣческой душѣ. Не легкостью поверхностнаго свободомыслія, а тоскою горделиваго самосознанія, которое не страшится и самой горькой, самой ниспровергающей истины, проникнутъ дерзновенный радикализмъ его отрицанія. „Что сдѣлали мы, когда развязали эту землю отъ ея солнца? Куда движется она теперь? Куда движемся мы? Не удаляемся ли мы отъ всякаго солнца? Не летимъ ли мы безпрерывно, летимъ назадъ, въ сторону, впередъ, во всѣ стороны? Существуетъ ли еще верхъ и низъ? Не блуждаемъ ли мы, какъ въ безконечной пустотѣ? Не дышитъ ли на насъ пустое пространство? Не стало ли холоднѣе? Не наступаетъ ли постоянно ночь, все бо́льшая ночь?“ [1]). Въ какомъ-то судорожномъ смятеніи громоздятся здѣсь страшные вопросы, исходящіе изъ тревоги духа,

[1]) Die frohliche Wissenschaft. § 125.

предъ которымъ вдругъ погасло солнце жизни, и все погрузилось во мракъ. Ничше глубоко понимаетъ тягость утраты, но онъ не страшится ея. Съ высоты своего героизма, съ высоты трагическаго настроенія онъ гордо посылаетъ вызовы міру, онъ хочетъ устоять одинъ, среди мрака ночи, среди бурь безбрежнаго моря, среди безднъ и пучинъ, открывающихся вокругъ. Онъ хочетъ устоять силою духа, безстрашно призывающаго на себя бури и страданія, чтобы полюбить эти бури и страданія и въ ихъ преодолѣніи обнаружить свою силу.

Но обрывая связи съ міромъ и отвергая религіозную проблему, Ничше отрицаетъ и проблему общественную. На примѣрѣ Фейербаха и Маркса мы видѣли, какъ въ системѣ абсолютнаго коллективизма общественная проблема ставится на мѣсто религіозной и совпадаетъ съ нею. Потребность имѣть надъ человѣкомъ высшую, объемлющую и охраняющую его стихію приводитъ это направленіе къ обоготворенію общественности. Для абсолютнаго индивидуализма, идущаго въ своемъ отрицаніи до конца, нѣтъ необходимости въ этомъ исходѣ. Самодовлѣющая личность не нуждается въ совершенномъ обществѣ. Путь обычнаго историческаго прогресса остается далекимъ и чуждымъ творцу высшихъ цѣнностей. Этотъ путь Ничше отвергаетъ съ презрѣніемъ. Его герой Заратустра удаляется отъ людей въ горы, въ уединенную пещеру. Онъ живетъ своимъ собственнымъ свѣтомъ и впитываетъ въ себя пламя, которое исходитъ изъ него самого [1]). Ибо путь творящаго есть путь уединенія [2]). Заратустра чувствуетъ себя всюду чуждымъ, изгнаннымъ изъ страны отцовъ и матерей своихъ. Ему остается только любить будущее, любить „страну дѣтей, неоткрытую, въ дальнемъ морѣ“; ее онъ ищетъ и ищетъ безъ конца [3]).

Но этотъ идеалъ будущаго, какъ явствуетъ изъ всей про-

---

[1]) Also sprach Zarathustra Das Nachtlied.
[2]) Ibid. Vom Wege des Schaffenden.
[3]) Ibid. Vom Lande der Bildung

повѣди Ничше, не есть идеалъ *общественнаго устройства*: это идеалъ *личнаго настроенія*. Таинственная и далекая „страна дѣтей", о которой онъ говоритъ, не есть какой-либо опредѣленный укладъ общественныхъ отношеній, это состояніе вѣчныхъ исканій и вѣчнаго творчества. Это—страна, которая никогда не будетъ открыта. Вотъ почему Заратустра ищетъ и ищетъ ее безъ конца.

Съ этой точки зрѣнія всѣ конкретныя общественныя формы, всѣ стремленія воплотить общественный идеалъ въ жизни сами собою отпадаютъ. Ничше видитъ въ нихъ проявленіе стаднаго начала, рабской морали. Идеаломъ является тутъ счастье зеленаго пастбища. Этимъ началамъ стадности и рабства онъ противопоставляетъ идеалъ сверхчеловѣка-повелителя, живущаго по высшему закону своего существа. Это—идеалъ личности, не нуждающейся ни въ какихъ связяхъ, потому что она все можетъ найти въ себѣ.

Итакъ, уединенный и гордый сверхчеловѣкъ отринулъ все: помощь Бога, помощь ближнихъ ему не нужны. Онъ хочетъ самъ быть своимъ богомъ, все имѣющимъ въ себѣ и вседовольнымъ, ни въ чемъ и ни въ комъ не нуждающимся. Онъ смѣло вызываетъ противъ себя рокъ и бездну, вѣчность и тайну, увѣренный въ томъ, что въ глубинѣ личнаго сознанія найдетъ безусловную мощь для преодолѣнія и побѣды.

Предъ нами очевидно воспроизводится демоническій бунтъ противъ Бога и міра,—бунтъ духа ограниченнаго и подчиненнаго, который захотѣлъ быть всевластнымъ и безусловнымъ. Но не ясно ли, что здѣсь человѣку ставится задача, поистинѣ сверхчеловѣческая, выше силъ человѣческихъ лежащая? Весь этотъ замыселъ—объявить личность безусловнымъ и самодовлѣющимъ началомъ—страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Человѣкъ есть часть безконечной вселенной, силою своего сознанія возвышающійся къ представленію о вѣчномъ и безконечномъ и въ то же время принадлежащій къ міру конечному и преходящему. Онъ стоитъ на рубежѣ двухъ міровъ и отражаетъ въ душѣ

своей ихъ противорѣчіе. Какъ слѣдъ его причастности этимъ двумъ мірамъ, онъ носитъ въ своей душѣ вѣчный разладъ, вѣчную тоску, „желанье чудное“, которому нѣтъ удовлетворенія въ этомъ мірѣ. Ничше ставитъ своей цѣлью преодолѣть этотъ разладъ, убѣдить человѣка, что онъ силенъ и могучъ, что онъ гордо и одиноко можетъ стоять въ сознаніи своего превосходства, удовлетворяясь этимъ міромъ, какъ онъ есть. Но въ концѣ концовъ онъ говоритъ только: *вотъ какимъ долженъ бы быть человѣкъ*, чтобы чувствовать себя вседовольнымъ. Однако можетъ ли человѣкъ быть такимъ? Ничше проповѣдуетъ ему „веселую науку“, какъ онъ ее называетъ, проповѣдуетъ радость жизни, искусство „не только мужественно, но и весело жить и весело смѣяться“ [1]). Но за этой радостью и весельемъ чувствуется подлинная тоска духа, которому трудно, безконечно трудно нести тягость жизни. Онъ подбодряетъ себя мужественными возгласами и призывами, онъ хочетъ и другихъ, и прежде всего самого себя воодушевить этими возгласами, но тоскующая душа выдаетъ себя, и за этимъ призрачнымъ и показнымъ весельемъ мы вдругъ слышимъ боль страдающей отъ внутреннихъ противорѣчій души. „Страшна не высота, страшенъ обрывъ, тотъ обрывъ, когда взоръ опускается внизъ, а рука протягивается кверху. Тогда замираетъ сердце предъ своей двойственной волей. Ахъ, друзья мои, угадываете ли вы двойственную волю моего сердца? Мой обрывъ и моя опасность заключаются въ томъ, что взоръ мой стремится вверхъ, а рука хотѣла бы имѣть поддержку и опору внизу. За человѣка цѣпляется моя воля, цѣпями связываю я себя съ человѣкомъ, потому что меня влечетъ вверхъ, къ сверхчеловѣку, къ этому стремится моя другая воля“ [2]). Радостнымъ и вседовольнымъ хочетъ сдѣлать сверхчеловѣка Ничше, пріучить его къ сознанію своего провосходства и преодолѣнія. Но во имя чего? Побѣда для побѣды. А что потомъ въ результатѣ? Загляды-

[1]) Die frohliche Wissenschaft. § 324.

[2]) Also sprach Zarathustra. Von der Menschen Klugheit.

вая впередъ, Ничше видитъ предъ собою только одинъ достовѣрный результатъ: это—смерть. По его словамъ, это „единственно достовѣрное и обшее для всѣхъ въ ожидающемъ ихъ будущемъ“ [1]) Что же значитъ предъ этимъ результатомъ наша побѣда надъ міромъ, наше преодолѣніе страданій міра. Самая эта побѣда не создана ли самообольщеніемъ и самообманомъ горделиваго сознанія, которое захотѣло убѣдить себя, что оно все имѣетъ въ себѣ. Что удивительнаго въ томъ, что среди обилія афоризмовъ и отдѣльныхъ мыслей Ничше мы встрѣчаемъ и такое признаніе: „мысль о самоубійствѣ есть великое средство утѣшенія: съ помощью ея переживаешь благополучно иную злую ночь“ [2]).

На вершинѣ самопревознесенія и ликующей радости вдругъ проявляется безысходная тоска и жажда самоуничтоженія. Такъ низвергается въ бездну гордыня демоническаго духа. Оттолкнувъ отъ себя всѣ опоры и мосты, всѣ связи съ міромъ и съ окружающими людьми, онъ смѣло идетъ впередъ, но оказывается, что впереди ничего не видно и ничего нѣтъ достовѣрнаго, кромѣ смерти. Абсолютный индивидуализмъ, мечтающій основать нравственную жизнь на полной независимости самодовлѣющей личности, кончается абсолютнымъ индифферентизмомъ: пытаясь въ себѣ самомъ найти полное удовлетвореніе, объявляя, что ему ни до чего нѣтъ дѣла въ мірѣ, что все хорошо и такъ, человѣкъ долженъ почувствовать себя въ результатѣ не только освобожденнымъ отъ всѣхъ связей, но и внутренне опустошеннымъ и ко всему безразличнымъ.

Если бы философія Ничше исчерпывалась этимъ результатомъ, она была бы только новымъ обнаруженіемъ безсилія демоническаго бунта. Но у Ничше есть и другая сторона, которая еще ярче подтверждаетъ всю недостаточность односторонняго индивидуализма. Демоническіе протесты и порывы сверхчеловѣка безплодны и безрезультатны;

[1]) Die frohliche Wissenschaft. § 278.
[2]) Jenseits von Gut und Bose. § 157.

они оканчиваются его пораженіемъ, мыслью о смерти, о небытіи и самоуничтоженіи; но за этими горделивыми протестами и сверхчеловѣческими заявленіями скрыты и чисто человѣческіе мотивы: стремленія и мысли пересоздать человѣческіе идеалы и человѣческую мораль. Абсолютный индивидуализмъ не только этого не требовалъ, но, какъ мы видѣли, онъ былъ весь построенъ на обособленіи и уединеніи сильной личности· въ этомъ и заключалась тайна его замкнутости и законченности. Сверхчеловѣкъ Заратустра, отвергающій Бога, гордо говорящій міру: „аминь, да будетъ!“, принимаетъ міръ, какъ онъ есть. Онъ удаляется отъ людей въ недоступную пещеру, чтобы жить тамъ съ самимъ собою. Десять лѣтъ остается онъ здѣсь одинъ съ своимъ орломъ и змѣею, но сердце его не выдерживаетъ этого одиночества. Однажды утромъ онъ всталъ съ зарею, вышелъ къ солнцу и сказалъ, обращаясь къ нему: „Ты, великое свѣтило! Какимъ было бы твое счастье, если бы ты не имѣло тѣхъ, кому свѣтишь? Десять лѣтъ поднималось ты къ моей пещерѣ: тебя пресытили бы твой свѣтъ и путь, если бы не я, мой орелъ и моя змѣя; но мы ждали тебя каждое утро, брали отъ тебя твой избытокъ и благословляли тебя за это. Видишь, и я пресыщенъ своей мудростью, какъ пчела, которая собрала слишкомъ много меда. Я нуждаюсь въ рукахъ, которыя простирались бы ко мнѣ; я хотѣлъ бы дарить и надѣлять, пока мудрые среди людей не станутъ снова радоваться своимъ неразумiемъ, а бѣдные—своимъ богатствомъ“ [1]).

Этимъ прологомъ къ рѣчамъ и поученіямъ Заратустры начинается знаменитая книга о сверхчеловѣкѣ. Но не есть ли это признаніе, что самый избытокъ мудрости тяготитъ уединеннаго сверхчеловѣка и заставляетъ его искать общенія съ другими?

Заратустра спускается къ людямъ, чтобы дарить и надѣлять ихъ своимъ свѣтомъ. Но спускаясь къ нимъ, проходя

---

[1]) Also sprach Zarathustra. Zarathustra's Vorrede 1.

по землѣ, онъ испытываетъ постоянную неудовлетворенность. Среди людей, какъ они есть, онъ чувствуетъ себя чуждымъ; сердце его наполняется тоской и мечтой о новой жизни. Онъ обличаетъ и громитъ настоящее и взываетъ къ будущему. „Настоящее и прошлое на землѣ, ахъ, друзья мои, они невыносимы для меня; и я не умѣлъ бы жить, если бы не былъ ясновидцемъ грядущаго“ [1]).

Оказывается, что принятіе міра, какъ онъ есть, было мнимымъ, нынѣшнее и прошедшее на землѣ становятся невыносимы для сверхчеловѣка, и онъ живетъ надеждой на будущее. Его самодовлѣющая замкнутость, его самодовольство и самоудовлетвореніе — все это было лишь самообольщеніемъ. За сверхчеловѣческимъ и демоническимъ стремленіемъ Ничше проявляется его человѣческое желаніе, его жажда лучшаго будущаго, его исканіе высшей правды, во имя которой стоитъ жить. Это правда человѣка, отрѣшившагося отъ общественныхъ преданій и связей и идущаго своей дорогой во имя высшаго закона личности.

Въ русской литературѣ о Ничше, въ статьѣ С. Л. Франка, помѣщенной въ „Проблемахъ идеализма“ [2]), этотъ высшій законъ личности характеризуется, какъ любовь къ дальнему и любовь къ призракамъ. Но ясно, что любовь такого рода, отрѣшенная отъ всякихъ близкихъ перспективъ, есть не столько предчувствіе опредѣленнаго строя, сколько то безконечное плаваніе по безбрежному морю, которое Ничше такъ красиво умѣлъ характеризовать. Это апоѳеоза вѣчно творящаго, неустанно созидающаго генія, который ни въ чемъ не находитъ покоя и удовлетворенія. Это вмѣстѣ съ тѣмъ апоѳеоза индивидуальности, самобытной личности, высшая задача которой найти себя. Есть у Ничше одно очень характерное мѣсто, въ которомъ эта задача ставится, какъ высшій завѣтъ морали. Заратустра произноситъ этотъ завѣтъ послѣ одного изъ своихъ поуче-

---

[1]) Also sprach Zarathustra. Von der Erlosung.

[2]) Эта статья перепечатана въ сборникѣ статей этого автора „Философія и жизнь“.

ній, когда, окончивъ рѣчь, онъ остановился, какъ тотъ, кто не сказалъ еще своего послѣдняго слова. Долго взвѣшивалъ онъ колеблясь посохъ въ своей рукѣ. Наконецъ, онъ заговорилъ, и голосъ его преобразился: „Одинъ ухожу я теперь, мои ученики. И вы идите теперь отсюда одни. Такъ хочу я. Истинно, я совѣтую вамъ: идите отъ меня и защищайтесь противъ Заратустры. И еще лучше: стыдитесь за него. Быть можетъ, онъ обманулъ васъ... Вы говорите, что вѣрите въ Заратустру. Но что значитъ Заратустра? Вы мои вѣрующіе, но что значатъ всѣ вѣрующіе? Вы еще не искали себя, и потому нашли меня. Такъ дѣлаютъ всѣ вѣрующіе; потому-то столь мало имѣетъ значенія всякая вѣра. Теперь я даю вамъ завѣтъ: потеряйте меня и найдите себя. И только тогда, когда всѣ вы отречетесь отъ меня, я возвращусь къ вамъ. Поистинѣ, другими глазами, братья мои, буду я тогда искать моихъ утраченныхъ, другой любовью буду я тогда васъ любить“ [1]).

Итакъ, вотъ чему учитъ своихъ послѣдователей Заратустра: чтобы они нашли себя и отреклись отъ него; только тогда онъ возвратится къ нимъ. Онъ хочетъ, чтобы ученики его боролись противъ него, чтобы въ этой борьбѣ они нашли самихъ себя, въ этомъ его высшій завѣтъ. И потому онъ не хочетъ давать одно законодательство для всѣхъ: „Заратустра есть герольдъ, который вызываетъ многихъ законодателей“ [2]). Согласно съ этимъ, и добродѣтель, которую онъ проповѣдуетъ, должна быть не единой и общей для всѣхъ, а личной и индивидуальной, какъ это говорится въ слѣдующемъ весьма характерномъ мѣстѣ: „братъ мой, если есть у тебя добродѣтель, и если это твоя добродѣтель, то она не можетъ быть общей ни съ чьей добродѣтелью. Конечно, ты хочешь ее звать по имени и ласкать,

---

[1]) Also sprach Zarathustra. Von der schenkenden Tugend

[2]) Nachtrage zum Zarathustra § 707. То или другое истолкованіе приведенныхъ мѣстъ имѣетъ существенное значеніе для общаго пониманія ученія Ницше. См. совершенно иное истолкованіе у кн. Е. Н Трубецкого, Философія Ницше. Стр. 147—148.

ты хочешь осязать и трогать ее и пріятно проводить съ ней время. Вотъ и выходитъ, что ты называешь ее однимъ и тѣмъ же именемъ со всѣмъ народомъ, и самъ становишься съ своей добродѣтелью народомъ и стадомъ. Ты лучше бы сдѣлалъ, если бы сказалъ: невыразимо и неназываемо то, что составляетъ мученіе и сладость моей души и мой внутренній голодъ“ [1]). Здѣсь-то раскрывается связь Ничше съ глубочайшими стремленіями современной культуры, съ тѣмъ моральнымъ кризисомъ, который совершается въ наши дни. Абсолютный индивидуализмъ, порожденный крайностями абсолютнаго коллективизма, естественно долженъ былъ подчеркнуть и выдвинуть забытое этимъ послѣднимъ начало личности. Ничше выражалъ это начало со свойственной ему страстной рѣзкостью и непримиримостью, но это не мѣшаетъ признать въ его исполненной огня и страсти проповѣди цѣнное и важное поученіе. Сущность этого поученія я могъ бы выразить такъ, что здѣсь высказывается мысль о несовпаденіи и дисгармоніи личности съ обществомъ. Это рѣзкій и смѣлый протестъ противъ воззрѣнія, что личность можетъ найти въ обществѣ полное удовлетвореніе, что черезъ общество она получаетъ свое спасеніе. Нѣтъ, не въ обществѣ, а въ себѣ самомъ долженъ искать человѣкъ своего высшаго торжества и расцвѣта. Не въ уравненіи лицъ, а въ ихъ высшемъ освобожденіи заключается счастье и правда человѣческой жизни. Высшій смыслъ жизни въ томъ, чтобы каждый осуществилъ свой собственный идеалъ, не равный никакому другому. Въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ представленіе о незамѣнимости и своеобразіи личности. Въ противоположность началу уравнительному, началу общественности и государственности, Ничше выдвигаетъ моментъ свободы, своеобразія, оригинальности. Вотъ въ какомъ смыслѣ надо понимать положительную сторону идеала сверхчеловѣка. Это — протестъ противъ всепоглощающей власти общества, противъ одно-

---

[1]) Also sprach Zarathustra Von den Freuden—und Leidenschaften.

сторонняго опредѣленія личности черезъ общественность [1]). Но, можетъ быть, личность найдетъ свое удовлетвореніе въ обществѣ будущаго, въ той неоткрытой еще „странѣ дѣтей“, которую ищетъ Заратустра. Мы знаемъ уже, что эта страна есть не болѣе, какъ символъ вѣчныхъ исканій, и какъ бы для того, чтобы окончательно уничтожить всякія сомнѣнія на этотъ счетъ, Ницше не устаетъ повторять, что жизнь есть нѣчто такое, что постоянно должно себя „преодолѣвать“, что нѣтъ и не должно быть въ ней конечной грани. Не миръ, а борьба должна царить среди людей, закономъ ихъ жизни должно стать вѣчное соревнованіе, вѣчное стремленіе впередъ. „Чрезъ тысячу мостовъ и путей должны они тѣсниться къ будущему, и все болѣе должно быть между ними борьбы и неравенства“ [2]). Миръ надо любить только какъ средство къ новой войнѣ, и короткій миръ болѣе, чѣмъ продолжительный [3]). Сверхчеловѣкъ Заратустра любитъ не временное и относительное, не счастье мирнаго отдыха, а вѣчный круговоротъ вещей; онъ любитъ море и все, что сродни морю, и особенно если оно ему гнѣвно противорѣчитъ. „Если есть во мнѣ та радость исканій, которая влечетъ паруса къ неоткрытой странѣ, если есть въ моей радости—радость моряка, если ликуя я кричу: берегъ исчезъ, значитъ спала съ меня послѣдняя цѣпь, безграничное бушуетъ вокругъ меня, далеко предо мною сіяетъ пространство и время, теперь впередъ, старое сердце!—какъ не жаждать мнѣ вѣчности и вѣнчальнаго кольца колецъ, кольца круговращенія“ [4])

Понятно, что съ точки зрѣнія этой радости вѣчныхъ исканій, этой любви къ безграничному ни теперь, ни въ будущемъ нѣтъ человѣку надежды на тихую пристань: вѣч-

[1]) Изъ многочисленныхъ мѣстъ Ницше, характерныхъ въ этомъ смыслѣ, отмѣчу здѣсь особенно нѣкоторыя основныя опредѣленія въ сочиненіи его: Wille zur Macht, въ отдѣлѣ: „Das Individuum“, напр. §§ 766, 767 и другіе въ томъ же родѣ.

[2]) Also sprach Zarathustra. Von den Taranteln.

[3]) Ibid Vom Krieg und Kriegsvolke.

[4]) Ibid Die sieben Siegel. 5.

ный процессъ созиданія и борьбы предстоитъ ему впереди. Никакая общественность, ни современная, ни идеальная, не утолитъ этой жажды исканій. И въ этомъ неустанномъ своемъ стремленіи человѣкъ долженъ быть готовъ итти навстрѣчу не только высшей своей надеждѣ, но и „высшему своему страданію“ [1]).

Но тутъ снова возникаетъ вопросъ: во имя чего же требуется вся эта борьба, творчество, преодолѣніе, торжество личности? Гдѣ высшая цѣль, освящающая путь? Если намъ говорятъ, что сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли, то мы хотимъ знать, въ чемъ смыслъ сверхчеловѣка, и на это у Ничше нѣтъ отвѣта. Его мысль витаетъ въ безвоздушномъ пространствѣ опустошеннаго неба, гдѣ вмѣсто подлинныхъ святынь рѣютъ безплотные призраки. Любовь къ дальнему открываетъ какую-то безконечную перспективу, вглядываясь въ которую мы въ концѣ концовъ ничего не видимъ. Намъ остается въ удѣлъ счастье безконечнаго созиданія, для котораго не видно цѣли, сладость неустанныхъ скитаній по океану, въ которомъ нѣтъ берега. Счастье ли это? Конечно, Ничше не ищетъ обычнаго житейскаго счастья, но и его беретъ иногда раздумье о возможности иного удовлетворенія. У него просыпается грусть, и кажется ему, что предъ неизвѣстностью будущаго не стоитъ жить. Этотъ моментъ унынія Заратустры красиво переданъ въ слѣдующемъ отрывкѣ.

Однажды вечеромъ Заратустра шелъ лѣсомъ со своими учениками и, отыскивая источникъ, увидѣлъ зеленый лугъ, на которомъ танцовали дѣвушки. Заратустра дружески обращается къ нимъ, проситъ продолжать танцы, говоритъ ободряющія слова. Но танцы кончились, дѣвушки удалились, и ему стало грустно. „Солнце уже давно зашло,—сказалъ онъ наконецъ,—на лугу сыро, отъ лѣсовъ идетъ прохлада. Что-то невѣдомое окружаетъ меня и смотритъ задумчиво. Какъ? Ты живешь еще, Заратустра! Почему? Для чего?

---

[1]) Die fröhliche Wissenschaft § 268.

Чѣмъ? Куда? Гдѣ? Какимъ образомъ? Развѣ это не глупо продолжать жить? Ахъ, друзья мои, вѣдь это вечеръ такъ во мнѣ вопрошаетъ! Простите мнѣ мою грусть! Это вечеръ наступилъ; простите мнѣ, что наступилъ вечеръ" [1]).

Заратустра обращается къ окружающимъ съ просьбой простить его грусть, простить, что наступилъ вечеръ; но этого нельзя простить или не простить, потому что не отъ насъ зависитъ, что приходитъ вечеръ, приносящій грусть. Наступаетъ темнота, и, какъ красиво выражается Ничше, что-то невѣдомое окружаетъ насъ и смотритъ задумчиво. Не чувствуются ли въ эти моменты погружающейся въ мракъ природы съ особенной силой ея тайны и загадки, и вопросы грядущаго не встаютъ ли передъ нами въ томящей своей неизвѣстности? Но гдѣ же твердость Заратустры, гдѣ его трагическое настроеніе? Не обнаруживается ли здѣсь особенно ясно, что одной рукой онъ указываетъ вверхъ, а другой опирается на бездну. Самъ Заратустра произноситъ тутъ свой приговоръ: индивидуализмъ, который все сосредоточиваетъ въ себѣ, который всю красоту міра, весь разумъ его ищетъ только въ человѣческой личности, самъ подрываетъ себя. Въ необъятномъ пространствѣ вселенной среди хаоса и безсмыслицы случайныхъ явленій только въ человѣкѣ хочетъ видѣть онъ свѣтъ разума; этимъ свѣтомъ хочетъ онъ озарить всю безконечность міровъ. Но не есть ли это безнадежный замыселъ трагическаго сознанія, тщетно пытающагося удержаться на обрывѣ и висѣть надъ бездной? Приходитъ вечеръ, надвигается тьма, мракъ ночи смотритъ вопросительно и тревожно, и гордый Заратустра долженъ смириться,—смириться передъ этимъ простымъ фактомъ, что наступилъ вечеръ. Не ясно ли, какъ непрочна была его радость, какъ преждевременны ликованія?

Но если эта система въ цѣломъ оказывается односторонней и недостаточной, то все же въ ней есть положи-

---

[1]) Also sprach Zaiathustra. Das Tanzlied.

тельная и великая сторона. Въ проповѣди Заратустры среди ея демоническихъ замысловъ и сверхчеловѣческихъ порывовъ мы услышали также и чисто человѣческій призывъ, обращенный къ личности: найти себя, стать для себя закономъ, создать свой собственный идеалъ. Въ этомъ смыслѣ ничшеанство, какъ я уже сказалъ, есть яркое и сильное выраженіе нѣкоторыхъ основныхъ потребностей нашего времени. Въ основѣ современнаго пониманія личности лежитъ прежде всего представленіе о ея незамѣнимости и своеобразіи, о необходимости для нея осуществить свой собственный идеалъ, неравный никакому другому Въ этомъ стремленіи къ созданію своего міра надеждъ и желаній личность не можетъ найти поддержку въ обществѣ или государствѣ. Напротивъ, въ самихъ условіяхъ государственной и общественной жизни заключается объясненіе того постепенно совершающагося процесса уравненія, котораго такъ боялся Ничше [1]). Но если такъ, то не ясно ли, что послѣднія усилія личности въ дѣлѣ индивидуализаціи выпадаютъ на долю самой личности, а не государства, и что самое разрѣшеніе возникающихъ тутъ проблемъ лежитъ внѣ сферы политики, въ глубинѣ задачъ личнаго сознанія? Здѣсь индивидуализмъ Ничше открываетъ намъ плодотворные пути, но заблужденіе его состоитъ въ томъ, что въ сферу личнаго сознанія онъ переноситъ всѣ задачи моральнаго прогресса. „На землѣ, о Заратустра, не растетъ ничего болѣе отраднаго, чѣмъ высокая сильная воля: это ея прекраснѣйшее растеніе. Цѣлая мѣстность оживаетъ отъ одного такого дерева“ [2]). Это энергичное и бодрящее заявленіе превращается у Ничше въ одностороннее самоутвержденіе обособленной и самодовлѣющей личности. Въ абсолютномъ коллективизмѣ личность поглощается обществомъ и лишается своей самобытности, здѣсь общество исчезаетъ и улетучивается въ безбрежныхъ перспективахъ личнаго

[1]) См. болѣе подробно „Кризисъ современнаго правосознанія“. Глава II § IV.

[2]) Also sprach Zarathustra. Die Begrüssung

творчества и теряетъ всякое значеніе. Личность настолько представляется самобытной и самодовлѣющей, что самая мысль о нравственныхъ задачахъ общественнаго прогресса здѣсь отпадаетъ.

Общество для Ничше—это толпа, о которой только и можно сказать, что ея слишкомъ много—die viel zu vielen; общество не способно помочь личности въ ея нравственныхъ стремленіяхъ, а можетъ явиться только тягостнымъ стѣсненіемъ личной свободы. Но величіе и красота нравственнаго міра проявляются не только въ подвигахъ уединеннаго сознанія, но и въ коллективномъ творчествѣ массъ. Общественное воодушевленіе и общественное созиданіе, учрежденія и нравы имѣютъ свою гармонію и красоту и также служатъ источникомъ нравственной культуры. Величавые образы Аѳинъ, Рима, Англіи остаются въ памяти потомства не одними подвигами вождей и героевъ, но также и классическимъ стилемъ учрежденій, общественными добродѣтелями гражданъ, славными дѣяніями народовъ. Конечно, величіе учрежденій, доблесть гражданъ и слава народовъ въ концѣ концовъ опираются на сознаніе отдѣльныхъ лицъ,—въ этомъ отношеніи индивидуалисты правы; но это только подчеркиваетъ справедливость утвержденія о значеніи общественнаго прогресса. Вѣдь это значитъ также, что общественныя проявленія личности, къ числу которыхъ относятся учрежденія и нравы, не есть нѣчто внѣшнее, безжизненное и бездушное; нѣтъ, въ нихъ живетъ и дышитъ внутренняя сила личности, объединившейся съ другими и въ этомъ объединеніи нашедшей новые поводы для своего проявленія и творчества. Мы знаемъ личность не изолированную и обособленную, а живущую въ обществѣ, въ немъ совершающую свой жизненный путь, и потому неизбѣжнымъ является двоякое проявленіе личности: индивидуальное и общественное.

Сторонники коллективизма не выдумали и не съ вѣтра взяли свои утвержденія о могучей силѣ, заключенной въ общественныхъ формахъ: это—безспорное начало, почер-

паемое изъ всей совокупности историческаго опыта. Задачи личности не исчерпываются идеаломъ общественнаго прогресса; но онѣ предполагаютъ этотъ идеалъ, какъ неотъемлемую принадлежность человѣческаго призванія. Такъ приходимъ мы къ заключенію, что абсолютный индивидуализмъ и абсолютный коллективизмъ должны найти сочетаніе въ нѣкоторомъ высшемъ взглядѣ. Какъ мы убѣдились, оба эти направленія обнаруживаютъ не только свою односторонность, но и свою оторванность отъ болѣе общихъ философскихъ предположеній. Абсолютный коллективизмъ пытается найти высшее начало жизни въ понятіи общества, подобно тому какъ абсолютный индивидуализмъ ищетъ такого начала въ идеѣ личности; но именно это и подводитъ оба направленія къ тому обрыву, о которомъ говоритъ Ничше. На этотъ обрывъ приходится опираться имъ, и въ эту пустоту рушатся ихъ устои. Очевидно, тотъ высшій взглядъ, котораго требуетъ нравственное сознаніе, долженъ быть укрѣпленъ на болѣе прочной связи съ объективнымъ закономъ добра. Выходъ можетъ быть только одинъ: искать связи и личности, и общества съ міромъ въ объективномъ и безусловномъ разумѣ. И здѣсь изъ глубины вѣковъ къ намъ доносятся вѣщія слова отца идеалистической философіи Сократа. „Неужели ты думаешь,—говорилъ онъ однажды въ бесѣдѣ съ своимъ ученикомъ,—что внѣ тебя нѣтъ ничего разумнаго? Относительно матеріи ты знаешь, что она безконечна, а въ тебѣ только самая малая часть ея; такъ возможно ли, чтобы одинъ разумъ случайно обрѣтался лишь въ тебѣ и нигдѣ кромѣ тебя“.

Таково старое исконное поученіе идеализма; на немъ держится вся идеалистическая философія. На немъ долженъ быть воздвигнутъ и тотъ синтезъ индивидуализма и коллективизма, котораго ищетъ современная мысль. Это признаніе мірового разума и добра за основу искомаго синтеза не уничтожаетъ, конечно, началъ общественности и личности, коллективизма и индивидуализма. Оно лишь устраняетъ ихъ безмѣрныя притязанія и снимаетъ съ нихъ печать аб-

солютизма. Съ точки зрѣнія такого синтетическаго построенія ни личность, ни общество не могутъ быть признаны началами самодовлѣющими. Общественный прогрессъ не устраняетъ собственныхъ задачъ личности, какъ и наоборотъ, внутренняя жизнь личности не исключаетъ путей общественнаго прогресса. И личное творчество, и общественное созиданіе находятъ свой истинный смыслъ въ стремленіи къ абсолютному идеалу. Это стремленіе освѣщаетъ ихъ высшимъ свѣтомъ, даетъ имъ твердую почву и опору. И для того, кто принялъ въ свое міровоззрѣніе этотъ высшій свѣтъ, не страшны ни шумъ безбрежнаго моря, ни мракъ надвигающейся ночи. За безконечностью временъ и пространствъ раскрывается тогда безусловный разумъ вещей, который и нашей временной жизни даетъ ея вѣчное значеніе.

3.

Разсмотрѣніе основаній абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма привело насъ къ заключенію, что начала общественности и личности могутъ быть правильно поняты лишь въ связи ихъ между собою и съ объективнымъ закономъ добра. Такъ подтверждается положеніе, высказанное нами ранѣе: личность и общество не представляютъ собою какихъ-то самодовлѣющихъ и противостоящихъ другъ другу субстанцій; они растутъ изъ одного корня и стремятся къ одному свѣту. Какъ образъ и путь Абсолютнаго въ исторіи, личность заключаетъ въ себѣ такія стремленія, которыя идутъ далеко за предѣлы субъективнаго сознанія и указываютъ на необходимость взаимодѣйствія лицъ въ ихъ совмѣстномъ нравственномъ творчествѣ. Общественный прогрессъ представляется такимъ образомъ органически связаннымъ съ самимъ существомъ личности: такъ осуществляется полнота личнаго сознанія, безконечность скрытыхъ въ немъ возможностей.

Но если связь личности съ обществомъ нравственно необходима и неизбѣжна, нельзя ли сдѣлать отсюда и даль-

нѣйшій выводъ о возможности полнаго согласованія личнаго начала съ общественнымъ? Исходя изъ одного корня и стремясь къ одной цѣли, не представляютъ ли общественный прогрессъ и личное совершенствованіе только двѣ стороны одного и того же явленія, по существу совпадающія между собою и стремящіяся къ постоянной гармоніи? Нельзя ли сказать, какъ говорилъ Влад. Соловьевъ, что „общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое или сосредоточенное общество?“ [1]) Или же это начала, находящія примиреніе не въ тождествѣ своихъ путей, не въ возможности гармоническаго слія́нія, а въ стремленіи къ высшему единству абсолютнаго идеала? Такова дальнѣйшая проблема, вытекающая изъ общаго вопроса о сочетаніи индивидуализма и коллективизма. То или иное рѣшеніе этой проблемы имѣетъ самое существенное значеніе для построенія общественнаго идеала. Въ первомъ случаѣ, если допустить возможность гармоническаго слія́нія личности съ обществомъ въ конкретныхъ историческихъ формахъ, слѣдовало бы вернуться къ старымъ идеямъ о незыблемой общественной гармоніи, какъ цѣли общественнаго прогресса. Во второмъ случаѣ, когда совпаденіе личности съ обществомъ относится въ безконечность, къ полнотѣ абсолютнаго идеала, становится очевиднымъ, что личное и общественное развитіе не могутъ придти въ прочную гармонію, что въ предѣлахъ историческаго процесса между ними возможно лишь временное и неполное примиреніе. Тогда во главу угла ставится не общественная гармонія, а личная свобода, не законченное совершенство, а безконечное развитіе; идеальное же единство общенія утверждается не на идеѣ принудительнаго и неизмѣннаго равновѣсія общей жизни, а на принципѣ свободнаго и подвижнаго взаимодѣйствія лицъ. При этомъ воззрѣніи общественный про-

---

[1]) Влад. Соловьевъ, Полное собраніе сочиненій, Т. VII, стр. 216. Первое изд. Оправданіе добра.

грессъ представляется, какъ неотъемлемая часть нравственнаго призванія личности, но только часть, и притомъ такая, которая въ конкретныхъ формахъ своего осуществленія можетъ вступать въ противорѣчіе съ основой нравственной жизни. Формула отношенія, которое съ точки зрѣнія нравственнаго идеала устанавливается между личностью и обществомъ, отличается такимъ образомъ величайшей сложностью. Но для того, чтобы вполнѣ выяснить эту сложность и съ большей очевидностью представить правильность такого сложнаго рѣшенія, разберемъ предварительно тѣ другія рѣшенія, которыя исходятъ изъ противоположнаго взгляда,—изъ мысли о гармоніи личнаго начала съ общественнымъ. Отношеніе личности къ обществу тутъ упрощается, но какъ мы сейчасъ увидимъ, это упрощеніе достигается такимъ образомъ, что одно начало въ сущности приносится въ жертву другому.

Въ отличіе отъ ранѣе разобранныхъ нами направленій абсолютнаго коллективизма и абсолютнаго индивидуализма тѣ воззрѣнія, которыя мы теперь собираемся разсмотрѣть, не отрываютъ нравственнаго прогресса отъ связи съ трансцендентнымъ идеаломъ. Съ другой стороны, здѣсь нѣтъ отрицанія ни личной, ни общественной стороны этого прогресса: личность приводится въ сочетаніе съ обществомъ, между ними указывается необходимая моральная связь. Способъ этого сочетанія допускаетъ цѣлый рядъ различныхъ оттѣнковъ. Но изъ всей совокупности открывающихся здѣсь возможностей мы остановимся только на двухъ крайнихъ звеньяхъ этого ряда. Въ сочетаніи личнаго начала съ общественнымъ, очевидно, можно итти двумя противоположными путями: или отъ общества къ личности или, наоборотъ, отъ личности къ обществу. При томъ условіи, что между этими двумя началами принимается полное соотвѣтствіе, представляется возможнымъ какъ личное совершенствованіе выводить изъ общественнаго прогресса, такъ и общественный прогрессъ изъ личнаго совершенствованія. Въ первомъ случаѣ, когда центръ тяжести пола-

гается въ общественныя формы, въ объективную нравственность, изъ которой выводится все остальное, мы имѣемъ дѣло съ нравственнымъ объективизмомъ. Во второмъ случаѣ, когда вся суть нравственнаго прогресса переносится въ субъективное сознаніе и самая общественность ставится въ исключительную зависимость отъ личнаго совершенствованія, передъ нами система нравственнаго субъективизма. Къ анализу этихъ противоположныхъ направленій мысли мы и должны теперь обратиться. Въ новое время самое глубокое и послѣдовательное выраженіе этихъ направленій безспорно принадлежитъ Гегелю и Толстому. Выше этого указанныя нами направленія не поднимались. При этомъ у обоихъ мыслителей чувствуется та глубина вдохновенія, которая дается проникновеннымъ переживаніемъ извѣстныхъ началъ въ ихъ связи съ жизнью.

Тотъ способъ сочетанія личности съ обществомъ, который мы находимъ у Гегеля, уже не можетъ удовлетворить современную мысль, и тѣмъ не менѣе онъ остается классическимъ образцомъ синтеза этихъ двухъ началъ въ плоскости ихъ гармоническаго сліянія. Самыя ошибки этого синтетическаго построенія въ высшей степени знаменательны: снова и снова обдумывать ихъ, доискиваться ихъ источника, уяснять связь ихъ съ общей методой Гегеля не менѣе поучительно, чѣмъ знакомиться съ цѣнными и положительными сторонами этого геніальнаго синтеза.

Къ мысли о возможности гармоническаго сліянія личности съ обществомъ Гегель пришелъ еще въ юности. Въ первоначальныхъ наброскахъ его сохранилось панегирическое изображеніе греческаго государства, въ которомъ свобода гражданъ представлялась въ неразрывной гармоніи съ общими законами. Образъ этого гармоническаго общенія навсегда остался въ памяти Гегеля, и хотя потомъ онъ всячески подчеркивалъ, что въ новое время выдвигается принципъ субъективности, но идеалъ его былъ всецѣло проникнутъ мыслью о сочетаніи этого принципа съ объективной нравственностью, воплощенной въ обще-

ствѣ. Эта мысль лежитъ въ основѣ его знаменитой „Философіи права“ [1]).

Вполнѣ признавая за субъективной волей право самоопредѣленія, право признавать только то, что она считаетъ своимъ, Гегель полагаетъ однако, что это—принципъ чисто-формальный, лишенный опредѣленнаго содержанія и потому неизбѣжно требующій восполненія. Въ этомъ первомъ проявленіи своемъ въ единичной волѣ самоопредѣленіе не совпадаетъ еще съ объективно разумной основой воли, и потому представляется въ видѣ долженствованія или требованія. Изъ субъективной воли одинаково вытекаютъ какъ моральныя, такъ и антиморальныя дѣйствія. Въ этой области самоопредѣленіе является исканіемъ и дѣятельностью, которыя не могутъ придти ни къ чему опредѣленному. Только въ своемъ *общественномъ осуществленіи* нравственная воля становится *тождественной съ своей разумной основой.* То, что *должно быть* съ точки зрѣнія личной морали, здѣсь является *достигнутымъ* (въ видѣ учрежденій и нравовъ, въ которыхъ воплощается нравственный духъ) [2]). Безъ этой опоры и поддержки со стороны общественной нравственности личная мораль сводится къ пустому формализму, къ разглагольствованію о долгѣ ради долга.

То, что въ этомъ взглядѣ является замѣчательнымъ, заключается въ стремленіи понять общественную нравственность—учрежденія, нравы, законы,—какъ естественное продолженіе и завершеніе субъективнаго моральнаго стремленія. Съ геніальной проницательностью и вопреки другимъ весьма вліятельнымъ утвержденіямъ Гегель показалъ, что самоопредѣленіе лицъ, автономія воли—это только начало нравственной жизни. Для того чтобы не искать въ

---

[1]) Я излагаю здѣсь ходъ мысли Гегеля лишь въ тѣхъ предѣлахъ, которые указываются разбираемой нами проблемой объ отношеніи личности и общества. Болѣе подробный анализъ его ученія см. въ моей книгѣ: „Кантъ и Гегель“.

[2]) Philosophie des Rechts, §§ 107 и 108. Ср §§ 132, 133 ff.

пустомъ пространствѣ, чтобы не витать въ воздухѣ, автономная личность должна имѣть предъ собою конкретную общественную среду: въ ея понятіяхъ и формахъ жизни она находитъ положительный фундаментъ для своего строительства. Въ этомъ рѣшеніи моральной проблемы Гегель находитъ отвѣтъ на тотъ вопросъ, который съ самаго начала привлекъ его особенное вниманіе: какъ организовать религіозно-нравственную жизнь народа, какъ обезпечить моральный прогрессъ. Одна субъективная нравственность для этого недостаточна: необходимы твердыя основы общественной организаціи, для того чтобы укрѣпить путь нравственнаго совершенствованія.

Осѣненный свѣтомъ открытой имъ истины Гегель придаетъ ей безусловный смыслъ. Связь личности съ обществомъ пріобрѣтаетъ у него характеръ высшей нравственной правды. Общественная среда представляется ему живымъ воплощеніемъ идеи добра, которая безъ этого остается абстрактной и безсильной. Чистая субъективность лишаетъ человѣка твердыхъ основъ, и у него можетъ возникнуть такое страстное стремленіе къ объективному порядку, что онъ будетъ готовъ скорѣе унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избѣгнуть этой муки, проистекающей отъ внутренней пустоты и безсодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находитъ въ немъ свое собственное существо. Объективная нравственность не есть нѣчто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничиваетъ, а скорѣе освобождаетъ его,—освобождаетъ отъ подчиненности непосредственнымъ влеченіямъ и отъ гнета субъективной неопредѣленности. Она указываетъ ему путь къ высшей нравственной свободѣ и, воспитывая его характеръ, превращаетъ простую склонность къ добру въ постоянную добродѣтель, дѣлаетъ ее нравомъ, привычкой, второй природой [1]). Вотъ почему Гегель сущность нравственнаго

---

[1]) Philosophie des Rechts, §§ 142—151.

настроенія видитъ въ томъ, чтобы „твердо стоять на почвѣ справедливаго и воздерживаться отъ всякаго измѣненія, колебанія и умаленія его“ [1]). Общество пріобрѣтаетъ въ его глазахъ значеніе самостоятельной нравственной субстанціи, по отношенію къ которой лица оказываются только преходящими явленіями: нравственный духъ пребываетъ въ учрежденіяхъ, которыя остаются, а не въ лицахъ, которыя преходятъ [2]).

Изъ всего этого видно, что въ ученіи Гегеля общественная нравственность является не только продолженіемъ и восполненіемъ личной морали, но и самымъ чистымъ, прочнымъ и безусловнымъ выраженіемъ нравственнаго стремленія. Не одно взаимоотношеніе, а гармоническое совпаденіе личности съ обществомъ представляется нашему Философу высшей моральной истиной. Съ увлеченіемъ и энтузіазмомъ изображаетъ онъ вѣчную правду этого гармоническаго слянія. Міровая загадка кажется ему рѣшенной, примиреніе достигнутымъ, и съ радостнымъ спокойствіемъ Философа, познавшаго тайну жизни и прозрѣвающаго будущее, онъ пишетъ свою „Философію исторіи“, эту книгу судебъ человѣчества, гдѣ начала такъ легко сходятся съ концами, гдѣ всему указано мѣсто, гдѣ роду человѣческому возвѣщается утѣшительная вѣсть о наступленіи зрѣлой поры его существованія, блаженной старости духа. Въ слияніи съ общей субстанціей усматривается здѣсь разрѣшеніе нравственныхъ противорѣчій, ясный и прямой выходъ для личности. Глубоко проникнутый правдой этого сліянія, какъ бы пораженный слѣдами божественнаго духа, запечатлѣнными въ исторіи, Гегель радостно и бодро созерцаетъ эти божественные пути. И кажется ему, что человѣкъ, этотъ благословенный избранникъ Мірового Духа и носитель абсолютныхъ началъ, уже приближается къ безпечальному предѣлу своихъ странствій, гдѣ нѣтъ болѣе противорѣчій и борений духа съ самимъ собой. Исполнен-

[1]) Phanomenologie des Geistes. S. 325.

[2]) Philosophie des Rechts, § 145.

ный довѣрія къ счастливому совпаденію разумной основы человѣческой воли съ законами міра, Гегель негодуетъ „на чудовищное самопревознесеніе и безумное самообольщеніе субъекта, приходящаго въ ужасъ и отчаяніе отъ того, что онъ составляетъ одно цѣлое со вселенной, что въ немъ дѣйствуетъ вѣчная природа и что онъ не свободенъ отъ ея вѣчныхъ законовъ и ея строгой необходимости“ [1]). Самъ онъ напротивъ въ сознаніи этого единства почерпаетъ „радость, свободу и миръ“, которые, по словамъ надгробной рѣчи, произнесенной у его могилы, онъ умѣлъ сообщать окружающимъ. Единство и совершенство мірового плана, логичность и осмысленность всего совершающагося, вотъ что выступаетъ у Гегеля на первый планъ въ изображеніи вселенной. Трагическія столкновенія и противорѣчія, непримиримая борьба частнаго съ общимъ, невѣдомые повороты и катастрофы исторіи,—все это исчезаетъ въ его оптимистической картинѣ: прямыя и ясныя линіи, свѣтлые и солнечные тона даютъ впечатлѣніе не только гармоническаго, но и сіяющаго образа вѣчной правды и красоты. Какъ самъ Гегель выражаетъ свое представленіе объ исторіи: „понятая (надлежащимъ образомъ) исторія образуетъ воспоминаніе и Голгоѳу абсолютнаго духа, дѣйствительность, истину и увѣренность его престола; безъ этого онъ оставался бы безжизненнымъ одиночествомъ; лишь изъ чаши этого царства духовъ поднимается, пѣнясь, его безконечность“ [2]).

Такъ постепенно отъ „чистаго исканія и безпокойства“ субъективнаго сознанія совершается переходъ къ объективной, общественной нравственности, которая ведетъ къ престолу абсолютнаго духа. Въ этомъ восхожденіи отъ самоопредѣленія автономной воли къ сліянію съ абсолютнымъ снимается съ человѣка тягость противорѣчій и разлада, исканій и неопредѣленности; передъ нимъ открыва-

---

[1]) Werke, Bd. I, S. 141.

[2]) Phänomenologie des Geistes, S. 612.

ются прямые и вѣрные пути, ясные и безоблачные горизонты.

Проблема сочетанія индивидуализма и коллективизма кажется тутъ разрѣшенной. Общественный прогрессъ поставленъ въ прямую и неразрывную связь съ задачами личности, самоопредѣленіе лицъ приведено въ сочетаніе съ общественной нравственностью, и все увѣнчано гармоніей абсолютнаго духа. Но здѣсь слѣдуетъ спросить, что имѣется въ виду въ этомъ изображеніи,—норма жизни, ея субстанціональная и вѣчная основа или историческая дѣйствительность? Въ одномъ изъ первыхъ параграфовъ „Философіи права“ Гегель самъ разъясняетъ, что діалектическую необходимость не слѣдуетъ смѣшивать съ исторической [1]); и несомнѣнно та дѣйствительность, которую онъ рисуетъ ясными и гармоническими чертами, стоитъ выше обычной исторической дѣйствительности. Это не текущая жизнь съ ея противорѣчіями и столкновеніями, а ея нравственный идеальный планъ. Но именно поэтому слѣдуетъ возражать противъ того идеализированнаго изображенія общественной нравственности, которое даетъ Гегель. А между тѣмъ изъ этого изображенія вытекаетъ то неравное распредѣленіе нравственныхъ даровъ, которое онъ устанавливаетъ между личностью и обществомъ. Въ то время какъ общественная нравственность принимается за полноту нравственныхъ опредѣленій и за дѣйствительность идеальнаго стремленія, на долю личности выпадаетъ только „исканіе и безпокойство“. Между тѣмъ, если дѣйствительно конкретное содержаніе нравственности почерпается изъ общества, изъ историческихъ условій его развитія, и если нравственный идеалъ немыслимъ безъ общественнаго своего осуществленія, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы общество являлось верховной руководящей нормой для личности. Напротивъ, какъ было разъяснено выше, понятіе личности представляетъ собою основу для выведенія общественнаго

---

[1]) См. подробнѣе въ сочиненіи: „Кантъ и Гегель“, стр. 209—210.

идеала. Личность не есть пустая форма, изъ которой ничего нельзя вывести и къ которой все можетъ быть пріурочено. Заимствуя изъ общества конкретное историческое содержаніе своего идеала, личность можетъ однако противопоставить обществу и свои собственныя начала,—тѣ, которыя вытекаютъ изъ самой идеи личности. Это прежде всего то право самоопредѣленія, право быть самимъ собою, которое составляетъ самую сущность личности; это далѣе тѣ принципы равенства и свободы, которые связаны съ представленіемъ о личности, какъ абсолютной цѣнности, имѣющей безусловное нравственное значеніе. Пусть всѣ эти начала будутъ отвлеченными, но они вовсе не являются безсодержательными. Напротивъ, они-то и указываютъ *направленіе* и *цѣль* нравственнаго прогресса, и въ этомъ отношеніи являются творческими началами общественной жизни. Если общія учрежденія создаютъ для нравственнаго развитія лицъ соотвѣтствующую атмосферу и такимъ образомъ укрѣпляютъ дѣло нравственнаго прогресса, то руководящая цѣль этого прогресса дается понятіемъ личности, а не общества. Самъ Гегель опредѣляетъ задачу исторіи, какъ „прогрессъ въ сознаніи свободы“ [1]), и какъ ни истолковывать это опредѣленіе, оно можетъ быть выведено только изъ понятія личности.

Отнимая у понятія личности всякое содержаніе, Гегель вмѣстѣ съ тѣмъ разсматриваетъ общество, какъ источникъ твердыхъ опредѣленій, которыя только и могутъ дать конкретное направленіе нравственному прогрессу. Но если справедливо, что общественное сознаніе представляется болѣе устойчивымъ и постояннымъ, если вѣрно, что на почвѣ его создаются учрежденія и нравы, которые являются какъ бы кристализованной нравственностью, то и оно не изъято, однако, отъ колебаній и неопредѣленности, отъ ошибокъ и заблужденій. Учрежденія могутъ быть очень несовершенными, а нравы жестокими и дикими, и въ этомъ

[1]) Philosophie der Geschichte, S. 24.

случаѣ для развившагося нравственнаго сознанія личности они явятся не поддержкой, а преградой. По отношенію къ этимъ твердымъ формамъ общественнаго развитія нравственное сознаніе личности дѣйствительно можетъ являться „чистымъ исканіемъ и безпокойствомъ“, но въ этомъ и сказывается его превосходство. Вообще говоря, задача нравственной организаціи общества, по сравненію съ нравственнымъ призваніемъ лица, есть задача низшаго разряда [1]). Нравственный законъ приспособляется здѣсь къ разнообразію эмпирическихъ условій и къ измѣнчивымъ общественнымъ отношеніямъ и въ этомъ относительномъ своемъ воплощеніи никоимъ образомъ не можетъ служить для личности безусловной нравственной опорой. Напротивъ, въ этомъ временномъ проявленіи онъ самъ подлежитъ ея суду, вытекающему изъ того постояннаго исканія новой и высшей правды, которое присуще ей по природѣ. У Гегеля отношеніе представляется обратнымъ: твердыя основы общественной организаціи ставятся выше личнаго сознанія. Страстно добиваясь найти для моральнаго сознанія точку приложенія въ мірѣ, указать тѣ силы, при помощи которыхъ обезпечивается нравственный прогрессъ, Гегель въ концѣ концовъ принимаетъ эти силы за самое основаніе нравственности, средство отождествляетъ съ цѣлью. Въ обществѣ онъ усматриваетъ не только воспитывающую человѣка среду, но и самостоятельный нравственный организмъ, по отношенію къ которому лица являются только преходящими явленіями. Между тѣмъ слѣдуетъ сказать какъ разъ наоборотъ, что основаніемъ и цѣлью является не общество, а лицо, что общественная организація и соціальный прогрессъ суть только средства къ развитію лицъ въ ихъ стремленіи къ безусловному идеалу. Такъ называемый общественный организмъ не имѣетъ самостоятельнаго бытія: онъ существуетъ только въ лицахъ; это— единственныя реальности, чрезъ которыя проявляется духъ

---

1) Ср. Чичеринъ, Философія права, стр. 223.

общенія. Общественный организмъ есть не болѣе, какъ отвлеченіе, подъ которымъ понимается совокупность отдѣльныхъ лицъ. Вотъ почему, хотя только совмѣстная жизнь съ вытекающей изъ нея общностью чувствованій и переживаній даетъ содержаніе и подкрѣпленіе нравственному сознанію лицъ, но эти переживанія и чувствованія для каждаго изъ членовъ общенія только тогда получаютъ моральный характеръ, когда они проходятъ чрезъ его личное сознаніе: никакого другого сознанія, гдѣ бы они могли пріобрѣсть значеніе автономныхъ обязанностей, нѣтъ.

Восполнить принципъ субъективной морали понятіемъ общественнаго развитія, какъ уже было замѣчено выше, составляетъ огромную заслугу Гегеля. Основаніе и цѣль нравственности есть личность, но развитіе личности совершается въ условіяхъ общественной среды. Вотъ почему нравственный законъ не можетъ остаться индифферентнымъ къ этимъ условіямъ, но долженъ требовать приспособленія ихъ къ своимъ цѣлямъ. Общество, по своей задачѣ, должно быть не ограниченіемъ личности, а ея расширеніемъ и восполненіемъ. Но для того, чтобы оно соотвѣтствовало этой задачѣ, оно должно быть соотвѣтствующимъ образомъ организовано, и въ этомъ заключается великая цѣль общественнаго прогресса. Философія Гегеля представляетъ классическое выраженіе этой идеи о значеніи общественной стороны морали. Однако здѣсь легко было впасть въ преувеличеніе: это и случилось съ Гегелемъ, который принималъ общественное развитіе за самобытный процессъ, господствующій надъ личнымъ сознаніемъ. Между тѣмъ, какъ справедливо замѣчаетъ Б. Н. Чичеринъ, „не лица существуютъ для учрежденій, а учрежденія для лицъ. Отъ нихъ исходитъ и совершенствованіе учрежденій. Послѣднія развиваются и улучшаются именно вслѣдствіе того, что лицо отрывается отъ существующаго порядка и предъявляетъ свои требованія и права... Въ этомъ именно и состоитъ существо духа, что орудіями его являются разум-

ныя и свободныя лица. Они составляютъ самую цѣль союзовъ“ [1]).

Было совершенно правильно признать великое значеніе общественныхъ учрежденій, исторической традиціи, твердыхъ правилъ и навыковъ общественности, которыя, какъ первыя впечатлѣнія развивающейся личности, воспитываютъ и дисциплинируютъ ее и такимъ образомъ организуютъ собирательный нравственный прогрессъ. Связь съ общей нравственной средой, въ нѣдрахъ которой рождается личность, дѣйствительно сообщаетъ устойчивость и твердость нравственному прогрессу: тотъ незримый, но могущественный духъ традиціи, который живетъ въ каждомъ обществѣ, сдерживаетъ крайности субъективнаго произвола, смягчаетъ противорѣчія и контрасты, умѣряетъ грозныя бури общественныхъ переворотовъ и приводитъ все къ опредѣленному уровню. Но этотъ духъ традиціи можетъ быть также духомъ отсталости и косности, задерживающимъ дальнѣйшее развитіе. Вотъ почему такъ безконечно цѣнно право личности отрываться отъ существующихъ установленій и требовать ихъ усовершенствованія. Какъ тотъ *духъ общественныхъ преданій*, такъ и этотъ *духъ личнаго протеста* безусловно необходимы для нравственнаго прогресса и составляютъ его органическіе элементы. Между этими двумя полюсами движется и волнуется море общественной жизни, то успокаивающееся, то снова бурное, въ зависимости отъ того, какое начало оказывается сильнѣе. Какъ можно утверждать при этомъ, что духъ преданія, духъ общественности является единственно руководящимъ для нравственнаго развитія?

Интересно, что и Гегель, правда въ случайномъ замѣчаніи, признаетъ возможность такихъ эпохъ, когда дѣйствительность представляетъ лишенное смысла и шаткое существованіе и когда личности можетъ быть позволено уйти изъ дѣйствительной жизни во внутреннюю [2]). Онъ приво-

[1]) Б. Н. Чичеринъ, Философія права. М. 1900. Стр. 225.

[2]) Philosophie des Rechts, § 138.

дитъ въ примѣръ положеніе Сократа среди распадавшейся аѳинской демократіи и свою собственную эпоху, когда, по его словамъ, нѣтъ болѣе уваженія къ существующему. Въ видѣ исключенія и уступки здѣсь признается то, что на самомъ дѣлѣ является органическимъ началомъ развитія. Примѣръ Сократа служитъ дѣйствительно превосходнымъ поясненіемъ этого законнаго возстанія личности противъ окружающей среды. Но великій образъ аѳинскаго мудреца есть лишь одинъ изъ примѣровъ этого рода. Тысячу разъ, позднѣе и ранѣе, въ исторически прославленныхъ, какъ и безслѣдно забытыхъ случаяхъ повторялись эти примѣры личнаго протеста противъ общественныхъ преданій. Такъ ткется живая ткань человѣческой исторіи. Въ противоположность Гегелю слѣдуетъ признать, что для нравственнаго развитія не менѣе, чѣмъ связь съ общей нравственной субстанціей и не менѣе, чѣмъ спокойная преданность общимъ установленіямъ, важны противорѣчія личности съ обществомъ и столкновенія общественной жизни. Сложность жизненныхъ отношеній обусловливаетъ постоянныя сомнѣнія и колебанія въ нравственныхъ вопросахъ, но въ этомъ процессѣ внутренней борьбы вырастаетъ нравственная личность. Не безспорной моралью преданій, а сложнымъ и труднымъ искусствомъ, рядомъ творческихъ актовъ, является личная нравственная жизнь въ развитомъ обществѣ. Но проявляющееся такимъ образомъ моральное творчество отражается и на прогрессѣ общественной жизни: и въ эту жизнь личность вноситъ тотъ духъ исканія и безпокойства, который составляетъ принадлежность ея внутренняго сознанія. Новѣйшей моральной философіи принадлежитъ заслуга выяснить сложный процессъ моральнаго творчества и противопоставить старымъ гармоническимъ схемамъ о совпаденіи личности съ обществомъ новое ученіе о ихъ расхожденіи и противорѣчіи [1]).

---

[1]) Здѣсь особенно слѣдуетъ указать на Зиммеля въ его Einleitung in die Moralwissenschaft. Bd. II, SS. 380—426.

Въ этомъ новѣйшемъ анализѣ въ особенности заслуживаетъ быть отмѣченнымъ то указаніе, что столкновенія личности съ обществомъ нерѣдко принимаютъ характеръ конфликта разнородныхъ обязанностей, которыя предъявляются къ личности. Общество, которое стоитъ надъ личностью, не представляетъ собою сплошного и сплоченнаго единства, и тѣ обязанности, которыя оно ставитъ личности, не являются однохарактерными и согласованными. Дѣло въ томъ, что въ предѣлахъ каждаго болѣе обширнаго, напримѣръ, политическаго союза существуетъ цѣлый рядъ другихъ общественныхъ круговъ, въ которыхъ отдѣльное лицо одновременно можетъ быть участникомъ. Семья, сословіе, классъ, церковь, національность, различныя профессіональныя и партійныя организаціи, разнообразныя государственныя и мѣстныя подраздѣленія,—всѣ эти многочисленныя разслоенія общественной жизни создаютъ чрезвычайную сложность обязанностей. Каждый кругъ, каждая область отношеній предъявляютъ личности особыя требованія, соперничающія и сталкивающіяся между собою. Среди этихъ требованій личность должна найти свой путь, такъ или иначе согласуя различныя лежащія на ней обязанности, подчиняя однѣ изъ нихъ другимъ, жертвуя менѣе важнымъ и дорогимъ для болѣе важнаго и цѣннаго. Это примиреніе и согласованіе далеко не всегда бываетъ легкимъ и простымъ. Иногда оно добывается великимъ усиліемъ воли и тяжкой болью сердца; иногда оно и вовсе не удается, и борьба кончается болѣе трагически—принудительнымъ подчиненіемъ или самопожертвованіемъ: личность вынуждаютъ къ отреченію отъ тѣхъ обязанностей, которыя она признала для себя болѣе высокими и святыми, ее заставляютъ страдать и гибнуть за свои идеалы Быть можетъ, самымъ наглядным и убѣдительнымъ примѣромъ такого столкновенія является борьба за свою религію, за принадлежность къ извѣстному религіозному общенію. Могущественная власть государства съ его обязательными для всѣхъ законами приходитъ здѣсь въ конфликтъ съ тѣмъ

внутреннимъ міромъ человѣческихъ вѣрованій, которыя составляютъ для личности ея святое святыхъ. Соглашенія между требованіями государства, вторгающагося въ область внутренней свободы, и требованіями свободной совѣсти, отстаивающей свою вѣру, быть не можетъ. Такимъ же тягостнымъ и мучительнымъ конфликтомъ является борьба за національность въ сложныхъ по составу государствахъ, гдѣ господствующая народность стремится ассимилировать подчиненныя. Требованія государственнаго единства приходятъ здѣсь въ столкновеніе съ національными особенностями, которыя для каждаго народа составляютъ его родную стихію, а для народа подчиненнаго становятся священнымъ завѣтомъ прошлаго, драгоцѣнной реликвіей, высокимъ культомъ, связующимъ предковъ съ потомками. И здѣсь нѣтъ возможности согласить и тѣ и другія требованія, въ виду ихъ рѣзкаго противорѣчія между собою. Но независимо отъ этихъ примѣровъ болѣе очевиднаго и болѣе непримиримаго столкновенія различныхъ общественныхъ началъ, каждый отдѣльный союзъ, не исключая такого первичнаго и тѣснаго общенія, какъ семья, можетъ налагать на личность особыя обязанности, отвлекающія или уклоняющія ее отъ исполненія другихъ обязанностей. Въ примиреніи всѣхъ этихъ многообразныхъ требованій, предъявляемыхъ къ лицамъ, и заключается трудность той задачи, которая ставится для развитого нравственнаго сознанія.

Нравственная философія Гегеля не обходитъ этихъ вопросовъ; она знаетъ и рѣшаетъ ихъ. Но и въ этомъ рѣшеніи, которое съ перваго взгляда можетъ плѣнить классической ясностью и простотой своихъ линій, сказывается вся недостаточность его основного ученія. Какъ извѣстно, ему принадлежитъ заслуга ввести въ философію права ученіе объ общественныхъ союзахъ. Въ отличіе отъ старой теоріи, слагавшей государство изъ отдѣльныхъ атомовъ—индивидовъ, въ системѣ Гегеля получила признаніе новая мысль, согласно которой, помимо государства и не-

зависимо отъ него, лица объединяются между собою общностью частныхъ интересовъ и потребностей, ведущихъ къ созданію различныхъ группъ и корпорацій. Въ этихъ соединеніяхъ находятъ свое выраженіе частные интересы и индивидуальныя особенности, проявляющіяся въ обществѣ. Но государство объемлетъ всѣ эти частныя группы, установляетъ между ними связь и сводитъ всѣ частныя цѣли къ одной высшей и безусловной. Частные союзы служатъ для него базисомъ; но воздвигаясь надъ ними, оно противопоставляетъ ихъ разрозненности свое единство, и въ этомъ всеобъемлющемъ значеніи своемъ является той формой, въ которой воплощается нравственная идея. Это — дѣйствительность нравственной идеи, это— нравственный духъ, какъ проявившаяся и ясная для себя субстанціональная воля, которая мыслитъ и знаетъ себя и осуществляетъ то, что она знаетъ [1]). Такъ, противорѣчія и различія общественныхъ союзовъ сводятся здѣсь къ единству высшимъ и безусловнымъ союзомъ, какимъ является государство, воплощающее въ себѣ нравственную идею. Рѣшеніе, которое дается Гегелемъ, въ высшей степени ясное и простое, какъ бы сразу указывающее выходъ изъ всѣхъ конфликтовъ и противорѣчій, но оно сохраняетъ свою силу только при томъ условіи, что за государствомъ признается безусловное нравственное значеніе. Однако достаточно спросить, даже и оставаясь на точкѣ зрѣнія Гегеля, всегда ли сохраняется за государствомъ это значеніе. Римское государство, преслѣдовавшее христіанъ, было ли на высотѣ абсолютной нравственной идеи? Долговременныя эпохи варварства и деспотизма, жестокости и произвола не свидѣтельствуютъ ли о нерѣдкомъ отпаденіи государства отъ той высокой сущности, которую возлагаетъ на него Гегель? И самъ онъ, какъ мы видѣли, признаетъ, что бываютъ эпохи, когда дѣйствительность представляетъ лишенное смысла и шаткое существованіе и когда

---

[1]) Philosophie des Rechts, § 257.

личности можетъ быть позволено уйти изъ дѣйствительной жизни во внутреннюю. Говоря о государствѣ, какъ о высшемъ и абсолютномъ союзѣ, Гегель имѣетъ въ виду скорѣе его идеальное значеніе, его способность быть высшимъ объединеніемъ всѣхъ цѣлей человѣческой жизни; онъ говоритъ о томъ государствѣ, которое оправдывается разумомъ и требуется нравственной идеей. Но если государство должно быть еще оправдано передъ разумомъ и нравственной идеей, то, слѣдовательно, само по себѣ оно не имѣетъ абсолютнаго значенія, и для личности, которая должна еще искать идеальнаго государства, невозможно видѣть верховный критерій жизни въ государствѣ дѣйствительномъ. Гармонія личности съ государствомъ относится такимъ образомъ въ область идеала, отодвигается въ безконечную даль, а для конкретной дѣйствительности остается лишь стремленіе къ этой отдаленной цѣли.

Гегель искалъ выхода изъ конфликта обязанностей въ объединяющемъ дѣйствіи государства. Другіе считали такимъ верховнымъ и абсолютнымъ единствомъ церковь, національность, человѣчество. Но по отношенію ко всѣмъ этимъ объединяющимъ началамъ слѣдуетъ сказать, что ихъ значеніе зависитъ отъ соотвѣтствія ихъ съ безусловной нравственной цѣлью. И такъ какъ это соотвѣтствіе опредѣляется сознаніемъ лицъ, то въ концѣ концовъ верховнымъ началомъ приходится признать понятіе личности, а тѣмъ различнымъ общественнымъ союзамъ, которые возвышаются надъ нею, отвести роль временныхъ формъ осуществленія абсолютнаго идеала [1]). Послѣдовательно провести ту точку зрѣнія, которую мы находимъ у Гегеля, нѣтъ возможности. Здѣсь представляется неизбѣжнымъ одно изъ двухъ: или признать, что извѣстный общественный союзъ самъ по себѣ имѣетъ абсолютную цѣнность и не знаетъ надъ собою ничего высшаго, или же совершенно отвергнуть безусловное значеніе какого бы то ни было

[1]) Philosophie des Rechts, §§ 152—154.

конкретнаго воплощенія идеала и искать иныхъ схемъ нравственнаго прогресса. Первый выходъ приводитъ къ абсолютному коллективизму со всѣми его крайностями, второй—къ такому сочетанію коллективизма съ индивидуализмомъ, гдѣ основой признается личность, а общество лишь ея развитіемъ и восполненіемъ. Гегель указалъ правильный путь къ рѣшенію проблемы, но, увлеченный открывавшейся здѣсь перспективой, впалъ въ очевидныя преувеличенія.

Какъ можно видѣть изъ предшествующаго изложенія, главная ошибка Гегеля заключалась въ томъ, что онъ придалъ общественному прогрессу абсолютное значеніе, что онъ всецѣло подчинилъ ему личное начало. Но это было возможно только потому, что онъ исходилъ изъ мысли о полной гармоніи личности съ обществомъ. Онъ полагалъ, что въ обществѣ „субъективность, эта необходимая почва для бытія свободы, становится адэкватной самому понятію и существу свободы“. На почвѣ объективной нравственности лица „вступаютъ въ дѣйствительное обладаніе своимъ собственнымъ существомъ, своей внутренней всеобщностью“ [1]). Говоря короче, личность находитъ въ обществѣ саму себя, находитъ свое полное и всецѣлое удовлетвореніе. При такомъ взглядѣ было вполнѣ естественно выдвинуть на первый планъ абсолютное значеніе общественной организаціи. Но понятіе личности не получило вслѣдствіе этого должнаго признанія: моментъ самобытности и особенности лицъ былъ поглощенъ моментомъ ихъ общности и единства. Такова система нравственнаго объективизма въ ея основныхъ положеніяхъ и конечныхъ результатахъ. Совершенно иною по своимъ очертаніямъ является система нравственнаго субъективизма, наиболѣе глубокое выраженіе которой мы находимъ у Толстого.

4.

Было бы величайшимъ недоразумѣніемъ утверждать, что эта система не имѣетъ своего общественнаго идеала и что

она не признаетъ высшихъ трансцендентныхъ цѣнностей. Толстой твердо вѣритъ въ объективный законъ добра, связующій людей, и въ безусловномъ подчиненіи этому закону всѣхъ личныхъ и общественныхъ отношеній заключается главный догматъ его моральной философіи. Въ этомъ отношеніи онъ не менѣе Гегеля антиподъ Ничше, воззрѣнія котораго представляются ему только „мальчишескимъ оригинальничаніемъ“, „набросками безнравственныхъ, ничѣмъ не обоснованныхъ мыслей“ [1]). Абсолютный индивидуализмъ, отвергающій и общественную и религіозную проблемы, чуждъ и непонятенъ его духу. Но не менѣе того чуждъ ему и абсолютный коллективизмъ, обоготворяющій общественное начало [2]). Въ основѣ міросозерцанія Толстого, какъ самъ онъ опредѣляетъ, лежитъ не личное и не общественное начало, а „христіанское или божеское“. Всѣ свои построенія онъ утверждаетъ на идеѣ абсолютной первоосновы міра, на принципѣ безусловнаго разума, которымъ все въ мірѣ управляется и живетъ. Но это религіозное міровоззрѣніе онъ проводитъ съ такой неуклонной послѣдовательностью, съ такимъ непримиримымъ абсолютизмомъ, что вся область временныхъ человѣческихъ начинаній, вся сфера относительнаго и условнаго передъ этимъ теряетъ значеніе. Отсюда вытекаетъ и его нравственный субъективизмъ, всецѣло опирающійся на силу и глубину его религіознаго воодушевленія, на твердую вѣру въ неукоснительный нравственный прогрессъ, въ неизбѣжное пришествіе царства Божія на землѣ.

Самъ Толстой слѣдующимъ образомъ выражаетъ основное свое воззрѣніе на жизнь: „я живу затѣмъ, чтобы исполнять волю Пославшаго меня въ жизнь. Воля же Его въ

---

[1]) Сочиненія графа Л. Н Толстого. Изданіе двѣнадцатое. М. 1911. Ч. XIV. стр. 214 („Что такое религія и въ чемъ сущность ея“). Всѣ выдержки изъ сочиненій Толстого я привожу по этому изданію въ томъ его объемѣ, какъ оно появилось первоначально, безъ сокращеній.

[2]) См. мѣткую и совершенно правильную критику коллективизма. Ч XIV, стр. 398—402; ср. въ частности замѣчанія противъ марксизма. Ч. XIV, стр. 508.

томъ, чтобы я довелъ свою душу до высшей степени совершенства въ любви и этимъ самымъ содѣйствовалъ установленію единенія между людьми и всѣми существами въ мірѣ“ [1]). Смыслъ жизни по его опредѣленію заключается въ томъ, „чтобы установлять царство Божіе на землѣ, т. е. замѣнять насильственное, жестокое, ненавистническое сожительство людей любовнымъ и братскимъ“ [2]). Въ соотвѣтствіи съ этимъ всѣ отношенія человѣка и къ людямъ, и къ міру должны утверждаться на вѣрѣ въ Бога. „Богъ для меня—это то, къ чему я стремлюсь, то, въ стремленіи къ чему и состоитъ моя жизнь и который поэтому и есть для меня; но есть непремѣнно такой, что я Его понять, назвать не могу“.—„Не знаю Его, а вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣ всегда страшно, когда я безъ Него, а только тогда не страшно, когда я съ Нимъ“. — „Богъ это — вѣчное, безконечное, ведущее насъ, требующее отъ насъ праведности“ [3]). Глубоко и непосредственно переживаетъ Толстой религіозное чувство: „главное въ этомъ чувствѣ—сознаніе полной обезпеченности, сознаніе того, что Онъ есть, Онъ благъ, Онъ меня знаетъ, и я весь окруженъ Имъ, отъ Него пришелъ, къ Нему иду, составляю часть Его, дѣтище Его: все, что кажется дурнымъ, кажется такимъ только потому, что я вѣрю себѣ, а не Ему, и изъ жизни этой, въ которой такъ легко дѣлать Его волю, потому что воля эта вмѣстѣ съ тѣмъ и моя, никуда не могу упасть, какъ только въ Него, а въ Немъ полная радость и благо“ [4]).

На этомъ религіозномъ чувствѣ утверждается и моральная философія Толстого. Онъ находитъ, что есть три различныхъ отношенія къ міру: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христіанское или божеское. Первое состоитъ въ томъ, что „человѣкъ признаетъ себя самодовлѣющимъ существомъ, живущимъ въ мірѣ для пріі-

[1]) Ч. XX, стр. 37 („Для чего мы живемъ“).
[2]) Ч. XIX, стр. 208 („О смыслѣ жизни“).
[3]) Ч. XIV, стр. 5—6 (Мысли о Богѣ).
[4]) Ч XIV, стр. 13 (то же).

обрѣтенія въ немъ наибольшаго возможнаго личнаго блага". Согласно второму, „значеніе жизни признается не въ благѣ отдѣльной личности, а въ благѣ извѣстной совокупности личностей· семьи, рода, народа, даже человѣчества (попытка религіи позитивистовъ)". Наконецъ, христіанское отношеніе къ міру состоитъ въ томъ, что „значеніе жизни признается человѣкомъ уже не въ достиженіи своей личной цѣли, или цѣли какой-либо совокупности людей, а только въ служеніи той Волѣ, которая произвела его и весь міръ для достиженія не своихъ цѣлей, а цѣлей этой Воли" [1]). Осуществлять въ мірѣ и въ человѣческихъ отношеніяхъ законъ Божій, жить по-Божьи,—вотъ основа морали. Путь же къ этому осуществленію есть любовь: „любовь есть проявленіе въ себѣ (сознаніе) Бога—и потому стремленіе выйти изъ себя, освободиться, жить божеской жизнью. Стремленіе же это вызываетъ Бога, т.-е. любовь въ другихъ. Главная мысль моя въ томъ, что любовь вызываетъ любовь въ другихъ. Богъ, проснувшійся въ тебѣ, вызываетъ пробужденіе того же Бога и въ другихъ" [2]).

Вдумываясь въ эти опредѣленія Толстого, въ ту проникновенную искренность, съ которой онъ ихъ переживаетъ и высказываетъ, мы понимаемъ, почему для него весь путь нравственнаго прогресса сводится къ внутреннему совершенствованію личности. Для него самого весь міръ переродился съ тѣхъ поръ, какъ въ тайникахъ своей души онъ воззвалъ къ Богу и ощутилъ въ себѣ Бога въ видѣ любви. Отсюда онъ ждетъ и перерожденія всего человѣчества. Но какъ онъ самъ поясняетъ, процессъ внутренняго совершенствованія, ростъ любви въ личности не замыкаетъ ея въ себѣ, а напротивъ выводитъ ее изъ себя. „Одинаково ошибается и не исполняетъ своего назначенія тотъ, кто стремится къ улучшенію жизни людской, къ установленію Царства Божія, не устанавливая его въ себѣ, какъ и тотъ,

[1]) Ч. XIV, стр. 33—35 (Религія и нравственность). См. объ этомъ же болѣе подробно Т. XIV, стр. 383 и сл. („Царство Божіе внутри васъ").

[2]) Ч. XIV, стр. 21 („Мысли о Богѣ).

кто стремится къ такому личному самосовершенствованію, которое не имѣетъ цѣлью установленіе Царства Божія внѣ себя. Человѣкъ поставленъ въ такія условія, что единственное для него, истинное, разумное благо состоитъ въ стремленіи къ личному самосовершенствованію; личное же самосовершенствованіе таково, что оно достигается только тогда, когда человѣкъ признаетъ себя орудіемъ Божіимъ для установленія Его Царства“ [1]). По убѣжденію Толстого тутъ существуетъ полное соотвѣтствіе и неизбѣжная гармонія: „въ той мѣрѣ, въ которой достигаетъ человѣкъ внутренняго совершенства, въ той мѣрѣ устанавливаетъ онъ Царство Божіе и только въ установленіи Царства Божія онъ подвигается къ внутреннему совершенству. Безъ сознанія того, что усиліе мое содѣйствуетъ установленію Царства Божія приближеніемъ совершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый изъ насъ живетъ только въ той мѣрѣ, въ которой онъ установляетъ Царство Божіе внѣ себя и совершенствуетъ себя внутри себя“ [2]). Такимъ образомъ на вопросъ—какъ осуществляется нравственный прогрессъ?—Толстой безъ колебаній отвѣчаетъ: совершенствованіемъ личности, которое въ то же время есть и совершенствованіе общества. „Всякое истинное просвѣщеніе и исправленіе себя неизбѣжно просвѣщаетъ и исправляетъ другихъ, и только одно это средство дѣйствительно просвѣщаетъ и исправляетъ другихъ, въ родѣ того, какъ загорѣвшійся огонь не можетъ свѣтить и согрѣвать только тотъ предметъ, который сгораетъ въ немъ, но неизбѣжно свѣтитъ и грѣетъ вокругъ себя, а свѣтитъ и грѣетъ вокругъ себя только тогда, когда самъ горитъ“ [3]). И это дѣйствіе нравственнаго просвѣщенія личности не можетъ имѣть предѣловъ, не можетъ остановиться на какой-либо частной совокупности лицъ и ограничиться ею. Истинное просвѣщеніе объемлетъ всѣхъ, все человѣчество

---

1) Ч. XX, стр. 45. („Для чего мы живемъ“.)

2) Ibid. стр. 45—46.

3) Ч. XX, стр. 77. (Мысли о самосовершенствованіи).

общимъ закономъ любви. Соединяетъ людей одно: „отношеніе къ Богу и стремленіе къ нему, потому что Богъ одинъ для всѣхъ и отношеніе всѣхъ людей къ Богу одно и то же. Хотятъ или не хотятъ признавать это люди, передъ нами стоитъ одинъ и тотъ же идеалъ высшаго совершенствованія, и только стремленіе къ нему уничтожаетъ разобщеніе и приближаетъ насъ другъ къ другу“ [1]). Вотъ почему Толстой доводитъ принципъ общенія и единства до послѣдняго логическаго предѣла и внѣ этого предѣла не понимаетъ и не принимаетъ его. „Единеніе есть ключъ, освобождающій людей отъ зла. Но для того, чтобы ключъ этотъ исполнилъ свое назначеніе, нужно, чтобы онъ былъ продвинутъ до конца, до того мѣста, гдѣ онъ отворяетъ, а не ломается самъ и не ломаетъ замокъ. Такъ и единеніе, для того, чтобы оно могло произвести свойственныя ему благодѣтельныя послѣдствія, оно должно имѣть цѣлью единеніе *всѣхъ* людей, во имя общаго *всѣмъ* людямъ, одинаково признаваемаго всѣми начала. А такимъ единеніемъ можетъ быть только единеніе, основанное на той религіозной основѣ жизни, которая одна соединяетъ людей“ [2]).

Но именно эта увѣренность, что только полное и всецѣлое единство спасаетъ людей отъ зла, побуждаетъ Толстого отрицать всякое „единеніе малыхъ или большихъ частей человѣчества во имя ограниченныхъ, частныхъ цѣлей“. „Будь это единеніе семьи, шайки грабителей, общины или государства, народности или „священный союзъ“ государствъ, такія соединенія не только не содѣйствуютъ, но болѣе всего препятствуютъ истинному прогрессу человѣчества“ [3]).

Такъ всякія относительныя формы общественнаго прогресса отвергаются во имя абсолютнаго идеала. „Все до конца, до послѣднихъ выводовъ, какъ бы они ни были чу-

---

1) Ч. XIX, стр. 325 („Объ общественномъ движеніи въ Россіи“).
2) Ч. XX, стр. 476—477 („Славянскому съѣзду въ Софіи“)
3) Ibid. стр. 476.

жды или непріятны намъ. Все или ничего“ [1]). „Ученіе Христа тѣмъ отличается отъ прежнихъ ученій, что оно руководитъ людьми не внѣшними правилами, а внутреннимъ сознаніемъ возможности достиженія божескаго совершенства. И въ душѣ человѣка находятся не умѣренныя правила справедливости и филантропіи, а идеалъ полнаго, безконечнаго божескаго совершенства. Только стремленіе къ этому совершенству отклоняетъ направленіе жизни человѣка отъ животнаго состоянія къ божескому, настолько, насколько это возможно въ этой жизни... Спустить требованія идеала значитъ не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеалъ“ [2]).

Въ тѣсной связи съ этимъ моральнымъ абсолютизмомъ стоитъ и то коренное убѣжденіе Толстого, что всякая общественная дѣятельность безплодна и ненужна, что „истинное соціальное улучшеніе достигается только религіозно-нравственнымъ совершенствованіемъ отдѣльныхъ личностей“ и что „соціальное улучшеніе при помощи внѣшнихъ формъ“ является лишь „губительной иллюзіей“, останавливающей „истинный прогрессъ“ [3]). Именно страстное желаніе всецѣлаго и безусловнаго обновленія, религіозная жажда общей жизни по закону любви отвращаетъ Толстого отъ обычной общественной дѣятельности, въ которую онъ не вѣритъ. Общественный идеалъ въ смыслѣ любовнаго единенія всѣхъ на религіозной основѣ и для него является увѣнчаніемъ нравственныхъ стремленій человѣка, но путь къ этому идеалу лежитъ исключительно черезъ воспитаніе личности къ безконечному божескому совершенству.

Излагая систему нравственнаго объективизма, мы видѣли, что исходнымъ и опредѣляющимъ пунктомъ для нея является вопросъ о томъ, какъ организовать религіозно-нравственную жизнь народа, какъ обезпечить моральный про-

---

[1]) Ibid. стр. 475.

[2]) Ч. XIV, стр. 394—395 („Царство Божіе внутри васъ“).

[3]) Ч. XIX, стр. 313 („Объ общественномъ движеніи въ Россіи“)

грессъ. Гегель потому именно подчеркиваетъ значеніе общественной среды и государственнаго порядка для моральнаго развитія, что одно личное совершенствованіе кажется ему недостаточнымъ. Замѣчательно, что послѣднимъ аргументомъ нравственнаго субъективизма Толстого является утвержденіе, которое отвѣчаетъ на тотъ же самый вопросъ, но рѣшаетъ его въ совершенно противоположномъ смыслѣ. Когда онъ разбираетъ доводы противъ упраздненія государства и права и высказывается въ пользу чисто субъективныхъ путей нравственнаго порядка, самымъ главнымъ его основаніемъ служитъ вѣра въ неукоснительность моральнаго прогресса, для котораго не нужно никакихъ внѣшнихъ опоръ. „Движеніе впередъ человѣчества совершается не такъ, что лучшіе элементы общества, захвативъ власть, употребляя насиліе противъ тѣхъ людей, которые находятся въ ихъ власти, дѣлаютъ ихъ лучшими, какъ это думаютъ и консерваторы и революціонеры, а совершается, во-первыхъ, — и главное, — тѣмъ, что люди *всѣ вообще неуклонно и безостановочно*, болѣе и болѣе сознательно усваиваютъ христіанское жизнепониманіе, и, во-вторыхъ тѣмъ, что даже независимо отъ сознательной духовной дѣятельности людей, люди безсознательно, вслѣдствіе самаго процесса захватыванія власти одними людьми и смѣны ихъ другими, невольно приводятся къ болѣе христіанскому отношенію къ жизни“ [1]). На вопросъ Гегеля, какъ обезпечить моральный прогрессъ, Толстой отвѣчаетъ, что онъ обезпеченъ и такъ, что силою жизни, руководящейся велѣніями высшей Воли, этотъ прогрессъ совершается самъ собою неуклонно и безостановочно. Вотъ почему такъ рѣшительно и категорически отрицаетъ онъ необходимость внѣшняго содѣйствія моральному развитію человѣчества. Никогда и ни у кого отрицаніе внѣшнихъ общественныхъ формъ не возносилось на такую высоту нравственнаго паѳоса, какъ у великаго русскаго мудреца. Аристократиче-

1) Ч. XIV, стр. 536

скій индивидуализмъ Ничше, который возстановляетъ его противъ стадности общественной жизни, противъ политики и государства, имѣетъ оттѣнокъ какого-то холоднаго имморалистическаго эстетизма. У Толстого отрицаніе общественной и политической дѣятельности вытекаетъ изъ нравственнаго абсолютизма, изъ непреклонной и горячей вѣры въ силу добра. Конкретные пути и формы общественнаго прогресса кажутся ему не только слишкомъ несовершенными и далекими отъ идеала, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безсильными что либо прибавить къ безспорному дѣйствію закона любви. „Измѣнять формы жизни, надѣясь этимъ средствомъ измѣнить свойства и міровоззрѣнія людей, все равно, что перекладывать на разныя манеры сырыя дрова въ печи, разсчитывая на то, что есть такое расположеніе сырыхъ дровъ, при которомъ они загорятся. Загорятся только сухія дрова независимо отъ того, какъ они сложены“ [1]). Этому безсилію внѣшнихъ реформъ Толстой противопоставляетъ всемогущее дѣйствіе внутренняго перерожденія. „*Ищите царства Божія и правды Его, и все остальное приложится вамъ*“. Это основной законъ жизни человѣческой. Живите дурно, противъ воли Бога, и никакія ваши усилія не доставятъ вамъ того благосостоянія, котораго вы ищете. Живите хорошо, согласно съ волей Бога, и не дѣлая никакихъ усилій для достиженія этого благосостоянія, и оно само собою установится между вами и такимъ способомъ, о которомъ вы никогда и не думали“ [2]). Проповѣдь общественнаго переустройства представляется Толстому равносильной тому, какъ если бы кто утверждалъ, что „людямъ не надо итти самимъ, своими ногами туда, куда они хотятъ и куда имъ нужно, но что подъ нихъ подведется такой полъ, по которому они, не идя своими ногами, придутъ туда, куда имъ нужно“ [3]). Самое главное— совершенствовать себя, воспитывать въ себѣ чувство люб-

1) Ч. XIX, стр. 238 („Къ политическимъ дѣятелямъ“).
2) Ч. XVI, стр. 146 („Къ рабочему народу“).
3) Ч. XIV, стр. 508 („Царство Божіе внутри васъ“).

ви и заражать другихъ любовью. „Истинное спасеніе одно: исполненіе воли Бога каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ въ себѣ, т.-е. въ той части міра, которая одна подлежитъ его власти. Въ этомъ—главное, единственное назначеніе каждаго человѣка, и это вмѣстѣ съ тѣмъ единственное средство воздѣйствія на другихъ каждаго отдѣльнаго человѣка; и потому на это, и только на это, должны быть направлены всѣ усилія каждаго человѣка“ [1]). Этотъ путь призываетъ къ дѣятельности „то единственное лицо, надъ которымъ каждый имѣетъ дѣйствительную, законную и несомнѣнную власть, а именно самого себя“ [2]). Но сила истиннаго свѣта такова, что, загораясь въ одной душѣ, онъ сообщается и другимъ. „Людямъ кажется, что для успѣшности дѣла нужно быть „всѣмъ“ или, по крайней мѣрѣ, многимъ; но „многимъ“ нужно быть только для дурного дѣла. Для хорошаго же дѣла достаточно быть одному, потому что Богъ всегда съ тѣмъ, кто дѣлаетъ хорошее дѣло. А съ кѣмъ Богъ, съ тѣмъ рано или поздно будутъ всѣ люди“ [3]).

Тутъ снова ярко подчеркивается та основная мысль Толстого, что для человѣка самое важное, чтобы съ нимъ былъ Богъ. Исполняя законъ Божій, люди „навѣрное получаютъ внутреннее духовное благо сознанія согласія съ волей Бога и увеличенія любви въ себѣ и другихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ и въ общественной жизни наибольшее доступное имъ вѣрное благо; отступая же отъ него, навѣрное ухудшаютъ свое положеніе“ [4]). Это—путь, идя по которому люди „навѣрное избавляются отъ своихъ страданій и навѣрное получаютъ наибольшее внутреннее—духовное и внѣшнее тѣлесное благо, и получаютъ не одни какіе либо избранные, а всѣ люди безъ всякаго исключенія“ [5]).

Ярко сіяетъ для Толстого свѣтъ внутренняго религіоз-

---

1) Ч. XIX, стр. 300 („Одумайтесь“).
2) Ч. XVI, стр. 265 („Рабство нашего времени“).
3) Ч. XIV, стр. 132 („Къ рабочему народу“).
4) Ч. XVI, стр. 293 („Единственное средство“).
5) Ibid. стр. 293.

наго просвѣщенія, и совершенно блекнетъ передъ этимъ судьба внѣшнихъ общественныхъ формъ. Что и какъ будетъ съ существующими формами общественнаго устройства, это его не интересуетъ. Для человѣка важно согласіе съ совѣстью. „ А что выйдетъ изъ этого не знаю. Думаю только, что дурного ничего не можетъ выйти изъ того, что я поступаю такъ, какъ велитъ моя совѣсть“ [1]).

Здѣсь-то особенно уясняется намъ вся глубина этой системы нравственнаго субъективизма. Вся она зиждется на самомъ искреннемъ религіозномъ воодушевленіи, на самомъ твердомъ убѣжденіи въ неукоснительности нравственнаго прогресса. Съ разныхъ сторонъ подходитъ Толстой къ вопросу о путяхъ истиннаго прогресса, и выводъ его каждый разъ остается неизмѣннымъ: *личное* совершенствованіе, приводящее къ единенію всѣхъ на религіозной основѣ. Съ точки зрѣнія нравственнаго абсолютизма, провозглашающаго формулу: „все или ничего“, Толстой съ логической неизбѣжностью приходитъ къ отверженію конкретныхъ формъ объективной нравственности. Единство всѣхъ, по его воззрѣнію, слагается изъ отдѣльныхъ единицъ независимо отъ всякихъ посредствующихъ звеньевъ. Всѣ такія посредствующія соединенія только отводятъ въ сторону отъ единой конечной цѣли.

Эта проповѣдь личнаго совершенствованія нерѣдко раздается въ тяжелые годы общественнаго упадка, среди всеобщаго уныния и апатіи. Иногда ею прикрывается лицемѣрное стремленіе оправдать или свое равнодушіе къ общему благу или свое безсиліе передъ сложными столкновеніями жизни. Съ этими лицемѣрными или малодушными заявленіями ученіе Толстого не имѣетъ ничего общаго. Его голосъ звучалъ одинаково и въ годы общественнаго возбужденія и въ моменты общаго разочарованія. Что-то внѣвременное и вѣчное, одиноко и величественно возвышающееся надъ злобою дня, надъ торопливою смѣной со-

[1]) Ч. XVI, стр. 270, 268—269 („Рабство нашего времени“).

бытій, слышится въ этомъ голосѣ. Какъ неприступная скала, о которую безслѣдно разбиваются и самыя бурныя волны, стоялъ Толстой среди волненій русской общественной жизни, среди всеобщихъ кликовъ то радости, то отчаянія, которые раздавались вокругъ. Онъ стоялъ одинъ со своими собственными думами и прозрѣніями, вперивъ взоръ свой въ вѣчность, неустанно идя къ Богу, къ которому онъ стремился глубочайшими потребностями своей души.

Славянофилы, Гоголь, Достоевскій также выступали съ проповѣдью личнаго совершенствованія, но какая огромная разница между всѣми ими и Толстымъ. Тогда какъ на его ученіи лежитъ печать геніальной законченности, ихъ утвержденія поражаютъ непродуманностью и даже наивностью. Со всѣхъ сторонъ замкнутое, какъ бы вылитое изъ единаго металла ученіе Толстого отличается могучей односторонностью и непримиримостью. „Все или ничего!“ восклицаетъ онъ, какъ новый Брандъ, не страшась послѣдствій, какъ бы ни были они непріятны для человѣка. Ничего подобнаго у славянофиловъ, у Гоголя и даже у Достоевскаго, у которыхъ за проповѣдью личнаго душеспасенія скрывается примиреніе съ міромъ условныхъ и несовершенныхъ формъ окружающей дѣйствительности. Но эта геніальная законченность ученія Толстого и дѣлаетъ его доктрину самымъ послѣдовательнымъ выраженіемъ системы нравственнаго субъективизма.

Послѣ разбора и указанія сильныхъ сторонъ ученія Гегеля намъ нетрудно противопоставить одностороннимъ утвержденіямъ Толстого воззрѣнія иного рода, подчеркивающія значеніе внѣшнихъ формъ и объективной нравственности. Теперь, когда и въ русской литературѣ долговременный споръ объективнаго и субъективнаго направленій можно считать въ значительной мѣрѣ исчерпаннымъ, бороться противъ односторонности субъективизма значило бы ломиться въ открытую дверь. Въ настоящее время и сторонники славянофиловъ признаютъ, что въ дѣлѣ нравственнаго про-

гресса важны не только личныя усилія, но и общественныя мѣропріятія, которыя, „принудительно регулируя поступки людей, вызываютъ атрофію или ускоренное развитіе соотвѣтственныхъ наклонностей въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ“ [1]). Но если съ этой стороны признана ложной „мысль о единоспасающей силѣ личной нравственности“, то съ другой стороны и современные противники славянофиловъ соглашаются съ тѣмъ, что средства политики и права должны быть восполнены нравственными факторами, воспитаніемъ общества въ духѣ солидарности. Если отбросить неосторожныя выраженія и явныя преувеличенія въ современномъ повтореніи стараго спора, то окажется, что сущность спора сводится не къ противоположенію общественнаго дѣла личному подвигу, а къ различному пониманію задачи воспитанія лицъ въ цѣляхъ общественнаго прогресса. Конечно, и здѣсь остается мѣсто для рѣзкихъ разнорѣчій: между тѣмъ, какъ понимаетъ общественное воспитаніе П. Н. Милюковъ [2]) и какъ понимаетъ его П. Б. Струве [3]),— цѣлая пропасть. И тѣмъ не менѣе очевидно, что въ этой новой своей формѣ старый споръ освобожденъ отъ прежнихъ безнадежныхъ противоположеній: обѣ стороны одинаково признаютъ и личный и общественный моменты, и субъективное и объективное начала общественнаго прогресса, но лишь различно формулируютъ ихъ взаимоотношеніе. Я думаю однако, что старый споръ, хотя и вступившій въ новую фазу, все же не сдвинется далѣе съ мѣста, пока не будетъ точно выяснена проблема о соотношеніи личности съ обществомъ. И вотъ здѣсь то моральная философія Толстого является для насъ величайшимъ поученіемъ, поскольку идея личнаго совершенствованія продумывается въ ней до своего логическаго конца. Съ точки зрѣнія Толстого объявить эту идею единоспасающей вполь-

---

1) М. Гершензонъ. Историческія записки. М. 1910, стр. 116.

2) П. Н. Милюковъ, въ сборникѣ: „Интеллигенція въ Россіи“ Спб. 1910. стр. 172. См. тамъ же, стр. 174

3) „Вѣхи“, стр. 143 (первое изданіе).

нѣ послѣдовательно, но только потому, что между личностью и совершеннымъ человѣчествомъ, между нравственнымъ подвигомъ отдѣльнаго лица и абсолютнымъ идеаломъ онъ разрушаетъ всѣ посредствующія звенья, всѣ конкретныя относительныя ступени. Это единственная точка зрѣнія, изъ которой съ безупречной послѣдовательностью вытекаетъ нравственный субъективизмъ: онъ неизбѣжно предполагаетъ нравственный абсолютизмъ, отрицаніе временныхъ и относительныхъ формъ нравственнаго прогресса. Для того абсолютнаго идеала, который требуетъ все или ничего, иного выхода быть не можетъ: ясно, что для единенія всѣхъ на религіозной основѣ нужно именно личное совершенство каждаго, и кромѣ этого ничего болѣе не нужно. Если бы всѣ люди были совершенны, то совершенно было бы все человѣчество. Однако, это отвлеченное построеніе разрушается тѣмъ простымъ и безспорнымъ фактомъ, что мы живемъ не на высотѣ абсолютнаго идеала, а въ мірѣ относительныхъ формъ. О всеобщемъ совершенствѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи, и для того, кто взвѣситъ всю практическую силу этого положенія, станетъ яснымъ, что утверждать общественный прогрессъ на одномъ личномъ совершенствованіи невозможно. Въ предѣлахъ историческаго прогресса такое совершенствованіе всегда будетъ удѣломъ нѣкоторыхъ, а не всѣхъ, и Влад. Соловьевъ былъ вполнѣ правъ, когда, возражая противъ отвлеченнаго субъективизма, говорилъ: „думать, что одной наличной добродѣтели нѣсколькихъ лучшихъ людей достаточно, чтобы переродить нравственно всѣхъ остальныхъ, значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищіе за неимѣніемъ хлѣба ѣдятъ сладкіе пирожки. Вѣдь вопросъ здѣсь именно не въ томъ только, достаточно ли нравственныхъ усилій отдѣльнаго лица для его совершенствованія, а еще въ томъ, возможно ли, чтобы другіе люди, никакихъ нравственныхъ усилій не дѣлающіе, начали ихъ дѣлать“ [1]).

[1]) Оправданіе добра. Полн. Собр. Соч. Т. VII, стр. 262.

Для насъ чрезвычайно цѣнны возраженія противъ нравственнаго субъективизма со стороны мыслителя, котораго менѣе всего можно заподозрить въ пристрастіи къ политикѣ. Не жажда общественной дѣятельности и не преувеличенная вѣра въ силу общественнаго устроенія, а простая философская послѣдовательность заставляетъ Влад. Соловьева сказать, что для нравственнаго прогресса важно не одно личное совершенствованіе. Признавши необходимость относительныхъ ступеней прогресса [1]), Влад. Соловьевъ приходилъ къ заключенію о нравственномъ значеніи всѣхъ относительныхъ средствъ, которыя способствуютъ историческому утвержденію абсолютнаго идеала. На примѣрѣ законодательной отмѣны крѣпостного права онъ очень хорошо показываетъ значеніе политики для нравственнаго прогресса: „этотъ внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго сознанія, т.-е. дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди. Конечно, само это общественное движеніе и правительственное дѣйствіе были обусловлены прежнею проповѣдью, но для большинства, для цѣлой среды общественной эта проповѣдь получила силу только тогда, когда воплотилась въ организованныхъ властью мѣропріятіяхъ. Благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ“ [2]).

Вотъ элементарное, но и неотразимое возраженіе противъ нравственнаго субъективизма. Историческіе факты относительнаго нравственнаго прогресса сами говорятъ за себя и служатъ живымъ опроверженіемъ требованій отвлеченнаго морализма. Это общее и неоспоримое положеніе намъ остается усилить только тѣмъ соображеніемъ, что и

---

[1]) Ibid. стр. 374

[2]) Ibid стр. 269.

самъ Толстой, поскольку ему случается переходить на почву конкретныхъ жизненныхъ условій, невольно и незамѣтно для самого себя становится на точку зрѣнія относительнаго и постепеннаго совершенствованія жизни. Когда, напримѣръ, онъ взвѣшиваетъ всю силу препятствій, внѣшнихъ и внутреннихъ, стоящихъ предъ человѣкомъ на пути его совершенствованія, онъ готовъ сдѣлать уступки жизни, готовъ согласиться съ тѣмъ, что безусловное совершенство не можетъ осуществиться сразу [1]). „Между существующимъ порядкомъ вещей, основаннымъ на грубомъ насиліи, и идеаломъ жизни, состоящимъ въ общеніи людей, основанномъ на разумномъ соглашеніи, утвержденномъ обычаями, есть безконечное количество ступеней, по которымъ не переставая шло и идетъ человѣчество, и приближеніе къ этому идеалу совершается только по мѣрѣ освобожденія людей отъ участія въ насиліи, отъ пользованія имъ, отъ привычки къ нему“ [2]). „...Отъ всѣхъ ставшихъ привычными несправедливостей люди освобождались не вдругъ, не тотчасъ же послѣ того, какъ наиболѣе чуткіе люди признавали ихъ зловредность, но порывами, остановками, возвратами и опять новыми порывами освобожденія, подобными потугамъ родовъ, какъ это было недавно съ уничтоженіемъ рабства“...[3]) „Христіанство для большинства людей, какъ сказалъ его учитель, не могло осуществиться сразу, а должно было разрастаться, какъ огромнѣйшее дерево изъ мельчайшаго зерна. И такъ оно и разрасталось и разрослось теперь, если еще не въ дѣйствительности, то въ сознаніи людей нашего времени“ [4]).

Во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ Толстого съ полной ясностью высказывается мысль о постепенности нравственнаго прогресса, а слѣдовательно и о неизбѣжности ступеней относительнаго совершенства. Но эта мысль высказывается и

---

1) Толстой, ч. XVI, стр. 267 („Рабство нашего времени“).
2) Ч. XVI, стр. 268 („Рабство нашего времени“).
3) Ч. XVI, стр. 313 („Великій грѣхъ“).
4) Ч. XIV, стр. 492 („Царство Божіе внутри васъ“).

тотчасъ же роняется имъ: нить сужденій, обращенныхъ къ міру относительнаго и условнаго, обрывается въ самомъ началѣ, зато настойчиво и сильно звучатъ призывы къ абсолютному идеалу.

Вмѣстѣ съ постепенностью прогресса Толстой признаетъ также и необходимость извѣстныхъ общественныхъ реформъ: такъ, напримѣръ, онъ требуетъ освобожденія земли отъ частной собственности, установленія единаго налога [1]). Развивая мысль объ этихъ реформахъ, пришлось бы придти и къ идеѣ внѣшняго регулированія жизни, и къ идеѣ правительства. Эту сторону вопроса Толстой опять оставляетъ безъ вниманія и, напротивъ, горячо и рѣшительно отстаиваетъ ту мысль, что и тѣ общественныя измѣненія, которыя онъ считаетъ неизбѣжными, должны вытекать изъ религіознаго сознанія, изъ просвѣщенія внутренняго міра человѣка [2]). Все это послѣдствія того господствующаго въ ученіи Толстого религіознаго энтузіазма, предъ которымъ все внѣшнее и условное кажется незначительнымъ и ничтожнымъ. Нравственный субъективизмъ вездѣ проходитъ у него, какъ опредѣляющій мотивъ, и даже самое представленіе о внѣшнихъ реформахъ связывается съ этимъ.

Недостаточность и односторонность нравственнаго субъективизма очевидна. Разрѣшеніе задачи общественнаго устроенія ставится здѣсь въ связь съ просвѣтленіемъ нравственнаго сознанія: „только бы поняли люди..., что одно единственное средство избавленія людей отъ ихъ страданій—въ томъ, чтобы люди перестали жить эгоистической, языческой жизнью, а начали жить жизнью общечеловѣческой, христіанской“ [3]). Но пока люди это поймутъ, остается во всей своей силѣ гегелевская проблема: какъ обезпечить нравственный прогрессъ, какъ организовать въ предѣлахъ

---

[1]) См., напр., статьи: „О землѣ“, „Великій грѣхъ“, „Единственное возможное рѣшеніе земельнаго вопроса“, ч. XVI.

[2]) См. особенно статью: „Великій грѣхъ“.

[3]) Ч. XIX, стр. 241 („Къ политическимъ дѣятелямъ“)

условнаго историческаго процесса нравственную жизнь народа. И эта проблема остается у Толстого нерѣшенной.

Но если нравственный субъективизмъ необходимо требуетъ своего восполненія, то, съ другой стороны—въ томъ видѣ, какъ онъ выраженъ у Толстого—онъ носитъ въ себѣ и великую истину. Поскольку рѣчь идетъ объ опредѣленіи абсолютнаго общественнаго идеала, онъ не только правъ, но въ высшей степени новъ и современенъ. Своимъ требованіемъ вселенскаго единства онъ какъ бы говоритъ всѣмъ, кто ставитъ высшимъ предѣломъ относительныя формы жизни: вы всѣ ошибаетесь; ни народъ, ни классъ, ни государство, ни священный союзъ государствъ не могутъ быть абсолютнымъ нравственнымъ предѣломъ. „Только единеніе всѣхъ людей, во имя общаго всѣмъ людямъ, одинаково признаваемаго всѣми начала“,—можетъ быть безусловной цѣлью нравственныхъ стремленій. Проникнутый сознаніемъ этой истины, глубоко вѣрующій въ ея реальное значеніе и возможное осуществленіе, Толстой не хотѣлъ признать ничего относительнаго и условнаго—въ этомъ была его ошибка. Но въ опредѣленіи существа абсолютнаго идеала онъ обнаружилъ величайшую глубину нравственнаго прозрѣнія, и въ этой части его моральное ученіе останется безсмертнымъ, какъ останется оно безсмертнымъ и по классической законченности своихъ основныхъ линій.

Мы замѣтили выше, что только тотъ безусловный характеръ, съ какимъ проводится нравственный субъективизмъ у Толстого, даетъ возможность послѣдовательно отрицать значеніе конкретныхъ общественныхъ формъ. При этомъ условіи дѣйствительно становится понятнымъ, почему внутренняя жизнь личности признается „единственно прочнымъ базисомъ для всякаго общественнаго строительства“, почему отвергаются „самодовлѣющія начала политическаго порядка“. Когда же эти положенія провозглашаются писателями, вовсе не слѣдующими по пути нравственнаго абсолютизма, то здѣсь мы встрѣчаемся съ самымъ очевиднымъ

недоразумѣніемъ, какъ это легко прослѣдить на недавнемъ примѣрѣ авторовъ извѣстнаго сборника „Вѣхи“. Въ тѣхъ спорахъ, которые происходили въ связи съ появленіемъ этого сборника, нетрудно было бы обнаружить отзвуки старыхъ гармоническихъ схемъ о возможности совпаденія личности съ обществомъ. Вполнѣ правильно было стремленіе авторовъ „Вѣхъ“ вырвать политику изъ той изолированности, на которую ее обрекаетъ „внѣшнее“ ея пониманіе, и устранить господство надъ всей прочей духовной жизнью независимой отъ нея политики. Но эта законная борьба противъ абсолютнаго коллективизма не оправдываетъ перехода къ нравственному субъективизму. Всячески необходимо подчеркивать значеніе воспитанія, какъ „положительной работы человѣка надъ самимъ собою“, но изъ этого отнюдь не вытекаетъ необходимость отвергать положительное воздѣйствіе на человѣка благоустроенной среды. Безконечно важно и необходимо говорить о значеніи совершенствованія лицъ для общественнаго прогресса, но преувеличеніемъ является утвержденіе, что въ основу политики должна быть положена не идея внѣшняго устроенія, а идея внутренняго совершенствованія [1]). Возможность этихъ преувеличеній представляется мнѣ въ высшей степени характерной: она объясняется тѣмъ, что въ основѣ подобныхъ утвержденій нѣтъ яснаго представленія о несовпаденіи личнаго начала съ общественнымъ, о ихъ необходимомъ разграниченіи. На идеѣ внутренняго совершенствованія слѣдуетъ настаивать не потому, чтобы оно являлось единственной основой для политики, не съ политической и не съ общественной точекъ зрѣнія, а потому что общественный прогрессъ не покрываетъ собою задачъ личности. Оно, конечно, необходимо и для общественнаго прогресса, но когда мы полагаемъ эту задачу въ основу политики, это грозитъ такимъ смѣшеніемъ понятій, которое совершенно извращаетъ сущность политической об-

[1]) См. сборникъ: „Вѣхи“ (статья П. Б. Струве).

ласти и подводитъ насъ къ старымъ заблужденіямъ Лейбница и Вольфа.

Не менѣе односторонними слѣдуетъ признать однако и противоположныя утвержденія, которыя исходятъ изъ стремленія возможно болѣе подчеркнуть значеніе политики и для личнаго совершенствованія. Когда намъ говорятъ, что „воспитаніе“ нисколько не исключаетъ „политики“, а служитъ той же цѣли—„совершенствованію людей вмѣстѣ съ учрежденіями“; когда утверждаютъ, что „воспитаніе не только не замѣняетъ учрежденій, а, напротивъ, предполагаетъ ихъ уже существующими и само становится возможнымъ лишь какъ послѣдующее дополненіе къ нимъ“ [1]), здѣсь опять повторяется та же ошибка: подъ другимъ угломъ зрѣнія, но въ томъ же освѣщеніи воспитаніе берется съ точки зрѣнія политической и общественной, а не личной. Между тѣмъ ясно, что понятое въ широкомъ смыслѣ воспитаніе служитъ не только *той же* цѣли, что и политика, но и *другой самостоятельной* цѣли, что оно имѣетъ въ виду не только совершенствованіе людей *вмѣстѣ* съ учрежденіями, но и *независимо* отъ учрежденій. Справедливо, что политика должна имѣть автономную область, но вѣдь и личная мораль также должна быть автономной. Рѣчь идетъ здѣсь конечно не о требованіи нравственнаго воспитанія массъ, предваряющаго политическія реформы,—такое требованіе и стоитъ именно на почвѣ смѣшенія политики съ моралью;—рѣчь идетъ о томъ, чтобы признать всю широту задачъ личной жизни, признать, что личное совершенствованіе не исчерпывается общественнымъ воспитаніемъ, что душевная жизнь личности шире политики.

И здѣсь-то проповѣдь Толстого является для насъ величайшимъ поученіемъ, поскольку она представляетъ систему нравственнаго субъективизма во всей чистотѣ его основныхъ положеній. Сопоставляя ее съ близкими ей по духу современными ученіями, мы сразу открываемъ въ

[1]) См. сборникъ статей: „Интеллигенція въ Россіи“, стр. 174, 180 и 186 (статья П. Н. Милюкова).

этихъ послѣднихъ неясность ихъ исходныхъ началъ, какъ видимъ мы подобную же неясность и въ ученіяхъ, направленныхъ къ ихъ опроверженію. И эта неясность, какъ уже сказано выше, стоитъ въ прямой связи съ неопредѣленностью того соотношенія, которое всѣ эти ученія устанавливаютъ между личностью и обществомъ.

5.

Сопоставленіе системъ нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма должно было привести насъ къ заключенію, что въ вопросѣ о средствахъ и путяхъ общественнаго прогресса все зависитъ отъ того, чтобы правильно понять связь абсолютнаго съ относительнымъ и личности съ обществомъ. Выше мы уже достаточно говорили о томъ, въ какой мѣрѣ представляется существеннымъ различіе въ общественномъ прогрессѣ моментовъ относительнаго и абсолютнаго [1]). Здѣсь, заключая настоящій параграфъ, мы должны остановиться на тѣхъ общихъ выводахъ, къ которымъ приводитъ разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи личности къ обществу. Какъ мы могли въ этомъ убѣдиться, правильный путь заключается въ томъ, чтобы одинаково остерегаться какъ обособленія личности и общества и возведенія ихъ на степень самобытныхъ и самодовлѣющихъ началъ, такъ и сближенія ихъ въ неразличимомъ единствѣ. Тутъ необходимо сочетаніе частью сходныхъ, частью расходящихся началъ, требующихъ примиренія и вмѣстѣ съ тѣмъ неспособныхъ къ полному единству. Личность созрѣваетъ въ обществѣ и изъ общественной среды получаетъ конкретное содержаніе своихъ нравственныхъ представленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ руководящія начала этого содержанія и критерій нравственности она почерпаетъ въ своей совѣсти, въ своемъ автономномъ сознаніи. Въ обществѣ она находитъ поддержку и руководство для своихъ дѣйствій, но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу

[1]) См. § III.

присущаго ей автономнаго сознанія, она можетъ подвергать критикѣ всякое данное содержаніе общественныхъ правилъ и восходить къ новымъ и высшимъ опредѣленіямъ. Общество необходимо для личности, какъ средство для ея развитія, для проявленія ея нравственнаго призванія, но оно можетъ являться и помѣхой для ея высшихъ нравственныхъ запросовъ. Сложность этого отношенія подчеркивается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что связь общества съ лицомъ нельзя представлять себѣ такимъ образомъ, что какое-либо одно изъ этихъ началъ есть цѣль, а другое средство. Личность есть начало безусловное, но не самодовлѣющее: общество, которое ей противопоставляется, вѣдь это другія лица, которыя могутъ быть не средствами, а только цѣлями для данной личности. Являясь лицомъ и притязая на безусловное нравственное значеніе, я долженъ и въ другихъ лицахъ признать такую же безусловную цѣнность. Я не могу видѣть въ обществѣ, т.-е. въ другихъ лицахъ, только средства для моихъ цѣлей, я долженъ признать за ними значеніе такихъ же нравственныхъ цѣлей, какое они, т.-е. все общество. должны признать за мною. Тутъ создается не отношеніе средства къ цѣлямъ, а болѣе сложное отношеніе взаимодѣйствія цѣлей.

Изъ этого ясно, что общество получаетъ свое значеніе цѣли не потому, чтобы оно представляло какую-то самостоятельную нравственную субстанцію, которая по присущему ей праву можетъ требовать отъ личности подчиненія и самопожертвованія, а только потому, что оно состоитъ изъ лицъ, связанныхъ между собою единствомъ нравственнаго идеала. Такимъ образомъ значеніе общества имѣетъ характеръ производный и обусловленный, такъ какъ оно зависитъ отъ правъ отдѣльныхъ лицъ, между тѣмъ какъ значеніе личности по отношенію къ обществу первично и безусловно.

Съ другой стороны, очевидно, что тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ этическимъ взаимодѣйствіемъ цѣлей, а не съ техническимъ подчиненіемъ средствъ цѣлямъ, отношеніе при-

нимаетъ характеръ постояннаго исканія и подвижности. Тогда какъ подчиненіе опредѣляется простой и ясной формулой служенія низшаго начала высшему, нравственное взаимодѣйствіе всегда имѣетъ предъ собою сложную задачу сочетанія и примиренія однородныхъ началъ, между которыми не можетъ быть разъ и навсегда установленнаго соотношенія.

Изъ особой природы нравственнаго отношенія между обществомъ и личностью вытекаетъ, наконецъ, и то чрезвычайно важное положеніе, что между этими двумя началами—личнымъ и общественнымъ — всегда остается извѣстное несоотвѣтствіе, и не можетъ быть полной гармоніи. Какъ мы установили, общество является для личности священнымъ не само по себѣ, не въ силу своей нравственной субстанціональности, а вслѣдствіе того, что оно состоитъ изъ лицъ. Такимъ образомъ нравственная возможность безусловнаго согласованія личности со средой относится не къ конкретнымъ формамъ общественности, а лишь къ той безусловной основѣ общественныхъ формъ, которая дается безконечнымъ призваніемъ личности. Поскольку общественный прогрессъ утверждается на стремленіи къ безконечному идеалу, которое вытекаетъ изъ существа личности, постольку задачи личности совпадаютъ съ понятіемъ общественнаго развитія. Но это совпаденіе относится къ стремленію, а не къ осуществленію, и каждое осуществленіе, каждая остановка общественнаго прогресса на извѣстной ступени съ необходимостью порождаютъ въ личности потребность критики и дальнѣйшаго движенія. Какъ очень хорошо выражаетъ эту мысль Влад. Соловьевъ, „при переходѣ отъ низшихъ формъ собирательной жизни къ высшимъ, личность въ силу присущей ей безконечной потенціи пониманія и стремленія къ лучшему, является въ избранныхъ своихъ представителяхъ началомъ движенія и прогресса (динамическій элементъ исторіи), тогда какъ данная общественная среда, какъ уже достигнутая дѣйствительность, какъ законченная въ своей сферѣ и на сво.

ей степени объективація нравственнаго содержанія, естественно представляетъ косную, охранительную сторону (статическій элементъ исторіи). Когда единичныя лица, болѣе другихъ одаренныя или болѣе развитыя, начинаютъ испытывать дѣйствіе своей общественной среды не какъ осуществленіе и восполненіе ихъ жизни, а лишь какъ внѣшнее ограниченіе и препятствіе для ихъ положительныхъ нравственныхъ стремленій, тогда они становятся носителями высшаго общественнаго сознанія“ [1]).

Но именно вслѣдствіе этого задача полнаго согласованія личности со средой относится въ безконечность: „личность въ силу присущей ей внутренней безпредѣльности можетъ быть окончательно и безусловно солидарною съ общественной средой не въ ея данныхъ ограниченіяхъ, а только въ ея безконечной цѣлости, которая постепенно проявляется по мѣрѣ того, какъ общія формы во взаимодѣйствіи съ единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются“ [2]). Безусловная солидарность личности съ общественной средой относится такимъ образомъ къ моменту безконечной цѣлости общенія, т.-е. къ недостижимому и трансцендентному идеалу. Что же касается конкретныхъ формъ общественности, то въ силу внутренней безпредѣльности личности онѣ не способны ее удовлетворить.

Но независимо отъ этого свойства безпредѣльности, есть и другая сторона личности, которая еще болѣе подчер-

---

1) Оправданіе добра, см. Полн. Собр. Соч. Т. VII, стр. 217.

2) Ibid. стр. 225. Наряду съ этими очень удачными опредѣленіями мы находимъ у Влад. Соловьева и совершенно неправильныя положенія, что „общество есть дополненная или расширенная личность, а личность—сжатое, или сосредсточенное общество“ (стр. 216) и что „всякая степень нравственнаго сознанія неизбѣжно стремится къ своему лично-общественному осуществленію“, вслѣдствіе чего и общество можетъ стать „полнымъ и всеобъемлющимъ осуществленіемъ нравственности“ (стр. 270). Очевидно, такія опредѣленія могутъ относиться только къ сверхъисторическому трансцендентному идеалу, какъ это слѣдуетъ и изъ утвержденій самого Влад. Соловьева, приведенныхъ нами въ текстѣ. Примѣнять ихъ къ конкретной исторической дѣйствительности совершенно неправильно.

киваетъ моментъ несовпаденія ея съ общественной средой: это ея своеобразность. Право лица на признаніе его безусловнаго значенія основано не только на присущемъ ему нравственномъ стремленіи къ безконечному идеалу, но и на свойственномъ ему характерѣ особенности и незамѣнимости. Личность не есть только средоточіе взаимоотношеній съ другими, какъ утверждаютъ это иногда: она есть прежде всего самобытное и цѣлостное единство, особенное и незамѣнимое существо. Внѣ общественныхъ связей личность, конечно, не можетъ развиться: она погаснетъ и замретъ. Но не одними этими связями образуется личность: независимо отъ нихъ въ себѣ самомъ каждый человѣкъ носитъ своеобразные задатки и особенныя возможности, въ этомъ именно сочетаніи не повторяющіяся у другихъ. Гете и Пушкинъ, Кантъ и Толстой таили въ себѣ великіе задатки независимо отъ воздѣйствія на нихъ общественной среды, въ которой они только развили свои задатки и проявили. Но подобно этому всякая индивидуальность носитъ въ себѣ свои особенности, которыя, конечно, при тѣхъ или другихъ вліяніяхъ могутъ развиться такъ или иначе, но которыя присущи ей неотъемлемо, какъ данной личности, отличающейся отъ всякихъ другихъ. И эту своеобразную природу личности мы представляемъ себѣ не только какъ психологическій фактъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ нравственное призваніе. Именно въ этомъ самобытномъ и незамѣнимомъ источникѣ личной жизни мы признаемъ самое существенное въ ней, ея нравственную основу и ея нравственное оправданіе, какъ особой духовной монады, отличающейся отъ всѣхъ другихъ и въ этомъ отличіи почерпающей сознаніе своей самобытности и незамѣнимости.

Но какъ только мы подчеркиваемъ эту сторону личности, тотчасъ же становится очевиднымъ, что гармонія личности съ обществомъ возможна лишь въ томъ умопостигаемомъ царствѣ свободы, гдѣ безусловная и всепроникающая солидарность сочетается съ безконечностью индивидуальныхъ

различій. Въ условіяхъ исторической жизни такой гармоніи нѣтъ и быть не можетъ. Какъ безспорно обнаруживаетъ это современная соціологія, въ ходѣ культурнаго развитія проявляются закономѣрно и неизбѣжно такія тенденціи, которыя стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ потребностью личности къ индивидуальному самоутвержденію. Высокая культура увеличиваетъ легкость и свободу жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ она развиваетъ такую силу уравненія и обезличенія, что отдѣльному человѣку приходится всячески бороться, чтобы отстоять свою индивидуальность [1]). И никакія формы общественности не могутъ измѣнить этого положенія. Культурныя блага, повышающія уровень общей жизни, предлагаются безразлично всѣмъ и каждому, кому они могутъ быть доступны; но всѣ эти блага, вмѣстѣ взятыя, не могутъ замѣнить личности того внутренняго удовлетворенія, которое она почерпаетъ изъ глубины собственнаго существа.

Предшествующій анализъ приводитъ насъ къ заключенію, что личность и общество суть начала соотносительныя, но не совпадающія. Только въ свѣтѣ этого чрезвычайно важнаго вывода можетъ быть рѣшена проблема примиренія индивидуализма съ коллективизмомъ. Идея гармоніи личности съ обществомъ приводитъ обыкновенно къ поглощенію одного начала другимъ: или личное совершенствованіе растворяется въ общественномъ прогрессѣ или, наоборотъ, общественный прогрессъ ставится въ исключительную зависимость отъ личнаго совершенствованія. Такъ создаются крайности нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма. Создайте совершенное общество, и вы получите совершенную личность,—говорятъ одни. Создайте совершенную личность, и вы придете къ совершенному обществу,—утверждаютъ другіе. Тамъ и здѣсь между личнымъ совершенствованіемъ и общественнымъ прогрессомъ утверждается полная гармонія, ставится знакъ

---

[1]) См. объ этомъ „Кризисъ современнаго правосознанія“, стр. 303 — 308.

равенства. Тамъ и здѣсь, начавши съ одного конца, приходятъ къ другому и получаютъ все, что нужно, и потому то одни говорятъ: все въ общественныхъ формахъ, а другіе: все въ личномъ стремленіи. Но лишь тогда мы получимъ ясное представленіе о соотношеніи разбираемыхъ понятій, когда поймемъ, что они не могутъ быть сведены одно къ другому. Совершенствованіе личности нужно для прогресса общества, но не оно одно, а сверхъ того еще и извѣстныя общественныя мѣропріятія. Прогрессъ общественныхъ формъ необходимъ для личнаго совершенствованія, но не онъ одинъ, а сверхъ того еще и собственныя усилія личности. Такъ устраняется односторонность противоположеній нравственнаго объективизма и нравственнаго субъективизма. Разрѣшеніе вопроса заключается не въ томъ, чтобы признать первенство духовной жизни личности надъ внѣшними формами общежитія. Это утвержденіе безспорно, но взятое въ отвлеченной односторонности, оно само можетъ явиться источникомъ недоразумѣній. Конечно, личность есть и основа общества и корень общественнаго прогресса, но это не только не умаляетъ значенія внѣшнихъ формъ общежитія, а напротивъ, придаетъ имъ высшую цѣнность. Какъ особая сторона духовной жизни личности, общественныя формы являются неотъемлемой частью этой жизни. Онѣ служатъ тѣмъ скрѣпляющимъ цементомъ, той зиждительной связью, безъ которой не можетъ быть общественнаго строительства. И тѣ, кто съ пренебреженіемъ говоритъ о внѣшнихъ формахъ общежитія, для того чтобы подчеркнуть первенство духовной жизни личности, впадаютъ въ явную односторонность. Дѣло не въ одномъ только первенствѣ личности надъ обществомъ, а въ ихъ неизбѣжномъ несовпаденіи. Можно отправляться отъ идеи личности и придти къ полному сліянію ея съ обществомъ, если только мы ставимъ между ними знакъ равенства и ищемъ полной гармоніи ихъ. Но когда въ основу общественной философіи полагается мысль о несовпаденіи личности съ обществомъ, мы не можемъ признать ни пра-

вильности такого сліянія, ни допустимости односторонних утвержденій о преимуществахъ личнаго совершенствованія надъ общественнымъ прогрессомъ или наоборотъ. Дѣло личное и дѣло общественное тутъ и разграничиваются, и вмѣстѣ съ тѣмъ сочетаются высшей связью абсолютнаго идеала. Подчеркивается и выдвигается основное положеніе, что не одной общественной дѣятельностью спасается человѣкъ, а прежде всего своимъ подвигомъ и трудомъ. А вмѣстѣ съ тѣмъ отстаивается и параллельное съ этимъ утвержденіе, что не одними личными усиліями создается совершенная общественность, а также и коллективнымъ творчествомъ общественныхъ группъ и общественными мѣропріятіями.

Съ этой точки зрѣнія нѣтъ необходимости говорить о преимуществѣ морали надъ политикой или политики надъ моралью. Если душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы политика не имѣла значенія въ своей, хотя бы и узкой, но совершенно необходимой сферѣ. Опытъ XIX вѣка съ особенной ясностью обнаружилъ, что политическія средства не всемогущи; но тотъ же опытъ показалъ, что для своихъ цѣлей эти средства и незамѣнимы.

Ясное пониманіе этого разграниченія политики и морали достигается только при точной постановкѣ проблемы объ отношеніи личности къ обществу, и именно при выясненіи вопроса о ихъ необходимой связи и неизбѣжномъ несоотвѣтствіи.

ГЛАВА II.

Крушеніе утопій земного рая.

I. Вступительныя замѣчанія.

Основные мотивы предшествующаго изложенія: идея безконечнаго совершенствованія и идея непреодолимой антиноміи личности и общества.—Философія конца и философія прогресса.

Два руководящихъ мотива проходятъ черезъ все предшествующее изложеніе: идея безконечнаго совершенствованія, исключающая мысль о счастливомъ завершеніи исторіи, и идея непреодолимой антиноміи личности и общества, устраняющая возможность гармоническаго общественнаго быта. Съ разныхъ сторонъ приближались мы къ этимъ идеямъ, какъ къ неизбѣжнымъ выводамъ современной мысли. Въ свѣтѣ ихъ мы построили идеалъ свободнаго универсализма.

Указанныя идеи проводятъ рѣзкую грань между нашимъ построеніемъ общественнаго идеала и той философіей земного рая, главныя черты которой мы изложили въ началѣ настоящаго изслѣдованія [1]). Приведенныя въ связь съ основными требованіями нравственнаго сознанія и разъясненныя въ своемъ конкретномъ содержаніи эти идеи съ очевидностью обнаруживаютъ ошибочность тѣхъ представленій, согласно которымъ человѣчество уже владѣетъ тайной

---

[1]) См. Введеніе I.

идеальнаго общественнаго устройства и приближается къ высшему и послѣднему предѣлу исторіи. Не блаженное успокоеніе, а неустанный трудъ, не безусловное совершенство, а безконечное совершенствованіе—вотъ что раскрывается предъ нами, въ качествѣ задачи нравственнаго прогресса.

Но говоря о задачѣ безконечнаго совершенствованія, мы вовсе не имѣемъ въ виду фактическую безпредѣльность историческаго развитія, благополучно и безпрерывно идущаго впередъ по неизмѣнно возвышающейся линіи. Безконечность совершенствованія, о которой идетъ рѣчь въ настоящемъ изслѣдованіи, все время понимается нами, какъ отсутствіе логическаго завершенія у временнаго прогресса относительныхъ формъ, а не какъ обезпеченность ихъ безпрерывнаго развитія. Она берется нами, какъ нравственное требованіе, а не какъ соціологическое предсказаніе. Та *моральная* философія прогресса, которую мы принимаемъ, не имѣетъ ничего общаго съ *позитивными* теоріями прогресса, которыя безконечность *нравственныхъ* требованій подмѣняютъ мыслью о безконечности *историческаго* развитія. Истинное понятіе о безусловномъ идеалѣ относитъ мысль объ его всецѣломъ осуществленіи за предѣлы конечныхъ явленій. Въ сферѣ относительнаго историческаго прогресса не можетъ быть преодолѣно противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностью, и тщетно искать разрѣшенія этого противорѣчія въ мечтахъ о счастливомъ концѣ или вѣчномъ продолженіи исторіи.

Таковы основные выводы того построенія общественнаго идеала, которое беретъ его въ свѣтѣ безконечности. Въ предшествующемъ изложеніи мы старались показать, какое значеніе имѣютъ эти выводы и для конечныхъ заключеній общественной философіи, и для сужденій о конкретныхъ путяхъ общественнаго прогресса. Но не меньшее значеніе принадлежитъ этимъ выводамъ и въ томъ отношеніи, что они указываютъ ясный выходъ изъ кризиса, который переживаютъ въ наши дни утопіи земного рая.

Крушеніе этихъ утопій, наблюдающееся повсюду, само по себѣ представляетъ интереснѣйшую и глубочайшую проблему, выясненіе которой становится очередной и настоятельной потребностью соціальной философіи. Въ русской философской литературѣ кн. Е. Н. Трубецкому принадлежитъ заслуга дать первый опытъ разрѣшенія этой проблемы со всей глубиной философскаго проникновенія въ сущность предмета. Причиной крушенія утопій кн. Трубецкой считаетъ „то катастрофическое міроощущеніе, которое во всемъ мірѣ воспиталось войнами, революціями, соціальными бѣдствіями и безчисленными неудачами соціальнаго реформаторства“ [1]). Съ этимъ катастрофическимъ міроощущеніемъ кн. Трубецкой связываетъ философію конца, предвѣщающую, что міръ рушится. Крушеніе утопій вырастаетъ, согласно этому воззрѣнію, до значенія „мірового кризиса въ области мысли“ и принимается за предзнаменованіе крушенія міра Я думаю, что такое рѣшеніе вопроса уходитъ своими корнями въ тѣ самыя утопическія вѣрованія, которыя оно отвергаетъ. Съ большимъ блескомъ и силой кн. Трубецкой ставитъ проблему крушенія утопій и превосходно раскрываетъ ея великое значеніе для самыхъ основныхъ вопросовъ нашего міросозерцанія; но мнѣ кажется, что изученіе природы утопій и ихъ судьбы должно привести насъ къ инымъ заключеніямъ. Катастрофическое міроощущеніе и эсхатологическія предчувствія и ранѣе неоднократно сопровождали крушеніе земныхъ надеждъ и утопическихъ мечтаній. За чрезмѣрностью надеждъ слѣдуетъ чрезмѣрность разочарованій, изъ одной крайности родится другая. Для того чтобы выйти изъ этого утопическаго круга, мы должны обратиться къ уясненію подлинныхъ задачъ и путей общественнаго прогресса, и тогда вмѣсто философіи конца мы получимъ философію прогресса, не въ томъ условномъ смыслѣ, въ какомъ признаетъ ее и кн. Трубецкой, а во всей полнотѣ ея этическаго значенія,

---

[1]) Кн. Е. Трубецкой, Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, т. II, стр. 391.

одинаково и въ соціальномъ, и въ индивидуальномъ ея моментахъ.

Къ этимъ выводамъ мы вернемся въ заключительной части нашего труда. Но прежде этого мы должны разъяснить процессъ крушенія утопій въ его діалектической неизбѣжности. Мы должны показать, что сталось съ тѣми построеніями, которыя еще недавно утверждали, что путь къ блаженству найденъ и что блаженное состояніе человѣчества приближается. Только при помощи подробнаго и конкретнаго изслѣдованія ихъ судьбы мы получимъ возможность выяснить интересующую насъ проблему. Захватывающее и волнующее зрѣлище раскрывается передъ тѣмъ, кто изучаетъ современное положеніе утопической мысли во всѣхъ ея основныхъ развѣтвленіяхъ. Здѣсь на вершинѣ земныхъ надеждъ и мечтаній человѣческихъ съ особенной яркостью познается происходящій въ наши дни кризисъ въ области мысли. Но здѣсь же въ созерцаніи того страстнаго подъема морально-критическихъ исканій, который представляетъ собою современная соціальная философія, можно почерпнуть и увѣренность, что изъ глубочайшихъ своихъ разочарованій человѣчество выноситъ не мысль о безнадежномъ упадкѣ, а надежду на грядущее возрожденіе.

Среди утопическихъ построеній, подлежащихъ нашему разсмотрѣнію, на первомъ мѣстѣ должны быть поставлены соціализмъ и анархизмъ. Мечту о совершенномъ земномъ устроеніи людей они ставятъ во главу угла, дѣлаютъ изъ нея своего рода религію; и проводятъ они эту мечту до конца, до послѣдняго предѣла. Понятно, что по абсолютизму своихъ притязаній, по силѣ возбуждаемыхъ ими надеждъ и, наконецъ, по широтѣ своего распространенія они далеко оставляютъ за собою другія воззрѣнія этого рода. Понятно также, что крушеніе этихъ утопій совершается съ силою глубокаго кризиса, потрясающаго самыя основы старой соціальной философіи.

Мы постараемся показать, что этотъ кризисъ не являет-

ся случайнымъ, что онъ обусловливается внутренними органическими причинами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы покажемъ также, что этотъ кризисъ относится не къ тѣмъ цѣннымъ элементамъ, которые каждое изъ утопическихъ построеній въ себѣ заключаетъ, а къ тѣмъ чрезмѣрнымъ притязаніямъ и надеждамъ, которыя въ каждомъ подобномъ построеніи обусловливаютъ его утопическій характеръ. Утопіи, находящія себѣ широкое распространеніе, привлекающія сотни и тысячи сторонниковъ, живущія въ сознаніи человѣческомъ на протяженіи многихъ вѣковъ, не могутъ не имѣть нѣкоторой внутренней правды, и эта правда заключается въ ихъ связи съ безусловными началами общественнаго идеала—съ началами равенства, свободы, солидарности. Каждый разъ, когда эти великія начала воспроизводятся въ сознаніи общественномъ, они заставляютъ сильнѣе биться и пламенѣть человѣческія сердца. А когда при этомъ они облекаются въ заманчивыя формы ученій о близкомъ берегѣ человѣческихъ странствій, не только отдѣльныя сердца пламенѣютъ, но и массы зажигаются огнемъ энтузіазма. Но это возбужденіе чрезмѣрныхъ надеждъ, основанное на невѣрномъ представленіи о ходѣ исторіи и требованіяхъ нравственнаго сознанія, и составляетъ причину крушенія утопій. Гордо заявляютъ онѣ о своемъ всемогуществѣ, о своей всеисцѣляющей силѣ, о своемъ близкомъ торжествѣ; но сложное и многообразное движеніе жизни неизмѣнно опровергаетъ этотъ оптимизмъ, и утопическая мысль должна смириться, должна совлечь съ себя печать послѣдняго и непогрѣшимаго откровенія истины и стать въ рядъ съ другими историческими силами и началами.

Чрезвычайно интересно именно въ совокупности разсмотрѣть утопіи соціализма и анархизма. Какъ въ древности, такъ и въ новое время анархизмъ появляется одновременно съ соціализмомъ. Одно направленіе слѣдуетъ за другимъ съ какой-то неизмѣнной правильностью и неизбѣжностью. При этомъ нерѣдко они приходятъ въ сочетаніе и взаимодѣйствіе другъ съ другомъ, но еще чаще враждебно расхо-

дятся и сталкиваются. Такъ обнаруживается внутренній антагонизмъ тѣхъ началъ, которыя эти направленія въ себѣ воплощаютъ. Если соціализмъ строитъ общественный идеалъ по преимуществу на началѣ общественности, анархизмъ утверждаетъ его на принципѣ личности. Это именно и приводитъ ихъ къ столкновенію. Въ особенности анархизмъ рѣзко нападаетъ на соціализмъ, и это нападеніе тѣмъ болѣе знаменательно, что оно совершается не съ точки зрѣнія существующаго строя, а въ силу неудовлетворенныхъ запросовъ личности. Критиками выступаютъ здѣсь не апологеты господствующаго порядка, а революціонеры еще болѣе смѣлые и рѣшительные. Соціалисты такъ часто выдаютъ свою доктрину за послѣднее слово соціальной мудрости, но вотъ выступаетъ группа такихъ же искателей новой правды, которые говорятъ: насъ ваше рѣшеніе не удовлетворяетъ; мы протестуемъ противъ вашей системы, налагающей новыя цѣпи на человѣческую свободу.

Такъ строители будущей жизни раскалываются на враждебныя и непримиримыя группы; причемъ этотъ расколъ идетъ и далѣе: онъ проникаетъ въ нѣдра каждаго изъ этихъ направленій, здѣсь повторяется тотъ же антагонизмъ общественности и личности, порядка и свободы. Это явленіе враждебнаго расхожденія отдѣльныхъ группъ въ предѣлахъ каждаго утопическаго направленія въ высшей степени знаменательно. Распаденіе на отдѣльныя ученія есть удѣлъ каждой системы мысли, которая развивается и растетъ. Нерѣдко это свидѣтельствуетъ о богатствѣ началъ, заложенныхъ въ основаніи извѣстной доктрины, изъ которой каждый беретъ то, что соотвѣтствуетъ его собственнымъ взглядамъ и выводамъ. Но всегда это развитіе мысли чрезъ противорѣчія влечетъ ее къ новымъ синтезамъ и свидѣтельствуетъ о безграничности открывающихся предъ нею перспективъ. Въ отношеніи къ утопіямъ конечнаго совершенства такое свидѣтельство является роковымъ и сокрушающимъ. Вѣдь здѣсь мы имѣемъ дѣло съ построеніями, притязающими на абсолютное, всеобъемлющее и окончатель-

ное значеніе. Намъ говорятъ, что найденъ высшій и послѣдній итогъ, и когда вмѣсто этого мы видимъ лишь начало новыхъ и многообразныхъ развѣтвленій, не ясно ли, сколь преждевременно было утвержденіе о близкомъ осуществленіи абсолютнаго совершенства.

Изъ двухъ основныхъ направленій утопизма соціализмъ ближе къ дѣйствительности, къ непосредственнымъ нуждамъ жизни, и потому онъ имѣетъ несравненно большее распространеніе, чѣмъ анархизмъ. Съ другой стороны, анархизмъ съ большей силой и остротой выражаетъ основныя предпосылки утопизма; онъ доводитъ утопическую мысль до того предѣла, далѣе котораго некуда итти, за которымъ обрываются самыя исканія общественнаго идеала, и разверзается бездна абсолютнаго индивидуализма.

Мы начнемъ наше изложеніе въ порядкѣ указанной логической послѣдовательности съ изображенія кризиса соціализма.

II. Кризисъ соціализма.

I.

Марксизмъ, какъ высшее выраженіе соціализма. — Современное его положеніе. — Кризисъ марксизма, какъ результатъ его абсолютныхъ притязаній.

Немногимъ болѣе полувѣка отдѣлены мы отъ первыхъ тріумфовъ величайшей изъ соціалистическихъ системъ, какою по всей справедливости слѣдуетъ признать систему Маркса; а между тѣмъ ни для кого не тайна, что до нашихъ дней отъ марксизма остались неприкосновенными лишь самыя общія стремленія и начала. Партійные вожди и съѣзды вдохновляются еще старыми лозунгами, въ партійныхъ программахъ повторяются привычныя формулы, но для современнаго научнаго взгляда марксизмъ въ своемъ конкретномъ и цѣлостномъ выраженіи, марксизмъ подлинный, а не исправленный, есть не болѣе, какъ достояніе прошлаго. Когда въ настоящее время знакомишься съ критической литературой, относящейся къ марксизму, приходишь къ заключенію, что всѣ главныя основы этого гордаго со-

оруженія поколеблены силою времени. За марксизмомъ остается, конечно, слава великой и классической доктрины, имѣющей огромное историческое значеніе; но говорить о его незыблемости могутъ въ наши дни только очень преданные поклонники [1]). И философскія предпосылки, и соціологическія построенія, и экономическія ученія Маркса, все это теперь расшатано критикой. А рядомъ съ этимъ въ самомъ марксизмѣ, поскольку онъ развивался въ теоріи и на практикѣ, совершилось глубокое внутреннее преобразованіе, свидѣтельствующее о томъ, что не отдѣльныя только его ученія оказались непрочными, но поколебленъ самый его духъ.

Этотъ кризисъ марксизма, столь часто отмѣчавшійся въ научной и философской литературѣ за послѣдніе годы, становится особенно понятнымъ въ свѣтѣ тѣхъ критическихъ воззрѣній, которыя были высказаны въ настоящемъ изслѣдованіи. Ни одно изъ соціалистическихъ построеній не выступало съ такими твердыми обѣщаніями и пророчествами, ни одно изъ нихъ не облекало своихъ пророчествъ въ такую абсолютную форму безспорныхъ научныхъ истинъ. Ни въ какомъ изъ нихъ утопія земного рая не развивалась съ такой непоколебимой вѣрой во всемогущество своихъ обѣщаній, съ такимъ гордымъ сознаніемъ своего безконечнаго превосходства. Надо ли удивляться, что, достигнувъ величайшаго подъема, соціалистическая теорія не могла удержаться на этой головокружительной высотѣ. Наканунѣ новой эпохи, принесшей съ собою совершенно иные взгляды на существо общественнаго иде-

[1]) Ревностный хранитель правовѣрія среди марксистовъ, Каутскій не такъ давно писалъ: „In der Geschichte der modernen Wissenschaft, die eine stete Revolutionierung des Stoffes, der Methoden, der Resultate darstellt, steht die nun schon ein halbes Jahrhundert dauernde Unerschütterlichkeit sämtlicher Grundzüge der wissenschaftlichen Leistung von Karl Marx einzig da. (Vorwärts, 14 März 1913, статья «Zum 30 Todestag von Karl Marx»). Эти слова болѣе характеризуютъ субъективное настроеніе самого Каутскаго, чѣмъ объективное положеніе вещей. По поводу приведеннаго отзыва Каутскаго см. статью Конрада Шмидта «Marxistische Orthodoxie» въ журн. Sozialistische Monatshefte 1913. Bd. I, 8 Heft, SS. 483—488.

ала, марксизмъ довелъ до высшаго напряженія старыя надежды и мечты. Давнишнія идеи соціализма онъ выразилъ съ небывалой силой и глубиной. Вотъ почему мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что кризисъ марксизма есть вмѣстѣ съ тѣмъ и кризисъ соціализма въ его самомъ глубокомъ, чистомъ и безусловномъ выраженіи.

И въ самомъ дѣлѣ, соціализмъ представляетъ собою одно изъ самыхъ древнихъ направленій общественной философіи, но никогда онъ не достигалъ такой законченности, какъ у Маркса. Пёльманъ посвятилъ двухтомную монографію описанію античнаго коммунизма и соціализма и представилъ яркую картину самаго широкаго распространенія соціалистическихъ идей въ древности. Тѣ же выводы можно было бы сдѣлать по отношенію къ среднимъ вѣкамъ. Говорить о распространеніи соціализма въ новое время много не приходится: это фактъ общеизвѣстный. Но въ то время какъ въ древности, въ средніе вѣка и позднѣе, у Платона, у Ѳомы Аквинскаго, у Фихте и у многихъ другихъ соціализмъ является только *частью* болѣе общаго построенія, только *подробностью* болѣе широкаго міросозерцанія, у Маркса соціализмъ есть не часть, а *все*: онъ стремится стать здѣсь всеобъемлющимъ основаніемъ для всѣхъ проявленій жизни и мысли. Это цѣлое міросозерцаніе, которое хочетъ быть новымъ исповѣданіемъ человѣка, замѣнить ему старую религію, замѣнить все, во что онъ вѣрилъ и чѣмъ жилъ.

Когда въ наши дни мы слышимъ о какой-либо общественной философіи, выступающей съ такими чрезмѣрными притязаніями, мы сразу отгадываемъ ея исходныя начала. Общественная проблема тутъ очевидно смѣшивается съ религіозной; вся сущность жизни полагается въ нѣкоторыя внѣшнія условія; въ гармоніи общественнаго устройства ищется всецѣлое удовлетвореніе человѣка. И мы знаемъ, что каждая система, отправляющаяся отъ подобныхъ началъ, въ суровомъ испытаніи жизни должна потерпѣть крушеніе. Этимъ объясняется кризисъ марксизма. Онъ хо-

тѣлъ быть всѣмъ и долженъ былъ стать частью. Войдя въ русло общаго движенія, онъ долженъ былъ сбросить съ себя пышные покровы единоспасающей догмы и сохранить за собою болѣе скромную, хотя все же почетную роль организующей общественной силы.

Изобразить эту неизбѣжность крушенія марксизма, какъ утопіи земного рая, и послужить нашей задачей. Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы представить литературную исторію этой доктрины или дать подробный анализъ ея ученій. Мы имѣемъ въ виду не критику марксизма, а изображеніе его судьбы въ основныхъ діалектическихъ моментахъ его развитія. Согласно нашему плану, необходимо выяснить, что сталось съ его всеобъемлющими обѣщаніями при соприкосновеніи съ дѣйствительной жизнью. Но для этого слѣдуетъ прежде всего установить содержаніе его общественнаго идеала и показать всю широту возбужденныхъ имъ надеждъ.

2.

Обѣтованія марксизма.—Идея спасенія личности чрезъ соціализмъ. Борьба съ религіей, какъ символъ борьбы съ общественной несправедливостью. Притязаніе марксизма на абсолютное значеніе.—Міровое призваніе пролетаріата. Возведеніе пролетаріата на абсолютную высоту.—Безусловное господство разума надъ природой. Идея безусловной раціонализаціи всѣхъ общественныхъ и естественныхъ отношеній. Поглощеніе космологической проблемы соціологической проблемой. — Существо абсолютныхъ обѣтованій марксизма.

Достаточно извѣстно то изображеніе соціалистическаго рая, которое Марксъ въ сотрудничествѣ съ Энгельсомъ далъ въ 1847 году въ знаменитомъ „Коммунистическомъ Манифестѣ“. Будущее человѣчества представлялось имъ, какъ состояніе полной свободы, гдѣ исчезнутъ всѣ виды утѣсненія и несправедливости, уничтожатся раздѣленія между людьми, не будетъ болѣе ни національной розни, ни классовой вражды, ни семейнаго деспотизма. Будетъ только единое свободное и счастливое человѣчество, въ которомъ „свободное развитіе каждаго явится условіемъ

свободнаго развитія всѣхъ“ [1]). Впослѣдствіи Марксъ и Энгельсъ назвали это состояніе „истиннымъ царствомъ свободы“, къ которому человѣчество перейдетъ путемъ „прыжка изъ царства необходимости“ [2]). Выражая въ столь яркихъ очертаніяхъ будущее блаженство, Марксъ и Энгельсъ были убѣждены, что радикальное измѣненіе внѣшнихъ условій жизни измѣнитъ кореннымъ образомъ и условія духовнаго существованія людей. Всѣ традиціонныя идеи, стоящія надъ человѣкомъ, сами собою отпадутъ послѣ радикальнаго разрыва съ существующими экономическими отношеніями [3]). Религіозныя вѣрованія, до сихъ поръ руководившія людьми, исчезнутъ вмѣстѣ съ тѣми условіями, которыя ихъ порождали: человѣкъ будетъ „двигаться вокругъ самого себя, какъ вокругъ дѣйствительнаго своего солнца; религія же есть только иллюзорное солнце, которое движется вокругъ человѣка, пока онъ не движется вокругъ самого себя“ [4]). Здѣсь въ высшей степени важно подчеркнуть, что въ воззрѣніи Маркса соціализмъ совершенно и всецѣло вытѣсняетъ религію. Онъ несетъ съ собою человѣку такую полноту обѣтованій, что поистинѣ можно сказать, онъ самъ становится религіей и болѣе того: какъ всякая единоспасающая вѣра, онъ вступаетъ въ непримиримую вражду съ той другой религіей, которую издавна исповѣдывали люди, — религіей неба и Бога, религіей трансцендентнаго міра и міроправительнаго разума.

И въ самомъ дѣлѣ, что обѣщаетъ человѣку соціализмъ Маркса? Онъ обѣщаетъ ему такую новую жизнь, гдѣ уничтожится раздвоеніе между личностью и обществомъ, гдѣ совершится полная человѣческая эмансипація. Это будетъ безусловная полнота существованія, когда человѣкъ бу-

[1]) Das Kommunistische Manifest. II. Proletarier und Kommunisten.

[2]) Marx, Das Kapital. Bd. III, II Th. S. 355. Hamburg 1894,—Engels, Herrn Eugen Dühring's Umwalzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart 1894. S. 306.

[3]) Das Kommunistische Manifest. II.

[4]) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalles, herausgegeben von F. Mehring. Bd. I. S. 385 (статья эта относится къ 1844 г.).

детъ находить удовлетвореніе въ своемъ общественномъ проявленіи, когда не нужно ему будетъ никакой религіи. И обратно съ этимъ, какъ думаетъ Марксъ, слѣдуетъ утверждать, что если существуетъ религія, это свидѣтельствуетъ о недостаточности настоящей жизни, о недостаточности того государственнаго быта, въ которомъ живутъ люди. „Религіозны члены политическаго государства вслѣдствіе дуализма между ихъ индивидуальной и родовой жизнью... Христіанской является политическая демократія постольку, поскольку въ ней человѣкъ — не одинъ какой-либо человѣкъ, а каждый человѣкъ—имѣетъ значеніе, какъ суверенное, какъ высшее существо, но человѣкъ въ своемъ незаконченномъ, необщественномъ проявленіи, человѣкъ въ своемъ случайномъ существованіи, человѣкъ какъ онъ есть, человѣкъ какъ онъ испорченъ всей организаціей нашего общества, потерянъ и отчужденъ отъ самого себя, отданъ подъ господство нечеловѣческихъ отношеній и элементовъ, однимъ словомъ человѣкъ, *который еще не есть дѣйствительное родовое существо*“ [1]).

Послѣднія слова Маркса даютъ ключъ къ пониманію его подлинной мысли. Спасеніе для личности въ сліяніи съ родомъ, съ обществомъ: надо, чтобы человѣкъ позналъ свои силы, какъ силы общественныя, и не отдѣлялъ общественной силы отъ себя въ видѣ политической силы, — тогда только совершится человѣческая эмансипація [2]). Человѣкъ долженъ стать дѣйствительнымъ родовымъ существомъ, тогда онъ найдетъ самого себя, сдѣлается законченнымъ и совершеннымъ, а существованіе его перестанетъ быть случайнымъ и освободится отъ власти чуждыхъ ему стихій.

Какъ мы имѣли уже случай показать [3]), это была законченная и замкнутая система абсолютнаго коллективизма, которая принципіально исключала все мистическое, транс-

---

[1]) Marx, Zur Judenfrage, въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass... Bd. I, S. 414.

[2]) Ibid. S. 424.

[3]) См. Гл. I, § V.

цендентное, потустороннее. Мы приводили выраженіе Маркса, согласно которому „все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики". Весь смыслъ жизни человѣческой въ практикѣ общественныхъ отношеній. Съ этой точки зрѣнія трансцендентное и потустороннее есть только призракъ: „религія, говоритъ Энгельсъ, есть опустошеніе человѣка и природы отъ всего ихъ содержанія и перемѣщеніе этого содержанія на призракъ потусторонняго Бога" [1]). На вопросъ: „что такое Богъ? нѣмецкая философія отвѣтила: Богъ, это—человѣкъ". „Человѣкъ долженъ только познать самого себя, сдѣлать себя мѣриломъ всѣхъ жизненныхъ отношеній и судить о нихъ согласно своему существу, устроить міръ истинно по-человѣчески, согласно требованіямъ своей природы,—тогда онъ разрѣшитъ загадку своего времени"... [2]). И когда Энгельсъ говорилъ, что богоотступничество нашего времени и есть именно боговдохновенность, не значило ли это, что отношенія человѣческія, общественныя тутъ обоготворяются, объявляются самодовлѣющими и абсолютными.

Но очевидно, что съ этой точки зрѣнія для подлинной исторической религіи не оставалось болѣе мѣста. И дѣйствительно, и Марксъ и Энгельсъ объявляютъ религіи непримиримую войну. Въ совершенномъ обществѣ религія не нужна и исчезнетъ сама собою; въ обществѣ несовершенномъ она вредна, какъ призрачная иллюзія, отвлекающая человѣческую мысль отъ дѣйствительнаго зла,—вотъ положенія, которыя одинаково развиваютъ и Марксъ, и Энгельсъ въ своихъ раннихъ статьяхъ [3]).

---

[1]) Engels, Die Lage Englands. Aus dem literarischen Nachlass. Bd. I. S. 483.

[2]) Ibid. S. 486.

[3]) См. въ особенности статьи Маркса: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", „Zur Judenfrage", и статью Энгельса „Die Lage Englands". Какъ справедливо указываетъ С. Н. Булгаковъ (въ статьѣ: «Карлъ Марксъ, какъ религіозный типъ»), въ указанныхъ статьяхъ Марксъ выступаетъ въ религіозно-философскомъ отношеніи «окончательно сложившимся и опредѣ-

„Религія есть самосознаніе и самочувствіе человѣка, который или еще не нашелъ или уже потерялъ самого себя... Это государство, это общество производятъ религію, извращенное сознаніе міра, потому что они сами представляютъ извращенный міръ. Религія есть общая теорія этого міра, его энциклопедическій компендіумъ, его логика въ популярной формѣ, его спиритуалистическій point d'honneur, его энтузіазмъ, его моральная санкція, его торжественное восполненіе, его всеобщее основаніе для утѣшенія и оправданія. Она есть фантастическое осуществленіе человѣческаго существа, потому что человѣческое существо не имѣетъ еще своего истиннаго осуществленія. Борьба противъ религіи посредственно есть такимъ образомъ и борьба противъ того міра, духовнымъ ароматомъ котораго является религія.—Страданіе есть у однихъ выраженіе дѣйствительнаго страданія, у другихъ—протестъ противъ дѣйствительнаго страданія. Религія есть вздохъ угнетеннаго сознанія, чувство безсердечнаго міра, а также духъ бездушныхъ условій. Она есть опіумъ народа.—Уничтоженіе религіи, какъ иллюзорнаго счастья народа, есть требованіе его дѣйствительнаго счастья. Требованіе устраненія иллюзій относительно своего состоянія есть требованіе устраненія того состоянія, которое нуждается въ иллюзіяхъ.

лявшимся»: „никакихъ принципіальныхъ перемѣнъ и переворотовъ послѣ этого въ своей философской вѣрѣ онъ не испыталъ“. Вотъ почему вполнѣ законно и правильно характеризовать его философскіе взгляды на основаніи его философскихъ статей сороковыхъ годовъ. Мы имѣемъ и подлинное свидѣтельство самого Маркса, что принципіальная часть его воззрѣній этого времени, какъ они отразились въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ — а въ этомъ документѣ отразилась самая сущность его первоначальной вѣры,—и позднѣе представлялась ему сохранившей всю свою силу: объ этомъ Марксъ говоритъ въ написанномъ имъ совмѣстно съ Энгельсомъ въ 1872 году предисловіи къ позднѣйшему изданію „Коммунистическаго Манифеста“. Не трудно также разглядѣть ту же прежнюю вѣру и въ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ „Капитала“, какъ и въ общемъ его замыслѣ. Съ другой стороны мы не имѣемъ ровно никакихъ данныхъ для противоположнаго утвержденія, будто бы позднѣе Марксъ измѣнилъ тѣ взгляды свои, которые онъ высказалъ въ сороковыхъ годахъ.

Критика религіи есть такимъ образомъ по существу критика той юдоли скорби, въ которой религія является сіяніемъ святости“ [1]).

Такъ для Маркса борьба съ религіей становится лозунгомъ борьбы съ общественной несправедливостью, съ политикой угнетенія и деспотизма или, какъ самъ онъ выражается, „критика неба превращается въ критику земли, критика религіи—въ критику права, критика теологіи—въ критику политики“ [2]).

Согласно своему общему воззрѣнію, Марксъ полагалъ, что полное устраненіе религіи наступитъ лишь съ радикальнымъ измѣненіемъ общественныхъ отношеній. Религія представляется ему не причиной, а лишь проявленіемъ общественнаго несовершенства [3]). Поэтому-то критика неба и превращается у него въ критику земли. Но очевидно, послѣдовательное проведеніе этой точки зрѣнія не допускало никакихъ компромиссовъ съ религіозными вѣрованіями: для этихъ вѣрованій тутъ просто не оставалось мѣста. Въ воззрѣніяхъ Маркса совершенная общественность настолько наполняетъ человѣческое существованіе, настолько становится сама абсолютной и божественной, что внѣ ея человѣку нечего желать и нечего искать. Еще Фейербахъ упрекалъ христіанство, что ради неба оно заставляетъ забывать землю, ради удовлетворенія сверхъестественныхъ желаній человѣка оно отвлекаетъ его отъ удовлетворенія своихъ ближайшихъ и естественныхъ желаній [4]). Марксъ слѣдуетъ тому же ходу мыслей, но онъ еще болѣе подчеркиваетъ абсолютный смыслъ общественности, и потому его соціализмъ еще болѣе, чѣмъ отвлеченный гуманизмъ Фейербаха получаетъ характеръ воин-

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

[2]) Ibid. S. 385.

[3]) Marx, Zur Judenfrage, S. 405.

[4]) Такъ самъ Фейербахъ разъяснялъ смыслъ своего сочиненія: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ въ статьѣ: Ueber meine „Gedanken uber Tod und Unsterblichkeit“. (Sämmtliche Werke. Stuttgart 1903. Bd. I. S, 192).

ствующаго атеизма. Примириться съ религіей, объявить религію „частнымъ дѣломъ“ каждаго, какъ впослѣдствіи сдѣлала соціалъ-демократическая партія, съ точки зрѣнія Маркса потому невозможно, что это значило бы признать, хотя бы только и для существующихъ отношеній, допустимыми и дозволенными усыпляющія иллюзіи, примириться съ самообманомъ иллюзорнаго счастья народа, вмѣсто того чтобы разоблачить и эти иллюзіи, и ихъ настоящее основаніе [1]). Еще менѣе того возможно для абсолютнаго коллективизма допустить, что религія будетъ существовать въ идеальномъ общеніи. Совершенная и самодовлѣющая общественность, въ которой человѣкъ чувствуетъ себя страдающимъ и неудовлетвореннымъ, уже не можетъ считаться совершенной и самодовлѣющей. Земной рай, въ которомъ человѣкъ еще чего-то ищетъ, еще куда-то стремится, уже не есть рай. Или соціализмъ есть *все*, есть полнота обѣтованій—такимъ именно и считалъ его Марксъ—тогда всякая религія должна быть откинута, какъ праздная и вредная иллюзія, отвлекающая человѣка отъ единственной доступной ему дѣйствительности; или же онъ не есть все, не даетъ полноты человѣческой жизни, тогда онъ можетъ сочетаться съ религіей, но это не будетъ соціализмъ Маркса, это не будетъ тотъ радикальный

---

1) Само собою разумѣется, что объявляя религіи войну, Марксъ и Энгельсъ не имѣли при этомъ въ виду мѣръ запретительныхъ и принудительныхъ. Въ письмѣ къ Больте отъ 23 ноября 1871 г. Марксъ относитъ атеизмъ, какъ догматъ, *обязательный* для членовъ организаціи, къ числу поверхностныхъ идей, а Энгельсъ высмѣиваетъ „специфически прусскій соціализмъ“ Дюринга, налагающаго запреты на религію и „натравливающаго на нее своихъ жандармовъ будущаго“. (См. „Herrn E. Duhrings Umwalzung der Wissenchaft“. SS. 342—344.) Но отказываясь отъ принужденія, они тѣмъ съ большей горячностью хотѣли дѣйствовать убѣжденіемъ, и именно поэтому они никакъ не могли бы примириться съ провозглашеніемъ, что религія есть частное дѣло каждаго. Религія, по ихъ мнѣнію, исчезнетъ только съ крушеніемъ несовершенныхъ общественныхъ отношеній, но война съ ней должна вестись и теперь въ томъ смыслѣ, что должна разоблачаться сущность религіи, какъ „общей теоріи этого міра и его энциклопедическаго компендіума“.

абсолютный коллективизмъ, который съ несравненной силой и послѣдовательностью былъ развитъ авторомъ „Капитала“ и который бралъ на себя дать человѣку все, чего алчетъ и жаждетъ его духъ [1]). Но очевидно, что въ этомъ абсолютномъ своемъ выраженіи соціализмъ самъ становился своего рода религіей. Если самая общая сущность религіознаго чувства заключается въ томъ, чтобы спасти человѣка отъ сознанія его недостаточности и ограниченности, чтобы привести его въ согласіе съ собою и съ міромъ, то марксизмъ по-своему отвѣчаетъ на эту потребность. Въ благодатномъ сліяніи съ обществомъ, въ осуществленіи совершенной общественности онъ обѣщаетъ личности полное и всецѣлое удовлетвореніе. О соціализмѣ Маркса никакъ нельзя сказать, что это только „одинъ изъ методовъ усовершенствованія человѣческой жизни путемъ ея разумнаго внѣшняго устроенія“ [2]). Самъ Марксъ смотритъ на свой методъ, какъ на единственный, всеобщій и безусловный, и притомъ не для одного только внѣшняго устроенія, а для созданія безусловной гармоніи жизни, какъ внѣшней, такъ и внутренней. Соціализмъ Маркса хотѣлъ устранить религіозныя „иллюзіи“, устранивъ то общественное состояніе, которое требуетъ иллюзій. Но это и есть обѣщаніе создать такое новое состояніе, которое будетъ абсолютной полнотой человѣческой жизни, когда земля изъ юдоли скорби превратится въ обитель блаженства. Какъ выражалъ это стремленіе Энгельсъ въ статьѣ, написанной по

---

[1]) Эти всеобъемлющія „религіозныя“ перспективы соціализма хорошо выражены у Д. М. Койгена, въ статьѣ: „Міровоззрѣніе соціализма“ въ сборникѣ статей: „Задачи соціалистической культуры“. С.-Пб. 1907.

[2]) Такъ опредѣляетъ значеніе соціализма П. Б. Струве (въ статьѣ: „Религія и соціализмъ“ въ сборникѣ: Patriotica. М. 1911. Стр. 605—606) и считаетъ поэтому соціализмъ стоящимъ внѣ религіи, какъ внѣ религіи стоятъ желѣзныя дороги и телефоны. Къ соціализму, какимъ онъ долженъ былъ быть по замыслу Маркса, такое опредѣленіе, очевидно, не примѣнимо. Но, конечно, нельзя спорить съ тѣмъ дальнѣйшимъ утвержденіемъ П. Б. Струве, что „соціализмъ, поскольку онъ создавалъ подобіе религіи и религіозности, давалъ человѣчеству суррогатъ и фальсификатъ“ (ibid. стр. 609)

поводу взглядовъ Карлейля, и для нихъ дѣло шло о томъ, „чтобы побороть безсодержательность, внутреннюю пустоту, духовную смерть и неправедность эпохи". „Со всѣмъ этимъ—утверждаетъ онъ—мы ведемъ войну на жизнь и на смерть точно такъ же, какъ и Карлейль; но мы имѣемъ гораздо большую вѣроятность успѣха, чѣмъ онъ, потому что мы знаемъ, чего мы хотимъ. Мы хотимъ преодолѣть атеизмъ, какимъ его изображаетъ Карлейль, но преодолѣть его такъ, чтобы возвратить человѣку то содержаніе, которое онъ потерялъ, благодаря религіи... Мы хотимъ все, что возвѣщаетъ себя сверхъестественнымъ, сверхчеловѣческимъ, устранить съ пути и такимъ образомъ удалить неправдивость, ибо корнемъ всякой неправды и лжи является претензія человѣческаго и естественнаго хотѣть быть сверхчеловѣческимъ и сверхъестественнымъ. Вотъ почему разъ и навсегда мы объявили войну религіи и религіознымъ представленіямъ [1])"... Марксизмъ беретъ на себя задачу наполнить „внутреннюю пустоту" человѣческаго существованія, спасти его отъ „духовной смерти", пробуждая въ немъ самосознаніе, надѣляя его новыми силами.

Правда, онъ забываетъ глубочайшія противорѣчія личнаго сознанія, не зависящія отъ общественнаго устройства, забываетъ невыразимые запросы духа, грусть о потустороннемъ мірѣ, тяготѣніе въ безконечную высь идеала, неизбѣжные конфликты жизни, вытекающіе изъ ея естественнаго трагическаго разлада, забываетъ проблему зла и страданія во всей ея неизъяснимой таинственности. Но онъ забываетъ и устраняетъ все это потому, что по его убѣжденію „все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики". Представленіе о раціональномъ пониманіи человѣческой практики разрастается у него до идеи абсолютнаго человѣческаго освобожденія, не только внѣшняго, но и внутренняго. За-

[1]) Engels, Die Lage Englands. SS. 484—485.

мѣнить религію соціализмомъ можно было только такимъ образомъ, чтобы соціализмъ поднять до значенія религіи, и это именно дѣлаетъ Марксъ, придавая своему общественному идеалу абсолютный смыслъ. Отвергнувъ религію Бога и неба, онъ ставитъ на мѣсто этого религію человѣка и земли. Лишь потому такъ рѣшительно отрицаетъ онъ божественное, что человѣческое общество становится у него божественнымъ. Лишь потому такъ горячо возстаетъ онъ противъ неба, что земля кажется ему готовою къ преображенію и къ принятію безусловнаго совершенства.

И совершенно ясно, что этотъ абсолютизмъ притязаній, это религіозное завершеніе общественной философіи не было у Маркса простой случайностью, которую можно было бы откинуть или принять безъ ущерба для смысла цѣлаго. Это была неизбѣжная сторона того революціоннаго соціализма, который хотѣлъ все отвергнуть, для того чтобы на мѣсто этого создать все вновь. Марксизмъ не былъ бы марксизмомъ, если бы онъ не возвѣщалъ безусловнаго разрѣшенія всѣхъ задачъ человѣческой жизни. Историческое значеніе Маркса состоитъ именно въ томъ, что онъ довелъ притязанія соціализма до послѣдняго предѣла. Если соціализмъ, какъ идеалъ будущаго еще не извѣданнаго блаженства, всегда имѣлъ склонность выдавать это будущее за осуществленіе абсолютнаго идеала, если въ его ожесточенныхъ нападкахъ всегда скрывались и пламенныя надежды, то у Маркса всѣ эти исконныя стремленія соціализма получаютъ самое яркое и безусловное выраженіе. Наканунѣ той эпохи, которая призвана была превратить соціализмъ изъ мечтательной утопіи въ жизненную практику, ему суждено было предстать во всей полнотѣ своихъ утопическихъ притязаній. Это былъ именно тотъ соціализмъ, который обѣщалъ спасти міръ и силою этого обѣщанія воспламенялъ сердца.

Для заключенія сдѣланной характеристики намъ слѣдуетъ теперь остановиться еще на нѣкоторыхъ положеніяхъ мар-

ксизма, восполняющихъ представленіе о его религіозномъ характерѣ и его безусловныхъ притязаніяхъ. Здѣсь прежде всего необходимо отмѣтить ученіе о мировомъ значеніи пролетаріата. Согласно воззрѣнію Маркса, всякая исторія человѣческаго общества есть исторія борьбы классовъ. Казалось бы, что въ этой непрекращающейся борьбѣ каждая общественная группа, которая въ свое время беретъ на себя организацію общества, которая ведетъ его по пути прогресса, имѣетъ одинаковое значеніе со всѣми другими группами, выступающими ей на смѣну. Не соотвѣтствуетъ ли такой взглядъ и существу той соціологической теоріи, которая въ историческомъ процессѣ видитъ прежде всего борьбу силъ? Пусть пролетаріатъ, какъ сила грядущаго, пользуется признаніемъ, пусть обращаются къ нему самыя пламенныя надежды, самыя лучшія мечты. Но не должна ли пользоваться признаніемъ и сила настоящаго— буржуазія? Не вытекаетъ ли изъ теоріи Маркса, что всякой силѣ свой чередъ? Если теперь буржуазія господствуетъ, не есть ли это историческая необходимость, черезъ которую надо пройти? Съ точки зрѣнія историческаго объективизма, который не скорбитъ, не ропщетъ, не проклинаетъ, а только описываетъ и объясняетъ, тутъ нѣтъ мѣста для моральнаго паѳоса, и если мы находимъ его у Маркса, не значитъ ли это, что онъ оставляетъ тотъ объективно-научный базисъ, на которомъ утверждено его соціологическое построеніе?

Правда, онъ далекъ отъ того, чтобы только чернить буржуазію. Еще въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ (1847 г.) онъ воздалъ должное историческому и, какъ самъ онъ выражался, революціонному значенію буржуазіи, сломившей міръ „феодальныхъ, патріархальныхъ, идиллическихъ отношеній“ [1]). И экономическіе, и политическіе успѣхи буржуазіи казались ему огромными. Но когда онъ говоритъ о грядущемъ господствѣ и значеніи пролетаріата, реали-

[1]) Das Kommunistische Manifest. I. Bourgeois und Proletarier.

стическій языкъ измѣняетъ ему. Мы попадаемъ здѣсь въ полосу чудесныхъ превращеній и абсолютныхъ явленій. И въ самомъ дѣлѣ, какъ понять заключительный параграфъ второго отдѣла „Коммунистическаго Манифеста“, гдѣ говорится о будущемъ господствѣ пролетаріата? „Въ качествѣ господствующаго класса онъ устранитъ насильственно прежнія условія производства, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ устранитъ и тѣ условія, которыя вызываютъ антагонизмъ классовъ, и самое существованіе классовъ, и свое собственное господство, какъ классовое господство. На мѣсто прежняго буржуазнаго общества съ его классами и противорѣчіями классовъ станетъ общеніе, въ которомъ свободное развитіе каждаго будетъ служить условіемъ свободнаго развитія всѣхъ“ [1]). Не обѣщается ли тутъ въ самомъ дѣлѣ настоящее чудо: совершивъ насильственный переворотъ и ставъ господствующимъ, классъ пролетаріевъ отнимаетъ у своего господства характеръ классоваго господства, а у своего классоваго существованія характеръ класса; его господство превращается въ свободу, а самъ онъ изъ отдѣльнаго класса становится цѣлымъ обществомъ. Какимъ образомъ за актомъ насилія водворяется полная свобода, какимъ образомъ тѣ, надъ которыми совершено насиліе, безслѣдно растворяются въ общей средѣ, и почему новое господство, возникающее на развалинахъ буржуазнаго строя, не имѣетъ уже характера господства, а является только условіемъ всеобщаго освобожденія,—все это остается непонятнымъ. Непонятнымъ остается и то, почему прекращаютъ свое дѣйствіе неизмѣнные историческіе законы. Съ начала исторіи, по собственному утвержденію Маркса, шла не прекращающаяся борьба классовъ, а теперь наступаетъ незыблемый миръ. Не попадаемъ ли мы тутъ въ область магическихъ, волшебныхъ метаморфозъ?

Нѣкоторымъ объясненіемъ этихъ метаморфозъ служитъ представленіе Маркса о будущемъ экономическаго разви-

[1]) Das Kommunistische Manifest. II. (Заключительныя положенія.)

тія, имѣющемъ осуществить по строго опредѣленному разумному закону идеальныя условія жизни. Но съ этимъ соціологическимъ предвидѣніемъ сочетается у Маркса и чисто-религіозное пророчество о міровомъ призваніи пролетаріата. Въ системѣ Маркса пролетаріатъ не только грядущая историческая сила, это классъ, который спасетъ все человѣчество, спасетъ міръ. Какъ въ религіозныхъ пророчествахъ и откровеніяхъ повторяется идея о народѣ-богоносцѣ, призванномъ быть „солью земли“ и „свѣтомъ міру“, такъ въ соціологическихъ представленіяхъ Маркса пролетаріатъ выступаетъ съ тѣми же чертами классабогоносца, съ однимъ лишь различіемъ, что нѣтъ тутъ вѣры въ Бога трансцендентнаго, а есть увѣренность въ возможность божественнаго совершенства, имманентнаго міру и человѣку. Для того чтобы не казалось, что я здѣсь что-либо прибавляю или преувеличиваю, я приведу чрезвычайно характерное сужденіе Маркса о сущности пролетаріата, которое содержится въ его статьѣ: „Къ критикѣ Гегелевой философіи права“. Доказывая здѣсь, что нѣмецкій пролетаріатъ можетъ явиться носителемъ общечеловѣческаго освобожденія и отвѣчая на вопросъ, въ чемъ заключается возможность такого освобожденія, Марксъ говоритъ: „въ образованіи класса съ радикальными цѣпями, класса гражданскаго общества, который не есть классъ гражданскаго общества; сословія, которое представляетъ собою разложеніе всѣхъ сословій; сферы, которая имѣетъ универсальный характеръ вслѣдствіе своихъ универсальныхъ страданій и которая не заявляетъ притязаній ни на какое особое право, потому что надъ ней совершается не какая-либо особая несправедливость, а несправедливость вообще; сферы, которая не можетъ болѣе ссылаться на историческое основаніе, а только лишь на человѣческое, которая стоитъ не въ одностороннемъ противорѣчіи къ слѣдствіямъ нѣмецкаго государственнаго устройства, а во всестороннемъ противорѣчіи къ его предположеніямъ; наконецъ, сферы, которая не можетъ освободить себя, не освободивши

отъ всѣхъ остальныхъ сферъ общества и не освободивъ вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ остальныя сферы общества; которая представляетъ, однимъ словомъ, полную потерю человѣка и слѣдовательно можетъ вновь найти себя только путемъ полнаго возвращенія человѣка. Это разложеніе общества, какъ особое сословіе, есть пролетаріатъ“ [1]).

Прочтя эти опредѣленія, нельзя не сказать, что пролетаріатъ возносится здѣсь надъ всѣми прочими классами и надѣляется признаками, ставящими его на нѣкоторую абсолютную и недосягаемую высоту. „Универсальный“, „всесторонній“, „всеобщій“, — вотъ опредѣленія, которыми Марксъ по преимуществу характеризуетъ четвертое сословіе. Это—тотъ самый языкъ, которымъ Гегель въ одномъ изъ своихъ раннихъ произведеній [2]) говорилъ объ абсолютномъ сословіи и абсолютномъ правительствѣ. Очевидно, на пролетаріатъ переносятся у Маркса черты абсолютнаго идеала: онъ является символомъ полнаго возрожденія человѣка и человѣчества. Казалось бы, что возрожденіе человѣчества можетъ осуществиться въ результатѣ всей совокупности усилій культуры, дружнымъ содѣйствіемъ всѣхъ прогрессивныхъ элементовъ общества, и прежде всего властнымъ вліяніемъ носителей умственнаго и нравственнаго просвѣщенія. Для Маркса такой взглядъ невозможенъ: *для его абсолютнаго идеала нужны также и абсолютныя средства*, нуженъ такой классъ, который являлся бы безусловно единымъ и обособленнымъ по своей природѣ, который могъ бы пріять во всей чистотѣ абсолютную истину соціальнаго преображенія. Никакія смѣшенія и соглашенія тутъ немыслимы: это было бы извращеніемъ основного принципа.

Намъ остается еще отмѣтить, что съ мыслью о безусловномъ освобожденіи, которое наступитъ вмѣстѣ съ торжествомъ пролетаріата, Марксъ связываетъ и представленіе о будущемъ безусловномъ контролѣ человѣка надъ приро-

[1]) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 397.

[2]) System der Sittlichkeit. См. объ этомъ сочиненіи Гегеля мою книгу: „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“. М. 1901 Стр. 173 и сл.

дой. „Религіозное отраженіе реальнаго міра,—такъ гласитъ одно изъ извѣстнѣйшихъ мѣстъ въ первомъ томѣ „Капитала“,—можетъ вообще исчезнуть лишь тогда, когда условія практической будничной жизни людей будутъ каждодневно представлять имъ вполнѣ ясныя и разумныя отношенія человѣка къ человѣку и къ природѣ. Общественный процессъ жизни, т.-е. матеріальный процессъ производства, лишь тогда сброситъ съ себя мистическое покрывало, когда онъ, какъ продуктъ свободно соединившихся людей, станетъ подъ ихъ сознательный и планомѣрный контроль“ [1]). Энгельсъ кратко выражаетъ ту же мысль, говоря, что въ будущемъ соціалистическомъ строѣ люди станутъ „господами природы и господами самихъ себя“ [2]). Что эти слова представляютъ собою не манеру выраженія, а существо мысли обоихъ писателей, это не подлежитъ сомнѣнію. Вѣдь они вѣрятъ въ возможность *безусловной раціонализаціи всѣхъ общественныхъ отношеній и безусловнаго контроля человѣка надъ природой.* И это тѣмъ болѣе, что самая острая и трагическая проблема политической экономіи—проблема населенія—для нихъ вовсе не существовала [3]). Все будетъ устроено и примирено въ будущемъ царствѣ свободы, все будетъ подчиняться строгимъ велѣніямъ разума. Тутъ вѣрующій оптимизмъ творцовъ новѣйшаго соціализма достигаетъ высочайшаго предѣла. Невѣдомое будущее природы, возможность таинственныхъ поворотовъ ея силъ, безпомощность человѣка предъ ея грозными возможностями — ничто подобное для нихъ не имѣетъ значенія. Здѣсь нѣтъ должнаго вни-

---

[1]) Marx, Das Kapital. Hamburg 1909. Bd. I, S 46; рус. пер. подъ редакціей Струве, стр. 34 (изд. 3-е). См. аналогичное разсужденіе о религіи и о предстоящемъ ея исчезновеніи у Энгельса, Herrn E. Duhrings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart, 1894. SS. 342—344.

[2]) Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. V Aufl. Berlin 1907. S. 53; ср. S. 51. То же въ сочиненіи: Herrn E. Dühring. Umwalzung der Wissenschaft. Dritte Aufl. Stuttgart, 1894. S. 305.

[3]) Струве въ „Сборникѣ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому“, М. 1909. Ч. II, въ статьѣ „Проблема роста производительныхъ силъ въ теоріи соціальнаго развитія“, стр. 468.

манія къ проблемѣ міра въ цѣломъ, къ проблемѣ космологической: весь міръ какъ будто бы замыкается въ область общественнаго человѣческаго дѣйствія, а въ этой области все сводится къ борьбѣ классовъ. Современное господство капитализма и будущее торжество рабочаго класса—вотъ тѣ явленія, которыя заливаютъ яркимъ свѣтомъ всю исторію. *Соціологическая проблема общественнаго неустройства поглощаетъ въ себѣ космологическую проблему мірового зла.* Вся жизненная драма человѣчества и вся жизнь міра находятъ свой эпилогъ въ конечной побѣдѣ пролетаріата, и завѣтъ „Коммунистическаго Манифеста“: „пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь!“ является не только заповѣдью общечеловѣческой морали, но и послѣднимъ разрѣшеніемъ міровой проблемы зла и страданія. Власть пролетаріата надъ орудіями производства представляется такимъ всемогущимъ средствомъ всеобщаго возрожденія, что вся природа кажется преображенной и просвѣтленной этимъ великимъ всемірно-историческимъ событіемъ. Энгельсъ такъ и называетъ это событіе освобождающимъ міръ дѣяніемъ — weltbefreiende That [1]). Въ наши дни нѣтъ необходимости критиковать эту мечту. Ее слѣдуетъ только отмѣтить, какъ завершеніе утопическихъ вѣрованій марксизма, вытекающихъ изъ его убѣжденія, что найдено послѣднее разрѣшительное слово, приближающее человѣчество къ конечному безпечальному существованію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не подчеркнуть, что всѣ эти вѣрованія очень напоминаютъ обычныя религіозныя чаянія и пророчества. Бернардъ Шоу былъ совершенно правъ, когда онъ надѣлялъ „иллюзіи соціализма“ чертами чудеснаго перерожденія дѣйствительности въ духѣ религіозныхъ представленій: „...въ великій день гнѣва, именующійся революціей,... капитализмъ, коммерціализмъ, конкуренція и всѣ грѣхи биржи предстанутъ на судъ и будутъ извержены, и земля освободится отъ нихъ для при-

[1]) Engels, Die Entwicklung des Sozialismus. S 54. Herrn E. Duhrings Umwalzung der Wissenschaft. S. 306.

нятія царства Божія, какъ о томъ повѣствуется въ непогрѣшимой книгѣ великаго вождя и пророка. Въ этой иллюзіи капитализмъ уже не злодѣй, а самъ сатана. Соціализмъ не счастливое окончаніе драмы, а царство Божіе, и „Капиталъ" Карла Маркса — библія рабочихъ классовъ" [1]). Что „великій вождь и пророкъ" новѣйшаго соціализма подавалъ поводъ къ такимъ представленіямъ, объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ все предшествующее изложеніе.

Но только тогда, когда мы поймемъ всю широту обѣтованій марксизма, мы получимъ возможность судить, что означаетъ соціализмъ въ его самомъ чистомъ и безусловномъ выраженіи, и что имѣютъ въ виду, когда говорятъ о его кризисѣ. Въ наше время нерѣдко повторяютъ утвержденіе, что „теперь всѣ стали соціалистами"; и если подъ соціализмомъ разумѣть политику соціальныхъ реформъ, основанную на идеѣ публично-правового регулированія экономическихъ отношеній, то указанное утвержденіе будетъ близко къ истинѣ. Въ этомъ широкомъ смыслѣ слова соціализмъ дѣйствительно торжествуетъ побѣду надъ старымъ отвлеченнымъ либерализмомъ, основаннымъ на принципѣ невмѣшательства въ экономическую область [2]). Однако, когда мы говоримъ о соціализмѣ Маркса, о соціализмѣ абсолютномъ и о крушеніи его въ наши дни, мы имѣемъ въ виду не тотъ соціализмъ, который представляетъ собою очередную задачу современныхъ государствъ, а нѣчто безконечно большее и существенно иное. Соціализмъ абсолютный имѣетъ въ виду не отдѣльныя реформы, а одну великую и всеобъемлющую реформу, не частичное преобразованіе общественныхъ отношеній, а всецѣлое и безусловное преображеніе жизни. Недостаточно было бы сказать, что онъ стремится къ обобществленію средствъ производства и связываетъ съ мыслью объ этомъ экономиче-

---

[1]) Бернардъ Шоу, „Иллюзіи соціализма"; русск. пер. С. И. Раппопорта въ журналѣ „Русская Мысль" 1909 г., декабрь.

[2]) Отсюда объясняется новѣйшая эволюція либерализма, которую я изобразилъ во II главѣ своего сочиненія „Кризисъ современнаго правосознанія".

скомъ переворотѣ матеріальное благосостояніе массъ. Мечты абсолютнаго соціализма идутъ гораздо далѣе этого; перестройка фундамента общественной жизни, думаетъ онъ, отразится и на всемъ зданіи ея; не только матеріальное благополучіе, но и духовное удовлетвореніе, не только проведеніе разумнаго плана въ экономической сферѣ, но и всецѣлое господство разума и надъ ходомъ общественной жизни, и надъ силами природы, вотъ что составляетъ сущность и особенность соціализма Маркса. Говоря короче, это есть мечта о полномъ и всецѣломъ разрѣшеніи не только соціальной, но и религіозной проблемы, мечта о безусловномъ примиреніи человѣка съ міромъ путемъ утвержденія безусловнаго господства разума человѣческаго надъ міромъ. И тотъ, кто въ наши дни причисляетъ себя къ сторонникамъ подлиннаго марксизма, долженъ отдать себѣ отчетъ, раздѣляетъ ли онъ всѣ эти притязанія и мечты или нѣтъ.

Въ системѣ абсолютнаго соціализма есть одна чрезвычайно яркая особенность, которая является лучшимъ обнаруженіемъ всей безмѣрности его притязаній. Въ отличіе отъ соціализма относительнаго, для котораго соціалистическій принципъ является лишь временной исторической категоріей, абсолютный соціализмъ въ глубинѣ своихъ чаяній и надеждъ ставитъ себя выше временныхъ историческихъ измѣненій. Какъ самая настоящая вѣра въ чудесное и всецѣлое преображеніе дѣйствительности, соціализмъ этого рода не можетъ допустить, чтобы ожидаемый имъ, совершенный строй когда-либо перешелъ въ иной строй *качественно*-отличный отъ соціалистическаго; абсолютный соціализмъ можетъ предвидѣть въ будущемъ *количественное* накопленіе богатствъ, искусствъ и познаній, но согласиться съ тѣмъ, что путемъ постепенныхъ измѣненій соціалистическій строй превратится нѣкогда въ иной не-соціалистическій укладъ жизненныхъ отношеній, это значило бы для этой системы вступить въ противорѣчіе съ самой собою. Въ тысячный годъ послѣ своего осуществленія, какъ и въ первый, это будетъ все тотъ же соціализмъ, единоспасающій

и всеразрѣшающій, и для него, все приводящаго въ гармонію и устраняющаго всѣ противорѣчія, нѣтъ ни логической возможности, ни нравственной необходимости дальнѣйшихъ качественныхъ измѣненій. Лишь потому онъ и притязаетъ замѣнить человѣку религію, лишь потому онъ и обѣщаетъ всецѣлое удовлетвореніе, что мнитъ себя самодовлѣющимъ и всемогущимъ. Ожидать, что къ нему еще что-то можно прибавить качественно-лучшее и существенно-иное, это значило бы предполагать, что могутъ нуждаться въ восполненіи совершенство, полнота и избытокъ. Герценъ предсказывалъ въ свое время, что соціализмъ разовьется нѣкогда „до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей“: „тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей“. Если спросить себя, могъ ли раздѣлить подобную точку зрѣнія Марксъ, то на это слѣдуетъ отвѣтить отрицательно. Для того чтобы признать, что соціализмъ разовьется когда-либо до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей, слѣдовало бы допустить, что онъ представляетъ собою не всецѣлое разрѣшеніе соціальной проблемы, а одностороннее начало историческаго процесса, необходимое въ общемъ ходѣ развитія, но требующее дальнѣйшаго восполненія началами противоположными. Надо ли говорить, что подобное допущеніе въ корнѣ подрываетъ самыя завѣтныя вѣрованія марксизма? Для той системы воззрѣній, которую мы изложили выше и которая нашла свое практическое выраженіе въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, соціализмъ былъ всестороннимъ и абсолютнымъ разрѣшеніемъ соціальной проблемы. Отсюда именно проистекала главная сила и его ниспровергающаго отрицанія, и его безграничнаго самоутвержденія.

Мы имѣемъ теперь всѣ данныя для того, чтобы утверждать, что марксизмъ представляетъ собою самую типическую утопію земного рая со всѣми ея основными особен-

ностями. У него есть своя вѣра въ возможность скораго достиженія послѣдняго благодатнаго предѣла исторіи, и есть свое разрѣшительное слово, съ помощью котораго онъ считаетъ достиженіе этого предѣла обезпеченнымъ. По своему внутреннему содержанію эта утопія представляетъ собою систему абсолютнаго коллективизма, и какъ всякая система этого рода, она вызываетъ противъ себя всѣ тѣ возраженія, которыя неизбѣжно возникаютъ при обсужденіи каждаго подобнаго ученія [1]). Марксизмъ отрицаетъ самостоятельный смыслъ личнаго существованія, считаетъ такое существованіе случайнымъ и незаконченнымъ, но этимъ самымъ онъ подрываетъ и смыслъ существованія общества. Онъ требуетъ отъ личности сліянія съ безусловной общественностью, но личность не исчерпывается общественной жизнью и носитъ въ себѣ свое собственное индивидуальное призваніе [2]). Онъ разрываетъ связь человѣка съ міровымъ закономъ добра и не видитъ въ мірѣ ничего, кромѣ дѣйствія матеріальныхъ силъ, а въ то же время вѣритъ въ предстоящее господство человѣка надъ міромъ и въ побѣду разума человѣческаго надъ внѣшней природой. Наконецъ, онъ отрицаетъ все сверхъестественное и чудесное и вмѣстѣ съ тѣмъ предсказываетъ осуществленіе на землѣ абсолютнаго идеала, которое нельзя понять иначе, какъ выходъ изъ естественныхъ условій, какъ чудо всеобщаго преображенія [3]).

Поскольку марксизмъ былъ своего рода религіей, онъ могъ давать извѣстное утѣшеніе тѣмъ, кто въ него вѣрилъ. Своими всеобъемлющими обѣщаніями онъ какъ нельзя бо-

---

[1]) См. выше, глава I, § V, 1 и § I, 1.

[2]) Въ самой простой и непритязательной формѣ это стремленіе къ личной жизни („der Wunsch nach Persönlichkeit") передано въ мемуарахъ Lily Braun словами одного изъ рядовыхъ работниковъ соціалъ-демократической партіи: „Wir sind alle gute Sozialdemokraten, und der Sozialismus ist das, was uns zusammengeschweisst hat, uns im Kampf gegen die Feinde unüberwindbar macht; *aber nun will doch jeder auch etwas für sich sein*". Lily Braun, Memoiren einer Sozialistin. Kampfjahre. München, 1911. S. 548.

[3]) См. выше, глава I, § I, 1.

лѣе былъ пригоденъ для того, чтобы вліять на массы и воспламенять воображеніе. Но самъ онъ хотѣлъ быть не религіей, а наукой, и вліять не на воображеніе, а на мысль. Свои религіозныя обѣтованія и надежды онъ облекалъ въ форму научныхъ выводовъ и аксіомъ. Свойственный ему паѳосъ морально-религіознаго настроенія онъ соединялъ съ торжественнымъ провозглашеніемъ культа чистой науки. И этимъ онъ необычайно импонировалъ той эпохѣ, которая такъ высоко ставила авторитетъ научнаго знанія. Соціалистическій идеалъ получалъ такимъ образомъ обаяніе твердаго научнаго открытія, надѣлялся характеромъ непреложной научной истины. То, что было въ немъ сверхнаучнаго и утопическаго — преданія и пророчества, перешедшія къ марксизму отъ старыхъ соціалистическихъ системъ, равно какъ и его собственные догматы и вѣрованія,—все это скрывалось подъ покровомъ строгихъ научныхъ теорій. Получалось гордое и могущественное сооруженіе, опирающееся на незыблемый фундаментъ науки. Это и былъ тотъ первоначальный классическій марксизмъ, который имѣлъ столь могущественное вліяніе въ исторіи. Если спросить, что было въ немъ важнѣе—вѣрованія и пророчества или научныя положенія и доказательства, — на это слѣдуетъ отвѣтить: то и другое было одинаково важно для его необычайнаго практическаго успѣха. Если бы Марксъ былъ только ученымъ, онъ пріобрѣлъ бы славу въ родѣ той, какую имѣютъ Адамъ Смитъ, Рикардо, Родбертусъ и другіе прославленные экономисты, но онъ не имѣлъ бы того исключительнаго историческаго значенія, которое принадлежитъ ему въ дѣйствительности и которое основывается на томъ, что онъ былъ также вождемъ и пророкомъ. И для этихъ послѣднихъ качествъ мало было одной учености: здѣсь требовалась пламенная вѣра, вытекающая изъ всеобъемлющаго и всеразрѣшающаго міросозерцанія. Вотъ почему для оцѣнки подлиннаго марксизма столь важно обратить вниманіе на эту сторону его, какъ цѣлостнаго ученія жизни; и тѣ изъ современныхъ марксистовъ, которые игнорируютъ эту сто-

рону или считаютъ ее несущественной, лишь обнаруживаютъ этимъ, сколь далеко отошли они отъ первоначальнаго духа своей доктрины. Но, съ другой стороны, нельзя упускать также изъ вида, что для практическаго успѣха марксизма имѣлъ огромное значеніе и тотъ авторитетъ научнаго построенія, который онъ съумѣлъ за собой упрочить. Классическій марксизмъ былъ силенъ именно тѣмъ, что утверждалъ свои утопическія построенія на научномъ фундаментѣ. Онъ представлялъ собою рѣдкое и невиданное сочетаніе революціоннаго утопизма и научной методичности. Это заставляетъ насъ войти въ обсужденіе и этой другой стороны дѣла. Послѣ того какъ мы выяснили религіозные и утопическіе элементы марксизма, намъ слѣдуетъ разсмотрѣть, что это была за наука, которая подтверждала его вѣрованія и надежды и столь гармонично сочеталась съ его конечными заключеніями.

3.

Научный фундаментъ марксизма.—Смѣшеніе этики и науки.—Совпаденіе прагматизма и фатализма, свободы и необходимости.—Освѣщеніе историческаго процесса съ точки врѣнія соціалистическаго идеала.—Теорія соціальнаго развитія Маркса, какъ оптимистическая теорія прогресса.—Морально-философскій смыслъ натурализма теоріи Маркса.—Отраженіе раціоналистическаго утопизма Маркса въ его экономическихъ ученіяхъ.—Гармонія утопіи и науки.

Въ каждомъ идеальномъ построеніи, которое обращается къ безконечному будущему, которое отвѣчаетъ на вопросы о судьбѣ человѣка и о смыслѣ его жизни, есть элементы этическіе и метафизическіе. Поэтому, когда говорятъ о марксизмѣ, какъ о доктринѣ по преимуществу научной, неизбѣжно долженъ возникнуть вопросъ: какимъ же образомъ онъ утверждаетъ свои построенія на чисто-научномъ фундаментѣ? Послѣ того, что сказано было выше о морально-религіозной сторонѣ этого построенія, не трудно предвидѣть, что мы найдемъ въ ней неизбѣжное смѣшеніе этическихъ и метафизическихъ началъ съ научными. Этику здѣсь хотятъ растворить въ наукѣ; но оказывается, что

наука пріобщается духу этики и слѣдуетъ ея скрытымъ указаніямъ.

Марксъ и Энгельсъ любили подчеркивать, что ихъ соціализмъ есть не утопія, а наука. Какъ очень хорошо выражается эта точка зрѣнія въ „Коммунистическомъ Манифестѣ", теоретическія положенія коммунистовъ никоимъ образомъ не основываются на идеяхъ, на принципахъ, изобрѣтенныхъ или открытыхъ тѣмъ или инымъ преобразователемъ міра; они являются лишь общимъ выраженіемъ фактическихъ отношеній, которыя даются существующей классовой борьбой и совершающимся на нашихъ глазахъ историческимъ движеніемъ [1]).

Эта мысль, что соціализмъ основывается не на идеяхъ, а на фактахъ, явилась главнымъ методологическимъ основаніемъ всего міровоззрѣнія Маркса. Утверждать, что его предсказанія вытекаютъ изъ естественныхъ законовъ, что торжество соціализма наступитъ съ необходимостью природнаго явленія, было для него не только привычнымъ оборотомъ мысли, но и прямымъ выраженіемъ его позитивной теоріи, которая не хотѣла признать ничего иного, кромѣ научной закономѣрности, кромѣ данныхъ чистой науки. Соціалистическій идеалъ вводился такимъ образомъ въ цѣпь исторической послѣдовательности, становился прямой необходимостью, неизбѣжнымъ слѣдствіемъ хода событій. Для этическихъ требованій тутъ, повидимому, не оставалось мѣста. Обычно указываютъ на теоретическія основы методологіи Маркса, на связь его научныхъ взглядовъ съ идеями естествознанія, на традиціонное вліяніе механическихъ аналогій, какъ на причину этого натуралистическаго воззрѣнія [2]). Но нельзя не отмѣтить также, что какъ разъ въ этомъ пунктѣ, гдѣ позитивная методологія, повидимому, торжествуетъ свою побѣду надъ утопизмомъ, гдѣ наука вытѣсняетъ этику, тѣмъ не менѣе этика

[1]) Das Kommunistische Manifest. II.

[2]) Исчерпывающій анализъ этой стороны дѣла данъ Н. Н. Алексѣевымъ въ его книгѣ „Науки общественныя и естественныя". М. 1912.

обнаруживаетъ свое скрытое вліяніе. Вѣдь оказывается, что путь неизбѣжной исторической закономѣрности и ведетъ именно къ торжеству соціалистическихъ началъ. Говоритъ ли Марксъ о конечномъ господствѣ человѣка надъ природой, о будущей раціонализаціи общественныхъ отношеній, о замѣнѣ мистическихъ началъ практическимъ реализмомъ, или же предсказываетъ грядущую „экспропріацію экспропріаторовъ“, онъ не упускаетъ прибавить, что все это будетъ „естественнымъ продуктомъ долгаго и мучительнаго историческаго развитія“, результатомъ „дѣйствія имманентныхъ законовъ“ [1]). Онъ не отрицаетъ того, что въ закономѣрно совершающемся историческомъ процессѣ проявляется человѣческая воля, что муки исторіи сопровождаютъ неустанную борьбу человѣческихъ интересовъ и силъ. Въ отличіе отъ механическаго матеріализма, онъ хочетъ понять дѣйствительность въ формѣ конкретной человѣческой дѣятельности, въ формѣ практики [2]), и въ этомъ смыслѣ его ученіе является самымъ несомнѣннымъ прагматизмомъ, философіей дѣйствія [3]). Но этотъ прагматизмъ представляется въ то же время и какъ безусловный фатализмъ. Проявленія человѣческой воли, усилія творчества и борьбы протекаютъ въ строгихъ рамкахъ закономѣрной эволюціи, и человѣческая свобода есть только сознанная необходимость. „Свобода воли есть не что иное, какъ способность умѣть рѣшать со знаніемъ дѣла“. „Свобода состоитъ въ основанномъ на познаніи естественной необходимости господствѣ надъ нами самими и надъ внѣшней природой“ [4]). Изъ этихъ опредѣленій Энгельса, удачно передающихъ самую сущность ученія марксизма о свободѣ, видно, что свобода вводится здѣсь въ цѣпь закономѣрной необходимости и является продуктомъ историческаго раз-

---

[1]) Marx, Das Kapital. Bd. I. SS 46. 728; рус. пер. стр. 35 и стр. 551.

[2]) Marx über Feuerbach. Приложеніе къ брошюрѣ Энгельса L. Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie.

[3]) Булгаковъ, Философія хозяйства. М. 1912. Стр. 315.

[4]) Engels, Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. S. 113.

витія. Такимъ образомъ величайшая свобода человѣческаго рѣшенія должна совпасть съ самой строгой необходимостью исторической эволюціи, и фатальное дѣйствіе имманентныхъ законовъ принесетъ человѣчеству высшее освобожденіе. Но въ категорическихъ утвержденіяхъ этого рода проявляется не столько реалистическій научный образъ мысли, сколько твердая вѣра въ истину соціализма Сказать, что соціалистическій идеалъ осуществится съ необходимостью естественнаго закона, это значило закрѣпить за нимъ характеръ абсолютной силы, вытекающей изъ самаго существа отношеній. Устранялись всякіе споры и сомнѣнія, всякія тревоги и колебанія: отъ настоящаго къ будущему велъ прямой, неизбѣжный и непререкаемый путь, освѣщаемый солнцемъ соціалистическаго рая. Долженствованіе сливалось съ необходимостью, свобода людей поглощалась природой соціальныхъ отношеній, величайшая справедливость совпадала съ безусловной неизбѣжностью. Такъ Марксъ, разсматривая исторію, какъ закономѣрное подготовленіе соціализма, по-своему могъ повторить знаменитое изреченіе Гегеля: все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно. Но очевидно, что въ этой научной теоріи, въ которой весь историческій процессъ освѣщается съ точки зрѣнія опредѣленнаго общественнаго идеала, этика властно входитъ въ систему научныхъ построеній.

Это обнаруживается еще съ большей ясностью изъ разсмотрѣнія дальнѣйшихъ подробностей соціологической теоріи Маркса. Согласно своей исходной точкѣ зрѣнія онъ очень послѣдовательно проводитъ мысль, что развитіе общественныхъ отношеній совершается съ закономѣрностью природныхъ явленій. Эта мысль вырастаетъ у него въ стройную теорію матеріалистическаго пониманія исторіи, согласно которой въ основѣ всѣхъ историческихъ явленій лежатъ производственныя отношенія: они являются послѣдней причиной всѣхъ общественныхъ измѣненій и политическихъ переворотовъ. „Въ общественномъ производствѣ

своей жизни люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія отношенія производства, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія ихъ матеріальныхъ производительныхъ силъ. Совокупность этихъ производственныхъ отношеній образуетъ экономическую структуру общества—реальный базисъ, на которомъ возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія. Способъ производства матеріальной жизни обусловливаетъ вообще соціальный, политическій и духовный процессъ жизни. Не сознаніе людей опредѣляетъ форму ихъ бытія, а, наоборотъ, общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе. На извѣстной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества приходятъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями или—что является лишь юридическимъ выраженіемъ таковыхъ—съ отношеніями собственности, въ предѣлахъ которыхъ они до тѣхъ поръ двигались. Изъ формъ развитія этихъ производительныхъ силъ эти отношенія превращаются въ ихъ путы. Тогда наступаетъ эпоха соціальной революціи. Съ измѣненіемъ экономической основы преобразуется быстрѣе или медленнѣе вся громадная надстройка... Никакая общественная формація не погибаетъ, прежде, чѣмъ не разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она достаточно широка, и новыя, болѣе высокія производственныя отношенія не являются на ея мѣсто прежде чѣмъ не будутъ подготовлены матеріальныя условія ихъ существованія въ нѣдрахъ стараго общества. Поэтому человѣчество ставитъ себѣ только такія задачи, которыя оно можетъ разрѣшить, ибо при болѣе точномъ разсмотрѣніи всегда скажется, что самая задача возникаетъ только тамъ, гдѣ матеріальныя условія ея разрѣшенія имѣются уже налицо или, по крайней мѣрѣ, находятся въ процессѣ своего возникновенія“ [1]).

[1]) Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vorwort. Привожу это мѣсто въ переводѣ Струве, сдѣланномъ въ его статьѣ въ сборникѣ, посвя-

Таковы знаменитыя формулы, въ которыхъ Марксъ выражалъ свой взглядъ на развитіе общественной жизни. Послѣ тонкаго и глубокаго анализа этихъ формулъ въ статьяхъ П. Б. Струве [1]) нѣтъ необходимости доказывать, что матеріалистическая теорія Маркса заключаетъ въ себѣ значительную дозу раціоналистическаго оптимизма. Какъ съ безспорной ясностью показалъ П. Б. Струве, въ этихъ формулахъ содержится „не научная теорія эволюціи, разсматривающая процессъ развитія въ его объективномъ теченіи, независимо отъ человѣческихъ оцѣнокъ, а самая недвусмысленная теорія прогресса, предполагающая, что развитіе человѣчества есть необходимо улучшеніе, ростъ положительныхъ (съ человѣческой, телеологической точки зрѣнія) силъ и что во всякую эпоху экономически наиболѣе разумное преодолѣваетъ, переживаетъ экономически неразумное". Процессъ общественнаго развитія, зависящій отъ роста производительныхъ силъ, время отъ времени потрясается внутренними антагонизмами, но затѣмъ дѣйствіемъ тѣхъ же силъ все снова приходитъ въ равновѣсіе. При этомъ, согласно убѣжденію Маркса, „буржуазныя производственныя отношенія—послѣдняя антагонистическая форма общественнаго производственнаго процесса", далѣе наступаетъ безусловное равновѣсіе соціалистическаго состоянія. Между задачами человѣчества и средствами ихъ разрѣшенія существуетъ полное соотвѣтствіе; самое возникновеніе новыхъ задачъ зависитъ отъ образованія новыхъ жизненныхъ условій. Какъ не сказать, что всѣ эти взгляды

щенномъ В. О. Ключевскому. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что первоначальныя положенія своей исторической теоріи, высказанныя въ 1859 г., въ сочиненіи „Zur Kritik der polit. Oekonomie", Марксъ воспроизводитъ и въ „Капиталѣ", какъ во всемъ его построеніи вообще, такъ и въ частности въ 51-ой гл. III тома, гдѣ основныя мысли о ходѣ экономическаго развитія, высказанныя въ сочиненіи „Zur Kritik der p. Oekonomie", повторяются почти дословно.

[1]) Статьи въ Braun's Archiv fur soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XIV. 1899: „Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung; въ сборникѣ, посвященномъ В. О. Ключевскому.

насквозь проникнуты вѣрой въ разумъ исторіи, въ гармонію ея развитія, въ совершенство ея путей и цѣлей. Этическія и метафизическія предпосылки незамѣтно вторгаются въ позитивную теорію эволюціи и превращаютъ ее въ морально-философское ученіе о неизмѣнномъ прогрессѣ, совершающемся въ исторіи.

Въ свѣтѣ этого оптимистическаго ученія раскрывается и подлинный смыслъ того крайняго натурализма, которымъ отличается соціологическая теорія Маркса. Подчеркнутое стремленіе видѣть въ исторіи „внутренніе имманентные законы", подобные неотвратимымъ законамъ природы и дѣйствующіе съ желѣзной необходимостью, между прочимъ приводитъ Маркса къ воззрѣнію, что психическія свойства людей, ихъ воля, ихъ характеръ, проявляясь въ исторіи въ рамкахъ строгой объективной закономѣрности, не оказываютъ вліянія на слагающіяся отношенія. Въ обществѣ люди вступаютъ въ „опредѣленныя, *неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія* отношенія производства", и эти не зависящія отъ нихъ отношенія опредѣляютъ весь укладъ ихъ жизни, какъ матеріальной, такъ и духовной. Производственныя отношенія мыслятся тутъ, какъ нѣкоторый объективный порядокъ, который развивается, растетъ и приводитъ къ желанному результату, *независимо отъ того, каково общество.* Все образуется само собою, путемъ внутреннихъ, тайно дѣйствующихъ силъ, объективнымъ и повелительнымъ ходомъ своимъ ведущихъ человѣка къ лучшему будущему. Этотъ поразительный объективизмъ Маркса, превращающаго общественныя и экономическія отношенія въ какія-то матеріальныя субстанціи, не разъ поражалъ изслѣдователей „Капитала". Какъ еще недавно писалъ одинъ изъ нихъ, въ ученіи Маркса „товары какъ бы имѣютъ свою особую вещественную природу и подчиняются законамъ этой природы. Они становятся во временныя отношенія, развиваютъ собственную діалектику. Товаръ живетъ собственной жизнью, люди же только отражаютъ въ своихъ головахъ эту матеріальную природу товара. Люди обмѣниваются то-

варами не потому, что они такъ желаютъ, но потому, что такъ хочетъ товаръ. Обмѣнъ есть рефлексъ внутренней природы товара“ [1]).

Эту характеристику можно перенесть на все ученіе Маркса о производительныхъ силахъ: человѣкъ тутъ остается какъ-то въ сторонѣ отъ закономѣрнаго роста этихъ силъ. Самый трудъ человѣческій, на которомъ особенно отражаются моменты субъективные, психологическіе, понимается Марксомъ „въ чисто-физическомъ смыслѣ, какъ абстрактная затрата нервной и мышечной энергіи, независимо отъ конкретнаго цѣлесообразнаго содержанія этой затраты, отличающагося безконечнымъ разнообразіемъ“ [2]).

Этотъ натуралистическій объективизмъ Маркса имѣетъ, конечно, и свои теоретическія основанія. Но несомнѣнно также, что есть въ немъ и этическая тенденція, что онъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ раціоналистическимъ оптимизмомъ системы и съ утопическимъ абсолютизмомъ ея общественнаго идеала. Представлять историческій процессъ объективно необходимымъ и предопредѣленнымъ, повинующимся желѣзной логикѣ внутреннихъ имманентныхъ законовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ ведущимъ къ доброму концу, это значило дать оптимистическому воззрѣнію самую твердую почву. Тутъ не требуется какихъ либо особыхъ усилій людей: ни вдохновеніе творчества, ни счастье изобрѣтательности, ни опредѣляющая сила генія, ничто не можетъ тутъ помочь, или говоря точнѣе, если что-либо индивидуальное, личное и кажется содѣйствующимъ успѣху, то по существу все это опредѣляется условіями соціальной необходимости: внѣ этихъ условій все остается мертвымъ и безсильнымъ, ибо все индивидуальное имѣетъ значеніе только какъ отраженіе соціальнаго, какъ его непосредственное порожденіе. Но если общественный идеалъ всецѣло предопредѣленъ наличными внѣшними условіями, человѣкъ мо-

[1]) Н. Н. Алексѣевъ. Науки общественныя и естественныя. Стр. 250.

[2]) Струве въ предисловіи къ первому изданію русскаго перевода „Капитала“ Маркса (въ третьемъ изданіи, стр. XXVIII).

жетъ питать абсолютную увѣренность, что эта необходимость не измѣнитъ, не предастъ, не обманетъ. Царство правды и добра наступитъ по непреложному закону, который не нуждается для своего осуществленія ни въ доброй волѣ правителей, ни въ героическихъ усиліяхъ гражданъ. Что бы ни было, восходъ солнца обезпеченъ. Именно этимъ сравненіемъ въ духѣ соціальнаго натурализма Маркса заключалъ свою знаменитую рѣчь къ рабочимъ Лассаль: „Смотрѣли ли вы когда-нибудь, господа, съ высокой горы на восходъ солнца? Багряная полоса окрашиваетъ кровавокраснымъ свѣтомъ край небосклона, возвѣщая новый день; туманы и облака поднимаются, сгущаются и устремляются навстрѣчу зарѣ, на мгновеніе скрывая ея лучи; но нѣтъ той силы на землѣ, которая могла бы остановить медленное и величественное восхожденіе солнца, и часъ спустя, оно стоитъ на небѣ, на виду у всѣхъ, ярко сіяя и согрѣвая.—Что часъ въ естественномъ зрѣлищѣ ежедневныхъ небесныхъ перемѣнъ, то одно или два десятилѣтія въ безконечно-величественнѣйшемъ зрѣлищѣ всемірно-историческаго восхода солнца“ [1]).

Нельзя не видѣть въ этомъ натуралистическомъ воззрѣніи своего рода оптимистическаго фатализма, и нельзя не признать, что, какъ всякій фатализмъ, марксизмъ давалъ своимъ послѣдователямъ крѣпкую и несокрушимую вѣру. Было нѣчто величественное и захватывающее въ этой идеѣ незыблемаго историческаго закона, ведущаго людей чрезъ самыя тягостныя и безвыходныя противорѣчія къ полному торжеству разума. И еще болѣе захватывающимъ было то, что объ этомъ торжествѣ разума говорили, какъ о близкомъ будущемъ, наступленіе котораго предвозвѣщается всѣми признаками времени, всѣми данными науки.

Но было вполнѣ естественно, что раціоналистическій утопизмъ Маркса, проникающій все его построеніе, отразился и на отдѣльныхъ его теоріяхъ, относящихся къ усло-

---

[1]) Лассаль, Сочиненія; рус. пер. СПБ. 2-ое изданіе; т. I. стр. 34.

віямъ экономическаго развитія. Всѣ эти знаменитыя ученія—о прибавочной цѣнности, о концентраціи и аккумуляціи капиталовъ, объ обнищаніи пролетаріата, о крушеніи капитализма,—отвергаемыя современной наукой въ ихъ отвлеченномъ догматизмѣ и схематической непререкаемости, являются только отраженіемъ основного утопическаго воззрѣнія, что часъ конечнаго освобожденія приближается, что его можно предсказать съ необходимостью природнаго явленія. Всѣ эти теоріи Маркса, несмотря на то, что онѣ связаны съ огромнымъ фактическимъ матеріаломъ и представляютъ плодъ самой солидной эрудиціи, тѣмъ не менѣе запечатлѣны какимъ-то духомъ геометрической прямолинейности, и этотъ духъ есть несомнѣнное истеченіе того утопизма, который составляетъ сущность соціальной философіи Маркса. Эти выводы о близкомъ предѣлѣ капиталистической концентраціи, о прогрессирующемъ неминуемомъ обнищаніи пролетаріата и т. д. нужны Марксу, чтобы укрѣпить его предсказаніе: „Бьетъ часъ капиталистической частной собственности; экспропріаторы экспропріируются“; наступаетъ господство соціализма.

Такъ утопія и наука смыкаются неразрывной цѣпью связующихъ звеньевъ и даютъ стройный гармоническій итогъ. Для критической мысли нашего времени несомнѣнно, что связи эти были непрочныя, что концы тутъ сближаются искусственно [1]). Но именно эта видимая гармонія давала марксизму ту силу гордаго самоутвержденія, съ которымъ онъ выступилъ въ жизни. Стоитъ однако ближе всмотрѣться въ это гармоническое построеніе, и въ немъ тотчасъ же обнаруживается глубокій внутренній антагонизмъ.

---

[1]) Кромѣ указанныхъ выше статей Струве, которыя выдаются своей значительностью въ критической литературѣ марксизма, я укажу здѣсь на заключительную (IX) главу въ книгѣ С. Н. Булгакова „Философія хозяйства“, а также на извѣстные труды Бернштейна, Штаммлера, Массарика, Гаммахера, Туганъ-Барановскаго („Теоретическія основы марксизма“), Зомбарта.

4.

Теорія историческаго развитія Маркса, какъ связь между утопіей и наукой въ его доктринѣ.—Классическій марксизмъ, какъ система „оправданія добра".—Вопросъ о философскихъ основаніяхъ этой системы — Связь съ философской традиціей нѣмецкаго идеализма.—Отношеніе исторической философіи Маркса къ діалектикѣ Гегеля.—Матеріалистическое истолкованіе діалектики.—Революціонный характеръ діалектики.—Превращеніе діалектической философіи въ эволюціонную теорію.—Противорѣчіе этой теоріи съ практическими вѣрованіями марксизма —Неизбѣжность подобнаго противорѣчія въ каждой революціонной утопіи земного рая —Попытка сочетанія революціоннаго нигилизма съ идеей закономѣрнаго развитія.—Неясность и туманность этой попытки —Ея философскія противорѣчія

Связь между утопіей и наукой устанавливается въ системѣ Маркса его теоріей историческаго развитія. Теорія эта имѣетъ двоякій характеръ: съ одной стороны, она производитъ впечатлѣніе чисто научнаго обобщенія и служитъ основаніемъ для научныхъ выводовъ, а съ другой стороны, она несомнѣнно представляетъ собою также и опытъ истолкованія смысла историческаго процесса. Научная по своему внѣшнему облику, эта теорія въ то же время вдохновляется этическими мотивами и утопическими мечтами.

Какъ мы видѣли, еще въ „Коммунистическомъ Манифестѣ" Марксъ энергично подчеркивалъ, что соціализмъ вытекаетъ не изъ идей, а изъ фактовъ. Это стремленіе къ фактическому обоснованію соціализма осуществляется въ „Капиталѣ" въ видѣ солиднѣйшаго научнаго построенія, сдѣлавшагося по всей справедливости классическимъ твореніемъ экономической мысли. Основныя линіи экономическаго развитія утверждаются здѣсь на прочномъ научномъ фундаментѣ; многовѣковая эволюція экономическихъ явленій смыкается единой цѣпью научной закономѣрности. Однако, если бы Марксъ ограничился только установленіемъ извѣстныхъ тенденцій экономическаго развитія, его воззрѣнія остались бы весьма цѣннымъ, но все же спеціальнымъ достояніемъ политической экономіи. Историческое значеніе его трудовъ заключается именно въ томъ, что его доктрина выходитъ далеко за предѣлы экономической теоріи и пре-

вращается въ истолкованіе смысла исторіи и смысла человѣческой жизни. Будущее и прошлое, призваніе личности и судьба общества, отношеніе человѣка къ міру и міра къ человѣку,—все это объемлется и объясняется широкими формулами классическаго марксизма. И въ результатѣ эти формулы приносятъ человѣку благую вѣсть о добромъ и праведномъ концѣ исторіи, о торжествѣ разума и надъ слѣпыми стихіями внѣшней природы, и надъ ирраціональными силами общественной жизни. Проблема зла разрѣшается мыслью о временномъ и преходящемъ его значеніи: придетъ день, когда добро восторжествуетъ, когда настанутъ блаженныя времена, воспѣтыя поэтомъ:

Es wächst hienieden Brot genug
Fur alle Menschenkinder,
Und Rosen, und Myrthen, und Schonheit, und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Но когда соціальная теорія вырастаетъ въ своего рода „оправданіе добра", мы въ правѣ спросить, на какихъ философскихъ основаніяхъ она утверждается, въ чемъ находитъ она свои послѣднія опоры. Обращаясь къ ученію Маркса, мы видимъ, что именно къ „оправданію добра" въ его философскихъ основаніяхъ нельзя найти опоры, что вѣра его въ добрый и праведный конецъ исторіи остается чистой вѣрой, не только не находящей подкрѣпленія въ его философіи, но даже стоящей съ ней въ прямомъ противорѣчіи.

Свою философію исторіи Марксъ и Энгельсъ вели, какъ извѣстно, отъ діалектики Гегеля. Отъ этой діалектики и, можетъ быть, отъ всей философской традиціи нѣмецкаго идеализма они усвоили и вѣру въ разумный ходъ вещей, въ скрытые законы историческаго развитія. „Кажется,—говоритъ Энгельсъ,—что въ общемъ и цѣломъ надъ историческими событіями господствуетъ случайность. И гдѣ на поверхности обнаруживается игра случая, тамъ самъ этотъ случай постоянно управляется внутренними, скрытыми за-

конами“ [1]). Для того, кто знакомъ съ философіей исторіи Канта, Шеллинга, Гегеля, нетрудно узнать тождество этой формулы съ основной мыслью нѣмецкаго идеализма. Но если у великихъ учителей идеалистической философіи представленіе о внутренней необходимости, о скрытыхъ законахъ исторіи утверждается на ихъ общемъ признаніи разума, царящаго въ мірѣ, откуда беретъ для этого опору марксизмъ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны остановиться на выясненіи отношенія исторической философіи Маркса къ діалектикѣ Гегеля.

Въ предисловіи ко второму изданію перваго тома „Капитала“ мы находимъ собственное указаніе Маркса на его отношеніе къ Гегелю. „Мой діалектическій методъ—пишетъ Марксъ,—въ своемъ основаніи не только отличается отъ гегелевскаго, но составляетъ прямую его противоположность. Для Гегеля процессъ мысли, который онъ, подъ именемъ идеи, превращаетъ даже въ нѣчто самостоятельное, является деміургомъ дѣйствительности, представляющей лишь внѣшнее его обнаруженіе. Для меня же идеальное начало является, наоборотъ, лишь прошедшимъ черезъ человѣческій мозгъ матеріальнымъ началомъ“. Гегелевскую діалектику, по словамъ Маркса, надо перевернуть, чтобы найти „раціональное зерно въ мистической оболочкѣ“. „Въ своей мистифицированной формѣ діалектика была годна въ Германіи, потому что она преображала и просвѣтляла существующее. Въ своей раціональной формѣ она для буржуазіи и ея глашатаевъ-доктринеровъ есть соблазнъ и безуміе, потому что она объемлетъ не только положительное пониманіе существующаго, но также и пониманіе его отрицанія, его необходимой гибели, потому что она всякую осуществленную форму созерцаетъ и въ ея движеніи, а стало быть, какъ нѣчто преходящее, потому что ей, діалектикѣ, ничто не можетъ импонировать, потому что она, по суще-

---

[1]) Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1895. Zweite Auflage. S. 44.

ству своему, проникнута критическимъ и революціоннымъ духомъ“ [1]).

Изъ этого краткаго заявленія можно видѣть, что діалектика Гегеля получаетъ у Маркса, во-первыхъ, матеріалистическое истолкованіе, а во-вторыхъ, критическій и революціонный характеръ. Въ полномъ согласіи съ этимъ разъясняется философская заслуга Маркса въ брошюрѣ Энгельса о Фейербахѣ. Опредѣляя смыслъ гегелевской діалектики съ точки зрѣнія марксизма, Энгельсъ говоритъ, что „истинное значеніе и революціонный характеръ гегелевской философіи“ состоятъ въ томъ, „что она разъ навсегда покончила съ представленіемъ о завершающемъ значеніи какихъ бы то ни было результатовъ человѣческаго мышленія и дѣйствія... Исторія, такъ же, какъ и наука, не можетъ найти завершающаго конца въ какомъ-либо совершенномъ идеальномъ состояніи человѣчества; совершенное общество, совершенное „государство“ могутъ существовать только въ фантазіи. Всѣ слѣдущія одно за другимъ историческія состоянія суть лишь преходящія ступени въ безконечномъ развитіи человѣческаго общества отъ низшаго къ высшему. Каждая ступень представляется необходимой, а слѣдовательно, и имѣетъ свое оправданіе для того времени и для тѣхъ условій, которымъ она обязана своимъ происхожденіемъ; но она становится ненужной и теряетъ свое оправданіе въ отношеніи къ новымъ высшимъ условіямъ, которыя постепенно развиваются въ ея собственныхъ нѣдрахъ. Тогда она должна бываетъ уступить мѣсто высшей ступени, для которой опять-таки приходитъ свой чередъ разрушенія и паденія“... „Предъ діалектической философіей не можетъ быть ничего окончательнаго, абсолютнаго, святого; на всемъ и во всемъ она обнаруживаетъ преходящій характеръ, и ничто не можетъ устоять предъ нею, кромѣ непрерывнаго процесса возникновенія и уничтоженія, без-

---

[1]) Marx, Das Kapital. Bd. I, S. XVII; русск. переводъ подъ ред. Струве, стр. XVI.

конечнаго восхожденія отъ низшаго къ высшему, простымъ отраженіемъ котораго въ мыслящемъ мозгу она является. Она имѣетъ, конечно, консервативную сторону: она признаетъ правомѣрность извѣстныхъ ступеней познанія и общественнаго развитія для ихъ времени и для ихъ условій, но только въ этихъ предѣлахъ. Консерватизмъ этого воззрѣнія относителенъ, революціонный же характеръ безусловенъ,—это единственное безусловное, значеніе котораго оно допускаетъ“ [1]).

Такъ Энгельсъ превращаетъ гегелевскій тезисъ о дѣйствительности разумнаго въ другой знаменитый тезисъ:

Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht [2]).

Любопытно отмѣтить, что тотъ же ходъ мысли приводилъ и Лассаля къ аналогичному преобразованію Гегелевой діалектики. Онъ также считалъ философію Гегеля „квинтъ-эссенціей всякой научности“ и утверждалъ, что его методъ, его основныя начала должны остаться вѣчнымъ достояніемъ науки. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и онъ полагалъ, что діалектика Гегеля должна быть подвергнута преобразованію въ самомъ своемъ существѣ. Гегель училъ, что все въ исторіи подлежитъ развитію, и это должно остаться; онъ ошибался въ томъ, что выдавалъ за логическія, т.-е. вѣчныя и необходимыя истины то, что составляетъ только преходящее проявленіе историческаго духа. Съ этой точки зрѣнія ничто въ исторіи не остается неизмѣннымъ и прочнымъ; все измѣняется, переходитъ въ другое. Это вѣчный потокъ измѣненій, въ которомъ нѣтъ ни остановокъ, ни остающихся и незыблемыхъ цѣнностей.

Сходство философскихъ воззрѣній у вождей нѣмецкаго соціализма несомнѣнно, какъ несомнѣненъ также и источникъ этого сходства: революціонный паѳосъ, духъ критики

---

[1]) Engels, L. Feuerbach... SS. 4—5.
[2]) Lassalle, System der erworbenen Rechte. Vorwort.

и отрицанія существующихъ формъ. Въ то время, какъ для Гегеля въ исторіи проявляется абсолютное, вслѣдствіе чего въ процессѣ развитія онъ видитъ не только вѣчный круговоротъ вещей, но также и ихъ незыблемую основу, для лѣвыхъ гегельянцевъ, къ которымъ принадлежатъ Марксъ, Энгельсъ и Лассаль, весь процессъ разрѣшается въ безконечный потокъ измѣненій. Согласно философіи Гегеля, есть въ исторіи внутренній смыслъ, есть неизмѣнныя цѣнности и твердыя руководящія начала, не уносимыя, не смываемыя вѣчнымъ потокомъ перемѣнъ. Тутъ, напротивъ, все представляется преходящимъ, текучимъ, все течетъ, согласно слову древняго мудреца; ничто не остается, не удерживается, не закрѣпляется.

Нельзя не видѣть, что преобразованная такимъ образомъ діалектика Гегеля совершенно утрачиваетъ тотъ свой внутренній смыслъ, который возводилъ ее на степень универсальной методы панлогизма. Она превращается въ обычную эволюціонную теорію, отличающуюся отъ чисто научныхъ построеній этого рода лишь ярко выраженнымъ революціоннымъ духомъ. Но если такъ, то гдѣ же въ этомъ воззрѣніи вѣра въ грядущее совершенство жизни, въ окончательную побѣду добра надъ зломъ? Вѣдь именно къ этому пониманію діалектики приложимо опредѣленіе Гегеля, что оно представляетъ собою философію „дурной безконечности". Если, какъ говоритъ Энгельсъ, революціонный характеръ этой философіи есть то единственное безусловное, значеніе котораго она допускаетъ, то гдѣ же въ ней основаніе для положительныхъ вѣрованій, для идеальныхъ стремленій. Теорія, въ которой безусловной признается только ея революціонная сторона, въ которой нѣтъ ничего абсолютнаго и святого, очевидно должна обратить свой революціонный пафосъ и на будущее, и въ немъ должна она признать такой же преходящій, измѣнчивый, несовершенный характеръ. Но гдѣ въ ученіяхъ великихъ классиковъ нѣмецкаго соціализма хотя намекъ на такое временное значеніе соціалистическихъ формъ? Гдѣ критика, гдѣ

ниспроверженіе будущаго? Ихъ нѣтъ въ этихъ ученіяхъ, и по очень понятной причинѣ. Дѣло въ томъ, что, какъ мы не разъ отмѣчали ранѣе, на ряду съ теоретическими мотивами въ доктринѣ Маркса и Энгельса все время сказываются и практическіе, и весь абсолютизмъ ихъ общественнаго идеала всецѣло вытекаетъ изъ такихъ практическихъ мотивовъ. Для того, чтобы вмѣшаться въ практическую борьбу, для того, чтобы итти къ людямъ съ твердымъ намѣреніемъ замѣнить имъ и старую религію, и старый общественный строй, можно ли было выступить съ доктриной, которая предрекала впереди одно вѣчное движеніе и вѣчную борьбу? Для жизненныхъ борцовъ нужны свѣтлые горизонты, и вотъ чѣмъ объясняется, что эти новые приверженцы Гераклита находятъ необходимымъ создать въ перспективѣ безконечныхъ исканій и борьбы тихую гавань человѣческаго благополучія, земной рай, въ которомъ для всѣхъ будетъ хватать „и хлѣба, и розъ, и миртъ, и красоты, и радости, и сладкихъ горошинъ“. И у Маркса, и у Энгельса, и у Лассаля остается незыблемой эта вѣра въ будущее совершенство жизни. Критика можетъ, однако, спросить, въ какомъ же отношеніи эта идея грядущаго рая стоитъ къ понятію вѣчной измѣнчивости сущаго. Очевидно, конецъ не сходится здѣсь съ началомъ, и революціонный смыслъ преобразованной Марксомъ діалектики подрываетъ утопическую вѣру соціализма.

Эта внутренняя несогласованность марксизма становится тѣмъ очевиднѣй, чѣмъ яснѣе развиваетъ онъ свою діалектическую точку зрѣнія. Въ приведенныхъ выше взглядахъ Маркса и Энгельса на значеніе діалектики уже содержится рѣшительное осужденіе попытокъ незаконнаго заключенія человѣческой исторіи. Поясняя эти взгляды и противополагая ихъ гегелевскому пониманію діалектики, Энгельсъ видѣлъ основную особенность Гегеля въ томъ, что онъ строилъ систему и что вслѣдствіе этого онъ не могъ обойтись безъ абсолютной истины, но по старому обыкновенію каждая система философіи должна найти свое заключеніе

въ той или иной абсолютной истинѣ. „Какъ ни подчеркивалъ Гегель въ логикѣ, что эта вѣчная истина есть не что иное какъ логическій, а слѣдовательно, и историческій процессъ, однако онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ дать конецъ этому процессу, такъ какъ онъ долженъ былъ придти какъ-нибудь къ концу со своей системой. Въ логикѣ онъ могъ сдѣлать этотъ конецъ снова и началомъ, такъ какъ здѣсь конечный пунктъ, абсолютная идея—„отчуждаетъ себя", т.-е. превращается въ природу, а затѣмъ снова возвращается къ самой себѣ въ духѣ, т.-е. въ мышленіи и въ исторіи. Но въ заключеніе всей философіи для подобнаго возврата къ началу былъ возможенъ только одинъ путь: если конецъ исторіи полагать въ томъ, что человѣчество приходитъ къ познанію именно этой абсолютной идеи и объявляетъ, что это познаніе абсолютной идеи достигнуто въ Гегелевой философіи. Но вмѣстѣ съ этимъ все догматическое содержаніе Гегелевой системы объявляется абсолютной истиной въ противорѣчіи съ ея діалектической методой, разлагающей все догматическое. Такимъ образомъ, революціонная сторона подавляется чрезмѣрно разросшейся консервативной стороной. И это имѣетъ здѣсь значеніе какъ для философскаго познанія, такъ и для исторической практики. Человѣчество, которое въ лицѣ Гегеля пришло къ выработкѣ абсолютной идеи, должно и практически дойти такъ далеко, что оно будетъ въ состояніи провести эту абсолютную идею въ дѣйствительности. Практическія политическія требованія абсолютной идеи къ современникамъ не должны быть, такимъ образомъ, слишкомъ высокими. И вотъ мы находимъ въ концѣ философіи права, что абсолютная идея должна осуществиться въ той сословной монархіи, которую Фридрихъ Вильгельмъ III такъ упорно и напрасно обѣщалъ своимъ подданнымъ [1]).

Если и безъ особой философской точности и глубины, то во всякомъ случаѣ не безъ остроумія Энгельсъ напа-

---

[1]) Engels, L. Feuerbach... SS. 5—6.

даетъ здѣсь на слабое мѣсто Гегелевой системы. Очень удачно онъ осмѣиваетъ стремленіе видѣть въ относительныхъ формахъ совершенство абсолютной идеи. И столь же удачно обнаруживаетъ онъ внутреннюю противорѣчивость представленій о „концѣ исторіи“. „У всѣхъ философовъ преходящей бываетъ именно „система“ и какъ разъ потому, что система возникаетъ изъ непреходящей потребности человѣческаго духа преодолѣть всѣ противорѣчія. Но если бы всѣ противорѣчія были разъ навсегда устранены, то мы достигли бы такъ называемой абсолютной истины; всемірная исторія пришла бы къ концу и, однако, она должна была бы продолжаться, хотя ей и не оставалось бы ничего болѣе дѣлать,—новое неразрѣшимое противорѣчіе“ [1]). Если прибавить къ этому, что Энгельсъ принимаетъ и тотъ выводъ эволюціонной теоріи, что „у человѣческой исторіи будетъ не только восходящая, но и нисходящая вѣтвь“ [2]), то надо сказать, что, развивая идею эволюціонизма, онъ безстрашно доходилъ до всѣхъ необходимыхъ заключеній, вытекавшихъ изъ этой идеи. Правда, тѣ мысли, которыя мы приводимъ здѣсь, высказаны имъ въ 1886 году, на склонѣ лѣтъ, когда теоретическіе мотивы не разъ брали у него верхъ надъ пламеннымъ утопизмомъ молодости. Но нельзя не видѣть, что все это совершенно послѣдовательно вытекало изъ того преобразованія діалектики Гегеля, которое еще Марксъ провозгласилъ своей основной философской задачей. Энгельсъ ничего не прибавилъ по существу къ идеямъ своего знаменитаго друга: онъ только выразилъ ихъ въ болѣе ясной и законченной формѣ. И здѣсь-то становилось очевиднымъ, что этотъ новый поворотъ діалектики въ сторону научнаго эволюціонизма приводилъ и Маркса, и Энгельса въ полное противорѣчіе съ абсолютизмомъ ихъ общественнаго идеала. Весь юморъ Энгельса, направленный противъ Гегеля, всецѣло обращается противъ Маркса.

---

[1]) Engels, o. c. S. 7.
[2]) Engels, o. c. S. 5.

Развѣ не было и у этого послѣдняго увѣренности, что человѣчество ушло такъ далеко, что можетъ провести абсолютную идею въ дѣйствительность? Развѣ „Коммунистическій Манифестъ“ и „Капиталъ“ не давали надежды, что въ соціалистическомъ строѣ всѣ противорѣчія будутъ разрѣшены? Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, у Маркса хотя бы слабые намеки на то, что соціализмъ не представляетъ универсальнаго средства исцѣленія всѣхъ общественныхъ бѣдъ, гдѣ указанія, что соціализмъ имѣетъ свою частную относительную задачу, какъ имѣли ее буржуазное государство, феодальный строй и тому подобные историческіе уклады? Въ свое изображеніе соціализма Марксъ такихъ указаній и намековъ не могъ внести принципіально: какъ бы могъ онъ думать, что въ этомъ видѣ, какъ частный и относительный принципъ общественной жизни, соціализмъ даетъ человѣку все,—и счастье матеріальное, и удовлетвореніе духовное? какъ бы могъ онъ итти противъ всего историческаго прошлаго, противъ всѣхъ исконныхъ вѣрованій человѣчества, если бы онъ не вкладывалъ въ соціализмъ всю полноту надеждъ, если бы онъ не придавалъ ему абсолютнаго смысла? Въ этомъ и была его коренная ошибка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и главный источникъ его противорѣчій: частному и относительному началу онъ придалъ абсолютное значеніе, безусловный идеалъ онъ хотѣлъ видѣть осуществленнымъ на землѣ. Гегель находилъ абсолютный идеалъ въ предѣлахъ дѣйствительности, уже осуществляющейся; Марксъ переносилъ его въ дѣйствительность, еще не осуществленную, но подлежащую осуществленію. Противорѣчіе отъ этого не уменьшалось, а увеличивалось, поскольку абсолютное, не проявлявшееся ранѣе въ исторіи, обнаруживается здѣсь неожиданно въ ея концѣ. Послѣдовательность требовала обратить эволюціонно-критическую точку зрѣнія и на будущее, признать, что принципъ безконечнаго развитія не останавливается ни передъ какими относительными цѣнностями. Но это значило и соціализмъ поставить подъ знакъ сомнѣнія, и къ нему, еще только желаемому и ожидаемому,

отнестись съ той же разрушительной критикой. Психологически это было для Маркса невозможно.

Это была, однако, не личная особенность этого замѣчательнаго мыслителя. Такова судьба каждаго революціоннаго дѣятеля, который въ одной рукѣ несетъ знамя всеобщаго обновленія, а въ другой — разящій мечъ всесокрушающей критики. Выступая съ горячей проповѣдью новыхъ началъ, въ то же время хотятъ отринуть все прошлое, подвергнуть сомнѣнію все, что на небѣ и на землѣ. Но такимъ образомъ отнимаютъ почву у своей собственной проповѣди. Абсолютнымъ отрицаніемъ прошлаго думаютъ подкрѣпить абсолютное утвержденіе будущаго, но „духъ отрицанья и сомнѣнья“ не можетъ остановиться по доброму желанію. Если всѣ святыни отвергнуты, почему долженъ онъ преклониться передъ святыней будущаго? Откуда взять ему даръ благословлять, на что опереться въ своей вѣрѣ?

Такъ каждая подобная утопія земного рая сама подрываетъ себя и носитъ въ себѣ источникъ своего крушенія. Для того, чтобы прочнѣе утвердить вѣру въ будущее, она разрушаетъ все прошлое; для того, чтобы крѣпче привязать человѣка къ землѣ, она отвращаетъ его отъ неба. Разрушается исторія, отвергается религія. Но послѣ такой всесокрушающей критики приходится строить не только на развалинахъ, но и надъ бездной, и тщетными остаются усилія удержаться надъ этой пустотой.

Явные слѣды всей тщеты этихъ усилій мы находимъ и въ исторической философіи марксизма. Революціонный нигилизмъ своей философіи Марксъ и Энгельсъ пытаются смягчить признаніемъ въ вѣчномъ потокѣ перемѣнъ извѣстной закономѣрности, которую они связываютъ съ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи. Ихъ историческая философія хочетъ быть не только діалектической, но и матеріалистической, и въ этомъ послѣднемъ своемъ качествѣ она ищетъ основанія для выведенія законовъ общественнаго развитія. Это не было, однако, простое воспроизведеніе „вульгаризированнаго“ матеріализма Бюхнера, Фохта и Молешотта.

Отъ этого матеріализма и Марксъ, и Энгельсъ пренебрежительно открещиваются [1]). Старый механическій матеріализмъ, неспособный понять въ мірѣ другихъ высшихъ законовъ, кромѣ механическихъ, игнорирующій историческій процессъ, долженъ быть замѣненъ новымъ діалектическимъ матеріализмомъ. Новая точка зрѣнія заключается въ томъ, чтобы смотрѣть на міръ, какъ на процессъ развитія. Но это развитіе слѣдуетъ понимать не какъ самопроизвольное движеніе понятія, въ смыслѣ Гегелевой философіи, а какъ движеніе самой дѣйствительности. Разсматривать понятія матеріалистически—это значитъ, по словамъ Энгельса, видѣть въ нихъ снимки дѣйствительныхъ вещей вмѣсто того, чтобы дѣйствительныя вещи понимать, какъ снимки той или иной ступени абсолютнаго понятія. „Поэтому діалектика свелась къ наукѣ объ общихъ законахъ движенія какъ внѣшняго міра, такъ и человѣческаго мышленія". „Діалектика понятій сдѣлалась сознательнымъ отраженіемъ діалектическаго движенія дѣйствительнаго міра" [2]). А изучивъ движеніе міра человѣческихъ отношеній, Марксъ и Энгельсъ нашли, что все здѣсь опредѣляется экономической основой, законами развитія производства. Это и есть тотъ матеріальный фундаментъ, на которомъ создаются всѣ жизненныя отношенія. Всѣ перемѣны въ области политики и права, а также и всякое творчество въ сферѣ науки, поэзіи, морали, философіи, религіи,—все это зависитъ отъ экономическаго базиса, какъ отъ нѣкоторой субстанціальной основы. Осуществленіе правды и добра въ мірѣ заключается здѣсь въ рамки матеріальной нужды; духовная жизнь человѣчества объясняется изъ экономическихъ интересовъ, изъ борьбы классовъ. Такъ, по замѣчанію Энгельса, „вся эпоха Возрожденія

---

[1]) Marx, Das Kapital, Bd. I. S. 335 Note 89; русск. переводъ, стр. 256, примѣчаніе 89.—Engels, L. Feuerbach... SS. 18—19 См. по этому поводу замѣчанія Hammacher'a, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig, 1909, S 104.

[2]) Engels, L. Feuerbach .. S 38. Тѣ же мысли о сочетаніи діалектики и матеріализма Энгельсъ повторяетъ въ своемъ сочиненіи: Dühring's Umwalzung der Wissenschaft. Einleitung. I. Allgemeines.

съ середины XV вѣка и въ частности вновь пробудившаяся съ тѣхъ поръ философія была продуктомъ городовъ, т.-е. буржуазіи. Философія въ сущности была только выраженіемъ тѣхъ мыслей, которыя соотвѣтствовали развитію мелкой и средней буржуазіи въ крупную" [1]). Точно такъ же измѣненія въ области религіозныхъ представленій опредѣляются, по мнѣнію Энгельса, классовыми, т.-е. экономическими отношеніями людей [2]). Извѣстно и утвержденіе Маркса въ первомъ томѣ „Капитала", приводящее христіанство, „съ его идеаломъ абстрактнаго человѣка", въ связь съ той ступенью развитія „общества товаропроизводителей, общественное производственное отношеніе котораго заключается въ томъ, что они относятся къ своимъ продуктамъ, какъ къ товарамъ, т.-е. какъ къ цѣнностямъ, и въ этой вещной формѣ относятъ одну къ другой свои частныя работы, какъ одинаковый человѣческій трудъ" [3]).

Такъ все богатство и разнообразіе духовной жизни человѣчества, вся глубина духовныхъ исканій сводятся здѣсь къ условіямъ матеріальнаго существованія. Экономическій базисъ признается какой-то всемогущей и всеобъясняющей силою, источникомъ закономѣрности и необходимости исторіи, залогомъ прогресса и счастья человѣчества. Что это представленіе есть чисто-метафизическое и при этомъ совершенно туманное и неясное представленіе, это не разъ было показано философской критикой [4]). Неудивительно, если изслѣдователи и до сихъ поръ не могутъ опредѣлить

---

[1]) Engels, ibid., S. 52.

[2]) Ibid., S. 56.

[3]) Marx, Das Kapital, Bd. I. S. 45; русск. перев., стр. 34.

[4]) Сошлюсь здѣсь на недавній чрезвычайно убѣдительный разборъ теоріи экономическаго матеріализма въ книгѣ С Н. Булгакова „Философія хозяйства", глава IX. Къ выводу о полной неопредѣленности и туманности общефилософскихъ взглядовъ Маркса приходитъ въ результатѣ внимательнаго анализа и новѣйшій изслѣдователь марксизма проф. Новодворскій (см. его сочиненіе: „Историческій матеріализмъ Доктрина Маркса и Энгельса. Опытъ историко-критическаго изслѣдованія" въ „Извѣстіяхъ историко-филологическаго института кн. Безбородко въ Нѣжинѣ", Т. XXIX, Нѣжинъ, 1914. См. главу III, стр. 87 сл.). См. также цѣнныя замѣчанія у Масарика во второй части его изслѣдованія объ основаніяхъ марксизма.

болѣе точно и конкретно, какого именно философскаго направленія держались Марксъ и Энгельсъ [1]). Въ развитіи своихъ основныхъ взглядовъ они не пошли далѣе общихъ утвержденій, лишь слегка подкрѣпленныхъ историческими примѣрами. И потому вся ихъ философія исторіи есть скорѣе догматъ вѣры, чѣмъ научное построеніе. Діалектическій матеріализмъ хочетъ выдать себя за высшій философскій синтезъ, за искусное сочетаніе усовершенствованнаго гегельянства съ усовершенствованнымъ матеріализмомъ: на самомъ дѣлѣ тутъ нѣтъ ни діалектики, ни матеріализма. Изъ діалектики Гегеля выбрасывается все ея внутреннее содержаніе, оставляется одна идея развитія; отвергается и старый механическій матеріализмъ, и дѣлается ссылка на какіе-то „другіе высшіе законы", согласно которымъ развивается дѣйствительность, отражающаяся въ идеяхъ. А затѣмъ эти „высшіе законы" сводятся къ прогрессу производственныхъ отношеній, которыя и признаются послѣднимъ основаніемъ всѣхъ общественныхъ явленій. Получается какая-то необоснованная теорія прогресса, въ которой идеалистическія вѣрованія опираются на матеріалистическое отрицаніе, а раціоналистическій оптимизмъ сочетается съ метафизическимъ ирраціонализмомъ. Какимъ образомъ изъ дѣйствія матеріальныхъ силъ рождается высшая справедливость, это остается совершенно непонятнымъ. Ясно одно, что главныя вѣрованія этой доктрины находятся въ очевидномъ разногласіи съ ея философскими основаніями.

---

[1]) Сводку различныхъ мнѣній о философскомъ характерѣ марксизма см. въ указанномъ сочиненіи проф. Новодворскаго. Особенно интересной представляется полемика, которая имѣла мѣсто въ русской соціалистической литературѣ между Г. Плехановымъ и Ортодоксъ съ одной стороны, и В. Базаровымъ и А. Богдановымъ—съ другой: первые изъ упомянутыхъ писателей, разъясняя матеріализмъ Маркса, продолжали его въ сторону спинозизма, а вторые — въ сторону эмпиріо-критицизма. Самая возможность столь различныхъ истолкованій и продолженій матеріалистической философіи Маркса свидѣтельствуетъ о крайней неясности и незаконченности ея основъ. Сущность спора русскихъ марксистовъ хорошо изложена въ статьѣ В Базарова „Къ вопросу о философскихъ основахъ марксизма" въ сборникѣ „Памяти Карла Маркса", Спб., 1908. (См. статью того же автора въ другомъ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма", Спб., 1908).

5.

Практическая двойственность марксизма: противорѣчія эволюціонизма и утопизма, фатализма и прагматизма. Неизбѣжность обнаруженія этихъ противорѣчій. Распаденіе марксизма на реалистическое и утопическое направленія. Колебанія Маркса между реализмомъ и утопизмомъ. „Коммунистическій Манифестъ", какъ цѣлостное выраженіе революціоннаго утопизма. Послѣдующія уступки реалистической программѣ. Признаніе политики частныхъ улучшеній. Попытка сочетанія этой политики съ революціонными требованіями. Отступленіе отъ чисто революціонной доктрины. Отношеніе Маркса и Энгельса къ идеѣ государства. Двойственность этого отношенія. Критика идеи государства въ раннихъ статьяхъ Маркса. Утопія безгосударственнаго состоянія. Позднѣйшія формулы классовой теоріи государства. Мысль объ исчезновеніи государства въ социалистическомъ строѣ. Противорѣчіе этой мысли съ идеей обобществленія и регулированія хозяйственнаго оборота. Идея саморегулированія общественной жизни, какъ скрытое предположеніе утопіи безгосударственнаго состоянія. Отрицаніе демократическаго государства съ точки зрѣнія этой утопіи. Практическая неизбѣжность для соціализма признанія государственной идеи. Марксъ и Бакунинъ. Марксъ и Лассаль. Государственный соціализмъ Лассаля и революціонный соціализмъ Маркса. Позднѣйшая эволюція марксизма у Энгельса.

Основное противорѣчіе, которое раскрывается при анализѣ философскихъ основъ классическаго марксизма, есть противорѣчіе между абсолютизмомъ его конечныхъ практическихъ стремленій и требованіемъ относительности, которое вытекаетъ и изъ его собственной теоріи, и изъ началъ научнаго познанія, подъ знамя котораго онъ становится. Утопія земного рая со всѣми ея догматами о величіи и торжествѣ человѣка въ будущемъ царствѣ свободы никакъ не могла быть примирена съ теоріей научнаго эволюціонизма, и всего менѣе она могла быть примирена съ тѣмъ нигилистическимъ релятивизмомъ, который проповѣдывался марксизмомъ. Столь же трудно было провести до конца то сочетаніе фатализма и прагматизма, которое свойственно было ученію Маркса. Фаталистическая увѣренность въ неизбѣжномъ наступленіи совершеннаго состоянія въ сущности низводила человѣческое дѣйствіе до степени простого отраженія объективнаго хода событій. Что значатъ призывы къ дѣйствію и борьбѣ, если все рѣшается неотвратимыми имманентными законами исторіи? Эта несогла-

сованность марксистской доктрины легко скрывалась въ теоретическомъ построеніи, въ которомъ основныя идеи ярко окрашивали всю систему, придавая ей характеръ стройнаго единства, только болѣе внимательный анализъ обнаруживаетъ ея внутреннія противорѣчія. Но не столь же легко было сохранить это видимое единство системы, когда отъ теоріи переходили къ практическому приложенію. Здѣсь надо было говорить о средствахъ къ цѣли, о программѣ дѣйствій, а эта программа не могла остаться одинаковой и въ теоріи эволюціонизма, и въ утопіи ожидаемаго абсолютнаго совершенства. Это два противоположныхъ полюса мысли, которые тотчасъ же обнаруживаютъ свою непримиримость, какъ только жизнь своей неумолимой логикой подчеркиваетъ ихъ противорѣчіе.

И въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія эволюціонизма осуществленіе соціалистическаго идеала должно совершиться путемъ медленнаго, но вѣрнаго дѣйствія законовъ историческаго развитія. Соціализмъ долженъ вырасти изъ капитализма, какъ пышное растеніе вырастаетъ изъ своего зерна. Превращеніе настоящаго общества въ будущее произойдетъ незамѣтно и постепенно путемъ неуловимыхъ и послѣдовательныхъ переходовъ. Соотвѣтственно съ такимъ пониманіемъ историческаго развитія слѣдовало бы заключить, что и практическія дѣйствія, направленныя къ осуществленію лучшаго будущаго, должны сообразоваться съ послѣдовательностью эволюціоннаго процесса, должны приспособляться къ условіямъ и обстоятельствамъ, къ времени и мѣсту.

Таковы выводы, вытекавшіе изъ эволюціонной теоріи. Но утопія грядущаго абсолютнаго совершенства не могла примириться съ такой картиной мирнаго послѣдовательнаго развитія. Казалось невозможнымъ, чтобы новый міръ создался изъ стараго путемъ послѣдовательныхъ перемѣнъ, чтобы идеальное будущее постепенно выросло изъ настоящаго. Чѣмъ болѣе подчеркивалось противорѣчіе между сіяющимъ свѣтомъ грядущаго совершенства и непригляд-

нымъ мракомъ современнаго состоянія, тѣмъ болѣе представлялось невозможнымъ установить между ними непрерывную цѣпь развитія, найти органическую связь. Жизнь преображенная и совершенная можетъ наступить лишь послѣ коренного переворота, послѣ окончательнаго и абсолютнаго перерожденія. Мысль требовала тутъ радикальнаго разрыва съ прошлымъ, мгновеннаго и катострофическаго перелома существующихъ отношеній, и здѣсь въ марксистскую идеологію вторгались элементы, чуждые эволюціонизму: появлялись идеи о „прыжкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы", о соціальной революціи, о сокрушительной катастрофѣ. Въ своей замѣчательной статьѣ: „Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung" Струве показалъ, насколько всѣ эти идеи, которыя Марксъ искусно соединялъ въ своей теоріи эволюціи, и философски непріемлемы и внутренне противорѣчивы [1]). Идея соціальной революціи есть идея соціальнаго чуда, прерывающаго естественный ходъ вещей. Съ этой стороны она вполнѣ соотвѣтствуетъ утопіи абсолютнаго преображенія дѣйствительности, но кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонной теоріи. Какъ замѣтилъ еще Бернштейнъ, въ марксизмѣ есть несомнѣнный элементъ бланкизма и бабувизма: къ понятію естественной эволюціи въ немъ присоединяется понятіе переворота [2]). Правда, реалистическое міровоззрѣніе Маркса сказалось и въ самомъ представленіи объ этомъ переворотѣ: онъ представлялъ его себѣ не въ видѣ произвольнаго акта, осуществляемаго въ любой моментъ человѣческой волей, а въ видѣ закономѣрнаго конца назрѣвшихъ общественныхъ конфликтовъ, наступающаго лишь въ опредѣленное время въ силу внутреннихъ законовъ историческаго развитія. Такимъ образомъ самый его утопизмъ опирался, повидимому, на реалистическій фунда-

[1]) Braun's Archiv fur soziale Gesezgebung und Statistik. Bd. XIV, см. особенно SS. 673—675, 682—685, 692.

[2]) Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Stuttgart 1899. SS. 27—36.

ментъ. Однако, эта видимость реализма всецѣло покрывалась утопическимъ завершеніемъ программы: вѣрой въ близкое и безусловное торжество соціализма. И сообразно этой вѣрѣ практическіе выводы эволюціонизма отсѣкались и отбрасывались, а на мѣсто ихъ выступали требованія утопіи абсолютнаго совершенства. Предъ величіемъ конечной цѣли, предъ безусловнымъ счастьемъ соціалистическаго рая всѣ временныя и частныя улучшенія не могутъ не казаться незначительными и ничтожными. Всякія отдѣльныя мѣры и реформы должны быть отвергнуты, какъ поверхностные палліативы, отвлекающіе отъ единаго истиннаго пути. Тутъ могутъ быть оправданы только дѣйствія окончательныя, непосредственно приближающія къ конечной цѣли, представляющія послѣдній шагъ въ царство свободы. Утопическая мысль невольно подсказывала здѣсь образъ всеобщей катастрофы, полной революціи всѣхъ общественныхъ отношеній, послѣ чего міръ станетъ инымъ и лучшимъ. И чѣмъ ближе казался желанный конецъ, тѣмъ рѣшительнѣе отбрасывались всякія временныя реформы, всякіе компромиссы съ этимъ несовершеннымъ міромъ отживающей дѣйствительности, тѣмъ болѣе казались они ничтожными и ненужными. Спокойно готовиться къ приближающейся катастрофѣ и затѣмъ нанести существующему послѣдній роковой ударъ—вотъ тактика, которая вытекала изъ утопическихъ вѣрованій марксизма. Когда Марксъ и Энгельсъ говорили, что господство пролетаріата осуществится въ близкомъ будущемъ, что оно будетъ полнымъ и безусловнымъ, оставалось, очевидно, лишь ждать этого часа, когда власть, какъ зрѣлый плодъ, достанется въ руки рабочаго класса, когда достаточно будетъ совершить нѣкоторыя, такъ сказать, символическія дѣйствія, чтобы окончательно закрѣпить наступленіе новой эпохи.

Но провозглашать такую вѣру можно было только въ ожиданіи близкаго наступленія катастрофы, когда всѣ частныя усилія кажутся ничтожными предъ неотвратимостью

великаго переворота, когда вся жажда дѣйствія выливается въ одну всеобъемлющую мечту. Только въ такомъ случаѣ получало свою убѣдительность и то сочетаніе утопизма и реализма, которое мы находимъ у Маркса. Когда процессъ историческаго развитія изображался такъ, что неотвратимые естественные законы предрѣшаютъ скорое наступленіе катастрофы, что всѣ признаки времени, всѣ реальныя данныя говорятъ за это, получалось впечатлѣніе, что мы имѣемъ дѣло не съ утопіей, не съ мечтой, а съ прямымъ выводомъ изъ фактовъ. Но стоило поколебаться этой надеждѣ на неотвратимое и близкое наступленіе великаго исхода, и цѣльность марсистскаго синтеза должна была потерпѣть крушеніе. Утопическій и реалистическій элементы его, столь прочно спаянные вѣрующимъ энтузіазмомъ Маркса, тотчасъ же разъединялись. Утопическая вѣра, не находя для себя прежней опоры въ наблюденіи надъ неотвратимымъ и естественнымъ ходомъ реальныхъ событій, вынуждалась искать для себя какой-либо иной поддержки, менѣе реалистической, а изученіе реальнаго хода событій, не вдохновляемое прежней вѣрой, обращалось противъ ея утопическихъ указаній. Вмѣстѣ съ тѣмъ разъединялись и два другіе элемента марксистскаго построенія,—фатализмъ и прагматизмъ,—также сохранявшіе свое сочетаніе лишь силою первоначальной вѣры. По мѣрѣ того какъ ускользала изъ вида прямая и непосредственная связь естественнаго хода событій съ желаннымъ великимъ результатомъ,—вслѣдствіе того, что этотъ результатъ все болѣе отодвигался въ туманную даль,—фатализмъ утрачивалъ свою убѣждающую силу, и укрѣплялся прагматизмъ; возрасталъ духъ дѣятельнаго участія въ историческомъ процессѣ, духъ активнаго содѣйствія приближенію лучшаго будущаго. Сидѣть и ждать, утѣшая себя тѣмъ, что рано или поздно великій день все же наступитъ, что если не намъ, такъ отдаленнымъ потомкамъ нашимъ все же достанутся плоды естественной эволюціи, для этого надо было имѣть слишкомъ горячую и твердую вѣру. А для того,

чтобы обречь себя на отказъ отъ временныхъ улучшеній своего быта, отъ частныхъ, хотя и палліативныхъ реформъ, нужно было еще и значительное самоотреченіе, нуженъ былъ политическій аскетизмъ, подкрѣпленный непреклонной вѣрой въ торжество соціализма. Дальнѣйшая судьба марксизма показала, что такая позиція противорѣчитъ всѣмъ инстинктамъ дѣятельнаго человѣческаго сознанія, что у соціальныхъ группъ, поставленныхъ въ водоворотъ событій, жажда политическаго дѣйствія перевѣшиваетъ доводы отвлеченной мысли, призывающей вѣрить въ естественное теченіе эволюціи. Но соотвѣтственно двумъ сторонамъ марксизма, утопической и реалистической, и жажда дѣйствія проявлялась въ двухъ направленіяхъ: или перевѣшивалъ элементъ реалистическій, и тогда, несмотря на утопическія пророчества о будущемъ всецѣломъ переворотѣ, принимались за политику послѣдовательныхъ реформъ, съ ея частными мѣрами и ближайшими задачами, съ ея компромиссами и паллативами; или же перевѣшивалъ элементъ утопическій, и тогда, вопреки всѣмъ указаніямъ на естественный ходъ событій, на закономѣрное теченіе исторіи, впадали въ старую революціонную вѣру и хотѣли дѣятельнымъ вмѣшательствомъ силы, прямымъ и непосредственнымъ дѣйствіемъ приблизить счастливый конецъ. Очевидно, это двѣ совершенно различныхъ тактики: въ первомъ случаѣ мы имѣемъ соціализмъ реформистскій, практическій; во второмъ—соціализмъ революціонный, бунтарскій. Но въ томъ и въ другомъ случаѣ фатализмъ оттѣсняется прагматизмомъ. Не ждать, а дѣйствовать, не ограничиваться вѣрой въ пришествіе будущаго блаженства, а стараться его приблизить—вотъ лозунги обоихъ противоположныхъ теченій новаго соціализма. Ясно, что оба эти теченія представляютъ собою знаменіе конца или, чтобы повторить выраженіе Струве, facies Hippocratica стараго марксизма. Соціализмъ реформистскій уничтожаетъ марксизмъ, какъ утопію, какъ вѣру, какъ міросозерцаніе, превращая его въ одинъ изъ методовъ усовершенствованія общественной

жизни. Соціализмъ революціонный наноситъ непоправимый ударъ реалистической основѣ марксизма, которая поистинѣ составляетъ его силу и славу. Бернштейнъ и Сорель сколько угодно могутъ называть себя марксистами, но истиннаго и подлиннаго марксизма у нихъ уже нѣтъ, хотя оба они, каждый по своему, соціалисты.

Изъ всего сказаннаго видно, какое огромное и опредѣляющее значеніе для судьбы марксизма имѣло крушеніе вѣры въ близкое, естественное и неотвратимое торжество соціализма. Сила этой вѣры спаяла въ марксизмѣ воедино столь противорѣчивые элементы, какъ реализмъ и утопизмъ, фатализмъ и прагматизмъ; она сдѣлала изъ него то синтетическое цѣлое, которое своей цѣльностью и стройностью такъ обаятельно дѣйствовало на его приверженцевъ. Неудивительно, если потомъ такъ старались поддержать и воспламенить эту вѣру, какъ лучезарный свѣтъ, какъ яркое солнце соціализма. Но очевидно, что продолжаться долго это постоянное оживленіе старой вѣры не могло. Первымъ провозвѣстникамъ марксизма легко было вѣрить и провозглашать свою вѣру: они были убѣждены, на основаніи даннаго ими истолкованія фактовъ, что дѣйствительность ихъ оправдаетъ, что они говорятъ, какъ глашатаи занимающейся новой зари. Но чѣмъ далѣе шло время, чѣмъ болѣе факты оказывались непокорными и неподатливыми для произведенія великаго результата, тѣмъ труднѣе было сохранить непреклонность фаталистическаго ожиданія. И здѣсь-то обнаруживался въ марксизмѣ глубокій и роковой пробѣлъ. Великая катастрофа наступитъ—говорилъ марксизмъ—и наступитъ по неотвратимымъ имманентнымъ законамъ; но какъ удостовѣрить, что она наступитъ скоро,—здѣсь встрѣчался камень преткновенія. Марксъ думалъ первоначально, что, основываясь на фактахъ, онъ можетъ это опредѣлить съ должной точностью; но его собственный опытъ вскорѣ показалъ, что эти опредѣленія приходилось постоянно мѣнять, въ соотвѣтствіи съ мѣняющейся картиной событій. Очевидно, одного научнаго знанія оказывалось

недостаточно, для того чтобы съ точностью предвидѣть будущее, и тамъ, гдѣ не хватало знанія, рѣшающее значеніе получалъ темпераментъ. Тѣмъ, у кого реалистическія сомнѣнія перевѣшивали утопическую вѣру, приходилось приспособлять свою мысль къ перспективѣ болѣе или менѣе долговременной переходной поры, къ представленію о длительномъ и затяжномъ характерѣ предстоящаго періода подготовленія. И наоборотъ, у тѣхъ, кто болѣе вдохновлялся страстью революціоннаго дерзанія, тяжелый балластъ реалистическихъ данныхъ выбрасывался за бортъ, и воздушный полетъ утопической мысли открывалъ уже въ близкомъ будущемъ яркіе горизонты обѣтованной земли.

Такъ въ самомъ существѣ марксизма—въ невозможности для него оправдать объективными данными вѣру въ неотвратимость и близость соціальной революціи и въ неизбѣжной зависимости этой вѣры отъ субъективнаго настроенія—заключался источникъ его постоянныхъ колебаній между утопизмомъ и реализмомъ, между фатализмомъ и прагматизмомъ. Но, быть можетъ, лучшимъ подтвержденіемъ неизбѣжности этихъ колебаній служитъ примѣръ самого Маркса Синтезъ разнородныхъ элементовъ, имъ достигнутый съ перваго взгляда представляется весьма стройнымъ и блестящимъ. Но испытаніе времени вскорѣ обнаружило, что этотъ синтезъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма шаткимъ и непрочнымъ. Не трудно показать, что подъ внѣшней видимостью гармоническаго единства эти элементы очень скоро у самого Маркса вступаютъ въ противорѣчіе и противоборство. Неудивительно, если впослѣдствіи самыя противоположныя теченія марксизма ссылаются на своего родоначальника: это объясняется тѣмъ, что при наличности въ его системѣ противорѣчивыхъ основаній, эти основанія уже у него самого приходили къ обособленію и столкновенію. И причиной этихъ внутреннихъ бореній въ мысли самого Маркса является именно то обстоятельство, которое мы здѣсь подчеркнули: явная зависимость цѣль-

ности его синтеза отъ субъективнаго настроенія, отъ субъективной вѣры въ близость и неотвратимость соціальной революціи [1]).

Марксъ сороковыхъ годовъ, съ необычайной яркостью и пламеннымъ воодушевленіемъ залагающій основы своего ученія, горячо и страстно вѣритъ въ скорое пришествіе пролетарской революціи. Послѣ 48-го года онъ долженъ былъ признать, что надежда его была обманчива; однако онъ не оставляетъ ея, а только откладываетъ. Онъ все ждетъ великихъ событій, которыя приблизятъ желанный часъ, и до конца жизни сохраняетъ мечту юности, продолжая вѣрить, что наступаетъ торжество соціализма. А вмѣстѣ съ тѣмъ съ трезвостью научно-мыслящаго реалиста онъ долженъ былъ не разъ признать, что факты говорятъ иное, что моментъ еще не пришелъ. Этими колебаніями между реальностью и мечтою, между научной трезвостью и утопическимъ оптимизмомъ объясняется противорѣчіе абсолютной и относительной точекъ зрѣнія, проходящее черезъ всѣ его взгляды на дѣйствительность. Къ этому присоединяется и соотвѣтственное колебаніе между фатализмомъ и прагматизмомъ, между непреклонной вѣрой въ скорую и неминуемую побѣду и потребностью активнаго вмѣшательства въ ходъ исторіи.

„Коммунистическій Манифестъ“, написанный Марксомъ въ сотрудничествѣ съ Энгельсомъ, останется навсегда классическимъ образцомъ революціоннаго міросозерцанія, которое основано на вѣрѣ въ близость сокрушительнаго

[1]) Исторія этихъ внутреннихъ борeній марксизма, изъ которой въ дальнѣйшемъ изложеніи мы выдвигаемъ только нѣкоторые болѣе крупные моменты, была не разъ изложена, и притомъ подъ весьма различными углами зрѣнія. Такъ см обстоятельное изложеніе у Mehring'a, Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie. I—IV Bande. Zweite Auflage Stuttgart 1903—1904, русск. переводъ въ изданіи Т-ва Гранатъ; на русскомъ языкѣ необходимо отмѣтить старательно написанный очеркъ Ю. Стеклова, Политическая дѣятельность Карла Маркса, въ сборникѣ: Памяти Карла Маркса СПБ. 1908. Краткое противоположеніе моментовъ эволюціонизма и революціонизма см. у Hammacher'a, Das philsosophisch-okonomische System des Marxismus, SS. 91—96.

и всеисцѣляющаго переворота. Написанный въ 1847 году, наканунѣ февральской революціи „Коммунистическій Манифестъ“ отразилъ на себѣ всю напряженность ожиданій этой предреволюціонной поры. Духовные корни марксизма здѣсь, въ сороковыхъ годахъ XIX столѣтія. Впослѣдствіи основанія этой доктрины были значительно расширены и подкрѣплены богатымъ новымъ матеріаломъ, но первоначальный духъ его остался неприкосновеннымъ. При свѣтѣ болѣе зрѣлаго опыта тѣ пламенныя надежды, съ которыми Марксъ и Энгельсъ встрѣтили революцію 1848 года, казались имъ самимъ „пріятными самообольщеніями и почти дѣтскимъ энтузіазмомъ“, чтобы употребить собственное выраженіе Маркса изъ письма его къ Энгельсу отъ 1863 года [1]). Однако основы этого революціоннаго настроенія остались все же незыблемыми. Въ 1872 году, въ предисловіи къ болѣе позднему изданію „Коммунистическаго Манифеста“ Марксъ и Энгельсъ сами засвидѣтельствовали, что несмотря на истекшія двадцать пять лѣтъ общіе принципы „Манифеста“ представляются имъ „совершенно справедливыми“. Каковы же были эти принципы?

Впечатлѣніе, получаемое отъ чтенія этого документа, таково, что здѣсь ожидается окончательный переворотъ, полное преображеніе всей человѣческой жизни. Тутъ бросается вызовъ всему существующему міру съ его законами, моралью, религіей [2]). Бросается вызовъ всѣмъ историче-

---

[1]) Привожу здѣсь полностью это интересное мѣсто изъ указаннаго письма Маркса: „So viel ist sicher, die Era of revolution ist nun wieder fairly opened in Europa. Und der allgemeine Stand der Dinge gut. Aber die gemütlichen delusions und der fast kindliche Enthusiasmus, mit dem wir vor Februar 1848 die Revolutionsara begrussten, sind zum Teufel. Alte Kameraden wie Weerth usw. sind hin, andere sind abgefallen oder verkommen und neuer Zuwachs wenigstens noch nicht sichtbar. Zudem wissen wir jetzt, welche Rolle die Dummheit in Revolutionen spielt und wie sie von Lumpen exploitiert werden“.— Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx 1844 bis 1883. Herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein. Stuttgart 1913. Bd. III, S. 116 (письмо отъ 13 февраля 1863 года).

[2]) Das Kommunistische Manifest. Achte autorisierte deutsche Ausgabe. Berlin 1912. SS. 35, 43—44.

скимъ связямъ, границамъ и подраздѣленіямъ. Узы отечества и семейства, различіе націй и классовъ, грани государства и собственности, все это должно исчезнуть предъ великимъ новымъ объединеніемъ [1]). Пролетаріату вручается священная миссія освободить человѣчество отъ всякой эксплуатаціи, отъ всякаго угнетенія и отъ всякой борьбы [2]). Поэтому и заключительный лозунгъ манифеста: „пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь!“ звучитъ какъ призывъ къ полному преображенію міра. Это былъ именно тотъ соціализмъ, который хотѣлъ пересоздать все существующее, который стремился стать для человѣка его новымъ евангеліемъ. Все отвергнуть, для того чтобы все создать вновь, быть для человѣка всей его вѣрой, всей надеждой, всей радостью жизни—вотъ какія обѣщанія таитъ въ себѣ этотъ замѣчательный документъ.

Выступая съ такими смѣлыми обѣщаніями, „Коммунистическій Манифестъ“ не хочетъ однако стоять на почвѣ отвлеченныхъ формулъ и неопредѣленныхъ пророчествъ. Онъ знаетъ для своихъ предсказаній конкретный историческій путь. Борьба пролетаріата съ буржуазіей по существу не имѣетъ національнаго характера, ея цѣлью и прямымъ послѣдствіемъ будетъ уничтоженіе національныхъ различій. Но эта борьба по необходимости начнется въ національныхъ рамкахъ: пролетаріатъ каждой страны прежде всего долженъ справиться съ своей собственной буржуазіей [3]). При этомъ одна страна по своимъ особымъ условіямъ должна выдвинуться въ предстоящемъ великомъ движеніи на первое мѣсто. Эта страна—Германія. Ей предстоитъ буржуазная революція, но эту революцію она совершитъ при всеобщемъ развитіи европейской цивилизаціи и при такомъ ростѣ пролетаріата, какого не знали ни Англія въ XVII вѣкѣ, ни Франція въ XVIII. Нѣмецкая буржуазная

---

[1]) Ibid. SS. 38—43.

[2]) Такъ характеризуетъ основную идею „Коммунистическаго Манифеста“ Энгельсъ въ предисловіи къ изданію 1883 года. См. Ibid. S. 19.

[3]) Ibid. S. 36.

революція будетъ по необходимости непосредственнымъ преддверіемъ къ революціи пролетарской [1]). Авторы „Манифеста“ какъ бы переживаютъ надвигающуюся грозу, они говорятъ, какъ властители завтрашняго дня, увѣренные въ побѣдѣ и предъявляющіе ультиматумъ. „Коммунисты считаютъ недостойнымъ скрывать свои мнѣнія и свои намѣренія. Они объявляютъ открыто, что ихъ цѣли могутъ быть осуществлены только насильственнымъ ниспроверженіемъ всего до сихъ поръ существовавшаго общественнаго порядка. Пусть правящіе классы трепещутъ предъ коммунистической революціей. Пролетаріи не могутъ потерять въ ней ничего, кромѣ своихъ цѣпей. Пріобрѣсть они могутъ весь міръ“ [2]).

Въ соотвѣтствіи съ этимъ предположеніемъ о близкомъ концѣ буржуазнаго строя и конкретныя мѣры, которыя рекомендуются въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, имѣютъ явно выраженный революціонный характеръ [3]). Экспропріація земельной собственности, обращеніе земельной ренты на государственные расходы, высокій прогрессивный налогъ, уничтоженіе права наслѣдованія, конфискація имуществъ эмигрантовъ и бунтовщиковъ, всѣ эти и тому подобныя постановленія, указываемыя „Манифестомъ“, очевидно предполагаютъ и полную побѣду пролетаріата, и близость окончательнаго измѣненія всѣхъ существующихъ отношеній.

Таковъ основной характеръ этого документа, который, какъ бы ни относиться къ его идеямъ, слѣдуетъ признать произведеніемъ замѣчательнымъ. Значеніе его, какъ удивительно цѣльнаго и глубокаго выраженія революціонной мысли, неоспоримо. Въ немъ чувствуется какая-то сосредоточенная сила практическаго убѣжденія, какой-то необычайный подъемъ воли къ дѣйствію. Его пророчества дышатъ всей искренностью вѣры, не колеблемой никакими

[1]) Ibid. S. 56.
[2]) Ibid. S. 78.
[3]) Ibid. S. 53.

сомнѣніями. Это вѣра первыхъ провозвѣстниковъ новыхъ началъ, для которыхъ провозглашаемые ими завѣты представляются всемогущими. По единству мысли и настроенія „Коммунистическій Манифестъ“ значительно превосходитъ аналогичное произведеніе XVIII вѣка: „Объ общественномъ договорѣ“. Понятно, что онъ сталъ „наиболѣе распространеннымъ, наиболѣе международнымъ произведеніемъ всей соціалистической литературы, общей программой милліоновъ рабочихъ всѣхъ странъ, отъ Сибири до Калифорніи“ [1]). Понятно, что и до сихъ поръ онъ встрѣчаетъ восторженные отзывы и со стороны лицъ, не раздѣляющихъ догматовъ марксизма [2]).

„Коммунистическій Манифестъ“ стоитъ всецѣло на почвѣ утопическаго революціоннаго абсолютизма: онъ пророчитъ полное отрѣшеніе отъ старыхъ основъ и обѣщаетъ пролетаріату весь міръ. Эта вѣра въ соціальную революцію съ ея абсолютными перспективами никогда не покидала Маркса: она одушевляетъ и ту тяжеловѣсную массу фактовъ, цифръ, теорій, которая составляетъ столь внушительный фундаментъ трехъ томовъ „Капитала“. Но постепенно въ настроеніи Маркса крѣпнетъ другая тенденція—реалистическая, связанная съ тѣмъ самымъ духомъ научнаго историзма, которымъ онъ хотѣлъ подкрѣпить старую соціалистическую утопію. Еще въ мартѣ 1846 года въ извѣстномъ столкновеніи съ Вейтлингомъ Марксъ рѣзко осудилъ „возбужденіе фантастическихъ надеждъ“ безъ строго научной идеи и положительнаго ученія. „Люди безъ положительныхъ доктринъ“—говорилъ онъ—„ничего не могутъ сдѣлать да и не сдѣлали до сихъ поръ, кромѣ шума, вредныхъ вспышекъ и гибели самого дѣла, за которое принялись“ [3]).

---

[1]) Слова Энгельса въ предисловіи къ изданію „Коммунистическаго Манифеста“ 1890 года. См. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. I, S 371; русскій пер. Т. I, стр. 376.

[2]) Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung Fünfte Auflage. Iena 1905.

[3]) О времени столкновенія Маркса съ Вейтлингомъ см. Ch. Andler, Le manifeste communiste II. Introduction historique et commentaire. Paris 1910.

Въ слѣдующемъ году, когда онъ писалъ „Коммунистическій Манифестъ“, ему казалось, что развертывающіяся событія и людямъ положительнаго ученія даютъ основанія не колебаться. Онъ принялъ живѣйшее участіе въ революціонномъ движеніи, писалъ циркуляры отъ „Союза коммунистовъ“, печаталъ статьи въ газетахъ, давалъ наставленія, громилъ и порицалъ за невѣрные шаги. Когда надежды его на буржуазную революцію рушились, онъ сталъ ожидать самостоятельнаго выступленія пролетаріата. Какъ показываетъ воззваніе центральнаго комитета „Союза коммунистовъ“, въ мартѣ 1850 года онъ ждалъ новой революціи, „которая будетъ вызвана либо самостоятельнымъ возстаніемъ французскаго пролетаріата, либо походомъ Священнаго союза противъ революціоннаго Вавилона“. Воззваніе рекомендуетъ пролетаріату сдѣлать революцію непрерывной, „пока всѣ болѣе или менѣе имущіе классы не будутъ оттѣснены отъ господства, пока государственная власть не будетъ завоевана пролетаріатомъ, и ассоціація пролетаріевъ—не только въ одной странѣ, а во всѣхъ господствующихъ странахъ міра,—не сдѣлаетъ такихъ успѣховъ, что прекратится конкурренція пролетаріевъ въ этихъ странахъ, и производительныя силы, по крайней мѣрѣ главныя, не сосредоточатся въ рукахъ пролетаріевъ“ [1]). Это, очевидно, идеи и языкъ „Коммунистическаго Манифеста“. Такъ подъ вліяніемъ политическаго возбужденія утопическій элементъ снова перевѣшивалъ, и Марксъ призывалъ пролетаріатъ подъ знамя революціи, отъ которой онъ ждалъ самыхъ рѣшительныхъ результатовъ. Очевидно, не одно положительное знаніе опредѣляло его практическіе совѣты. Этого знанія оказывалось слишкомъ недостаточно, чтобы съ точностью пред-

---

Pp. 35—39. Note 2.—Подробности этого эпизода переданы у Анненкова, Замѣчательное десятилѣтіе, въ собраніи статей и замѣтокъ подъ заглавіемъ: „Воспоминанія и критическіе очерки“. Отдѣлъ III. СПБ. 1881. Стр. 156—158.

[1]) Mehring, Geschichte der deutschen Socialdemokratie, Bd. II, S. 185; русскій пер. Т. II, стр. 185.

видѣть будущее, и за невозможностью точнаго предвидѣнія вступалъ въ свои права революціонный темпераментъ.

Однако, какъ только схлынула волна энтузіазма, Марксъ опять является предъ нами во всеоружіи своей реалистической трезвости. Въ томъ же 1850 году подъ вліяніемъ тщательнаго изученія фактовъ онъ пришелъ къ выводу, что надежды на близкую революцію преждевременны. Въ интересной статьѣ, написанной имъ вмѣстѣ съ Энгельсомъ для послѣдней книжки „Die Neue Rheinische Revue", въ результатѣ обзора экономическихъ условій высказывалось слѣдующее важное заключеніе: „при такомъ всеобщемъ подъемѣ, когда такъ пышно развиваются производительныя силы буржуазнаго общества, насколько это вообще возможно въ рамкахъ буржуазныхъ отношеній, о дѣйствительной революціи не можетъ быть и рѣчи. Подобная революція возможна только въ такіе періоды, когда оба эти фактора, современныя производительныя силы и буржуазныя формы, приходятъ въ противорѣчіе другъ съ другомъ" [1]). Такъ научная теорія давала Марксу твердую почву для политическихъ сужденій, и сила его позиціи ярко обнаруживалась въ спорахъ съ безпочвеннымъ бунтарствомъ. Столкновеніе его въ Союзѣ коммунистовъ съ Виллихомъ и Шапперомъ въ томъ же 1850 году дало ему поводъ рѣзко подчеркнуть свою реалистическую точку зрѣнія. Возражая меньшинству съ Виллихомъ и Шапперомъ во главѣ, онъ говорилъ: „на мѣсто критическаго воззрѣнія меньшинство ставитъ догматическое, на мѣсто матеріалистическаго—идеалистическое. Вмѣсто дѣйствительныхъ отношеній двигателемъ революціи является для него одна воля. Мы говоримъ рабочимъ: вы должны 15, 20, 50 лѣтъ вести междоусобныя и международныя войны не только для того, чтобы измѣнить внѣшнія условія, но и для того, чтобы измѣнить самихъ себя и

---

1) Neue Rheinische Revue. London 1 November 1850. Перепечатано въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Fr. Engels und F. Lassalle. Bd. III., S. 467. См. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. II., S. 192; русскій пер. т. II, стр. 192.

сдѣлать себя способными къ политическому господству; вы, наоборотъ, говорите: мы должны сейчасъ же достигнуть власти, иначе мы можемъ ложиться спать. Въ то время какъ мы указываемъ спеціально нѣмецкимъ рабочимъ на неразвитое состояніе нѣмецкаго пролетаріата, вы самымъ грубымъ образомъ льстите національному чувству и сословнымъ предразсудкамъ нѣмецкихъ ремесленниковъ, что конечно популярнѣе. Подобно тому какъ демократы превратили слово народъ въ нѣчто священное, такъ вы поступаете со словомъ пролетаріатъ. Подобно демократіи, вы подсовываете на мѣсто революціоннаго развитія революціонную фразу“ [1]).

Эти замѣчательныя слова Маркса показываютъ, насколько ясно онъ понималъ, что для коренныхъ измѣненій общества необходимо время, необходимо измѣненіе и условій, и людей. Какъ мѣтко нападаетъ онъ на славословія пролетаріату! Какъ рѣшительно осуждаетъ революціонную фразу! Но не самъ ли онъ въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ приписывалъ пролетаріату высшее значеніе, надѣлялъ его священной миссіей? Не самъ ли онъ и въ этомъ „Манифестѣ“, и въ воззваніи центральнаго комитета союза коммунистовъ высказывалъ угрозы, которыя остались революціонными фразами? Очевидно, съ самого начала его теорія и возбуждала преувеличенныя надежды, и носила въ себѣ внутреннія сдержки и ограниченія. Это былъ результатъ того сочетанія утопизма и реализма, о которомъ мы говорили выше. Наука то привлекалась здѣсь въ подкрѣпленіе утопіи, то обращалась противъ нея. И очевидно, что то или иное соотношеніе ихъ опредѣлялось подъемомъ или упадкомъ революціонныхъ надеждъ. Революціонное возбужденіе приводило ихъ въ кажущуюся гармонію, спокойное размышленіе, напротивъ, ихъ разъединяло. Ясно, что подобная связь не могла быть органической и прочной.

Свои протесты противъ бунтарскихъ стремленій револю-

---

[1]) Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. II, S. 190; русскій пер. т II, стр 190.

ціонеровъ-утопистовъ въ родѣ Виллиха и Шаппера Марксъ облекъ впослѣдствіи въ форму еще болѣе убѣдительную, когда настоящей цѣлью практическаго соціализма онъ призналъ борьбу съ сектами и любительскими опытами, ставящими себя на мѣсто истиннаго рабочаго движенія. Такая именно цѣль по словамъ Маркса была положена въ основу при учрежденіи Интернаціонала [1]). Съ этой точки зрѣнія естественно осуждались и отбрасывались всякія попытки обособленія и сектанства, оторванныя отъ реальныхъ основаній рабочаго движенія, и въ сферу этого осужденія попадалъ и самый марксизмъ, когда его превращали изъ принципа движенія „въ неподвижную, подлежащую заучиванію наизусть догму“ [2]). „Наша теорія не догма—говорилъ впослѣдствіи Энгельсъ — а изложеніе процесса развитія, включающаго послѣдовательные фазисы“ [3]). Поэтому-то ему представлялось возможнымъ, чтобы марксисты „работали вмѣстѣ съ общимъ движеніемъ рабочаго класса въ любой моментъ, не утрачивая и не скрывая своей собственной позиціи и даже своей организаціи“ [4]); и наоборотъ казалось недопустимымъ, чтобы они „оставались вдали, замыкались въ догматическую секту и отбрасывались въ сторону, какъ люди, непонимающіе своихъ собственныхъ принциповъ“ [5]).

Нельзя не признать, что это стремленіе—дѣйствовать на почвѣ общаго рабочаго движенія—стояло въ прямой связи съ однимъ изъ самыхъ главныхъ основаній марксизма—утверждать свои заключенія на фактахъ, выводить свои требованія изъ естественнаго хода событій, изъ реальныхъ

---

[1]) Письмо къ Больте отъ 23 ноября 1871 года. (См. Briefe und Auszuge aus Briefen von I. Ph. Becker, I. Dietzgen, Fr. Engels, Karl Marx u. A. an F. A Sorge und Andere. Sruttgart 1906. S. 35; русск. перев. стр. 44—45.

[2]) Слова Энгельса изъ письма къ Зорге отъ 10 іюня 1891. (Briefe und Auszüge aus Briefen... S. 363; русск. перев. стр., 407).

[3]) Ibid. Письмо къ г-жѣ Вишневецкой отъ 28 дек. 1886 г. (Briefe und Auszüge aus Briefen... S. 243; русск. пер. стр. 273).

[4]) Ibid. Письмо Энгельса къ г-жѣ Вишневецкой, S. 248; русск. пер. стр. 277.

[5]) Ibid. См. слѣдующее письмо къ ней же, S. 250; русск. пер. стр. 278.

основъ экономической эволюціи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не подчеркнуть, что стремленія этого рода, закрѣпляя признаніе относительныхъ историческихъ положеній, ставили марксизмъ въ зависимость отъ такихъ условій, которыя обрекали его на весьма неопредѣленное будущее. Марксизмъ былъ силенъ не только тѣмъ, что онъ связывалъ себя съ общимъ рабочимъ движеніемъ, но также и тѣмъ, что онъ стремился придать этому движенію опредѣленное направленіе, вывести его на почву классовой борьбы, внушить ему стремленіе къ овладѣнію властью и орудіями производства. Когда же его вводили въ русло общаго рабочаго движенія, внѣ котораго онъ, конечно, никогда не вышелъ бы изъ роли ученой секты, это заставляло его примѣняться къ временнымъ и относительнымъ условіямъ и восполнять требованія собственной программы нѣкоторыми лозунгами общаго характера, пригодными для любой прогрессивной программы. Въ послѣдующей судьбѣ марксизма, какъ увидимъ далѣе, такое положеніе вещей привело въ сущности къ полному разрыву съ его первоначальными основами. Здѣсь же для насъ чрезвычайно важно отмѣтить, что, отзываясь на непосредственныя нужды рабочаго движенія, и самъ Марксъ долженъ былъ признать необходимость такихъ временныхъ и предварительныхъ мѣръ, которыя говорили о совершенно новой тактикѣ, далекой отъ перспективъ соціальной революціи. Этотъ новый практическій уклонъ въ воззрѣніяхъ Маркса съ полной ясностью намѣчается въ срединѣ шестидесятыхъ годовъ, въ періодъ учрежденія Интернаціонала. Столкнувшись въ непримиримой враждѣ съ Бакунинскимъ анархизмомъ, съ проповѣдью воздержанія отъ политики во имя немедленной соціальной революціи, Марксъ рѣшительнѣе, чѣмъ когда-либо, долженъ былъ подчеркнуть значеніе временныхъ и относительныхъ политическихъ задачъ, стоящихъ предъ рабочимъ классомъ. Когда противники его съ настойчивой рѣзкостью ставили дилемму: соціальная революція или текущая политика, Марксъ, столь категорически осуждавшій попытки вызывать

революцію при помощи одной воли, независимо отъ измѣненія отношеній, не могъ колебаться въ выборѣ. Если революцію нельзя вызвать въ любой моментъ по собственному желанію, если надо ждать годы и десятки лѣтъ, прежде чѣмъ создадутся необходимыя для нея условія, то очевидно надлежитъ измѣнить въ связи съ этимъ и программу дѣйствій. „Коммунистическій Манифестъ", написанный въ моментъ революціонныхъ надеждъ, указывалъ такія мѣры, которыя были мыслимы только при условіи господства пролетаріата. Когда слабѣла надежда на близость этого господства, очевидно рекомендовать такія мѣры значило бы впадать въ область революціонной фразы. Приходилось думать о мѣрахъ ближайшихъ и очередныхъ, которыя могутъ быть осуществлены еще на почвѣ существующаго строя. То, что Марксъ призналъ и санкціонировалъ такія мѣры, свидѣтельствуетъ лишній разъ о реалистическихъ элементахъ его мысли, но въ то же время даетъ новый поводъ говорить о коренномъ противорѣчіи его доктрины.

Съ точки зрѣнія революціоннаго абсолютизма, возлагавшаго всѣ надежды на соціальный переворотъ, участіе въ текущей политикѣ представлялось безцѣльнымъ и недопустимымъ. Мы имѣемъ безспорное свидѣтельство, что еще въ 1850 году Марксъ всецѣло раздѣлялъ эту радикальную точку зрѣнія. Я имѣю въ виду статью Энгельса въ журналѣ „Die Neue Rheinische Revue", въ которой на примѣрѣ англійскаго билля о десятичасовомъ рабочемъ днѣ доказывалось, что всѣ подобныя частныя мѣры ничтожны и что единственное разрѣшеніе вопроса о десятичасовомъ рабочемъ днѣ, какъ и всѣхъ вопросовъ, которые покоятся на противорѣчіи труда и капитала, заключается въ пролетарской революціи [1]). Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что въ то

[1]) Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx F. Engels und F. Lassalle. Bd. III. Статья: „Die englische Zehnstundenbill". SS. 384—395. См. объ этой статьѣ Struve, Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung, Braun's Archiv. Bd. XIV, SS. 677—678.

время это была и точка зрѣнія Маркса. Въ срединѣ семидесятыхъ годовъ взгляды Маркса въ этомъ отношеніи коренным образомъ измѣнились, и во „Вступительномъ адресѣ", который онъ написалъ при учрежденіи „Интернаціонала" въ 1864 году, мы находимъ совершенно иное воззрѣніе. Здѣсь билль о десятичасовомъ рабочемъ днѣ привѣтствуется не только „какъ большой практическій успѣхъ, но и какъ побѣда принципа". Законодательное ограниченіе рабочаго дня,—пишетъ здѣсь Марксъ,—было прямымъ вмѣшательствомъ въ великую борьбу между слѣпымъ дѣйствіемъ законовъ спроса и предложенія, составляющихъ политическую экономію буржуазіи, и регулированіемъ общественнаго производства въ интересахъ общества, составляющимъ сущность политической экономіи рабочаго класса. „Впервые при яркомъ свѣтѣ дня политическая экономія буржуазіи была побѣждена политической экономіей пролетаріата" [1]). Все это объясненіе Маркса въ высшей степени характерно. Сущностью политической экономіи рабочаго класса признается здѣсь то, что составляетъ въ настоящее время практику всѣхъ культурныхъ государствъ и что выводится теперь изъ общихъ требованій либерализма. Отстаиваются и одобряются частныя реформы, которыя съ точки зрѣнія утопическаго марксизма непріемлемы и излишни. При этомъ защищается вмѣшательство въ великую борьбу между слѣпымъ дѣйствіемъ законовъ спроса и предложенія, какъ будто бы идея естественнаго хода экономической эволюціи, по внутреннимъ имманентнымъ законамъ идущей къ неотвратимому торжеству соціализма, не исключаетъ мысли о пользѣ такого вмѣшательства. Тутъ сказывается невольное признаніе цѣлесообразности политическихъ дѣйствій и въ предѣлахъ существующаго строя. Отъ утопической мечты о заоблачномъ совершенствѣ мысль переходитъ на почву реальной политики; отъ фатализма—къ требованію вмѣшательства въ ходъ исторіи. Бернштейнъ очень правильно

[1]) См. Jaeckh, Die Internationale. Leipzig, 1914. SS. 27—28.

избралъ приведенные выше слова Маркса объ англійскомъ фабричномъ законѣ въ качествѣ мотто къ своему сочиненію, выступившему подъ знаменемъ ревизіонизма. „Und deshalb war die Zehnstundenbill nicht bloss ein grosser praktischer Erfolg, sie war der Sieg eines Princips“,—въ этомъ положеніи, какъ бы его ни толковали, содержится принципіальное признаніе той точки зрѣнія, которую впослѣдствіи правовѣрные марксисты подвергли такому анаѳематствованію подъ именемъ ревизіонизма. Какъ извѣстно, и въ „Капиталѣ“ Марксъ проводитъ тотъ же взглядъ на фабричное законодательство, что и во „Вступительномъ адресѣ“ Интернаціонала [1]).

Эту уступку въ пользу частныхъ улучшеній, вытекающую и изъ измѣнившихся перспективъ соціальнаго развитія, и изъ наблюденій надъ жизнью рабочаго класса въ Англіи, Марксъ старается, однако, привести въ связь съ революціонными задачами классовой борьбы и съ конечной цѣлью рабочаго движенія. Стремленіе рабочихъ къ такимъ улучшеніямъ онъ разсматриваетъ прежде всего, какъ поводъ къ ихъ объединенію, къ классовой организаціи. Въ письмѣ къ Кугельману отъ 9 октября 1866 года онъ говоритъ о необходимости въ программѣ такихъ пунктовъ, „которые допускаютъ непосредственное соглашеніе между рабочими и ихъ совмѣстное дѣйствіе и даютъ непосредственно пищу и толчокъ потребностямъ классовой борьбы и организаціи рабочихъ въ классъ“. Онъ нападаетъ на прудонистовъ, которые „отвергаютъ всякую *революціонную,* т.-е. изъ самой классовой борьбы вытекающую тактику, всякое концентрированное общественное, а слѣдовательно и политическими средствами осуществляемое движеніе (напримѣръ, законодательное сокращеніе рабочаго дня)“ [2]). Въ болѣе позднемъ письмѣ отъ 23 ноября 1871 года къ Больте Марксъ еще яснѣе развиваетъ свой взглядъ на важное подготовитель-

[1]) Das Kapital. Bd. I—въ главѣ о рабочемъ днѣ.

[2]) Письма К. Маркса къ члену Интернаціонала Кугельману. Русск. пер. А. Гойхбарга. Спб. 1907, стр. 19—20.

ное значеніе борьбы рабочаго класса за частныя улучшенія. „Политическое движеніе рабочаго класса имѣетъ, само собою разумѣется, конечной цѣлью завоеваніе имъ политической власти, а для этого до извѣстнаго момента необходимо развитіе предварительной организаціи рабочаго класса, само по себѣ вырастающее изъ экономической борьбы рабочаго класса. Но съ другой стороны каждое движеніе, въ которомъ рабочій классъ, какъ таковой, противостоитъ господствующимъ классамъ и оказываетъ на нихъ давленіе чрезъ воздѣйствіе извнѣ, есть политическое движеніе. Напримѣръ, попытка принудить отдѣльнаго капиталиста при помощи стачекъ и т. п. къ сокращенію рабочаго дня на отдѣльной фабрикѣ или мастерской будетъ чисто экономическимъ движеніемъ; напротивъ, движеніе въ пользу закона о 8-мичасовомъ рабочемъ днѣ и т. д. будетъ уже политическимъ. И этимъ-то путемъ повсюду изъ отдѣльныхъ экономическихъ требованій рабочихъ вырастаетъ движеніе политическое, т.-е. движеніе класса, чтобы добиться осуществленія его интересовъ въ общей формѣ, т.-е. въ формѣ, имѣющей принудительный характеръ для всего общества. Если эти движенія подчинить опредѣленной предварительной организаціи, то они въ свою очередь сдѣлаются средствомъ развитія этой организаціи. Тамъ, гдѣ организація рабочаго класса еще не настолько развита, чтобы онъ могъ вступать въ рѣшительное сраженіе съ коллективной властью, т.-е. съ политической властью господствующихъ классовъ, тамъ онъ поэтому долженъ быть подготовленъ непрерывной агитаціей противъ враждебной намъ политики правящихъ классовъ. Въ противномъ же случаѣ онъ сдѣлается игрушкой въ ихъ рукахъ, какъ это доказала сентябрьская революція во Франціи и какъ это до извѣстной степени до послѣдняго момента доказываютъ успѣхи въ Англіи Гладстона и К°“ [1]).

[1]) Briefe und Auszüge aus Briefen... SS. 42—43; русскій переводъ Политикуса, Спб., 1907, стр. 49—50.

Эти утвержденія являются весьма характерными для того реалистическаго направленія мысли Маркса, о которомъ я говорилъ выше. Тутъ прямо признается, что завоеваніе политической власти не есть дѣло одного окончательнаго акта, какимъ является соціальная революція, а плодъ медленной и постепенной борьбы. Надо организоваться и бороться, надо закалить себя въ борьбѣ, иначе пролетаріатъ станетъ игрушкой въ рукахъ правящихъ классовъ—вотъ что совѣтуетъ теперь Марксъ Но вѣдь это призывъ къ неустанной работѣ и борьбѣ, къ планомѣрной политической дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ это совѣтъ довольствоваться до поры до времени и небольшими результатами, пока крупные успѣхи невозможны. Отсюда только одинъ шагъ до ревизіонизма Бернштейна: надо было только откинуть миражъ соціальной революціи и земного рая, и реалистическіе элементы доктрины Маркса превращались въ ученіе реформизма. Марксъ этого послѣдняго шага не сдѣлалъ и не могъ сдѣлать: иначе онъ вынулъ бы изъ построеннаго имъ зданія краеугольный камень. Но важно было то, что путемъ послѣдовательныхъ разочарованій и размышленій онъ пришелъ къ мысли, что соціальная революція еще далеко впереди, и что въ соотвѣтствіи съ этимъ тактика соціализма должна принять новыя формы. Въ этомъ выводѣ онъ былъ въ особенности укрѣпленъ пораженіемъ Коммуны, на которую возлагалъ такъ много надеждъ. Отъ успѣховъ парижскихъ коммунаровъ онъ ожидалъ великой катастрофы буржуазнаго общества; но и на этотъ разъ старый міръ оказался болѣе крѣпкимъ, чѣмъ Марксъ предполагалъ. И вотъ по этому поводу онъ высказалъ мысль, которая въ одно и то же время и напоминала его старыя мысли, и еще болѣе рѣзко подчеркивала ихъ. „Рабочій классъ,—писалъ онъ,—не требовалъ отъ Коммуны чудесъ. Ему не приходится заниматься осуществленіемъ готовыхъ утопій посредствомъ всенароднаго рѣшенія. Онъ зналъ, что для того, чтобы достигнуть своего освобожденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и той высшей формы жизни, къ которой неудержимо стремится современ-

ный строй подъ вліяніемъ экономическаго развитія, ему предстоитъ пережить долгую борьбу, цѣлый рядъ историческихъ превращеній, которыя совершенно измѣнятъ людей и окружающія ихъ условія“ [1]). Утверждать, что рабочему классу надо пережить долгую борьбу и цѣлый рядъ историческихъ превращеній—вѣдь это было равносильно тому, чтобы отнести конечную цѣль въ очень отдаленное будущее. Вся перспектива движенія такимъ образомъ мѣнялась. Въ предисловіи къ новому изданію „Коммунистическаго Манифеста“ въ 1872 года Марксъ и Энгельсъ утверждали, что принципіальная часть этого документа представляется имъ сохранившей свою силу, и только практическая нуждается въ частичныхъ перемѣнахъ. При этомъ они ссылались на опытъ февральской революціи и особенно на опытъ парижской Коммуны. Но практическія измѣненія, которыя въ данномъ случаѣ имѣли въ виду Марксъ и Энгельсъ, не могли бы остаться безъ вліянія и на часть принципіальную. Они несли съ собою коренное измѣненіе тѣхъ взглядовъ на государство, которые были высказаны въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“. Участіе въ политикѣ на почвѣ существующаго государства, какъ мы видѣли, рекомендовалось Марксомъ въ цѣляхъ организаціи классовой борьбы; фабричное законодательство разсматривалось имъ, какъ „первое условіе для того, чтобы рабочій классъ получилъ просторъ для своего развитія и движенія“ [2]). Но Марксъ не замѣчалъ, что вступленіе на этотъ путь предполагаетъ отказъ отъ непримиримой вражды къ существующему государству, отъ принципіальнаго его отрицанія. Организація классовой борьбы въ предѣлахъ легальной политики, сколько бы ни называли ее революціонной по ея конечнымъ цѣлямъ, все же остается легальной по своимъ непосредственнымъ проявленіямъ. Обращаясь отдаленной мечтою къ грядущей ре-

---

[1]) Приведено у Ю. Стеклова, Политическая дѣятельность Карла Маркса въ сборникѣ: Памяти Карла Маркса. Спб., 1908, стр. 338.

[2]) Письма К. Маркса къ члену Интернаціонала Кугельману. Переводъ А. Гойхбарга. Спб., 1907, стр. 41—42.

волюціи, своимъ реальнымъ осуществленіемъ она всецѣло входитъ въ дѣйствительность существующаго государства и потому въ качествѣ средства революціоннаго представляется орудіемъ обоюдоострымъ. Бакунинъ въ спорахъ съ Марксомъ не безъ основанія считалъ участіе въ текущей политикѣ измѣной революціонному принципу; а самъ Марксъ, когда нѣмецкіе соціалъ-демократы въ Готской программѣ приняли всѣ логическія послѣдствія изъ задачъ легальной политической борьбы, подвергнулъ жестокой критикѣ эту программу, найдя, что „вся она, несмотря на демократическій звонъ, сплошь зачумлена вѣрноподданнической вѣрой лассалевской секты въ государство“ [1]). Онъ не хотѣлъ признать, что эта вѣра въ государство была лишь дальнѣйшимъ выраженіемъ того новаго отношенія къ политикѣ, на которомъ самъ онъ такъ настаивалъ съ половины шестидесятыхъ годовъ.

Мы подошли здѣсь къ весьма существенному пункту, точное разъясненіе котораго имѣетъ первостепенное значеніе для пониманія всей дальнѣйшей судьбы марксизма. Отношеніе марксизма къ государству представляется очень сложнымъ и двойственнымъ. И здѣсь утопія абсолютнаго совершенства подсказывала одни выводы, а эволюціонная теорія совершенно другіе. Болѣе подробное разсмотрѣніе этого пункта поможетъ намъ яснѣе освѣтить какъ тактическія колебанія корифеевъ марксизма, такъ и неизбѣжность послѣдующаго распаденія этой доктрины на два враждебныхъ и рѣзко противоположныхъ направленія.

Утопіи абсолютнаго совершенства соотвѣтствовало полное отрицаніе государства, мечта о безгосударственномъ, анархическомъ состояніи, въ которомъ „свободное развитіе каждаго является условіемъ для свободнаго развитія всѣхъ“ [2]).

Мысль о всецѣломъ преображеніи существующаго требовала безусловно отрицательнаго отношенія къ исторіи и

---

[1]) К. Марксъ, Критика Готской программы Переводъ Н. Алексѣева. Спб., 1906, стр. 30.

[2]) Das Kommunistische Manifest. S. 45.

безусловнаго разрыва съ прошлымъ. Вотъ почему соціалистическое состояніе противополагалось состоянію государственному, какъ нѣчто совершенно новое и иное. Эта утопія безгосударственнаго состоянія близко подходила къ мечтѣ анархизма объ идеальномъ существованіи безъ государства и безъ государственной власти на основѣ свободнаго самоопредѣленія общества. Но какъ представить себѣ это идеальное состояніе и откуда слѣдуетъ, что государственной власти въ немъ болѣе не будетъ?

Еще въ раннихъ своихъ статьяхъ, относящихся къ 1844 году, Марксъ далъ на это отвѣтъ, хотя и мало удовлетворительный съ точки зрѣнія юридической науки, но вполнѣ опредѣленный и ясный. Отправляясь отъ понятій Гегелевой философіи права, установившей научное противоположеніе общества и государства, Марксъ, въ отличіе отъ Гегеля, провозглашаетъ завершеніемъ историческаго развитія не господство государства надъ обществомъ, а поглощеніе обществомъ государства. Философія Гегеля съ ея культомъ государства представляется ему отраженіемъ той частичной политической эмансипаціи, которая осуществлена современнымъ государственнымъ устройствомъ. Но этой частичной политической эмансипаціи, осуществляемой правовымъ государствомъ, должна быть противопоставлена полная общечеловѣческая эмансипація, которая будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и освобожденіемъ отъ всякаго государства или, точнѣе говоря, поглощеніемъ государства обществомъ. Уже въ 1844 году Марксу казалось очевиднымъ, что эта общечеловѣческая эмансипація будетъ совершена пролетаріатомъ, и притомъ не путемъ созданія новаго классового господства, а посредствомъ полнаго разложенія всѣхъ классовыхъ различій [1]).

Поясняя свою мысль о неизбѣжныхъ границахъ политической эмансипаціи, неспособной довести до конца дѣло

[1]) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass.... Bd. I, SS. 394—398. См. статью Zur Judenfrage ibid. S. 399 ff.

освобожденія человѣка, Марксъ даетъ анализъ новаго правового государства, которое представляется ему „послѣдней формой человѣческаго освобожденія въ предѣлахъ существующаго порядка“ [1]). Въ результатѣ этого анализа оказывается, что эта высшая форма государственнаго бытія находится въ плѣну у общества съ его частными эгоистическими интересами. Вмѣсто того чтобы господствовать надъ стихіями общественной жизни, какъ это предполагается „Философіей права“ Гегеля, государство само находится въ ихъ власти. Политическая эмансипація создала только отвлеченную видимость, только идеальный призракъ государственнаго господства; въ дѣйствительности же она лишь развязала эгоизмъ частныхъ лицъ. Вотъ къ чему пришло новое государство и отъ чего оно не можетъ уйти, ибо такова его природа, такова логика его бытія.

Но какъ случилось, что опытъ осуществленія свободы, который и самъ Марксъ называетъ „великимъ успѣхомъ“ человѣческаго освобожденія [2]), окончился торжествомъ эгоизма и частнаго произвола? Какимъ образомъ борьба новаго государства съ феодальнымъ строемъ завершилась крушеніемъ самой идеи государства? Это Марксъ старается доказать при помощи анализа того переворота, который былъ произведенъ въ общественныхъ отношеніяхъ новымъ государствомъ.

Старое феодальное общество имѣло непосредственно политическій характеръ въ томъ смыслѣ, что отдѣльные элементы гражданской жизни, какъ напримѣръ, владѣніе, семейное положеніе, организація труда были возвышены здѣсь до значенія элементовъ государственной жизни, въ формѣ феодальнаго владѣнія землей, въ формѣ сословій и корпорацій. Въ этихъ формахъ опредѣлялось отношеніе отдѣльныхъ лицъ къ государственному цѣлому, причемъ въ условіяхъ феодальной организаціи политическія отношенія выражались въ отношеніяхъ обособленія и отдѣленія

---

[1]) K. Marx, Zur Judenfrage, S. 409.

[2]) Zur Judenfrage S. 409.

однихъ частей общества отъ другихъ. При этихъ условіяхъ и сама государственная власть, выразительница государственнаго единства, оказывалась обособленнымъ дѣломъ властителя, отдѣленнаго отъ народа [1]).

Политическая революція ниспровергла эту обособленную отъ народа власть и создала изъ государства общее народное дѣло. При этомъ она по необходимости разбила всѣ сословія, корпораціи, союзы, представлявшія собою столь многочисленныя выраженія отдѣленія народа отъ его общаго единства. Политическій характеръ гражданскаго общества былъ такимъ образомъ уничтоженъ. Революція разложила общество на его основные элементы, на отдѣльныхъ лицъ съ одной стороны, и на тѣ матеріальныя и духовныя основы, которыя опредѣляютъ жизненное содержаніе и гражданское положеніе этихъ отдѣльныхъ лицъ. Она расковала политическій духъ, который какъ бы разбѣгался по отдѣльнымъ тупикамъ феодальнаго общества; она собрала его изъ этого разсѣянія и сдѣлала изъ него область общаго народнаго дѣла въ идеальной независимости отъ частныхъ элементовъ гражданской жизни [2]).

Но это завершеніе идеализма государства было вмѣстѣ съ тѣмъ и завершеніемъ матеріализма гражданскаго общества. Сверженіе политическаго ига было въ то же время сверженіемъ тѣхъ узъ, которыя связывали эгоистическій духъ гражданскаго общества. Общество было сведено къ своей основѣ, къ отдѣльному человѣку, но къ человѣку эгоистическому, какимъ онъ былъ въ дѣйствительности его основой [3]). Декларація правъ человѣка и гражданина не только санкціонируетъ свободу эгоистическаго человѣка, но и превращаетъ политическій союзъ въ простое средство для охраненія этой свободы. Ибо такъ называемыя права человѣка, права свободы, равенства, безопасности, собственности, не выходятъ изъ сферы частнаго интереса

[1]) Ibid. S. 421.
[2]) Ibid. S.S. 421—422.
[3]) Ibid. S. 422.

и частнаго произвола, и ихъ признаніе въ деклараціи есть „признаніе безудержнаго движенія тѣхъ духовныхъ и матеріальныхъ элементовъ, которые составляютъ жизненное содержаніе эгоистическаго человѣка“ [1]). И въ этомъ ближайшемъ и непосредственномъ проявленіи своемъ, въ своей индивидуальной жизни, въ качествѣ члена общества человѣкъ и считается собственно человѣкомъ, homme, въ отличіе отъ гражданина, citoyen, политическаго человѣка, который является лишь отвлеченнымъ, искусственнымъ человѣкомъ, аллегорической, моральной личностью [2]). Вмѣсто того, чтобы человѣкъ понимался при этомъ какъ родовое существо, сама родовая жизнь, само общество является здѣсь скорѣе внѣшней рамкой для отдѣльныхъ лицъ. Единственная связь, которая держитъ ихъ вмѣстѣ, есть естественная необходимость, личная потребность и частный интересъ, стремленіе къ охранѣ своей собственности и эгоистической личности [3]).

Такова сущность новаго государства, которое представляется Марксу высшей формой государственнаго бытія. Для того чтобы вознести государственное начало на высоту идеальнаго единства, было логически неизбѣжно разбить политическій характеръ сословныхъ и корпоративныхъ соединеній. Новое государство не допускаетъ между собою и своими подвластными посредствующихъ инстанцій. Поэтому оно по необходимости разлагаетъ общество на отдѣльныхъ лицъ: „образованіе политическаго государства и разложеніе гражданскаго общества на независимыхъ индивидовъ,—отношеніе которыхъ выражается правомъ подобно тому, какъ отношеніе членовъ сословій и союзовъ выражалось въ привилегіяхъ,—совершается однимъ и тѣмъ же актомъ [4]). Но этотъ процессъ распыленія общества по мнѣнію Маркса является и процессомъ его матеріализаціи, про-

[1]) Ibid. SS. 417—419, S. 422.
[2]) Ibid. S. 423.
[3]) Ibid. S. 419.
[4]) Ibid. S. 423.

цессомъ разложенія его на эгоистическіе, матеріальные интересы; и это потому, что „политическая революція разлагаетъ гражданскую жизнь на ея составныя части, не совершая революціи въ отношеніи къ самимъ этимъ частямъ, не подвергая ихъ критикѣ. Она относится къ гражданскому обществу, къ міру потребностей, труда, частныхъ интересовъ и частнаго права, какъ къ основѣ своего существованія, какъ къ не требующему дальнѣйшаго обоснованія своему предположенію, какъ къ естественному своему базису“ [1]).

Вотъ на чемъ останавливается, какъ думаетъ Марксъ, политическая эмансипація: она не можетъ совершить революціи въ отношеніи къ составнымъ частямъ общества, она принимаетъ эгоистическій индивидуальный интересъ, какъ нѣчто данное, какъ свое естественное основаніе, не подвергая его критикѣ. Государство не можетъ уничтожить противорѣчія между общественной и частной жизнью, между общими и частными интересами, ибо оно само покоится на этомъ противорѣчіи. Управленіе должно поэтому ограничиваться чисто отрицательной формальной дѣятельностью, ибо власть его кончается тамъ, гдѣ начинается частная жизнь. И чѣмъ болѣе законченнымъ является политическій характеръ государства, тѣмъ менѣе способно оно понять причины соціальнаго зла. Ибо принципъ политики есть принципъ воли. Чѣмъ одностороннѣе, чѣмъ законченнѣе человѣческій умъ, тѣмъ болѣе вѣритъ онъ во всемогущество воли, тѣмъ болѣе слѣпымъ оказывается онъ къ естественнымъ и духовнымъ границамъ воли, тѣмъ болѣе неспособенъ онъ открыть источникъ соціальныхъ бѣдствій [2]). Такъ съ разныхъ сторонъ старается Марксъ дока-

---

[1]) Ibid. S. 423.—См. воспроизведеніе тѣхъ же мыслей въ сочиненіи Маркса и Энгельса: „Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik“.—Aus dem literarischen Nachlass. Bd. II. SS. 218—231.

[2]) K. Marx, Kritische Randglossen zu dem Artikel: der König von Preussen und die Sozialreform—въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass, Bd. II, SS. 51—52. Ср. SS. 57—59

зать безсиліе политической эмансипаціи итти далѣе чисто-формальнаго освобожденія человѣка. Но то, что не дано совершить эмансипаціи политической при посредствѣ государства, будетъ совершено эмансипаціей человѣческой посредствомъ революціи самого общества и его составныхъ частей. Если современный человѣкъ есть существо эгоистическое, надо превратить его въ существо родовое. Если современное государство въ силу логики своего бытія является лишь призракомъ власти надъ обществомъ, стоящимъ надъ отдѣльнымъ человѣкомъ въ видѣ отвлеченнаго единства, неспособнаго обуздать его эгоизмъ, надо устранить этотъ призракъ и сдѣлать принципъ общенія и единства внутреннимъ закономъ каждаго индивидуальнаго человѣка. Если идеализмъ государства, обособленнаго отъ общества, неизбѣжно превращается въ матеріализмъ общества, распыленнаго на свои составныя части, надо уничтожить раздѣленіе общества и государства, надо вобрать государство въ общество при помощи такого обобществленія личной жизни, когда для правильнаго хода жизни уже не нужно будетъ какой-то стоящей надъ человѣкомъ политической силы. Вотъ какъ надо понимать знаменитое опредѣленіе человѣческой эмансипаціи, которое мы находимъ у Маркса. Это опредѣленіе кратко, но многозначительно. „Политическая эмансипація есть сведеніе человѣка съ одной стороны къ члену гражданскаго общества, къ эгоистическому индивидууму, съ другой стороны—къ государственному гражданину, къ моральной личности. Лишь тогда, когда дѣйствительный индивидуальный человѣкъ воспринимаетъ обратно въ себя отвлеченнаго государственнаго гражданина, и когда въ качествѣ индивидуальнаго человѣка въ своей эмпирической жизни, въ своемъ индивидуальномъ трудѣ, въ своихъ индивидуальныхъ отношеніяхъ онъ сталъ родовымъ существомъ, лишь тогда, когда свои forces propres онъ позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ отъ себя общественной силы въ видѣ

политической силы, тогда только совершится человѣческая эмансипація“ [1]).

Мы находимся здѣсь, очевидно, на почвѣ чистой утопіи безгосударственнаго состоянія, говорящей о такомъ преображеніи человѣческой жизни, когда совершится благодатное сліяніе личности съ обществомъ, когда человѣкъ всецѣло и безъ остатка превратится въ родовое существо, преодолѣвъ естественный эгоизмъ своей природы. Проблема соціальнаго переворота ставится здѣсь во всей своей трудности и глубинѣ съ перспективой не только внѣшняго, но и внутренняго перерожденія человѣческой жизни. Но успѣхъ этого перерожденія, какъ объявляетъ Марксъ въ статьѣ о Гегелевой философіи права, зависитъ отъ торжества пролетаріата, отъ осуществленія соціализма. И ставъ на эту точку зрѣнія, онъ уже легко преодолѣваетъ всѣ затрудненія соціальной проблемы. Человѣкъ, побѣдившій свой эгоизмъ, ставшій во всѣхъ своихъ индивидуальныхъ проявленіяхъ родовымъ существомъ, очевидно не нуждается во внѣшнихъ указкахъ гетерономныхъ предписаній; начало общественное дѣлается внутреннимъ закономъ его бытія. Государство становится ненужнымъ. Совершенная организація жизни создаетъ и совершенное саморегулированіе всѣхъ человѣческихъ отношеній.

Мысль Маркса ясна, но ясенъ также и весь утопизмъ его построенія, и особенно ясенъ онъ здѣсь, въ этомъ раннемъ начертаніи соціалистическаго идеала, когда Марксъ съ такою опредѣленностью говоритъ, какія чудесныя превращенія человѣческой природы необходимы, для того чтобы совершилась безусловная человѣческая эмансипація. Съ другой стороны столь же ясно, что то ниспроверженіе идеи правового государства, которое мы находимъ въ данномъ случаѣ у Маркса, основано на чисто отвлеченныхъ и произвольныхъ предположеніяхъ. Государство безсильно преодолѣть эгоизмъ частнаго произвола, ибо этотъ эгоизмъ является

[1]) Zur Judenfrage S. 424.

основой его существованія—таково основное положеніе Маркса. Но за два года до того какъ Марксъ выступилъ со своими статьями о грядущей общечеловѣческой эмансипаціи, Лоренцъ Штейнъ въ сочиненіи: „Соціализмъ и коммунизмъ въ современной Франціи“ (1842 года) показалъ, что теорія правового государства не только не исключаетъ, а логически требуетъ устраненія соціальной несправедливости, борьбы съ эгоизмомъ сильныхъ, защиты слабыхъ и обездоленныхъ. А двадцать лѣтъ спустя, какъ бы продолжая въ этомъ отношеніи дѣло Лоренца Штейна, соратникъ Маркса по распространенію соціализма Фердинандъ Лассаль обосновалъ прямую связь соціалистическихъ началъ съ идеей правового государства. Ошибка Маркса заключалась въ томъ, что первые шаги правового государства онъ принялъ за его окончательные успѣхи, что по первому его выступленію онъ характеризовалъ самую его природу. Между тѣмъ если новое государство оказалось въ силахъ разбить старыя публично-правовыя связи, основанныя на привилегіяхъ, почему не было бы у него возможности установить новыя публично-правовыя ограниченія частнаго произвола, и уже не въ видѣ привилегій, а на почвѣ общаго и единаго для всѣхъ права. Великій успѣхъ объединенія публично-правовой власти, который такъ хорошо характеризуетъ Марксъ, открываетъ возможность новаго правообразованія и въ сферѣ публично-правового регулированія частной жизни. Послѣ того какъ современное государство, пусть даже въ первыхъ и слабыхъ попыткахъ, вступило на путь соціальныхъ реформъ и подвергло критикѣ неприкосновенныя права собственности, нѣтъ нужды доказывать, насколько Марксъ былъ неправъ въ своемъ приговорѣ надъ перспективами политической эмансипаціи. Но то отрицаніе идеи государства, которое онъ высказалъ въ раннихъ своихъ статьяхъ, осталось до конца однимъ изъ самыхъ главныхъ основаній его системы. Однако позднѣйшія выраженія этого отрицательнаго взгляда получаютъ у Маркса и Энгельса гораздо болѣе элементарную форму: тонкое діале-

ктическое построеніе, при помощи котораго Марксъ характеризовалъ первоначально отношеніе общества и государства, замѣняется весьма упрощенными формулами классовой теоріи государства. По существу, въ скрытыхъ предположеніяхъ этой теоріи не трудно обнаружить прежнія предпосылки утопіи безгосударственнаго состоянія. Но именно потому, что многое здѣсь остается недосказаннымъ, пробѣлы теоріи яснѣе выступаютъ наружу и заставляютъ для своего восполненія вспомнить прежнія предпосылки Маркса.

Съ классовой теоріей государства мы встрѣчаемся уже въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“. „Когда съ ходомъ развитія—читаемъ мы здѣсь—изчезнутъ классовыя различія, и все производство сосредоточится въ рукахъ объединенныхъ членовъ общества, тогда публичная власть потеряетъ свой политическій характеръ. Ибо политическая власть въ собственномъ смыслѣ слова есть организованная власть одного класса въ цѣляхъ угнетенія другого класса“[1]). Въ соотвѣтствіи съ этимъ политическая власть въ современномъ государствѣ опредѣляется какъ „комитетъ, управляющій общими дѣлами всего буржуазнаго класса“[2]).

Тѣ же мысли воспроизводитъ Энгельсъ въ сочиненіи „Herrn E. Dühring's Umwalzung der Wissenschaft“[3]). Повторяя здѣсь взглядъ на государство, какъ на орудіе господства классовъ, смѣнявшихся послѣдовательно въ исторіи (въ древности рабовладѣльческаго государственнаго сословія гражданъ, въ средніе вѣка—феодальнаго дворянства, въ наше время буржуазіи), Энгельсъ утверждаетъ, что задачей государства, офиціально представляющаго все общество, является организація насильственнаго подчиненія подвластнаго класса существующимъ условіямъ. „Когда же государство становится наконецъ и фактически представи-

---

[1]) Das Kommunistische Manifest. S. 45.

[2]) Das Kommunistische Manifest. S. 27.

[3]) Первое изданіе „E. Dühring's Umwalzung der Wissenschaft“ относится къ 1878 году.

телемъ всего общества, оно дѣлаетъ себя излишнимъ. Когда нѣтъ болѣе общественнаго класса, который надо было бы держать въ угнетеніи, когда устраняются столкновенія и эксцессы, проистекающіе изъ борьбы отдѣльныхъ лицъ за существованіе, связанной съ классовымъ господствомъ и анархіей производства, тогда нѣтъ болѣе ничего такого, что слѣдовало бы подавлять и что дѣлало бы необходимой репрессивную власть, т.-е. государство. Первый актъ, въ которомъ государство выступаетъ дѣйствительно, какъ представитель всего общества, есть овладѣніе во имя всего общества средствами производства. Вмѣшательство государства въ общественныя отношенія дѣлается въ одной области за другой излишнимъ и затѣмъ постепенно прекращается. На мѣсто управленія лицами становится распоряженіе вещами и руководство процессами производства. Государство не отмѣняется, оно отмираетъ“ [1]).

Этотъ взглядъ на природу государства, какъ на организацію классоваго господства, развивается Энгельсомъ и въ его сочиненіи: „Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates“ [2]). И здѣсь государство разсматривается, какъ продуктъ борьбы классовъ, не имѣющій другого назначенія, кромѣ сохраненія порядка въ обществѣ, раздираемомъ непримиримыми противорѣчіями [3]). Когда эти противорѣчія исчезаютъ, вмѣстѣ съ ними неизбѣжно исчезаетъ и государство. „Общество, которое преобразовываетъ производство на основѣ свободнаго и равнаго союза производителей, переводитъ весь государственный механизмъ туда, куда онъ съ этихъ поръ долженъ принадлежать,—въ музей древностей, рядомъ съ прялкой и бронзовымъ топоромъ“ [4]).

---

[1]) Engels, Herrn E. Dühring's Umwalzung der Wissenschaft. III. Aufl. Stuttgart. 1894. S. 301—302.

[2]) Первое изданіе этого сочиненія появилось въ 1884 году.

[3]) Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats Achte Auflage. Stuttgart. 1900. S. S. 179—180.

[4]) Ibid. S. 182.

Съ точки зрѣнія науки государственнаго права тотчасъ же бросается въ глаза очевидный пробѣлъ этого воззрѣнія: государство не есть только классовое господство, это прежде всего публично-правовое регулированіе частной и общественной жизни, и въ этомъ смыслѣ оно не можетъ исчезнуть съ исчезновеніемъ классовыхъ различій. Публично-правовое регулированіе жизни, направленное къ поддержанію правильнаго дѣйствія данной общественной организаціи, не только не дѣлается излишнимъ, но становится еще болѣе необходимымъ въ обществѣ соціалистическомъ, гдѣ все основано на обобществленіи орудій производства и на устраненіи анархіи хозяйственнаго оборота. Анархія можетъ быть устранена только планомѣрной организаціей, только сознательнымъ регулированіемъ, только принудительнымъ дѣйствіемъ власти, и въ этомъ смыслѣ соціализмъ не исключаетъ, а неизбѣжно требуетъ государственной власти [1]).

Въ первоначальномъ начертаніи идеала общечеловѣческаго освобожденія, которое Марксъ даетъ въ статьѣ: „Zur Judenfrage“, вопросъ о необходимости публично-правового регулированія общественныхъ отношеній, какъ мы видѣли, отпадалъ; но отпадалъ онъ здѣсь только потому, что все это начертаніе дѣлалось на отвлеченной высотѣ чистаго утопизма: поскольку индивидуальный человѣкъ „въ своей эмпирической жизни, въ своемъ индивидуальномъ трудѣ, въ своихъ индивидуальныхъ отношеніяхъ“ становится родовымъ существомъ, ему нѣтъ нужды „отдѣлять отъ себя общественную силу въ видѣ политической силы“. Когда всѣ противорѣчія между личностью и обществомъ сглажены и примирены, тогда всякое принудительное внѣшнее регулированіе жизни замѣняется саморегулированіемъ общественнаго оборота. Только въ томъ случаѣ, если увѣнчать классовую теорію государства этой утопической вершиной, если подставить

[1]) См. Ѳ. Ѳ. Кокошкинъ, Лекціи по общему государственному праву. Изданіе второе. М., 1912. Стр. 57—61. Б. А. Кистяковскій, Соціальныя науки и право. М., 1916. Статья: Государство и личность Стр. 570—576.

подъ нее скрытыя предположенія первоначальной утопіи безгосударственнаго состоянія, возможно понять, какимъ образомъ она выкидываетъ въ своемъ идеальномъ построеніи идею государства. Однако, какъ мы видѣли, классовая теорія въ томъ видѣ, какъ она выражается и въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, и въ различныхъ сочиненіяхъ Энгельса, если и достигаетъ своей конечной вершиной утопической высоты абсолютнаго общечеловѣческаго освобожденія, своими практическими реальными предположеніями остается на почвѣ дѣйствительности. Но здѣсь ей приходится говорить „о распоряженіи вещами, о руководствѣ процессами производства“, а это немыслимо безъ публично-правового регулированія экономическаго оборота, безъ принудительнаго дѣйствія государственной власти. Приходится признать возможность сочетанія идеи соціализма съ идеей правового государства, или, говоря иными словами, допустить, какъ это и сдѣлалъ Лассаль, что борьба съ существующей формой государства не должна переходить въ борьбу съ самой идеей государства, что государство, и именно прогрессирующее правовое государство, вдохновляемое идеями соціальной справедливости, есть та форма общественнаго бытія, которая связываетъ настоящее съ будущимъ. Но для этого надо признать также и основную предпосылку теоріи правового государства, что и въ жизни современнаго общества со всѣми его различіями классовыми и индивидуальными есть возможность признанія чистой идеи права, есть почва для примѣненія нѣкоторыхъ общихъ и объединяющихъ всѣхъ правовыхъ началъ, имѣющихъ сверхклассовый и слѣдовательно общечеловѣческій и общегражданскій характеръ. Съ давнихъ поръ теорія правового государства вдохновляется идеей естественнаго права, какъ представленіемъ объ общечеловѣческой справедливости, осуществляемой въ положительномъ правѣ. Идеальное преобразованіе общественныхъ формъ должно, согласно этой теоріи, дать высшее торжество идеѣ права, идеѣ планомѣрнаго и справедливаго регулированія жизни. Совершенное правовое государство

въ идеѣ должно обнять всѣхъ гражданъ нормами идеальнаго естественнаго права, и постепенное приближеніе къ этому идеалу возможно именно потому, что есть такія нормы всепокоряющей справедливости, которыя объединяютъ всѣхъ, которыя уже теперь возвышаются надъ разнообразіемъ положеній и лицъ, и пусть даже весьма несовершенно и частично, но все же руководятъ и прогрессомъ государственнаго строительства, и развитіемъ права, и отправленіемъ правосудія. Теорія, которая утверждаетъ, что правовое государство осуществляется въ историческомъ движеніи человѣчества, должна признать, что и въ настоящемъ несовершенномъ состояніи человѣчества есть такія нормы права и морали, которыя общеобязательны для всѣхъ, которыя истекаютъ изъ безпристрастной и нелицепріятной идеи справедливости. Она должна признать, что уже теперь дѣйствуетъ въ жизни такая идея права, которая даетъ начало не буржуазнымъ и не пролетарскимъ, а общечеловѣческимъ правовымъ представленіямъ, одинаково стоящимъ надъ богатыми и бѣдными, сильными и слабыми. Таковы основныя предпосылки и вѣрованія теоріи правового государства. Трагическое раздвоеніе марксизма состоитъ въ томъ, что скрыто и безсознательно онъ самъ вынуждается склониться къ этимъ вѣрованіямъ, а открыто и теоретически онъ долженъ ихъ отвергнуть. Послѣдовательно проведенная классовая теорія государства, разсматривающая государство, какъ орудіе классоваго господства, при наличности классовъ не можетъ допустить нейтральной области сверхклассовыхъ интересовъ и нормъ. Существованіе государства, по словамъ Энгельса, есть свидѣтельство того, что общество „запуталось въ неразрѣшимое противорѣчіе съ самимъ собою и раскололось на непримиримыя противоположности, изгнать которыя оно безсильно“ [1]). Если государство существуетъ, это значитъ, что существуютъ классы, интересы которыхъ непримиримы, или го-

[1]) Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates. S.S. 177—178.

воря иначе, государство есть отраженіе и порожденіе существующихъ неразрѣшимыхъ противорѣчій, область скрытой или открытой соціальной вражды. Для однихъ это орудіе господства и угнетенія, для другихъ символъ рабства и подчиненія. Нейтральныхъ, примиряющихъ началъ при такихъ условіяхъ въ государствѣ нѣтъ и быть не можетъ. Осуществленіе справедливаго права переносится всецѣло въ область идеала. Оно дѣлается возможнымъ лишь при радикальномъ переустройствѣ общества, когда уничтожаются въ немъ всѣ антогонизмы и противорѣчія, когда устраняется раздѣленіе управляющихъ и управляемыхъ, и общество становится автономнымъ и самоуправляющимся. При такомъ воззрѣніи государство всецѣло относится въ сферу недолжнаго, противнаго справедливости; а вмѣстѣ съ государствомъ въ эту же сферу попадаетъ и все современное право: порожденіе классоваго государства, оно проникнуто тѣмъ же кореннымъ грѣхомъ непримиримыхъ классовыхъ противорѣчій.

Энгельсъ противопоставляетъ свой взглядъ на государство ученію Гегеля, согласно которому государство есть „дѣйствительность нравственной идеи“; но надо сказать, что это противопоставленіе дѣлается имъ съ такой рѣзкостью, что государство оказывается совершенно за предѣлами нравственной идеи и внѣ дѣйствія справедливости: оно становится всецѣло выраженіемъ силы; какъ и съ другой стороны, нравственная идея и общеобязательная справедливость оказываются всецѣло за предѣлами современнаго государства и считаются осуществимыми только въ будущемъ соціалистическомъ строѣ. Согласно общему духу абсолютнаго соціализма, и въ этомъ отношеніи между будущимъ и настоящимъ лежитъ непроходимая пропасть, и нѣтъ между ними преемственности и связи. Старый міръ долженъ пройти чрезъ огонь катастрофическаго очищенія, чрезъ чудо всеобщаго преображенія для того, чтобы изъ него родился новый міръ. Отсюда слѣдовало бы вывести, что съ точки зрѣнія марксизма отношеніе къ государству

можетъ быть только одно: отрицательное и враждебное. Надо всячески бороться съ государствомъ, стремиться къ его уничтоженію или, что то же, стремиться къ уничтоженію классовъ и классовыхъ противорѣчій. Возможность общей гармоніи и соціальнаго міра появится только тогда, когда классы, классовыя противорѣчія и государство будутъ уничтожены. Для государства же достиженіе этой цѣли немыслимо: являясь продуктомъ непримиримыхъ классовыхъ противорѣчій, оно не можетъ ихъ уничтожить, не уничтожая вмѣстѣ съ ними и самого себя: оно безсильно разрушить тотъ фундаментъ, на которомъ само же оно и утверждается. И такъ какъ государство не можетъ устранить или примирить классовыя противорѣчія, то ему остается только одно: держать ихъ въ уздѣ, im Zaum zu halten [1]). Тотъ миръ, который оно установляетъ, есть внѣшній призрачный порядокъ, поддерживаемый силой; по общему правилу государство находится въ рукахъ могущественнаго, экономически господствующаго класса. Правда, устами Энгельса марксизмъ допускаетъ и нѣкоторыя исключенія: „бываютъ иногда періоды, когда борющіеся классы настолько поддерживаютъ равновѣсіе другъ противъ друга, что государственная власть по отношенію къ нимъ получаетъ на короткое время извѣстную самостоятельность, въ качествѣ кажущейся посредницы. Въ такомъ положеніи находится абсолютная монархія семнадцатаго и восемнадцатаго столѣтія, которая уравновѣшиваетъ между собою дворянство и буржуазію; въ такомъ же положеніи былъ и бонапартизмъ первой и особенно второй французской имперіи, который пользовался пролетаріатомъ противъ буржуазіи и буржуазіей противъ пролетаріата. Новѣйшимъ искусствомъ этого рода, при которомъ управители и управляемые попадаютъ въ одинаково комическое положеніе, является новая германская имперія бисмарковой націи: здѣсь капиталисты и рабочіе по отношенію другъ къ другу одинаково

[1]) Ibid. S. 180.

уравновѣшиваются и обманываются на благо оскудѣвающихъ прусскихъ юнкеровъ“ [1]). Казалось бы, это исключеніе, которое указывается Энгельсомъ для семнадцатаго, восемнадцатаго и девятнадцатаго вѣковъ, которое растягивается на цѣлыя столѣтія и вовсе не является кратковременнымъ, должно было бы навести на мысль, что государственная власть обладаетъ „по крайней мѣрѣ частичной независимостью отъ господствующаго класса и можетъ, благодаря этому, принимать мѣры, противныя интересамъ этого класса“ [2]). Казалось бы, что отсюда слѣдуетъ заключить, что для государства есть возможность самостоятельнаго нейтральнаго регулированія. Но Энгельсъ, очевидно, понимаетъ приводимое имъ исключеніе такъ, какъ обыкновенно понимаютъ исключенія, т.-е. въ томъ смыслѣ, что они подтверждаютъ правила. Поэтому-то онъ и говоритъ съ такой ироніей о случахъ балансированія власти между отдѣльными классами. И ему кажется, что общее правило остается незыблемымъ, что зависимость власти отъ господствующаго класса есть законъ государственнаго бытія. Но если такъ, то очевидно слѣдуетъ бороться съ самой идеей государства, какъ съ идеей классоваго угнетенія. Надо стремиться къ тому, чтобы государства не было, чтобы не было господства однихъ надъ другими, чтобы „свободное развитіе каждаго стало условіемъ свободнаго развитія всѣхъ“. Такъ классовая теорія, послѣдовательно проведенная, приводила къ анархическому бунту противъ самой идеи государства и склоняла къ утопіи безгосударственнаго состоянія.

Но такимъ образомъ марксизмъ вступалъ въ противорѣчіе съ другой своей теоріей, которая была вмѣстѣ съ тѣмъ и основной теоріей соціализма. Поскольку онъ требовалъ

---

[1]) Ibid. S. 180

[2]) Это вполнѣ справедливое указаніе противъ классовой теоріи государства дѣлаетъ Ѳ. Ѳ. Кокошкинъ (Лекціи по общему государственному праву— стр. 59), который въ данномъ случаѣ могъ бы найти для себя поддержку и въ примѣрахъ, приводимыхъ самимъ Энгельсомъ.

устраненія анархіи изъ хозяйственной жизни, поскольку онъ настаивалъ на планомѣрномъ обобществленіи и раціональномъ сосредоточеніи всѣхъ частныхъ и общественныхъ силъ и средствъ,—онъ не могъ обойтись безъ идеи публичноправового регулированія, а слѣдовательно и безъ государственной идеи. Утопическая мечта уносила его въ заоблачныя сферы анархіи, а практическая потребность возвращала на почву дѣйствительности, въ область государственнаго управленія. И въ данномъ случаѣ лишь при полной неясности юридическихъ представленій можно было подобно Энгельсу утверждать, что это будетъ только „распоряженіе вещами и руководство процессами производства, а не управленіе лицами“. Вѣдь за вещами и процессами производства стоятъ лица, и распоряжаться вещами, не затрогивая людей, съ которыми онѣ такъ или иначе связаны, невозможно. Это простѣйшая юридическая истина, не нуждающаяся въ доказательствахъ. Какъ только признается необходимость регулированія хозяйственной жизни, этимъ самымъ устанавливается и неизбѣжность государственной власти.

И въ самомъ дѣлѣ не трудно показать, какъ мы и отмѣтили это выше, что лишь утопическими концами своими марксизмъ соприкасается съ анархизмомъ, отъ котораго онъ рѣшительно отталкивается, какъ только переходитъ къ соображенію реальныхъ возможностей и перспективъ. Если поставить вопросъ, какъ проводитъ онъ свое отрицаніе государственной идеи, то окажется, что это только и удается ему въ туманныхъ высотахъ чистаго отвлеченія, спускаясь съ которыхъ онъ долженъ измѣнить своей утопіи. На вершинахъ утопизма все представляется возможнымъ предполагается, что въ совершенномъ обществѣ, отдѣленномъ цѣлой пропастью отъ существующихъ несовершенствъ, исчезнетъ различіе классовъ, не будетъ болѣе господствующихъ и угнетаемыхъ; а отсюда затѣмъ выводится, что это и будетъ истинное царство свободы: государства болѣе не будетъ, всѣ будутъ свободны. Нельзя

однако не признать, что въ данномъ случаѣ отъ предположенія къ выводу совершается очевидный скачокъ· здѣсь упускается изъ вида, что если никто не будетъ въ угнетеніи у какого-либо отдѣльнаго класса, то всѣ будутъ, однако, въ подчиненіи у общества, и что обществу придется осуществлять свое господство путемъ публично-правового регулированія при посредствѣ принудительной государственной власти. Изъ того, что рабочіе освободятся отъ власти капиталистовъ, отнюдь не слѣдуетъ, что они освободятся отъ всякой власти вообще. Мѣсто капиталистовъ займетъ все общество, и хотя въ немъ уничтожатся различія классовъ, но не уничтожится власть общества надъ личностью. Не будетъ неравенства правъ, всѣ будутъ равноправными участниками общаго дѣла; но сказать, что изъ этого равенства произойдетъ и полная свобода, это значитъ сдѣлать очевидный логическій скачокъ. Для насъ ясно, почему марксизмъ дѣлаетъ этотъ скачокъ: вѣдь онъ понимаетъ свободу, какъ сліяніе лица съ обществомъ, какъ неразрывную гармонію личнаго и общественнаго началъ. И когда совершилось это благодатное поглощеніе лица обществомъ, когда человѣкъ, по выраженію Маркса, „свои forces propres позналъ и организовалъ, какъ силы общественныя, и потому уже не отдѣляетъ общественной силы отъ себя въ видѣ политической силы“, тогда естественно предположить, что установленная такимъ образомъ человѣческая эмансипація будетъ поддерживаться внутреннимъ совершенствомъ идеальнаго экономическаго быта, автоматическимъ дѣйствіемъ имманентныхъ законовъ обобществленнаго производства. Если государство есть только отраженіе несовершенства и анархіи современнаго экономическаго строя, то ясно, что въ совершенномъ строѣ въ немъ не будетъ нужды. Это костыли хромающаго, которые онъ бросаетъ, когда исцѣляется отъ болѣзни ногъ. Человѣкъ здоровый не нуждается въ искусственныхъ опорахъ: онъ совершаетъ свои движенія естественно и непринужденно, въ силу безсознательныхъ навыковъ, основанныхъ на законахъ механики.

Несомнѣнно, что именно такова была логика утопической мысли, создававшей представленіе о безгосударственномъ и метаюридическомъ состояніи. Такое представленіе могло опираться только на самоопредѣленіе экономически-совершеннаго общества, на дѣйствіе идеальныхъ экономическихъ условій, обезпечивающихъ полную правильность экономическаго оборота. Если есть вѣра, что найдено чудесное средство спасенія, что вся тайна совершенной жизни въ радикальномъ преобразованіи экономическаго базиса, нечего думать о какихъ-то внѣшнихъ вспомогательныхъ и дополнительныхъ средствахъ, въ родѣ новаго права и новаго государства, которыя могли бы обезпечить или хотя бы только облегчить дѣйствіе новыхъ экономическихъ условій: правильное дѣйствіе ихъ обезпечено и такъ, силою ихъ чудеснаго, непроизвольно и автоматически совершающагося функціонированія. Таковы были скрытыя предположенія этой утопіи безгосударственнаго состоянія, сближавшія её съ прудоновскимъ анархизмомъ. И когда мы взвѣшиваемъ всю силу этихъ утопическихъ предположеній, мы понимаемъ почему соціализмъ Маркса становится въ рѣзкую оппозицію къ идеѣ демократіи, къ идеалу свободнаго народнаго государства: въ рамки соціалистической утопіи не вмѣщается и самое свободное демократическое устройство, поскольку оно остается все же государствомъ. „Свободное государство — что это такое?“ — спрашиваетъ Марксъ и отвѣчаетъ, что цѣлью рабочихъ отнюдь не является „сдѣлать государство свободнымъ“. „Свобода состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать государство изъ стоящаго надъ обществомъ въ совершенно ему подчиненный органъ“. Государство должно быть поглощено обществомъ. Съ этой точки зрѣнія идеалъ свободнаго государства представляется Марксу простымъ недоразумѣніемъ: это вѣрованіе „вульгарной демократіи, которая видитъ въ демократической республикѣ тысячелѣтнее царствіе и не имѣетъ никакого предчувствія о томъ, что именно въ этой послѣдней государственной формѣ классовая борьба будетъ окончательно разыг-

рана [1])". Въ иныхъ выраженіяхъ то же отрицаніе демократической идеи государства мы встрѣчаемъ у Энгельса. Имѣя въ виду переходный періодъ къ соціализму, когда пролетаріатъ, по ученію марксизма, долженъ овладѣть государственной властью, онъ допускаетъ, что въ это время пролетаріатъ будетъ пользоваться государствомъ, но только временно и вовсе не въ интересахъ свободы, а въ цѣляхъ обузданія своихъ противниковъ; когда же наступитъ свобода, тогда о государствѣ уже не будетъ рѣчи. Поэтому самое выраженіе: „свободное государство" представляется Энгельсу „чистой безсмыслицей" [2]).

Такъ утопическая мечта отрываетъ марксизмъ отъ обычныхъ путей исторіи. Но первая же мысль объ осуществленіи этой мечты тотчасъ возвращаетъ его на историческую почву: тутъ вступаетъ въ свои права реалистическая сторона этой доктрины, требовавшая прямой связи съ конкретными историческими фактами. На вопросъ о томъ, какъ осуществить соціалистическій идеалъ, „Коммунистическій Манифестъ" отвѣчаетъ, что „первый шагъ рабочей революціи есть возвышеніе пролетаріата до значенія господствующаго класса и овладѣніе демократіей" [3]). Извѣстно, что эта мысль объ „овладѣніи властью" и „диктатурѣ пролетаріата" осталась на послѣдующее время краеугольнымъ камнемъ соціалистической тактики. Въ 1875 году, въ „Критикѣ Готской программы", какъ и въ 1847 году въ „Коммунистическомъ Манифестѣ" Марксъ одинаково утверждалъ, что въ переходный періодъ между капиталистическимъ и коммунистическимъ обществомъ государство не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ революціонной диктатурой пролетаріата [4]). Такимъ образомъ оказывается, что основнымъ ры-

---

[1]) К. Марксъ, Критика Готской программы, стр. 27—28.

[2]) Письмо Энгельса къ Бебелю отъ 18—28 марта 1875 г., см. Bebel, Aus meinem Leben. II Th. S. 322.

[3]) Das Kommunistische Manifest. S. 44.

[4]) К. Марксъ, Критика Готской программы. Переводъ Н. Алексѣева—СПБ., 1906 Стр. 27.

чагомъ экономическаго переворота является политическая революція, а необходимой опорой для соціалистическаго строя является новая политическая власть,—власть пролетаріата. Такъ именно и говорится въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“: „пролетаріатъ употребитъ свое политическое господство для того, чтобы постепенно отобрать у буржуазіи весь капиталъ, сосредоточить всѣ орудія производства въ рукахъ государства, т.-е. организованнаго въ качествѣ господствующаго класса пролетаріата и съ возможной скоростью умножить массу производительныхъ средствъ. Конечно, это можетъ совершиться прежде всего лишь посредствомъ деспотическихъ вторженій въ право собственности и въ буржуазныя производственныя отношенія, т.-е. посредствомъ такихъ мѣръ, которыя кажутся экономически недостаточными и непріемлемыми, но которыя по ходу движенія дадутъ результаты, превышающіе ихъ, и которыя неизбѣжны для ниспроверженія всѣхъ производственныхъ отношеній въ цѣломъ“ [1]).

Изъ этого видно, что овладѣніе политической властью является, согласно ученію марксизма, тѣмъ мостомъ, который поможетъ перейти отъ современнаго государственнаго устройства къ идеальному безгосударственному состоянію. При этомъ предполагается, что когда переходъ совершится, когда классовыя различія исчезнутъ и производство сосредоточится въ рукахъ объединенныхъ членовъ общества, тогда „публичная власть потеряетъ свой политическій характеръ“: наступитъ истинное царство свободы. Политическая власть въ рукахъ пролетаріата разсматривается, слѣдовательно, какъ средство временное, которое нужно лишь для того, чтобы покончить со старымъ буржуазнымъ міромъ и которое должно быть сдано въ музей древностей, лишь только этотъ міръ доживетъ свои послѣдніе дни. Реализмъ и утопизмъ здѣсь опять смыкаются въ стройную цѣпь: практическія средства для преодолѣнія обществен-

---

[1]) Das Kommunistische Manifest. S. 44.

ныхъ противорѣчій берутся изъ ряда реальныхъ историческихъ рессурсовъ, а когда противорѣчія преодолѣны, тогда начинается новая невиданная жизнь, наступаетъ чудесная гармонія безгосударственнаго состоянія. Но здѣсь снова мы должны констатировать, что кажущаяся прочность этой связи реальныхъ средствъ съ утопической цѣлью можетъ держаться исключительно на вѣрѣ въ близкое и неминуемое крушеніе буржуазнаго строя. Если овладѣніе политической властью—дѣло недалекаго будущаго, и если сокрушить старый строй можно однимъ ударомъ деспотическихъ вторженій въ существующія отношенія, тогда дѣйствительно можетъ казаться, что средства политической власти берутся только на краткій мигъ перваго торжества, пока жизнь не вошла въ нормальную колею. Но допустимъ, что процессъ овладѣнія властью растягивается на необозримо-долгій срокъ, не рискуетъ ли тогда соціализмъ погрязнуть въ мелкой прозѣ реальной политики, и блаженство безгосударственнаго состоянія не представится ли прекраснымъ, но недоступнымъ миражемъ?

Но пусть даже это будетъ не такъ. Пусть случится чудо, и пролетаріату удастся путемъ спасительнаго насилія, основаннаго на политическомъ всемогуществѣ, осуществить полностью соціалистическій строй; такъ ли легко будетъ освободиться отъ традицій государственнаго состоянія? Марксу и Энгельсу представлялось, что политической властью можно овладѣть на краткій срокъ, воспользоваться ею для нанесенія смертельнаго удара старому строю и затѣмъ сдать ее за ненадобностью въ музей. Но въ этомъ представленіи заключается, съ точки зрѣнія науки права, величайшая неясность мысли. Политическая власть не есть какой-то волшебный жезлъ, который можно вырвать изъ рукъ злодѣя, чтобы употребить его для своихъ благихъ цѣлей и затѣмъ спрятать въ потайной ларецъ или, употребляя собственное выраженіе Энгельса,—въ „музей древностей“. Политическая власть это—сложная система юридическихъ отношеній и психическихъ воздѣйствій, которая

при помощи своихъ развѣтвленій путемъ самыхъ разнообразныхъ правилъ, постановленій и мѣръ регулируетъ и направляетъ общественную жизнь. Ее нельзя вынуть изъ общественнаго организма и куда-то спрятать. Уничтожьте ее съ ея органами и развѣтвленіями, не замѣняя ничѣмъ аналогичнымъ, и общество распадется на составные элементы, связанные лишь частными интересами и потребностями, но утратившіе руководящій контроль общихъ нормъ. Предположеніе Маркса и Энгельса, что въ соціалистическомъ строѣ политической власти не будетъ, основано на недоразумѣніи, на неясномъ представленіи о природѣ и значеніи юридическихъ и политическихъ формъ. И совершенно правы тѣ юристы, которые утверждаютъ, что въ соціалистическомъ идеалѣ рѣчь идетъ лишь о преобразованіи существующаго государства, а не объ уничтоженіи государства вообще. Въ одномъ изъ позднѣйшихъ заявленій, относящемся къ 1875 году, Марксъ весьма основательно замѣчаетъ, что „только наука“ можетъ отвѣтить на вопросъ: „какое превращеніе испытаетъ государство въ коммунистическомъ обществѣ“, и какія въ немъ останутся „общественныя функціи, аналогичныя нынѣшнимъ государственнымъ функціямъ“ [1]). Предоставивъ рѣшеніе этого вопроса наукѣ, самъ Марксъ не пытался на него отвѣтить. Не отвѣтилъ на него и Энгельсъ. Но когда современная наука права—наука единственно кампетентная въ рѣшеніи вопросовъ этого рода—ставитъ соотвѣтственную проблему, она отвѣчаетъ на нее безъ колебаній. Если продумать идеалъ соціализма во всѣхъ его практическихъ послѣдствіяхъ, то надо придти къ заключенію, что это „вовсе не свободное анархическое общество, а союзъ, хотя и имѣющій совершенно отличную отъ современныхъ государствъ физіономію, но тѣмъ не менѣе обладающій всѣми существенными признаками государства и въ частности принудительной властью. Сила власти соціалистическаго государства въ нѣко-

[1]) К. Марксъ, Критика Готской программы. Переводъ Н. Алексѣева. СПБ. 1906. Стр. 26—27.

торыхъ отношеніяхъ должна быть даже гораздо сильнѣе власти современнаго государства, принудительное дѣйствіе ея на отдѣльныхъ лицъ будетъ гораздо энергичнѣе. Нельзя, напримѣръ, представить себѣ это государство безъ всеобщей обязательной повинности труда, за выполненіемъ которой должны будутъ слѣдить государственные органы. Государство возьметъ въ свои руки производство и распредѣленіе продуктовъ, оно должно будетъ бороться противъ нарушеній установленнаго имъ порядка. Все это возможно лишь при наличности сильной организованной власти“ [1]). Но болѣе того: „не подлежитъ сомнѣнію, что для осуществленія своихъ новыхъ задачъ государство будущаго воспользуется тѣми же юридическими средствами, какъ и правовое государство. Большинство его учрежденій будетъ создано по аналогіи съ учрежденіями правового государства. Организованность и устраненіе анархіи въ общественномъ хозяйствѣ будутъ достигнуты въ государствѣ будущаго путемъ тѣхъ же правовыхъ пріемовъ, путемъ которыхъ достигаются организованность и устраненіе анархіи въ правовой и политической жизни въ государствѣ правовомъ. Двѣ основы правового государства—субъективныя публичныя права и участіе народа въ законодательствѣ и управленіи страной—будутъ вполнѣ послѣдовательно развиты и расширены“ [2]). Понятно, почему марксизмъ, несмотря на провозглашеніе идеала безгосударственнаго состоянія, на энергичное заявленіе, что въ соціалистическомъ строѣ государства болѣе не будетъ, все время тяго-

---

[1]) Ѳ. Ѳ. Кокошкинъ. Лекціи по общему государственному праву Стр. 60.

[2]) Б. А. Кистяковскій, Соціальныя науки и право. М. 1916. Стр. 590 (въ статьѣ: „Государство и личность“).—Нельзя не отмѣтить съ особой признательностью, когда и среди соціалистовъ высказывается сознаніе, что юридическая сторона соціализма остается и до сихъ поръ совершенно неразработанной. Такое сознаніе мы находимъ въ статьѣ Я. Вѣчева (въ сборникѣ „Вѣхи, какъ знаменіе времени“ М. 1910): „Вопросы теоріи и политики права представляютъ собою въ настоящее время особенно широкое поприще для работы соціалистической мысли. Это—самая неразработанная часть соціалистической теоріи“. (Статья: „Правовыя идеи въ русской литературѣ“. Стр. 236).

тѣетъ къ политикѣ и государственности. Это вытекаетъ изъ самаго существа соціализма, какъ системы господства общества надъ личностью, какъ системы централизаціи и обобществленія всей жизни въ ея основныхъ матеріальныхъ проявленіяхъ, — системы, осуществимой лишь въ формахъ правового государства. Очевидно, утопія безгосударственнаго состоянія увѣнчиваетъ зданіе совершенно иного стиля.

Одновременно съ соціализмомъ Маркса пышно расцвѣталъ анархизмъ Бакунина, но простая справка о ихъ непримиримой враждѣ лучше всякихъ дальнѣйшихъ разъясненій свидѣтельствуетъ о томъ, насколько марксизмъ по существу отталкивался отъ чисто анархическихъ выводовъ изъ анархическихъ принциповъ. Въ спорѣ съ марксизмомъ бакунизмъ требовалъ полнѣйшаго разрыва со всѣми правительствами, со всѣми видами буржуазной политики. Онъ доказывалъ, „что никакая диктатура не можетъ имѣть другой цѣли, кромѣ увѣковѣченія себя“, и что „свобода можетъ быть создана только свободою, т.-е. всенароднымъ бунтомъ и вольной организаціей рабочихъ массъ снизу вверхъ“, „свободнымъ соединеніемъ народныхъ асоціацій, общинъ, волостей, областей снизу вверхъ, сообразно народнымъ потребностямъ и инстинктамъ“. Тутъ дѣйствительно государство уничтожалось, и все возлагалось на свободное творчество жизни, на вольное саморегулированіе рабочихъ массъ. И совершенно очевидно, что марксизмъ не могъ принять такой программы, что именно въ этомъ пунктѣ онъ долженъ былъ вступить съ бакунизмомъ въ смертный бой. Предоставить строеніе новаго общества свободному творчеству снизу вверхъ, сообразно народнымъ потребностямъ и инстинктамъ, это значило отдать будущее на произволъ частныхъ и мѣстныхъ рѣшеній, поставить его въ зависимость отъ всей случайности разрозненныхъ и разнообразныхъ сочетаній отдѣльныхъ воль. Анархизмъ Бакунина идею планомѣрнаго устройства общества замѣнялъ вѣрой въ зиждительную силу безусловной свободы, въ творческій разумъ освобожденной отъ всякихъ узъ

личности. Соціализмъ Маркса отправляется отъ началъ противоположныхъ: не свобода личнаго творчества, а планомѣрность общественной организаціи, не абсолютизмъ личности, а торжество общественности лежитъ въ его основѣ. Отсюда съ неизбѣжностью вытекала идея централизаціи всѣхъ общественныхъ силъ и средствъ, а эта идея никакъ не могла сочетаться съ безусловной свободой анархическаго состоянія: она требовала какъ разъ противоположнаго—сосредоточенія и усиленія власти. Но становясь на этотъ путь, марксизмъ невольно и незамѣтно для себя приводилъ свой идеалъ въ преемственную связь съ историческимъ развитіемъ государственныхъ формъ, и чѣмъ болѣе эта точка зрѣнія сознавалась и уяснялась, чѣмъ болѣе перевѣшивали мотивы реалистическіе, тѣмъ болѣе тускнѣлъ утопическій идеалъ безгосударственнаго состоянія. Какъ и наоборотъ, чѣмъ болѣе мысль питалась представленіемъ о радикальномъ разрывѣ съ прошлымъ, о неслыханномъ совершенствѣ будущаго, тѣмъ болѣе казалось возможнымъ разорвать историческую преемственность и создать блаженство безгосударственнаго бытія. Всѣ эти колебанія проистекали изъ основного противорѣчія, проникающаго марксизмъ. Являясь радикальнымъ отрицаніемъ существующаго общества, открытымъ бунтомъ противъ всѣхъ существующихъ связей, безусловнымъ непринятіемъ міра, какъ онъ есть, марксизмъ въ то же время укладываетъ эту угрозу бунта и отрицанія въ рамки научнаго предвидѣнія и закономѣрнаго осуществленія. Вотъ почему онъ то отталкивается отъ исторіи, то снова стремится къ ней и опирается на нее; то увлекается революціонными мечтами, грозитъ смертью старому міру и пророчитъ чудесный скачокъ въ царство свободы, то склоняется предъ силою историческихъ фактовъ и признаетъ неразрывную преемственность историческихъ формъ.

Здѣсь умѣстно будетъ отмѣтить, что совершенно иную позицію въ этомъ отношеніи занялъ лассалеанизмъ. Позднѣйшая соціалъ-демократическая традиція въ значительной

мѣрѣ сглаживаетъ разницу между Лассалемъ и Марксомъ. Офиціальный историкъ партіи, компетентность котораго признана ея вліятельными вождями [1]), Францъ Мерингъ склоненъ сводить и лассалеанизмъ, и марксизмъ къ нѣкоторому общему духовному корню. Въ ихъ совмѣстномъ воздѣйствіи на нѣмецкое рабочее движеніе онъ видитъ единую діагональ силъ, внутренне согласованныхъ и ведущихъ къ единой цѣли. „Можно сказать,—говоритъ Мерингъ,—что „Программа работниковъ“ Лассаля—это „Коммунистическій Манифестъ“, отраженный въ зеркалѣ нѣмецкихъ условій“ [2]). Вслѣдствіе этого и нынѣшняя тактика германской соціалъ-демократіи представляется ему „той же тактикой, которую нѣкогда рекомендовали „Коммунистическій Манифестъ“, а затѣмъ, въ спеціальномъ примѣненіи къ нѣмецкимъ условіямъ „Открытое письмо Лассаля“ [3]). Этотъ взглядъ упускаетъ изъ вида, что при общемъ сходствѣ ученій Маркса и Лассаля, какъ системъ соціализма, при несомнѣнномъ вліяніи Маркса на Лассаля, между ними существуетъ и глубочайшее принципіальное различіе. Сами Марксъ и Энгельсъ, какъ извѣстно, очень живо чувствовали это различіе, и въ особенности обнародованная въ 1913 году ихъ переписка даетъ этому новыя и яркія доказательства. Высоко оцѣнивая заслуги Лассаля по организаціи рабочаго движенія въ Германіи, они вѣрно угадывали въ немъ совершенно чуждую имъ духовную силу, какъ это съ инстинктивной чуткостью высказалъ Энгельсъ при полученіи извѣстія о смерти Лассаля: „er war für uns gegenwärtig ein sehr unsicherer Freund, zukünftig ein ziemlich sicherer Feind“ [4]). И когда потомъ въ письмахъ другъ къ другу они такъ горячо возставали противъ правительственнаго, консерва-

---

[1]) См., напримѣръ, August Bebel, Aus meinem Leben. I Th. S. 77. Zweite Auflage Stuttgart 1911.

[2]) F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. II. S. 349; русскій переводъ т II, стр. 356—357.

[3]) F. Mehring, ibid Bd. IV. S 358; русскій переводъ т. IV. стр. 382.

[4]) Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Stuttgart 1913. Bd. III. S. 179.

тивно-чартистскаго характера поднятаго Лассалемъ движенія [1]), когда они считали это движеніе находящимся въ состояніи „лассалевской дѣтской болѣзни“ [2]), когда они говорили: „der eckelhafteste Lassallianismus“ [3]), „das alleinseligmachende Lassalesche Glaubensbekenntniss“ [4]), не свидѣтельствуетъ ли все это о томъ, въ какой мѣрѣ чувствовали они, что въ лассалеанизмѣ нашла для себя выраженіе нѣкоторая иная враждебная имъ стихія [5]). И дѣйствительно рѣчь шла въ данномъ случаѣ о коренномъ и непримиримомъ противорѣчіи: быть ли соціализму осуществленнымъ силою государства, въ рамкахъ исторической преемственности правовыхъ формъ, въ качествѣ принципа нравственной солидарности общества, или же ждать ему своего осуществленія отъ разрушающей государство соціальной революціи, въ результатѣ катастрофическаго разрыва съ прошлымъ и на основѣ враждебнаго и непримиримаго распаденія общества на классы. То или иное рѣшеніе вопроса стоитъ въ связи съ тѣмъ, какъ смотрѣть на государство: считать ли его простымъ орудіемъ классовой борьбы или же видѣть въ немъ высшее и самостоятельное нравственное единство.

---

1) Ibid. Bd. III, SS. 210, 215, 224, 230—231.

2) Ibid. Bd. IV, S. 173.

3) Ibid. Bd. III, S. 211.

4) Ibid. Bd. IV, S. 92, S. 104

5) По словамъ Маркса, онъ высказалъ свое несогласіе съ Лассалемъ еще въ 1862 г. во время пребыванія его въ Лондонѣ (см. письмо его къ Швейцеру въ сборникѣ: Aus dem literarischeen Nachlass... Bd. IV, S. 362). Однако Лассаль нисколько не былъ поколебленъ доводами Маркса и продолжалъ начатую имъ агитацію въ томъ же духѣ. Съ этого момента между ними ясно обозначилось рѣшительное расхожденіе взглядовъ и личное отдаленіе, что въ перепискѣ Маркса и Энгельса отразилось въ видѣ неизмѣнной ироніи по адресу Лассаля. И ранѣе Марксъ давалъ иногда суровые отзывы о Лассалѣ (см. напр. Der Briefwechsel, Bd. III. S. 17); теперь эти отзывы становятся обычными (Ibid. Bd. III. SS. 75, 115, 125, 132, 136, 139, 143, 147, 165—166). Смерть Лассаля, послѣдовавшая въ 1864 году, заставляетъ и Маркса, и Энгельса воздать должное ихъ бывшему другу. (Ibid. Bd. III. SS. 179—180, SS 181—182). Затѣмъ въ дальнѣйшей перепискѣ снова встрѣчаются постоянныя нападки на Лассаля и лассалеанизмъ, хотя при случаѣ отмѣчается и значеніе Лассаля (см. напр. Bd. III, S. 243).

Глубочайшее принципіальное различіе Лассаля отъ Маркса и Энгельса и состоитъ въ томъ, что въ своемъ воззрѣніи на государство онъ слѣдуетъ не за ними, а за Руссо и Гегелемъ, и далекій отъ утопіи безгосударственнаго состоянія, сочетаетъ свои соціалистическія идеи съ теоріей правового государства. Онъ не отрицаетъ того безспорнаго факта, что въ государствѣ происходитъ классовая борьба и смѣна вліяній различныхъ классовъ, но вслѣдъ за Гегелемъ онъ признаетъ, что государство стоитъ выше этихъ явленій общественной жизни, что оно представляетъ собою „единство личностей въ одномъ нравственномъ цѣломъ“ [1]), „вѣковѣчный священный огонь цивилизаціи“ [2]). Оспаривая старое отвлеченно-либеральное воззрѣніе на государство, какъ на „ночного сторожа“, обязаннаго охранять личную свободу и собственность индивидуума, Лассаль рѣшительно протестуетъ противъ того, чтобы такой взглядъ правильно выражалъ сущность государства: „въ нравственно упорядоченномъ общежитіи необходимы еще сверхъ того солидарность интересовъ, общность и взаимность въ развитіи“ [3]). Въ этомъ именно смыслѣ надо понимать истинное призваніе государства, состоящее „въ развитіи рода человѣческаго въ направленіи къ свободѣ“ [4]). Это—„нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначеніе“. И такая цѣль имѣетъ отношеніе не только къ идеальному государству будущаго: „и въ дѣйствительности государство во всѣ времена, самою силою вещей, даже безсознательно, даже вопреки желанію своихъ руководителей болѣе или менѣе служило этой цѣли“ [5]). Съ совершенной ясностью идея такого служенія государства раскрывается, по мнѣнію Лассаля, только какъ „идея

---

[1]) F. Lassalle's Reden und Schriften. Berlin 1892—1893. Bd. II, S. 46; русск. перев. Сочиненія Ф. Лассаля. 2-ое изданіе (Н. Глаголева) СПБ. Т. I, стр. 31. (Программа работниковъ).

[2]) Ibid. Bd. II S 388; руск. пер. Т. I, стр. 289.

[3]) Ibid. Bd. II, S. 45; русск. пер. Т. I, стр. 30.

[4]) Ibid. Bd. II, S. 46; русск. пер. Т. I, стр. 31.

[5]) Ibid. Bd. II, S. 47; русск. пер. Т. I, стр. 32.

рабочаго сословія". Но „если идея рабочаго сословія станетъ господствующей идеей государства, то это только приведетъ въ *сознаніе* и сдѣлаетъ *сознательной* цѣлью общества то, что всегда было непознанной органической природой государства. Такова великая преемственность и единство всякаго человѣческаго развитія: здѣсь не появляется ничего совершенно новаго, здѣсь всегда лишь приводится въ сознаніе и осуществляется свободной волей то, что искони, само по себѣ, было уже безсознательно-дѣйствующей органической природой вещей" [1]).

Въ соотвѣтствіи съ этимъ Лассаль говоритъ, какъ онъ это и самъ опредѣленно подчеркиваетъ, не о господствѣ четвертаго сословія, а «только о томъ, чтобы сдѣлать идею четвертаго сословія руководящей государственной идеей» [2]). И въ этомъ смыслѣ онъ понимаетъ провозглашеніе идеи рабочаго сословія не какъ „призывъ къ раздѣленію и враждѣ общественныхъ классовъ", а какъ „призывъ къ *примиренію*,— призывъ, обращенный ко всему обществу". „Это призывъ къ *единенію*, на который должны откликнуться всѣ враги привилегій и угнетенія народа привилегированными сословіями, это кличъ *любви*, который, однажды раздавшись изъ сердца народа, *навѣки останется истиннымъ лозунгомъ его* и по своему внутреннему характеру будетъ даже тогда кличемъ *любви*, когда грянетъ браннымъ кликомъ народа" [3]). По собственному заявленію Лассаля онъ обращается со своимъ возваніемъ не въ цѣляхъ возбужденія раздора между имущими и рабочими классами, а для воздѣйствія „на общественное убѣжденіе и общественную совѣсть". „Было бы величайшимъ фактомъ культуры, величайшимъ торжествомъ для германскаго имени, для германской націи, если бы въ Германіи именно имущіе взяли на себя иниціативу въ соціальномъ вопросѣ, если бы иниціатива эта являлась плодомъ науки и любви, а не ненависти и дикой санкю-

---

[1]) Ibid. Bd. II, S. 47; русск. пер. Т. I, стр. 51—52 (Наука и работники)
[2]) Ibid. Bd. II, S. 186 (Kritische Randnoten); рус. пер. Т. I, стр. 123.
[3]) Ibid. Bd. II SS. 38—39; Т I, стр. 25 (Программа работниковъ.)

лотской ярости!“ Указавъ на то, что онъ самъ и нѣкоторые другіе, подобно ему принявшіе иниціативу въ этомъ дѣлѣ, принадлежатъ по образованію и состоянію къ лучшимъ слоямъ имущихъ классовъ, онъ продолжаетъ: „неужели не видятъ, что это великій фактъ сословнаго примиренія и что ненависть и столкновеніе между классами грозитъ вызвать только безпримѣрная ярость, съ которой противятся нашимъ стремленіямъ? Если бы удалось задушить эти стремленія, если бы удалось, господа, примѣромъ ихъ гибели отвратить впредь будущихъ людей науки отъ подобной иниціативы,—тогда, конечно, намъ предстояло бы очутиться черезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ въ разгарѣ пролетарской революціи и самимъ пережить ужасы іюньскихъ дней! Но мы не допустимъ этого; этому не бывать!“ [1]).

Изъ этихъ словъ какъ нельзя лучше видно, насколько далекъ Лассаль отъ духа „Коммунистическаго Манифеста“. Отрицая догматъ классовой борьбы, увѣнчивающей дѣло разрушенія государства пролетарской революціей, становясь на точку зрѣнія правового государства, онъ ясно видитъ предъ собою другой путь, путь легальной политической борьбы въ предѣлахъ существующаго государства. И онъ хочетъ поставить вызываемое имъ рабочее движеніе на почву общенароднаго, демократическаго движенія, а не только классоваго и пролетарскаго. „Я никогда не думалъ,—говоритъ онъ, вызвать особое движеніе съ участіемъ одного рабочаго сословія“. „Поднятое мною знамя есть знамя демократіи вообще. Въ буржуазіи есть хорошіе, здоровые элементы. Я самъ и очень многіе изъ насъ принадлежимъ къ буржуазіи. Всѣ они должны быть и будутъ съ нами заодно“. „Я вызываю движеніе общее, демократическое, народное, а не классовое только; ни одинъ истинный демократъ не испугается мысли улучшить положеніе рабочаго класса при помощи собранія, избраннаго всеобщею подачею голосовъ. Ни

---

[1]) Ibid. Bd. II, SS. 573—574. русс. перев. Т. II, стр. 148. (Книга для чтенія рабочихъ).

одно истинно демократическое сердце не устрашится того, чтобы соединеніе всей интеллигенціи общества помогло нуждающимся классамъ государственными мѣрами“ [1]).

Отсюда вытекаетъ и ближайшій политическій лозунгъ Лассаля,—всеобщее избирательное право. Вслѣдъ за Руссо онъ ставитъ средствомъ къ осуществленію идеи правового государства „принципъ участія всѣхъ въ опредѣленіи воли государства“ [2]). Онъ вѣритъ, что „всеобщее избирательное право есть не только *политическій* принципъ рабочихъ, но и ихъ *соціальный* принципъ, коренное условіе всякаго соціальнаго улучшенія“. Это, по его словамъ, „*единственное* средство улучшить матеріальное положеніе рабочаго сословія“ [3]).

Говоря иными словами, источникомъ соціальныхъ улучшеній онъ считаетъ государство, надлежащимъ образомъ организованное, а средствомъ къ этому улучшенію—„соединеніе всей интеллигенціи общества“. „Люди, понимающіе ваше положеніе, говоритъ онъ, обращаясь къ рабочимъ, ... поднимутъ за васъ свѣтлый мечъ науки и сумѣютъ отстоять ваши интересы“ [4]). Эта непреклонная вѣра въ силу науки и въ разумъ государства, какъ нравственнаго единства общества, воспринимается Лассалемъ съ силою внутренней интуиціи. Этой же вѣрой въ силу государственной помощи объясняется и другой извѣстный лозунгъ Лассаля—образованіе производительныхъ ассоціацій рабочихъ при содѣйствіи государства; и здѣсь онъ остается на почвѣ государственныхъ мѣръ, на почвѣ удовлетворенія соціальныхъ нуждъ средствами правового государства. При всей незаконченности политической теоріи Лассаля, мы все же должны признать, что у него есть то непосредственное ощущеніе сущности государства и права, котораго нельзя

---

[1]) Ibid. Bd. II, SS. 577—578, р. п. Т. II, стр. 160. (Книга для чтенія рабочихъ).

[2]) Ibid. Bd. II. S. 47; русск. пер. Т. I. стр. 32 (Программа работниковъ).

[3]) Ibid. Bd. II. S. 443; русск. пер. Т. II, стр. 84. (Гласный отвѣтъ Центральному комитету въ Лейпцигѣ).

[4]) Ibid. Bd. II, S. 443; русск. перев. Т. II, стр. 84.

найти ни у Маркса, ни у Энгельса. Лассаль въ такой же мѣрѣ государственникъ, какъ Марксъ революціонеръ, и утверждать, что въ его взглядахъ отражается „Коммунистическій Манифестъ", лишь переломленный въ зеркалѣ нѣмецкихъ условій, это значитъ забывать, что самаго главнаго догмата „Коммунистическаго Манифеста", догмата ниспровергающей государство соціальной революціи у Лассаля нѣтъ, и что вмѣсто этого въ его программѣ стоитъ діаметрально противоположный принципъ устрояющаго государство политическаго преобразованія. Понятно, почему Марксъ съ такимъ ожесточеніемъ нападалъ на „вѣрноподданническую вѣру лассалевской секты въ государство"; понятно, почему онъ такъ возставалъ противъ стремленія лассальянцевъ замѣнить „революціонный принципъ переустройства общества" „государственной помощью" [1]). Въ

[1]) К. Марксъ, Критика Готской программы, стр. 30 и 29. Мерингъ, отстаивающій свою мысль о томъ, что, „Программа работниковъ" есть лишь приспособленіе „Коммунистическаго Манифеста" къ нѣмецкимъ условіямъ, утверждаетъ, что и въ своемъ представленіи о государствѣ Лассаль только подчеркиваетъ, „что рабочій классъ нуждается въ государствѣ для своей эмансипаціи". „Въ этомъ пунктѣ—говоритъ Мерингъ—Лассаль вполнѣ сходится съ „Коммунистическимъ Манифестомъ", хотя онъ упустилъ прибавить, что завоеваніе политической власти рабочимъ классомъ поведетъ за собой раствореніе государства въ соціалистическомъ обществѣ. Это опущеніе объяснялось, впрочемъ, довольно просто задачей „Программы работниковъ", которая имѣла своей ближайшей цѣлью пробудить заснувшее или вообще еще не просыпавшееся классовое сознаніе пролетаріата; ничто не заставляетъ насъ предполагать, что Лассаль не одобрялъ указаннаго вывода „Коммунистическаго Манифеста" или что онъ намѣренно умолчалъ о немъ". (Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. II. S. 352; русскій переводъ Т. II, стр. 390). Мерингъ не замѣчаетъ, что во взглядѣ на государство Лассаль и Марксъ стоятъ на противоположныхъ точкахъ зрѣнія и что только это и объясняетъ ожесточенную критику Маркса. Самъ Марксъ считалъ, что Лассаль въ своихъ взглядахъ не отражаетъ, а искажаетъ „Коммунистическій Манифестъ", какъ это выражено имъ съ такой рѣзкой опредѣленностью въ „Критикѣ Готской программы": „Лассаль зналъ „Коммунистическій Манифестъ" наизусть, какъ его паства знаетъ его священныя писанія. Поэтому, если онъ такъ грубо искажалъ Манифестъ, то для того, чтобъ оправдать свой союзъ съ абсолютистскими и феодальными противниками буржуазіи" (К. Марксъ, Критика Готской программы стр. 19). — Болѣе правильную оцѣнку самостоятельнаго положенія Лассаля находимъ въ монографіи H. Oncken'a, Lassalle

противоположность Лассалю онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отрицаетъ, чтобы въ государствѣ можно было видѣть „самостоятельную сущность, обладающую своими собственными духовными, нравственными, свободными основами“ [1]). Это и есть именно то, что отдѣляетъ его отъ теоріи правового государства и приводитъ къ утопіи безгосударственнаго состоянія. Но этотъ революціонный утопизмъ препятствуетъ Марксу принципіально обосновать участіе въ текущей политикѣ. Въ то время какъ Лассаль послѣдовательно и безъ колебаній шелъ по пути легальной политики, что вытекало изъ самой сущности его воззрѣній на государство и на преемственность историческаго развитія, Марксъ съ своей классовой теоріей государства и своимъ догматомъ соціальной революціи обрекался въ этомъ отношеніи на полную неопредѣленность. Принципіальный революціонизмъ заставлялъ его и участіе въ текущей политикѣ сводить къ мотивамъ революціоннымъ, но по большей части это было логически неосуществимо. Приходилось дѣлать отдѣльныя допущенія, повинуясь нѣкоторому смутному и необоснованному стремленію обращать свои требованія къ государству. Такъ сказывалась та исходная и коренная двойственность марксизма въ отношеніи къ исторіи и преемственности политическихъ формъ, о которой мы говорили выше. Не трудно усмотрѣть, къ какимъ затрудненіямъ приводила эта теоретическая неопредѣленность.

И въ самомъ дѣлѣ, что вытекаетъ изъ утопіи безгосударственнаго состоянія, изъ вѣры въ возможность упразднить государство? Очевидно, отсюда можно вывести лишь требованіе борьбы и съ самой идеей государства, и съ реальными формами государственной жизни. Если въ силу данныхъ условій развитія нельзя уничтожить государство

(Stuttgart 1904), см. особенно SS. 223—226. Ср. характеристику Лассаля, какъ государственнаго соціалиста и реальнаго политика въ сочиненіи Bernhard Harms, Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie. Jena 1909.

[1]) Марксъ, Критика Готской программы. Стр. 29

сразу, однимъ мощнымъ ударомъ, слѣдуетъ медленно и постепенно подтачивать его основы. Никакія сдѣлки, никакіе компромиссы не допустимы съ учрежденіями, обреченными на гибель. Если государство есть орудіе угнетенія подчиненнаго класса, то очевидно представителямъ этого класса нѣтъ мѣста въ государственныхъ учрежденіяхъ, въ какія бы демократическія формы они ни облекались, за исключеніемъ только того случая, когда это дѣлается въ цѣляхъ агитаціонныхъ и революціонныхъ, въ цѣляхъ разложенія извнутри государства и его органовъ. Какъ мы уже говорили, если классовую теорію государства проводить послѣдовательно и до конца, то изъ нея нельзя сдѣлать никакихъ иныхъ выводовъ, кромѣ анархическихъ, кромѣ бунта противъ самой идеи государства, кромѣ постоянной и принципіальной вражды ко всѣмъ государственнымъ учрежденіямъ. Если соціализмъ въ предѣлахъ существующаго государства утверждаетъ свою политическую программу не только на требованіяхъ разрушительныхъ и отрицательныхъ, если онъ ставитъ также и требованія положительныя, это значитъ, что онъ сходитъ съ классовой точки зрѣнія. Ставить положительныя требованія—это значитъ расчитывать на уступки со стороны господствующаго класса, это значитъ входить съ нимъ въ сдѣлки и компромиссы, способствовать сближенію классовъ и содѣйствовать сохраненію существующаго государства вмѣсто того, чтобы заострять классовыя противорѣчія, блюсти чистоту классоваго сознанія и подтачивать основы государственнаго порядка. Утопія безгосударственнаго состоянія, основанная на классовой теоріи государства, не допускаетъ иныхъ выводовъ. Она включаетъ въ себѣ безспорный и неизбѣжный анархизмъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ единственный путь къ идеалу, который съ этой точки зрѣнія можетъ быть признанъ,—это путь революціи, путь радикальнаго и сплошного отрицанія всѣхъ существующихъ формъ, путь неустанной и непримиримой борьбы съ господствующимъ классомъ.

Но, какъ мы уже показали, провозгласить эту анархи-

ческую революціонную точку зрѣнія было гораздо легче, чѣмъ провести ее послѣдовательно и до конца. Если думать, что современное общество стоитъ наканунѣ сокрушительной революціи, тогда радикальное отрицаніе государства и непримиримая вражда къ существующему знаменуютъ лишь канунъ высшаго торжества соціализма. Тогда поддерживать анархическое непринятіе государства легко. Такова именно и была точка зрѣнія „Коммунистическаго Манифеста". Но если процессъ ожиданія и борьбы долженъ затянуться, тогда приходится измѣнить не одну только тактику: приходится отречься и отъ принципа непримиримой классовой вражды и анархической революціи. Приходится приспособляться къусловіямъ государственной жизни и связывать успѣхи соціализма съ длящимся существованіемъ государственнаго строя. Мы уже видѣли, какъ въ 1850 году Энгельсъ и Марксъ стояли на точкѣ зрѣнія революціоннаго абсолютизма и полагали, что всѣ частныя реформы на почвѣ существующаго государства ничтожны, что „единственное разрѣшеніе... всѣхъ вопросовъ, которые покоятся на противорѣчіи труда и капитала, заключается въ пролетарской революціи". И мы показали, какъ затѣмъ они должны были признать значеніе частныхъ мѣръ, въ родѣ билля о десятичасовомъ рабочемъ днѣ, не только въ качествѣ практическаго успѣха, но и въ качествѣ „побѣды принципа". По мѣрѣ того какъ становилось ясно, что пролетаріату предстоитъ пережить долгую борьбу, цѣлый рядъ историческихъ превращеній" [1]), мѣнялась вся перспектива будущаго, и революціонный утопизмъ уступалъ мѣсто практическому реализму. Мы имѣемъ собственное признаніе Энгельса, написанное имъ въ 1895 году, незадолго до смерти, и разъясняющее смыслъ и характеръ происшедшей перемѣны. И если вдуматься въ значеніе этихъ разъясненій, станетъ ясно, что это была перемѣна не только тактики, но и принципа. Я имѣю здѣсь въ виду знаменитое введеніе Энгельса къ позд-

[1]) См. выше стрр. 295—296.

нѣйшему изданію сочиненія Маркса: „Борьба классовъ во Франціи".

Въ началѣ этого введенія мы находимъ любопытное признаніе Энгельса, что первоначальное представленіе марксизма о соціальной революціи было ошибочно. „Когда разразилась февральская революція, всѣ мы въ своихъ представленіяхъ объ условіяхъ и ходѣ революціонныхъ движеній находились подъ властью прежняго историческаго опыта, особенно опыта Франціи. Какъ разъ этотъ послѣдній опытъ господствовалъ надъ всей европейской исторіей съ 1789 года, изъ него же и теперь исходилъ сигналъ къ общему перевороту. Само собою понятно и неизбѣжно, что наши представленія о природѣ и ходѣ „соціальной" революціи, провозглашенной въ Парижѣ въ февралѣ 1848 года,—революціи пролетаріата,—были сильно окрашены воспоминаніями о ея прототипахъ 1789—1830 годовъ" [1]). Когда мы сопоставляемъ съ этимъ признаніемъ Энгельса соотвѣтствующія мѣста изъ „Коммунистическаго Манифеста" о деспотическихъ вторженіяхъ въ право собственности и существующія производственныя отношенія, о мѣрахъ, кажущихся экономически недостаточными, но неизбѣжныхъ для переворота экономическихъ отношеній, мы ясно видимъ, что первоначально для Маркса и Энгельса соціальная революція представлялась по образу политической революціи. Имъ чувствовалось, что есть тутъ какое-то несоотвѣтствіе, что насильственныя мѣры „экономически недостаточны"; но такова была сила революціоннаго подъема, что и эти впослѣдствіи столь трезвые мыслители повѣрили въ соціальное чудо, въ возможность экономическаго переворота путемъ революціоннаго насилія. И какъ подтверждаетъ Энгельсъ въ 1848 г. казалось несомнѣннымъ, „что началась великая

[1]) Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. Von Karl Marx. Mit Einleitung von Fr. Engels. Berlin 1895. S. 6. См. на русскомъ языкѣ: Энгельсъ. Введеніе къ „Борьбѣ классовъ во Франціи". Стр. 411, въ Приложеніи къ „Собранію историческихъ работъ" К. Маркса. Переводъ Базарова и Степанова. Спб. 1906.—Я пользуюсь этимъ переводомъ съ нѣкоторыми небольшими исправленіями.

рѣшительная борьба, которая составитъ одинъ длинный и богатый перемѣнами революціонный періодъ, но которая закончится лишь рѣшительной побѣдой пролетаріата".

Но вотъ пришли разочарованія 1849 года и, какъ вспоминаетъ далѣе Энгельсъ, въ противоположность „иллюзіямъ вульгарной демократіи", расчитывавшей „на скорую и окончательную побѣду народа" надъ „угнетателями", онъ и Марксъ еще осенью 1850 г. заявили, что „по крайней мѣрѣ *первая* часть революціоннаго періода закончена и что ничего нельзя ждать до той поры, пока не разразится новый экономическій міровой кризисъ" [1]). Соотвѣтственно съ этимъ новымъ выводомъ, они стали ожидать новаго подъема революціонной волны, и какъ мы видѣли, Марксъ неоднократно предсказывалъ его приближеніе. На склонѣ лѣтъ послѣ долгаго опыта ожиданій и разочарованій Энгельсъ долженъ былъ признать, что не только „вульгарная демократія" предавалась иллюзіямъ: „исторія показала, что неправы были и мы, что и нашъ тогдашній взглядъ былъ иллюзіей. Она пошла еще дальше: она не только разрушила наше тогдашнее заблужденіе, но въ корнѣ измѣнила и условія борьбы пролетаріата. Способъ борьбы 1848 года теперь во всѣхъ отношеніяхъ устарѣлъ" [2]).

Что же именно показала исторія, по мнѣнію Энгельса? „Она показала, что тогдашній уровень экономическаго развитія на континентѣ далеко еще недостаточенъ для того чтобы устранить капиталистическій способъ производства" [3]). Если даже теперь [4]) „мощная армія пролетаріата все еще не достигла своей цѣли, если она, весьма далекая отъ того, чтобы добиться побѣды однимъ великимъ ударомъ, принуждена медленно пробиваться впередъ, суровой, упорной борьбой, отстаивая позицію за позиціей, это доказываетъ разъ навсегда, до какой степени невозможно было

---

[1]) Ibid. S. 6; русскій переводъ стр. 412.
[2]) Ibid. SS. 6—7; русскій переводъ, стр. 412.
[3]) Ibid. S. 8; русскій переводъ, стр. 415.
[4]) Слова эти относятся къ 1895 году.

въ 1848 году достигнуть соціальнаго преобразованія посредствомъ внезапнаго нападенія“ [1]).

Если обобщить и продолжить этотъ урокъ исторіи, освободивъ его отъ хронологическихъ датъ, то окажется, что въ немъ скрывается именно та реалистическая мудрость, которая вытекала изъ всѣхъ научныхъ предпосылокъ марксизма. Соціальное преобразованіе не можетъ осуществиться путемъ внезапнаго нападенія, и соціальная революція вовсе не то же, что политическая революція. „Соціальная“ революція 1848 года разбилась о столь же естественное, сколько и непреодолимое препятствіе: тогдашній уровень экономическаго развитія не былъ достаточенъ для того, чтобы устранить капиталистическій способъ производства. Но принимая это положеніе, слѣдуетъ сказать, что не только въ 1848, но и вообще ни въ какомъ году совершить соціальное преобразованіе посредствомъ насилія не удастся. Пока уровень экономическаго развитія не подготовитъ соціальнаго переворота, всѣ насильственныя мѣры будутъ тщетны. Такъ „соціальная“ революція, возвѣщенная въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ и по словамъ самого Энгельса представлявшаяся первоначально имъ съ Марксомъ по типу политическихъ революцій 1789 и 1830 годовъ, при свѣтѣ историческаго опыта превращается въ чистый призракъ. Новая тактика гласитъ: „пробиваться впередъ, суровой, упорной борьбой отстаивая позицію за позицією“.

Но какъ пробиваться впередъ? Методы могутъ быть различны, и если бы рѣчь шла только объ измѣненіи тактики съ сохраненіемъ неприкосновенности принциповъ, то новые методы борьбы слѣдовало бы согласовать съ классовой теоріей государства и съ задачей осуществленія безгосударственнаго состоянія. Если существующій строй не можетъ быть разрушенъ однимъ ударомъ, надо вступить на путь медленной и затяжной борьбы непримиримаго и постоян-

---

[1]) Ibid. S. 9; русскій переводъ, стр. 416.

наго бунта, углубляющаго пропасть между классами и подготовляющаго классовое сознаніе пролетаріата къ его конечной побѣдѣ. Къ этому пути, какъ мы увидимъ далѣе, и склонилось лѣвое крыло марксизма. Однако, Энгельсъ рекомендуетъ, по крайней мѣрѣ для Германіи, не этотъ путь, а тотъ, который избранъ нѣмецкой соціалъ-демократіей: это — путь легальной политической борьбы. А для того, чтобы сохранить послѣдовательность, онъ пытается связать свой совѣтъ съ требованіями „Коммунистическаго Манифеста". „Уже „Коммунистическій Манифестъ", — говоритъ онъ — провозгласилъ завоеваніе всеобщаго избирательнаго права, демократіи одной изъ первыхъ и важнѣйшихъ задачъ борющагося пролетаріата" [1]). Но какъ мы видѣли, въ контекстѣ „Коммунистическаго Манифеста" завоеваніе демократіи и овладѣніе властью разумѣется, какъ средство временное и притомъ революціонное, необходимое лишь для того, чтобы покончить со старымъ буржуазнымъ міромъ. Это мостъ для военно-стратегическихъ цѣлей, который долженъ быть взорванъ по минованіи надобности. Если же это военно-революціонное средство превращается въ орудіе длящейся мирной и легальной борьбы, то надо сказать, что такой оборотъ дѣла вовсе не предусмотрѣнъ „Коммунистическимъ Манифестомъ". При этомъ можно съ безусловной достовѣрностью утверждать, что въ „Коммунистическомъ Манифестѣ" завоеваніе демократіи никоимъ образомъ не отождествлялось съ завоеваніемъ всеобщаго избирательнаго права, такъ какъ тамъ рѣчь шла о революціонномъ захватѣ власти. Гораздо болѣе правъ Энгельсъ въ другой своей ссылкѣ — на Лассаля, который по его словамъ, „снова воспринялъ этотъ пунктъ" [2]), т.е. всеобщее избирательное право. Держась ближе къ историческимъ фактамъ, слѣдовало бы сказать, что не въ „Коммунистическомъ Манифестѣ", а въ „Программѣ работниковъ"

---

[1]) Ibid. S. 12; русскій переводъ стр. 420.
[2]) Ibid. S. 12.

выдвинуто было всеобщее голосованіе въ качествѣ „одной изъ первыхъ и важнѣйшихъ задачъ борющагося пролетаріата“. Энгельсъ, благожелательно сглаживая въ данномъ случаѣ старыя противорѣчія, не расширяетъ своихъ историческихъ справокъ воспоминаніемъ о томъ, какъ и онъ, и Марксъ не были въ этомъ отношеніи согласны съ Лассалемъ, какъ они упрекали его въ томъ, что онъ упускаетъ изъ вида уроки Третьей Имперіи относительно всеобщаго избирательнаго права [1]). То, что онъ пишетъ о всеобщемъ избирательномъ правѣ въ 1895 году, слѣдуетъ принять, какъ позднее признаніе заслуги Лассаля. Теперь въ концѣ своей жизни онъ долженъ былъ допустить, что успѣшное пользованіе всеобщимъ избирательнымъ правомъ вызвало къ жизни „совсѣмъ новый способъ борьбы пролетаріата“. Да, это былъ дѣйствительно совсѣмъ новый способъ борьбы, о которомъ ранѣе вовсе не думали. „Оказалось, что государственныя учрежденія, въ которыхъ организуется господство буржуазіи, тоже могутъ послужить орудіемъ для борьбы рабочаго класса противъ этихъ самыхъ учрежденій. Было рѣшено принимать участіе въ выборахъ въ ландтаги отдѣльныхъ государствъ, въ городскія думы, въ промысловые суды. У буржуазіи оспариваютъ каждый пунктъ, при замѣщеніи котораго принимаетъ участіе достаточная часть пролетаріата. Благодаря этому, правительство и буржуазія стали страшиться легальныхъ дѣйствій рабочей партіи гораздо болѣе, чѣмъ нелегальныхъ, и результатовъ выборовъ болѣе, чѣмъ результатовъ возстанія“ [2]). „Иронія всемірной исторіи все ставитъ на голову. Мы „революціонеры“, „разрушители“, мы несравненно болѣе преуспѣваемъ, поль-

---

[1]) См. извѣстное письмо Маркса къ Швейцеру отъ 13 октября 1868 г., цитируемое Ф. Мерингомъ въ примѣчаніяхъ къ изданію писемъ Лассаля къ Марксу, въ сборникѣ: „Aus dem literarischen Nachlass... Bd. IV, S. 362. См. также письма Энгельса къ Марксу отъ 13 марта 1867 г. и отъ 5 февраля 1865 г. (Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Bd. III, SS 363—364. S. 217.)

[2]) Ibid. S. 13, русск. перев. стр. 421.

зуясь легальными средствами, чѣмъ при нелегальныхъ средствахъ, непосредственно направленныхъ къ перевороту. Партіи порядка, какъ онѣ себя именуютъ, погибаютъ отъ ими самими созданнаго легальнаго состоянія. Въ отчаяніи онѣ кричатъ вмѣстѣ съ Одилономъ Барро: la légalité nous tue! Законность насъ убиваетъ! Между тѣмъ какъ мы при этой законности пріобрѣтаемъ крѣпкіе мускулы и румяныя щеки и выглядимъ, какъ вѣчная жизнь. А такъ какъ мы не столь безумны, чтобы въ угоду этимъ партіямъ позволить заманить себя на уличную борьбу, то имъ, наконецъ, ничего другого не остается, какъ уничтожить эту самую роковую для нихъ законность“ [1]).

Этотъ „совсѣмъ новый способъ борьбы пролетаріата“ Энгельсъ противопоставляетъ старой вѣрѣ въ мгновенную и насильственную соціальную революцію, но онъ не договариваетъ до конца и не ставитъ точки надъ і. А между тѣмъ совершенно ясно, что легальная борьба въ государственныхъ учрежденіяхъ, пусть даже въ цѣляхъ борьбы противъ этихъ самыхъ учрежденій, есть отступленіе отъ классовой теоріи государства, есть отреченіе отъ вражды къ государству и примиреніе съ нимъ. Говоря о неожиданно раскрывшемся для соціалистовъ значеніи всеобщаго избирательнаго права и припоминая, какъ Бисмаркъ, давая Германіи это право, пытался такимъ образомъ заинтересовать народныя массы въ своихъ планахъ, Энгельсъ замѣчаетъ, что рабочіе не дались въ обманъ и обратили всеобщее голосованіе въ свою пользу: „они, выражаясь словами французской марксистской программы, преобразовали избирательное право „de moyen de duperie, qu'il a été jusqu' ici, en instrument d'émancipation“—изъ средства обмана, чѣмъ оно было до сихъ поръ, въ орудіе освобожденія“. Но надо сказать, что обративъ всеобщее избирательное право въ орудіе освобожденія и избѣгнувъ такимъ образомъ одного обмана со стороны плановъ правительства, марксисты

---

[1]) Ibid S. 12, русскій переводъ стр. 420.

попали въ другой обманъ—со стороны своихъ собственныхъ новыхъ плановъ, приведшихъ ихъ къ отреченію отъ конечныхъ принциповъ.

И въ самомъ дѣлѣ, какъ мы разъяснили это выше, когда соціализмъ вступаетъ на путь легальной борьбы въ предѣлахъ существующаго государства, когда онъ ставитъ въ своей политической программѣ не только разрушительныя и отрицательныя, но также и положительныя требованія это значитъ—онъ сходитъ съ классовой точки зрѣнія и отрекается отъ своихъ анархическихъ задачъ. Онъ ожидаетъ въ такомъ случаѣ отъ государства извѣстныхъ уступокъ, ожидаетъ соглашенія на нѣкоторой общей и, слѣдовательно, сверхклассовой или междуклассовой почвѣ. Изъ объекта для разрушительныхъ и враждебныхъ нападеній государство превращается въ почву для созидательныхъ и согласованныхъ дѣйствій. Такъ программа марксизма незамѣтно попадаетъ въ колею лассалеанизма. Конечно, за этими созидательными дѣйствіями все же признается лишь переходный характеръ, они расчитываются только на время сохраненія существующаго государства. Но если даже и такъ, и если согласіе на принимаемыхъ мѣрахъ ограничивается лишь немногими пунктами, все же эти пункты являются свѣтлыми точками мира, отвоеванными у классовой вражды. И, какъ показалъ послѣдующій опытъ, по мѣрѣ дальнѣйшаго развитія эти свѣтлыя точки умножаются и растутъ, отреченіе отъ анархизма классовой теоріи становится все болѣе сознательнымъ и прочнымъ, пока, наконецъ, соціалистическая мысль не дѣлаетъ новаго шага въ своемъ отношеніи къ государству: сначала государство представляется ей, какъ объектъ для разрушенія, затѣмъ оно разсматривается, какъ почва для созиданія въ переходную эпоху затяжной борьбы и наконецъ, оно начинаетъ казаться общимъ условіемъ соціальнаго развитія и для настоящаго, и для будущаго, необходимымъ элементомъ соціальнаго бытія въ его высшихъ культурныхъ формахъ. Этотъ выводъ, въ свое время съ совершенной ясностью выраженный Лассалемъ, былъ

впослѣдствіи формулированъ Бернштейномъ, и въ наши дни его нерѣдко встрѣчаешь на страницахъ соціалъ-демократическихъ журналовъ. Лассаль постепенно побѣждаетъ Маркса: это побѣда жизни и исторіи надъ отвлеченными требованіями революціоннаго утопизма. Само собою разумѣется, что ни Энгельсъ, ни Марксъ дойти до указаннаго вывода не могли: слишкомъ близки еще они были къ провозглашенной ими утопіи безгосударственнаго состоянія. Но столь же ясно и то, что эволюція въ этомъ направленіи подсказывалась и внутренней логикой соціализма, какъ системы обобществленія и централизаціи жизни, и практикой политической борьбы на почвѣ существующихъ условій.

Въ отдѣльныхъ практическихъ случаяхъ и Марксъ, и Энгельсъ легко становились на почву принятія частныхъ уступокъ со стороны существующаго государства. Такъ, простой здравый смыслъ говорилъ, что нельзя отказываться отъ борьбы за фабричное законодательство, если черезъ него „рабочій классъ получаетъ просторъ для своего развитія и движенія“ [1]). Казалось также естественнымъ признать, что, принимая участіе въ законодательномъ собраніи, хотя бы только съ агитаціонными цѣлями, нѣтъ никакихъ основаній отказываться отъ того, чтобы агитировать тамъ въ пользу „разумнаго и непосредственно касающагося рабочихъ интересовъ“ [2]) Дѣлая подобныя частныя отступленія отъ своей революціонной программы, Марксъ и Энгельсъ не отдавали себѣ однако отчета, что идя этимъ путемъ, они попадаютъ

---

[1]) Письма Маркса къ Кугельману. Переводъ А. Гойхбарга. СПБ. 1907. Стр. 41—42. (Письмо отъ 17 марта 1868 г.) См. также замѣчаніе Энгельса противъ первоначальнаго радикализма Вильгельма Либкнехта: „Auch ein schoner Standpunkt von Wilhelm, dass man vom „jetzigen Staat“ Konzessionen weder nehmen, noch selbst erzwingen darf. Damit wird er verdammt viel bei den Arbeitern ausrichten konnen. (Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx. Bd. IV, S. 175 (Письмо отъ 6 іюля 1869 года)

[2]) См. Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Bd. IV, S. 188. Письмо Маркса къ Энгельсу отъ 10 августа 1869 года. Это мѣсто также касается Либкнехта и его первоначальныхъ взглядовъ на участіе въ рейхстагѣ.

въ самую непосредственную близость къ политическимъ принципамъ Лассаля. Такъ и въ томъ случаѣ, когда въ 1895 году Энгельсъ съ величайшимъ одобреніемъ излагалъ новую тактику нѣмецкой соціалъ-демократіи, онъ не представлялъ себѣ ясно, что это значитъ. Онъ не видѣлъ, что отъ утопіи безгосударственнаго состоянія онъ переходитъ къ теоріи правового государства. Онъ даже выражалъ недовольство, когда его слова понимали въ смыслѣ безусловнаго гимна законности [3]). Но что указанный переходъ къ теоріи правового государства здѣсь дѣйствительно совершался, въ этомъ мы съ особой наглядностью убѣдимся при разсмотрѣніи конкретныхъ требованій соціалъ-демократической программы.

Въ свое время Бакунинъ въ ожесточенныхъ схваткахъ съ Марксомъ доказывалъ, что изъ его революціоннаго соціализма съ неизбѣжностью произойдетъ соціальный реформизмъ [4]).

Бакунинъ не могъ тогда предвидѣть, что и революціонная сторона марксизма тоже найдетъ свое развитіе. Борясь съ реформизмомъ и государственностью марксизма, онъ не замѣчалъ, что эта система включаетъ въ себѣ и прямо противоположные элементы революціи и анархіи. Но такъ какъ борьба его съ Марксомъ происходила именно по вопросу о значеніи политики и такъ какъ самъ онъ требовалъ соціальной революціи немедленно и во что бы то ни стало, то естественно, что противъ бакунизма марксизмъ обращался именно со стороны своей государственности. И можетъ быть, именно эти ожесточенные споры заставили Маркса тѣмъ яснѣе осознать значеніе легальной политической борьбы въ періодъ долгаго подготовленія къ окончательному торжеству соціализма. Понятно, что Бакунинъ столь горячо нападалъ на него за измѣну дѣлу соціальной революціи.

---

[3]) См. его письмо къ Каутскому, цитируемое этимъ послѣднимъ въ его брошюрѣ: Der Weg zur Macht. Zweite Auflage. Berlin 1910. S. 51.

[4]) См. удачное изложеніе этихъ схватокъ у В. Я. Богучарскаго, Активное народничество семидесятыхъ годовъ. М. 1912 стр. 72—100

Во всякомъ случаѣ очевидно, что несокрушимое единство революціоннаго замысла, въ страстномъ порывѣ обнимавшаго самыя противоположныя начала, сохранялось у Маркса лишь въ предчувствіи близкаго конца стараго міра. Революціонный абсолютизмъ «Коммунистическаго Манифеста» держался только на этомъ предчувствіи. Когда же оказывалось, что впереди предстоитъ долгая борьба и цѣлый рядъ историческихъ превращеній, вся позиція соціализма мѣнялась. Ему приходилось не требовать и угрожать, а ожидать и сообразоваться съ условіями.

Понятно, что всѣ тѣ выводы, которые утверждались на предположеніи близкаго торжества абсолютнаго соціализма, вмѣстѣ съ этимъ непредвидѣннымъ поворотомъ судьбы подлежали пересмотру. Вызовы старымъ связямъ,—національнымъ, семейнымъ, религіознымъ,—на которыхъ держался старый міръ, приходилось смягчить и ослабить. Такъ еще при жизни Маркса соціализмъ прошелъ чрезъ испытанія, которыя ясно говорили, что прежде чѣмъ произвесть переворотъ въ мірѣ и вызвать всеобщую катастрофу, онъ самъ долженъ испытать переворотъ и пережить чисто катастрофическое измѣненіе.

Намъ предстоитъ теперь характеризовать эти послѣдующія испытанія и измѣненія марксизма. Соотвѣтственно тѣмъ двумъ линіямъ, по которымъ совершается его распаденіе, и наше изложеніе должно сосредоточиться около двухъ моментовъ. Разлагаясь на свои составные элементы—реалистическій и утопическій,—марксизмъ приходитъ съ одной стороны къ реформизму, съ другой—къ революціонизму. Эти два направленія въ различныхъ формахъ проявляются всюду. Но если имѣть въ виду сторону принципіальную, то надо сказать, что наиболѣе интересное выраженіе реформистскій соціализмъ получилъ въ Германіи, а революціонный—во Франціи. При всемъ огромномъ практическомъ значеніи реформизма Мильерана и Жореса во Франціи, фабіанцевъ—въ Англіи, все же приходится признать, что въ смыслѣ борьбы принциповъ наибольшій интересъ представляетъ то преодолѣніе революціонизма реформизмомъ, которое

имѣло мѣсто въ Германіи. Въ этомъ же смыслѣ представляетъ исключительный интересъ революціонный синдикализмъ, нашедшій себѣ столь яркое выраженіе во Франціи. Къ этимъ двумъ странамъ мы и должны обратиться, для того чтобы ознакомиться съ современнымъ положеніемъ соціализма. Тамъ и здѣсь мы одинаково обнаружимъ утрату старой позиціи классическаго марксизма. Прежней цѣльности міросозерцанія нѣтъ и въ поминѣ; гармоническое сочетаніе реализма и утопизма, прагматизма и фатализма, достигавшееся первоначальнымъ марксизмомъ, исчезаетъ. Вмѣсто этого мы видимъ или практицизмъ реальной политики, опирающейся на компромиссъ съ дѣйствительностью, или фантастическую проповѣдь революціонныхъ дѣйствій, въ которой совершенно утрачена связь съ почвой реальныхъ фактовъ. Разочарованіе въ скоромъ наступленіи результата подрываетъ прежній фатализмъ и порождаетъ одинаково въ обоихъ направленіяхъ жажду дѣйствія, а жажда дѣйствія заставляетъ искать новыхъ средствъ борьбы и вступать въ новое отношеніе къ дѣйствительности.

6.

Реформистскій соціализмъ въ Германіи. Утрата вѣры въ близкое торжество соціалистическаго идеала. Уклонъ въ сторону историческихъ связей и путей. «Эрфуртская программа". Коренное противорѣчіе теоретической и практической частей этой программы. Примиреніе практической части программы съ современнымъ государствомъ. Новое отношеніе къ религіи. Новое отношеніе къ идеѣ націи и отечества. Историческіе корни второй части программы. Теорія правового государства, какъ идейная основа практическихъ требованій „Эрфуртской программы". Вліяніе Лассаля и протесты Маркса и Энгельса. Принципіальный реформизмъ составителей „Эрфуртской программы". Заявленія Либкнехта и Бебеля. Идея конечной цѣли соціализма, какъ источникъ партійнаго воодушевленія. Противорѣчіе этой идеи съ практическимъ духомъ „Эрфуртской программы". Дальнѣйшее движеніе партіи по пути реформизма. Ганноверскій съѣздъ; разрывъ съ теоріей классовой борьбы. Дрезденская резолюція, какъ попытка возстановленія этой теоріи. Послѣдовательное отступленіе отъ основъ марксизма. Переходъ къ основамъ Руссо-Гегелевской теоріи правоваго государства. Двойственность позиціи нѣмецкой соціалъ-демократіи, какъ источникъ ея безсилія. Современное положеніе партіи.

Обращаясь къ развитію марксизма въ Германіи, я прежде всего хочу установить, сколь существенной являлась для

него въ началѣ вѣра въ близкое торжество соціалистическихъ идей. Эта вѣра для первоначальнаго марксизма была питающимъ корнемъ. Весь смыслъ его абсолютныхъ утвержденій держался на предположеніи, что старому міру приходитъ конецъ, что наступаетъ полное обновленіе жизни. Лишь при этихъ условіяхъ можно было объявить разрывъ со всѣмъ прошлымъ и спокойно ждать всемогущаго дѣйствія имманентныхъ законовъ исторіи. Неудивительно, если послѣдователи Маркса съ величайшей настойчивостью поддерживали въ массахъ вѣру въ близкое пришествіе „царства свободы". Категорическими заявленіями этого рода они не разъ вносили въ ряды соціалистовъ новое одушевленіе. Въ журналѣ „Neue Zeit" за 1892—93 г. въ статьѣ „Zur Streitfrage über den Staatssozialismus" соціалъ-демократическій депутатъ Фольмаръ собралъ цѣлый рядъ подобныхъ заявленій, сдѣланныхъ руководящими вождями и органами партіи.

„Соціальный вопросъ—вопросъ этого (XIX) столѣтія, и въ послѣднее десятилѣтіе его, по всей вѣроятности, произойдутъ важныя рѣшенія".

„Партія, которая, какъ вздымающіяся волны, неудержимо несется черезъ плотины и разливается широкой волной по городамъ и деревнямъ до самыхъ реакціонныхъ земледѣльческихъ округовъ, достигла теперь такого пункта, гдѣ она почти съ математической точностью можетъ опредѣлить время, когда настанетъ ея господство".

„Нѣмецкая соціалъ-демократія заняла такую позицію, которая въ короткое время обезпечиваетъ ей завоеваніе политической власти".

„Осуществленіе нашихъ конечныхъ цѣлей такъ близко, что лишь немногіе изъ присутствующихъ въ этомъ залѣ не увидятъ этихъ дней". „Если вспыхнетъ грозная міровая война, то черезъ два-три года мы будемъ у цѣли". „Въ противномъ случаѣ, при слѣдующихъ выборахъ партія займетъ такое положеніе, что можетъ заставить капитулировать всякое правительство". „И если событія примутъ это направ-

леніе, то въ 1898 г. наша партія можетъ быть у власти“ [1]).

Съ партіей повторилось то же, что съ ея духовнымъ вождемъ и по той же причинѣ. Вѣра въ близость соціальнаго переустройства была для нея жизненной потребностью, была яркимъ солнцемъ на ея жизненномъ пути. И малѣйшіе благопріятные для нея признаки каждый разъ истолковывались ею, какъ твердыя хронологическія указанія. Но эти указанія нельзя было повторять до безконечности. Назначенные сроки проходили, а конечная цѣль оставалась столь же далекой, какъ и ранѣе. Вѣра слабѣла, и все труднѣе было ее воспламенять послѣ столькихъ несбывшихся обѣщаній. Такъ создавалась почва для постепенной эволюціи соціализма изъ абсолютнаго въ относительный.

Намъ предстоитъ теперь характеризовать позицію нѣмецкаго соціализма въ тотъ періодъ, когда онъ вошелъ въ жизнь въ качествѣ дѣятельной политической силы. Соціализмъ абсолютный, какимъ онъ являлся въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, былъ задуманъ въ виду предполагаемой побѣды, въ виду праздника и торжества, въ предчувствіи „царства свободы“, гдѣ не будетъ ни классовъ, ни классоваго господства, какъ не будетъ болѣе и государства. Но жизнь требовала и другой программы,—для сѣрыхъ будней, для сумеречной поры ожиданій, для ежедневной борьбы въ предѣлахъ современнаго государства. И если тамъ можно было бросить существующему міру гордый приказъ покориться, тутъ надо было принять во вниманіе, что этотъ міръ несовершенной дѣйствительности не только существуетъ, но имѣетъ силу и власть. Очевидно, что программы и дѣйствія соціализма, проявляющаго себя въ существующихъ условіяхъ, не могли быть простымъ повтореніемъ „Коммунистическаго Манифеста“. Изъ него можно было взять извѣстный запасъ общихъ идей, но изъ этихъ идей нельзя было сдѣлать партійной программы: къ

[1]) Привожу эти выдержки въ переводѣ С. Н. Кушинскаго въ изданіи: „Государство будущаго“. Дебаты Германскаго рейхстага. СПБ. 1907. Стр. 52. (Изъ рѣчи Бахема).

нимъ надо было присоединить нѣкоторыя конкретныя требованія, имѣвшія въ виду дѣятельность при существующихъ условіяхъ. И вотъ мы видимъ, какъ неизмѣнно начала абсолютнаго соціализма обрастаютъ такими требованіями, которыя представляютъ собою рѣзкій уклонъ марксизма въ сторону практической дѣйствительности и по существу своему стоятъ даже въ противорѣчіи съ духомъ абсолютной доктрины.

Абсолютный соціализмъ могъ еще сохранять чистоту своихъ притязаній, пока онъ оставался въ сторонѣ отъ жизни, внѣ дѣйствія ея историческихъ силъ, внѣ ея мѣняющихся нуждъ и конкретныхъ условій. Въ теоріи, пребывающей на отвлеченной утопической высотѣ, можно утверждать все. Но какъ скоро теорія приходитъ въ соприкосновеніе съ дѣйствительностью, тотчасъ же начинаются неизбѣжныя поправки и ограниченія. Такова была и судьба соціализма и для него вопросъ шелъ о томъ, сохранить ли ему абсолютизмъ доктрины, притязающей быть *всѣмъ* для человѣка, остаться ли на высотѣ безусловныхъ требованій и обѣщаній, или же спуститься съ этой высоты и примириться со своимъ относительнымъ значеніемъ въ общественномъ прогрессѣ. Жизнь склоняла его къ этому второму положенію, вводила его въ связь съ конкретными историческими силами. Это была одна изъ глубочайшихъ практическихъ мыслей Маркса, когда онъ настаивалъ, что соціализмъ не долженъ оставаться достояніемъ секты, что онъ можетъ принести плоды лишь на почвѣ общаго рабочаго движенія. Но этотъ плодотворный практическій ходъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и величайшимъ испытаніемъ для теоретической чистоты марксизма. Отдавая себя на судъ исторіи, признавая надъ собой высшую силу имманентныхъ законовъ историческаго развитія, онъ долженъ былъ покориться и справедливости этого суда, и силѣ этихъ законовъ. И здѣсь-то неизбѣжно должно было обнаружиться, что та миссія, которую бралъ на себя соціализмъ въ ученіи Маркса, не соотвѣтствовала его существу. Онъ обѣщалъ че-

ловѣку быть для него высшимъ руководствомъ въ жизни, утолить его глубочайшія чаянія; призывая къ вѣрѣ въ будущее земное счастье и могущество объединеннаго человѣчества, онъ требовалъ отъ человѣка вложить въ эту вѣру всю душу, забыть для нея и религію, и отечество, и національность. Но оказывалось, что конкретное человѣческое сознаніе не можетъ принять этой отвлеченной вѣры. И чѣмъ болѣе отодвигалась въ туманную даль возможность окончательнаго торжества соціализма, тѣмъ болѣе проявляли свою силу старыя историческія связи. Съ другой стороны, по мѣрѣ того какъ въ ряды соціалистовъ вступали все болѣе многочисленные члены, обнаруживалась полная невозможность объединить ихъ единствомъ соціалистической вѣры. Представлялось болѣе цѣлесообразнымъ признать, что соціализмъ есть только программа общественныхъ преобразованій, и отбросить самую мысль о томъ,что онъ представляетъ собою также и всеобъемлющее міросозерцаніе. Такъ произошло то, что Струве удачно назвалъ секуляризаціей, обмірщеніемъ соціализма [1]).

Для того, чтобы яснѣе представить это современное положеніе соціализма, намъ слѣдуетъ обратиться къ фактамъ и документамъ. При этомъ нѣтъ необходимости, какъ это дѣлаютъ нерѣдко, брать Бернштейна и противопоставлять его Марксу: Бернштейнъ и его послѣдователи и до сихъ поръ представляютъ непризнанную секту. Мы возьмемъ ортодоксальный кодексъ современнаго нѣмецкаго соціализма, какимъ является съ 1891 года „Эрфуртская программа“. Изученіе этого документа приводитъ къ заключенію, что уже здѣсь мы имѣемъ передъ собою соціализмъ „обмірщенный“, реформистскій, относительный, вошедшій въ неизбѣжный компромиссъ съ существующимъ государствомъ. Когда въ 1898 г. въ своемъ сочиненіи: „Die Voraussetzungen des Sozialismus“ Бернштейнъ показалъ нѣмецкой соціалъ-демократіи ея истинный образъ и пригласилъ

[1]) Въ статьѣ: „Религія и Соціализмъ“, въ сборникѣ: „Patriotica“.

ее „рѣшиться казаться такою, какъ она есть", она испугалась своего собственнаго вида. Въ благочестивомъ уваженіи къ старымъ святынямъ она не замедлила отречься отъ этого изображенія на Ганноверскомъ съѣздѣ и вспомнить о своемъ революціонномъ радикализмѣ; но актъ отреченія, какъ мы покажемъ далѣе, вышелъ похожимъ на скрытое признаніе отвергнутыхъ началъ.

Когда читатель, совершенно незнакомый съ судьбами нѣмецкаго соціализма, прочтетъ „Эрфуртскую программу" вслѣдъ за „Коммунистическимъ Манифестомъ", онъ будетъ пораженъ рѣзкимъ различіемъ этихъ двухъ документовъ. Я говорю здѣсь, конечно, не о внѣшнемъ различіи, а о внутреннемъ и принципіальномъ. Манифестъ и программа имѣютъ разное назначеніе, и со стороны формы сравнивать ихъ невозможно. Но обращаясь къ содержанію, мы находимъ разницу тѣмъ болѣе замѣчательную, что въ исходныхъ положеніяхъ оба документа совпадаютъ. Начала „Коммунистическаго Манифеста" попали въ „Эрфуртскую программу" въ той переработкѣ, которую они получили въ „Капиталѣ", но общій духъ остался тотъ же [1]). Здѣсь, какъ и тамъ, одинаково проводится мысль, что экономическое развитіе съ естественной необходимостью готовитъ преобразованіе капиталистическаго общества въ соціалистическое. Здѣсь и тамъ ожидается впереди „величайшее благосостояніе и всестороннее гармоническое усовершенствованіе". Предвидится „освобожденіе не одного только пролетаріата, но и всего человѣческаго рода", „устраненіе классоваго господства и самихъ классовъ", созданіе „равныхъ правъ и равныхъ обязанностей для всѣхъ безъ различія пола и расы".

Но въ то время какъ „Коммунистическій Манифестъ"

---

[1]) Это и даетъ поводъ къ официально принятому въ партіи, но, какъ увидимъ далѣе, совершенно ошибочному взгляду, что „Эрфуртская программа" есть подлинное выраженіе марксизма и что въ соотвѣтствіи съ этимъ тактика партіи исходитъ изъ началъ марксизма. См. K. Kautsky, Das Erfurter Programm. Zehnte Auflage. Stuttgart 1910. (Первое изданіе 1892 г.)

считаетъ первымъ шагомъ революціоннаго пролетаріата овладѣніе политической властью и въ качествѣ дальнѣйшихъ шаговъ намѣчаетъ рядъ переходныхъ мѣръ, съ помощью которыхъ возможно будетъ приблизить осуществленіе конечнаго идеала, въ „Эрфуртской программѣ“ нѣтъ ничего подобнаго. Правда, и эта программа въ качествѣ необходимаго условія для овладѣнія средствами производства признаетъ овладѣніе политической властью. Но это условіе представляется здѣсь, какъ заключительный шагъ политической борьбы, относимый къ болѣе отдаленному будущему. Вся же остальная практическая часть программы имѣетъ отношеніе къ *усовершенствованію существующаго строя*. Требованія, которыя здѣсь перечисляются, имѣютъ частью политическій, частью экономическій характеръ; но всѣ они предполагаютъ, что основы современнаго общества — правовое государство и капиталистическое хозяйство — остаются въ силѣ [1]).

Такимъ образомъ „Эрфуртская программа“, въ отличіе отъ „Коммунистическаго Манифеста“, обращена своей практической частью не къ будущему обществу, а къ настоящему. Революціонныя угрозы уступили мѣсто легальнымъ требованіямъ; перспектива соціальной революціи, единымъ актомъ превращающей существующее въ долженствующее, затерялась въ сложномъ планѣ демократическихъ реформъ, подлежащихъ лишь медленному и постепенному осуществленію.

---

[1]) Привожу здѣсь для примѣра нѣкоторыя изъ этихъ требованій въ томъ видѣ, какъ они изложены въ практической части Эрфуртской программы. 1. Всеобщее, равное и прямое избирательное право и право голоса при всѣхъ выборахъ и голосованіяхъ; для всѣхъ гражданъ имперіи старше 20 лѣтъ безъ различія пола тайная подача голоса. Система пропорціональнаго представительства, а до ея введенія — законодательное перераспредѣленіе избирательныхъ округовъ послѣ каждой народной переписи. Двухгодичные законодательные періоды. Назначеніе выборовъ и голосованій на день законнаго отдыха. Вознагражденіе для выборныхъ представителей. Отмѣна всякихъ ограниченій политическихъ правъ, за исключеніемъ случаевъ лишенія дѣеспособности. 2. Прямое законодательство народа при помощи права инициативы и референдума. Самоопредѣленіе и самоуправленіе народа въ имперіи,

Эта перестановка практическихъ задачъ тѣмъ болѣе бросается въ глаза, что теоретическія начала остались прежнія. Первая часть программы, согласно ученію марксизма, характеризуетъ капиталистическій строй, какъ постоянно растущую анархію и вражду. „Все болѣе возрастаетъ армія пролетаріевъ, все громаднѣе становится армія избыточныхъ рабочихъ, все острѣе противорѣчіе между эксплуататорами и эксплуатируемыми, все ожесточеннѣе классовая борьба между буржуазіей и пролетаріатомъ"...

Съ неоставляющей сомнѣнія ясностью здѣсь развивается теорія растущаго обнищанія и деградированія пролетаріата; а изъ этой теоріи практическій выходъ только одинъ: когда все возрастающая анархія капитализма достигнетъ своего предѣла, спасеніе наступитъ чрезъ преобразованіе современнаго общества въ соціалистическое, чрезъ полный и сокрушительный переворотъ всѣхъ существующихъ отношеній.

Вся сила практическаго ожиданія съ этой точки зрѣнія должна быть обращена *на будущее, на конечную цѣль*. Если же, вмѣсто этого, вторая практическая часть программы говоритъ о возможныхъ улучшеніяхъ *въ предѣлахъ настоящаго*, то здѣсь нельзя не усмотрѣть очевиднаго противорѣчія съ первой теоретической частью. Идея соціальныхъ реформъ въ условіяхъ капиталистическаго строя не можетъ

государствѣ, провинціи и коммунѣ. Избраніе властей народомъ, уголовная и гражданская отвѣтственность ихъ. Ежегодное вотированіе налоговъ. 3. Подготовка ко всеобщему вооруженію. Народная милиція вмѣсто постоянныхъ армій. Рѣшеніе вопроса о войнѣ и мирѣ народнымъ представительствомъ. Улаженіе всѣхъ международныхъ споровъ посредствомъ третейскаго суда. 4. Отмѣна всѣхъ законовъ, ограничивающихъ или подавляющихъ свободное выраженіе мнѣній или право союзовъ и собраній 5. Отмѣна всѣхъ законовъ, ставящихъ женщину ниже мужчины въ публично-и гражданско-правовомъ отношеніи. 6. Провозглашеніе религіи частнымъ дѣломъ. Отмѣна всѣхъ расходовъ изъ общественныхъ средствъ на церковныя и религіозныя цѣли. Церковныя и религіозныя общины должны быть разсматриваемы какъ частные союзы, которые устраиваютъ свои дѣла вполнѣ самостоятельно.—Далѣе слѣдуютъ пункты объ организаціи народнаго образованія, объ устройствѣ суда, о врачебной помощи, о налогахъ и, наконецъ, спеціально экономическія требованія, касающіяся охраны труда, какъ, напримѣръ: требованіе восьмичасового рабочаго дня, воспрещеніе труда дѣтей до 14 лѣтъ и т. д.

исходить изъ теоріи неизбѣжнаго обнищанія, изъ мысли о фатально увеличивающейся анархіи производства и неизмѣнно усиливающихся кризисахъ; она можетъ опираться только на предположеніе о возможномъ повышеніи условій и промышленности, и рабочихъ, о возможномъ успѣхѣ соціальныхъ улучшеній. Требовать, напримѣръ, восьмичасового рабочаго дня, значитъ расчитывать не на растущіе кризисы, а на растущее улучшеніе промышленности. И вообще ожидать растущей власти демократіи значитъ полагать, что впереди предстоитъ не ростъ экономическаго и политическаго разъединенія общества, а, напротивъ, извѣстный прогрессъ демократическаго объединенія и повышающагося народнаго благосостоянія. Экономическія перспективы предполагаются тутъ совершенно иныя, чѣмъ тѣ, которыя вытекаютъ изъ предсказаній первой части программы. При постепенномъ обѣднѣніи народа ростъ демократіи былъ бы немыслимъ.

Можно было бы, конечно, предположить, что требованія соціальныхъ реформъ, которыя мы находимъ въ „Эрфуртской программѣ", и не расчитаны на дѣйствительное удовлетвореніе, что они имѣютъ чисто агитаціонное и революціонное значеніе, что они предназначены только для того, чтобы обнаружить безсиліе современнаго государства въ дѣлѣ ихъ осуществленія. Однако, какъ мы покажемъ далѣе, такое предположеніе совершенно не соотвѣтствуетъ истиннымъ намѣреніямъ составителей программы; они хотѣли какъ разъ противоположнаго: чтобы практическая часть программы даже и въ глазахъ ихъ противниковъ имѣла характеръ реальныхъ и практически осуществимыхъ положеній.

Можно было бы, наконецъ, въ цѣляхъ примиренія практическихъ и теоретическихъ положеній „Эрфуртской программы", указать еще на одинъ выходъ: что тѣ улучшенія, которыя имѣются въ виду въ практической части программы, могутъ носить только поверхностный характеръ, что на самомъ дѣлѣ они лишь обостряютъ существующія противорѣчія: „... реформы сверху, вызванныя давленіемъ низовъ

на власть, безъ фактическаго участія въ ней, не могутъ существенно улучшить положенія угнетенныхъ классовъ; глубокія соціальныя преобразованія исключаются противорѣчіемъ классовыхъ интересовъ; а частичныя реформы оказываютъ лишь временное дѣйствіе и учитываются низшими классами въ интересахъ дальнѣйшей борьбы; онѣ содѣйствуютъ накопленію ихъ соціальной силы и развитію соціальнаго сознанія,—сознанія классовыхъ противорѣчій. Такимъ образомъ, соціальныя реформы, отдаляя политическій кризисъ, въ то же время готовятъ условія для еще болѣе глубокаго и рѣшительнаго конфликта соціальныхъ силъ“ [1]). Разсужденія этого рода, съ перваго взгляда весьма убѣдительныя, не спасаютъ однако отъ очевиднаго противорѣчія между идеей соціальныхъ реформъ и перспективой постояннаго ухудшенія въ положеніи рабочихъ. Вѣдь и здѣсь все же допускаются извѣстныя улучшенія, хотя бы только временнаго и несущественнаго характера, какъ допускается также и то, что эти улучшенія могутъ отдалять политическій кризисъ. Но эти допущенія, съ какими бы оговорками они ни дѣлались, все же вносятъ извѣстныя ограниченія въ теорію постояннаго ухудшенія; и если эти ограниченія стараются обезсилить дальнѣйшимъ предположеніемъ, что затѣмъ наступаетъ обостреніе классовыхъ отношеній, то надо сказать, что это послѣднее допущеніе является совершенно произвольнымъ, ибо здѣсь мы попадаемъ въ область чистыхъ гаданій. Какъ измѣрить глубину дальнѣйшихъ улучшеній, если классъ подчиненный будетъ накоплять все большую соціальную силу, а классъ господствующій будетъ обнаруживать все большую предусмотрительность? Какъ предсказать заранѣе, что представители низовъ не окажутся сами участниками власти и въ классовомъ госу-

---

[1]) Привожу здѣсь слова русскаго марксиста С Суворова, въ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма“. С. П. Б. 1908, статья: „Основанія соціальной философіи“, стр. 323. Въ нѣмецкой литературѣ наиболѣе обоснованное выраженіе этого весьма распространеннаго взгляда дается въ многочисленныхъ сочиненіяхъ Каутскаго.

дарствѣ? И какъ поручиться, что глубокія соціальныя преобразованія не будутъ становиться все болѣе возможными съ возрастающей демократизаціей учрежденій и партій? Отмѣна крѣпостного права была ли только поверхностнымъ улучшеніемъ? А вѣдь она была совершена при посредствѣ представителей того самаго класса, который терпѣлъ отъ нея наибольшій ущербъ. Настаивая на фатальной неспособности господствующаго класса къ серьезнымъ улучшеніямъ, въ сущности предполагаютъ, что этотъ классъ представляетъ своего рода окаменѣлость, застывшую разъ и навсегда въ своихъ мысляхъ и чувствахъ, недоступную развитію сплошную реакціонную массу, не поддающуюся вліянію времени. Но представленіе о сплошной реакціонной массѣ не принадлежащихъ къ пролетаріату общественныхъ группъ, нѣкогда популярное среди нѣмецкихъ соціалистовъ, еще въ 70-тыхъ годахъ было вычеркнуто изъ обихода партійной мысли, и возвращаться къ нему, хотя бы въ скрытыхъ предположеніяхъ, значило бы отрицать безспорный успѣхъ мысли. Съ другой стороны, если бы дѣйствительно было такъ, что соціальныя реформы, принося временныя облегченія, въ дѣйствительности только углубляютъ классовыя противорѣчія, это не могло бы остаться надолго тайной для соотвѣтствующаго класса, и тогда вмѣсто того, чтобы соглашаться на реформы, онъ началъ бы всячески ихъ задерживать. Если впереди все равно предстоитъ крушеніе, и если это крушеніе вслѣдствіе соціальныхъ реформъ наступитъ въ результатѣ „еще болѣе глубокаго и рѣшительнаго конфликта соціальныхъ силъ“, то простая логика требуетъ отъ господствующаго класса не пускаться въ опасные опыты соціальныхъ улучшеній, а всѣми силами отъ нихъ воздерживаться. А если бы онъ не могъ отъ нихъ воздерживаться, если бы подъ давленіемъ снизу онъ вынужденъ былъ на нихъ соглашаться, это значило бы, что и въ данномъ классовомъ государствѣ господствующій классъ не имѣетъ исключительнаго преобладанія, что онъ раздѣляетъ свое вліяніе съ классомъ подчиненнымъ. Одно

изъ двухъ: или соціальныя реформы представляютъ собою дѣйствительныя улучшенія, тогда возможно ожидать ихъ отъ классоваго государства, ибо, облегчая общее положеніе, онѣ облегчаютъ и положеніе господствующаго класса, и потому вызываютъ его на уступки и становятся осуществимыми; или же онѣ являются улучшеніями только кажущимися, въ глубинѣ же своей таятъ лишь возможность болѣе глубокихъ конфликтовъ, тогда нельзя разсчитывать на ихъ осуществимость въ предѣлахъ классоваго государства. Но какъ мы уже говорили, составители „Эрфуртской программы“ считали свои практическія требованія дѣйствительно осуществимыми, они придавали этимъ требованіямъ серьезное значеніе и въ глазахъ своихъ противниковъ, а это показываетъ, что соотвѣтствующимъ реформамъ они приписывали не только кажущуюся, но и дѣйствительную цѣнность. Однако, совершенно очевидно, что дѣйствительныя соціальныя улучшенія въ предѣлахъ существующаго государства противорѣчатъ основнымъ предположеніямъ классовой теоріи, какъ мы показали это выше. Въ этомъ смыслѣ между двумя частями „Эрфуртской программы“ существуетъ очевидное противорѣчіе, котораго нельзя устранить никакимъ искусствомъ теоретическихъ толкованій.

Въ тѣсной связи съ только что указаннымъ противорѣчіемъ программы стоитъ и другое. Въ теоретической ея части мы читаемъ, что „освобожденіе пролетаріата и всего человѣческаго рода можетъ быть только дѣломъ рабочаго класса“. Только на почвѣ классовой борьбы представляется тутъ возможнымъ достигнуть прочныхъ положительныхъ цѣлей прогресса. Отсюда для пролетаріата прямой выводъ — беречь чистоту классоваго самосознанія и классовой тактики, итти своимъ путемъ, не смѣшиваясь съ другими. Но какъ согласить съ этимъ ожиданіе практической части, что и въ рамкахъ существующаго строя допустимы извѣстныя завоеванія пролетаріата? Пока власть еще не находится въ рукахъ рабочаго класса и принадлежитъ буржуазнымъ классамъ, осуществлять соціальныя улучшенія зна-

читъ входить въ соглашеніе съ буржуазіей, вступать въ компромиссы, принимать общія рѣшенія и дѣйствія. Это значитъ покидать почву чисто классовой борьбы и искать общей почвы, на которую могли бы стать и господствующіе классы. Если соціальныя реформы въ современномъ государствѣ осуществимы, то только потому, что господствующіе классы на нихъ соглашаются и такимъ образомъ сближаютъ края пропасти, отдѣляющей ихъ отъ подвластныхъ. И если бы было иначе, если бы дѣйствительно классовая борьба становилась все непримиримѣе и ожесточеннѣе, то всю практическую часть „Эрфуртской программы" слѣдовало бы зачеркнуть. На почвѣ обостряющейся вражды капиталистическаго строя требованія ея, очевидно, встрѣчали бы все большее сопротивленіе и оставались бы простыми мечтаніями. Съ переходомъ къ соціалистическому строю они стали бы недостаточными и ненужными.

Что съ точки зрѣнія чистаго марксизма практическая часть „Эрфуртской программы" является лишенной реальнаго значенія, это чувствовалось во время самаго ея составленія. Высказывались мнѣнія, что эта часть программы есть только декорація, что скорѣе будетъ осуществленъ весь соціалистическій строй, чѣмъ хотя бы одно изъ требованій этой части, что при существующихъ условіяхъ добиться чего-нибудь значительнаго невозможно [1]). Въ этихъ утвер-

[1]) На толки этого рода пришлось отвѣчать на Эрфуртскомъ съѣздѣ Фольмару. (Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Erfurt Berlin 1891. S. 181.) Повидимому, въ этомъ же духѣ недовѣрія къ осуществимости практической части программы высказывался тогда и Бебель, судя по ссылкѣ на его Берлинскую рѣчь 1891 года, сдѣланную на Ганноверскомъ съѣздѣ Певсомъ (Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD Abgehalten zu Hannover. Berlin 1899 S 186). Бебель не опровергъ этой ссылки категорически, а указалъ лишь на то, что Певсъ опирается на газетный отчетъ (см въ протоколѣ ганноверскаго съѣзда, SS. 231 и 240). У Бебеля, какъ у руководящаго практическаго дѣятеля, стремившагося къ примиренію различныхъ теченій, можно найти и возврѣнія совершенно иного характера. Что нѣкоторые изъ членовъ партіи и до сихъ поръ еще считаютъ вторую часть программы неосуществимой, это видно хотя бы изъ статьи Экштейна „Gegenwartsforderungen" въ журналѣ „Neue Zeit" 1912. Bd. II. S. 569 ff; но эти одинокія сомнѣнія нисколько не мѣняютъ общаго направленія дѣятельности нѣмецкой соціалъ-демократіи.

женіяхъ точка зрѣнія марксизма выражается гораздо послѣдовательнѣе, чѣмъ въ практическихъ требованіяхъ „Эрфуртской программы“. Но провести эту точку зрѣнія до конца значило бы ограничить практическую дѣятельность простой пропагандой идей, однимъ подготовленіемъ соціальной революціи. Если нѣмецкая соціалъ-демократическая партія значительно расширила рамки своей практической программы, включивъ въ нее цѣлый планъ прогрессивныхъ реформъ, этимъ она доказала свое жизненное чутье, но стала въ рѣшительное противорѣчіе съ исповѣдуемой ею теоріей. Выходило такъ, что на самомъ дѣлѣ декораціей является первая часть программы, а не вторая. На Эрфуртскомъ съѣздѣ это, однако, не могло еще выясниться; положеніе казалось слишкомъ спорнымъ. „Молодые“, какъ Вернеръ, Вильдбергеръ, высказывались рѣшительно въ пользу теоріи, въ пользу отвлеченнаго радикализма. Фольмаръ былъ сторонникомъ реформизма и реальной политики. Руководящіе вожди, за которыми шло большинство — Либкнехтъ и Бебель, — старались соблюсти равновѣсіе, которое при данныхъ условіяхъ не могло не быть двойственностью, что и отразилось на характерѣ программы.

Впечатлѣніе внутренней противорѣчивости двухъ частей „Эрфуртской программы“ еще болѣе усиливается, когда отъ анализа общихъ положеній мы переходимъ къ разбору ея отдѣльныхъ пунктовъ. Углубляясь въ подробности программы, мы еще болѣе убѣждаемся въ томъ, сколь глубокое принципіальное различіе существуетъ между теоретическими основаніями и практическими требованіями.

Теоретическая часть программы, проникнутая идеями абсолютнаго соціализма, ставитъ задачей общественнаго преобразованія „освобожденіе не одного только пролетаріата, но и всего человѣческаго рода, страдающаго отъ нынѣшнихъ порядковъ“. Она обѣщаетъ бороться не только противъ эксплуатаціи и угнетенія рабочихъ, но „противъ всякой эксплуатаціи и угнетенія, направлены ли они противъ класса, партіи, пола или расы“. Она обѣщаетъ, нако-

нецъ, превратить „крупное хозяйство и безпрерывно возрастающую производительность общественнаго труда изъ источника нищеты и угнетенія.... въ источникъ величайшаго благосостоянія и всесторонняго гармоническаго совершенствованія".

За этими сухими тезисами партійной программы чувствуется та же полнота обѣтованій и надеждъ, которая присуща абсолютному марксизму. Тутъ скрывается, очевидно, старое убѣжденіе Маркса, что соціализмъ есть разрѣшительное слово, обезпечивающее всеобщее благо и спасеніе. А вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь содержится и безусловное осужденіе „нынѣшнихъ порядковъ", отъ которыхъ „страдаетъ весь человѣческій родъ". Здѣсь осуждается, очевидно, все существующее общество съ его учрежденіями и идеями, съ его государственнымъ строемъ и религіей, политикой и судомъ, національными раздѣленіями и классовой враждой, какъ это вытекаетъ изъ ученій абсолютнаго соціализма. Таковы основы теоретической части „Эрфуртской программы".

Совершенно иныя перспективы раскрываются въ части практической. Все то, что въ теоріи было осуждено самымъ ея духомъ и смысломъ, въ практическихъ предположеніяхъ возстановляется и санкціонируется. Казалось бы, что разъ существующее общество отвергнуто со всѣми своими установленіями, его нельзя санкціонировать въ какой бы то ни было степени. Между тѣмъ вторая часть программы говоритъ о парламентѣ и судѣ, о церкви и религіи, о войскѣ и налогахъ. Все это здѣсь реабилитируется. Правда, всѣ учрежденія современнаго государства представляются въ „Эрфуртской программѣ" въ духѣ радикальократизма; но все же это — учрежденія *современнаго* государства, а не будущаго; о будущемъ государствѣ партія принципіально отказывалась говорить „за неимѣніемъ почвы для предсказаній»[1]). Такимъ образомъ, практическая

[1]) См., напр. въ докладѣ Либкнехта на съѣздѣ въ Галле (Protokoll uber die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. Berlin 1890. S. 200). Тѣ же соображенія были высказаны во время извѣстныхъ преній въ рейхс-

часть программы признаетъ возможнымъ совершенствовать то, что въ теоретической осуждается на уничтоженіе.

Могутъ, конечно, замѣтить, что демократическое преобразованіе существующихъ учрежденій, о которыхъ говоритъ „Эрфуртская программа“, необходимо, какъ переходная ступень, какъ путь къ овладѣнію политической властью и къ обобществленію средствъ производства. Мы можемъ допустить, что эта мысль дѣйствительно лежитъ въ основѣ практической части программы, но ею одною эта часть не объясняется; и если взять всю совокупность требованій, въ ней заключенныхъ, то будетъ ясно, что здѣсь имѣется въ виду *не одно овладѣніе политической властью, а также и лучшее устроеніе жизни при данныхъ условіяхъ*, предшествующихъ соціалистическому обществу. Такъ, напримѣръ, пункты, касающіеся церкви и религіи, школы, суда, врачебной помощи и защиты рабочаго класса, очевидно расчитаны не на облегченіе перехода къ будущему строю, а на улучшеніе условій современнаго устройства. Но болѣе того· въ нѣкоторыхъ своихъ предположеніяхъ эта часть программы отвергаетъ то, что составляетъ самую душу абсолютнаго соціализма, что по взгляду Маркса является необходимымъ слѣдствіемъ соціалистическаго міросозерцанія. Здѣсь прежде всего слѣдуетъ упомянуть пунктъ 6-ой программы, въ которомъ говорится о религіи. Согласно всеобъемлющимъ началамъ марксизма, религія, а слѣдовательно и всякія религіозныя учрежденія совершенно отвергались. Мы уже знаемъ, что отрицаніе религіи было не только глубочайшимъ философскимъ убѣжденіемъ абсолютнаго соціализма, но и его самой главной тактической директивой: отрицать религію это значило возвратить сознаніе съ неба на землю, привязать его крѣпче и вѣрнѣе къ борьбѣ за лучшее будущее, заставить забыть обѣты иного трансцендентнаго міра. Воинствующій атеизмъ неразрывно былъ связанъ съ

тагѣ о „государствѣ будущаго“ въ мартѣ 1893 года. Эти пренія имѣются на русскомъ языкѣ въ отдѣльномъ изданіи подъ заглавіемъ: „Государство будущаго“. Переводъ Кувшинскаго. СПБ. 1907.

первыми выступленіями Маркса, и до нашихъ дней онъ нерѣдко высказывается отдѣльными членами партіи. Однако, въ своей офиціальной программѣ партія рѣшительно отвергаетъ эту боевую позицію и провозглашаетъ религію частнымъ дѣломъ каждаго. Это положеніе стояло еще въ Готской программѣ и отсюда было перенесено въ Эрфуртскую. Либкнехтъ, которому пришлось мотивировать этотъ пунктъ на съѣздѣ въ Эрфуртѣ, слѣдующимъ образомъ объясняетъ отношеніе программы къ религіи: „Извѣстно, какъ соціалъ-демократія выставляется въ видѣ краснаго призрака, какъ о насъ говорятъ и въ особенности какъ о насъ говоритъ духовенство: что мы партія атеистовъ, желающая у всѣхъ насильственно отнять религію и насильственно подавить церковь. Чтобы напередъ отнять почву у этихъ демагогическихъ оклеветаній и у этой благочестивой лжи или, по крайней мѣрѣ, чтобы обломать у нихъ остріе, мы объявляемъ, что отношеніе къ религіи есть собственное дѣло каждаго, объявляемъ *религію частнымъ дѣломъ*. Признаюсь, я долго противился тому, чтобы включить въ программу это заявленіе, диктуемое лишь практическими соображеніями и по своему содержанію не требующее объясненій. Но въ виду систематическаго заподазриванія нашего отношенія къ религіи представляется необходимымъ это высказать. *Соціалъ-демократіи, какъ таковой, нечего дѣлать съ религіей.* Каждый человѣкъ имѣетъ право думать и вѣрить, какъ онъ хочетъ, и никто не имѣетъ права кого-либо просвѣщать въ его религіи и вѣрѣ, ограничивать его мышленіе и вѣру или же обращать ихъ къ какому-либо ущербу для него“ [1]). Эти объясненія Либкнехта получаютъ особенный интересъ, если ихъ сопоставить съ извѣстными замѣчаніями Маркса на проектъ Готской программы, въ которой также провозглашалась свобода совѣсти, и религія объявлялась частнымъ дѣломъ. Въ свое время Марксъ заклеймилъ это провозглашеніе, назвавъ его буржуазнымъ, и настаивалъ на

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 351.

томъ, что рабочая партія должна выразить убѣжденіе, что буржуазная „свобода совѣсти“ есть не болѣе какъ терпимость по отношенію ко всѣмъ родамъ религіозной свободы совѣсти, рабочая же партія стремится освободить совѣсть отъ религіозныхъ воздѣйствій [1]). Либкнехтъ забылъ завѣты Маркса, забылъ завѣщанную имъ вражду къ религіи и сталъ на точку зрѣнія полной свободы совѣсти. Эта точка зрѣнія нашла свое выраженіе въ „Эрфуртской программѣ“. И какъ бы въ довершеніе разрыва съ боевымъ атеизмомъ Маркса въ „Эрфуртскую программу“ было вставлено также положеніе, котораго не было въ Готской, и которое гласитъ, что „церковныя и религіозныя общины должны быть разсматриваемы, какъ частные союзы, которые устраиваютъ свои дѣла вполнѣ самостоятельно“. По словамъ Либкнехта, это положеніе было прибавлено для того, чтобы „католики не могли сказать, что мы хотимъ примѣнять къ нимъ насиліе“ [2]). Но соглашаясь съ нимъ, партія примирялась съ существованіемъ церковныхъ организацій и съ полной свободой религіозной проповѣди. Она офиціально признавала законность учрежденій, съ которыми Марксъ призывалъ ее бороться, о которыхъ самъ Либкнехтъ въ другомъ случаѣ говоритъ, что они составляютъ „опору и орудіе классоваго государства“ [3]). Марксъ никогда не сказалъ бы, что „соціалъ-домократіи нечего дѣлать съ религіей“; онъ сказалъ бы, что съ религіей ей надо вести неустанную борьбу.

Какъ видно изъ мотивовъ, приведенныхъ Либкнехтомъ на Эрфуртскомъ съѣздѣ, за этимъ новымъ отношеніемъ партіи къ религіи скрывается не только уваженіе къ свободѣ совѣсти, но и невольное признаніе могущественной силы религіозныхъ вѣрованій, нападать на которыя оказалось не-

---

[1]) К. Марксъ, Критика Готской программы. Переводъ Н. Алексѣева. СПБ. 1908. Стр. 31.

[2]) Protokoll über die Verhandlungen des P T. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 350.

[3]) Protokoll über die Verhandlungen des P T. der SDPD. Abgehalten zu Halle. Berlin 1890 S. 202.

удобнымъ. Столкнувшись на практикѣ съ этимъ могуществомъ религіи, соціализмъ долженъ былъ отступить передъ нимъ. Оказывалось, что его пропаганда не можетъ вытѣснить и замѣнить церковную проповѣдь, и онъ долженъ былъ отказаться отъ принципіальной борьбы съ религіей и провозгласить ее частнымъ дѣломъ каждаго. Въ видѣ любопытной подробности слѣдуетъ отмѣтить, что нѣкоторые изъ ораторовъ, отстаивавшихъ на съѣздѣ въ Галле необходимость уважать религіозную свободу, указывали на то, что особенно въ деревнѣ надо остерегаться затрагивать религію [1]). Такъ, предлагался особый „соціализмъ для деревни", совершенно несогласный съ абсолютнымъ соціализмомъ Маркса. Когда болѣе непримиримые пытались возстановить истинный смыслъ своего ученія или открыто объявить себя атеистической партіей, или по крайней мѣрѣ вычеркнуть въ Эрфуртской программѣ пунктъ, относившійся къ религіи, это не встрѣчало поддержки на съѣздахъ [2]). Напротивъ, замѣчанія противъ атеистической пропаганды поддерживались иногда сочувственными возгласами, какъ это имѣло, напримѣръ, мѣсто на Ганноверскомъ съѣздѣ послѣ рѣчи рядового члена партіи Фендриха, сказанной по адресу популярнаго и авторитетнаго Бебеля [3]). Но всего любопытнѣе позднѣйшее отношеніе къ религіи самого Бебеля. Явный представитель атеистической мысли, авторъ брошюры: „Christentum und Sozialismus", въ которой содержатся извѣстныя слова: „христіанство и соціализмъ относятся между собою, какъ огонь и вода", и онъ долженъ былъ склониться передъ силою церкви и религіи. На Мюнхенскомъ, а затѣмъ на Эссенскомъ съѣздахъ въ 1902 и 1907 гг. ему пришлось, по странной иронiи судьбы, выступить на защиту 6-го пункта

[1]) Ibid. S. 190.

[2]) Подобныя предложенія въ различной формѣ дѣлались, напримѣръ, на съѣздахъ въ Берлинѣ (1892 г.), въ Кельнѣ (1893,) въ Мюнхенѣ (1903), но каждый разъ эти предложенія отвергались. См. подробности у E. Milhaud, La Démocratie socialiste allemande. Paris 1903. Pp. 255—256.

[3]) Protokoll über die Verhandlungen des PT der SDPD. Abgehalten zu Hannover, Berlin 1899. S. 150.

Эрфуртской программы—о нейтралитетѣ партіи въ отношеніи къ религіи —, и онъ сдѣлалъ это со свойственнымъ ему блескомъ и талантомъ. Отвѣчая Велькеру, призывавшему партію къ открытой борьбѣ съ церковью подъ лозунгомъ „ecrasez l'infâme", Бебель сказалъ: „Велькеръ требуетъ, чтобы мы ввязались въ своего рода культуркампфъ. Но наша партія совершенно утратила бы тогда свой характеръ, и мы сдѣлались бы въ извѣстномъ смыслѣ церковнымъ соборомъ. Что это противорѣчитъ тексту нашей программы, это ни для кого не можетъ подлежать сомнѣнію... Каждый можетъ вѣрить, во что онъ хочетъ; какъ соціалъ-демократъ, онъ можетъ быть и католикомъ, и матеріалистомъ, и атеистомъ, это никого въ партіи не касается... Мы стоимъ— и въ этомъ заключается наше священнѣйшее убѣжденіе— на той точкѣ зрѣнія, что въ вопросахъ религіозной вѣры мы должны соблюдать абсолютный нейтралитетъ, и ничего иного, кромѣ нейтралитета". Обращаясь затѣмъ къ Велькеру, Бебель рѣшительно совѣтовалъ ему не касаться религіи и церкви и особенно въ тѣхъ избирательныхъ округахъ, въ которыхъ „представленъ католическій элементъ" [1]). Это послѣднее замѣчаніе бросаетъ яркій свѣтъ на рѣчь Бебеля. Какъ опытный практикъ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что открытая борьба съ религіей и въ особенности съ католицизмомъ для партіи непосильна, что она можетъ только повредить. Вотъ почему онъ предостерегаетъ противъ повторенія опытовъ культуркампфа. Но есть въ его рѣчи еще одно мудрое слово, которое заслуживаетъ быть сугубо подчеркнутымъ. „Если бы мы вступили въ борьбу съ церковью, наша партія превратилась бы въ своего рода церковный соборъ", сказалъ Бебель. Не было ли это невольнымъ и случайнымъ осужденіемъ всего замысла марксизма — явиться для человѣка новой религіей и побороть старую религію? Противъ этого чрезмѣрнаго притязанія

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT der SDPD. Abgehalten zu Munchen (1902). Berlin 1902. S. 244. — Ср. Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Essen a. d. Ruhr (1907). S. 340.

практическій соціализмъ позднѣйшаго времени устами Бебеля возражаетъ: соціалъ-демократическая партія есть партія, а не церковный соборъ, и стать таковымъ она не можетъ [1]).

Конечно, отношеніе нѣмецкой соціалъ-демократіи къ религіи нельзя признать яснымъ. Въ программѣ высказывается положеніе, что религія есть частное дѣло каждаго, котораго соціалъ-демократія не касается, а на практикѣ признается необходимымъ распространять въ массахъ атеистическія брошюры [2]). Въ программѣ проводится принципъ свободы совѣсти, а въ „Руководствѣ для соціалъ-демократическихъ избирателей“ еще недавно въ томъ мѣстѣ, гдѣ разъяснялся соотвѣтствующій пунктъ программы, стояла двусмысленная и едва ли совмѣстимая съ достоинствомъ партіи и съ истиннымъ уваженіемъ къ свободѣ совѣсти фраза: „Im Uebrigen uberlasse man es dem allmachtigen, allwissenden und allgutigen Gott, an den die Christen glauben, ob er es zulasst, dass der Glaube an ihn verschwindet“ [3]). Но такъ или иначе офиціально въ борьбу съ религіей партія не рѣшается вступать, и въ этомъ отношеніи она

---

[1]) Это отступленіе марксизма предъ силою религіозныхъ убѣжденій и въ особенности передъ вліяніемъ католицизма тѣмъ болѣе любопытно, что въ свое время Марксъ настаивалъ какъ разъ на противоположномъ. Въ письмѣ къ Энгельсу отъ 25 сентября 1869 года послѣ своего переѣзда черезъ Бельгію и по Рейну онъ писалъ: „Bei dieser Tour durch Belgien, Aufenthalt in Aachen und Fahrt den Rhein herauf habe ich mich uberzeugt, dass energisch, speziell in den katholischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muss. Ich werde in diesem Sinn durch die Internationale wirken“. (Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx. Stuttgart 1913. Bd. IV. S. 194.)

[2]) См. Milhaud, o. c, p. 254.

[3]) Эта фраза находится, напримѣръ, въ изданіи 1903 года. См. Handbuch fur sozialdemokrausche Wahler. Herausgegeben vom sozialdemokratischen Parteivorstand. Berlin 1903. S. 365. Въ новѣйшемъ изданіи (1911 г.) нѣтъ ни этой фразы, ни всего соотвѣтствующаго разъясненія, но не потому, чтобы въ чемъ-либо измѣнилось отношеніе партіи къ религіи, а потому, что сообразно все возрастающему практицизму нѣмецкой соціалъ-демократіи и новѣйшія изданія партійнаго Handbuch'а получаютъ все болѣе практическій и конкретный характеръ, пріобрѣтая значеніе весьма добросовѣстно и солидно составленныхъ обзоровъ по вопросамъ текущей политики.

сдала ту позицію, которую Марксъ считалъ для соціализма краеугольной.

Могутъ, конечно, сказать, что „Эрфуртская программа“ не есть вѣнецъ развитія соціализма, что въ дальнѣйшемъ положеніе вещей можетъ измѣниться, и пунктъ о свободѣ религіи и церкви будетъ вычеркнутъ. Но для настоящей прочности этого замѣчанія слѣдовало бы предположить, что соціализмъ можетъ вычеркнуть религію не только изъ партійной программы, но также и изъ человѣческой души, что въ самомъ себѣ онъ носитъ такое богатство духовнаго содержанія, которое съ избыткомъ возмѣщаетъ утрату религіозной вѣры. Но есть ли основанія для такихъ предположеній? Если во время составленія „Эрфуртской программы“, задуманной въ эпоху торжества марксизма и въ пору перваго энтузіазма и подъема партіи, соціализмъ долженъ былъ совершить своего рода путь въ Каноссу и склониться предъ могуществомъ отвергаемыхъ имъ историческихъ началъ, какія данныя существуютъ для того, чтобы ожидать иныхъ результатовъ въ будущемъ? Не слѣдуетъ ли признать знаменательнымъ и характернымъ, что именно въ Германіи, гдѣ матеріальная сторона жизни и техническая культура достигли такого неслыханнаго развитія, гдѣ личность оказывается какъ бы подавленной и оглушенной многообразіемъ и могуществомъ механическихъ приспособленій, такіе тонкіе наблюдатели, какъ Зиммель и Виндельбандъ, говорятъ о „неудовлетворенной тоскѣ“ современнаго человѣка, о потребности охранять духовное единство жизни, проявляющейся на ряду съ раздробленіемъ матеріальной культуры? И не слѣдуетъ ли признать также знаменательнымъ, что въ послѣднее время на страницахъ соціалистическихъ журналовъ заговорили о необходимости для соціализма и для успѣховъ соціальнаго развитія нравственно-религіознаго подъема въ духѣ подлинной религіозной вѣры? По мѣрѣ того какъ уясняется, что обобщенія марксизма относятся къ экономической и соціальной сторонѣ жизни, а не къ духовной и индивидуальной, крѣпнетъ

убѣжденіе, что быть религіей или замѣнять собою религію это ученіе не можетъ. Такое убѣжденіе, не такъ давно и весьма категорически высказанное Гансомъ Мюллеромъ и Валли Цеплеромъ въ журналѣ „Sozialistische Monatshefte", весьма характерно для новѣйшихъ вѣяній и настроеній въ лагерѣ соціалистовъ. Само собою разумѣется, что отсюда выводится не только пересмотръ принятаго Эрфуртской программой отношенія соціализма къ религіи, но и общее измѣненіе всей позиціи соціализма: когда сознаніе возвращается къ вѣрѣ въ Бога-Творца и въ сверхчувственное божественное происхожденіе человѣческой воли—какъ объ этомъ говорятъ названные писатели, — соціализмъ превращается изъ всеобъемлющаго міросозерцанія въ подчиненное и частное ученіе объ усовершенствованіи общественной жизни. Исчезаетъ призракъ земного рая, и впереди открываются безконечныя перспективы. Ослабляется значеніе классовой вражды, и выдвигаются моменты нравственнаго воодушевленія, выводимаго изъ сверхчувственной глубины духа [1]). Конечно, все это только немногіе разрозненные голоса болѣе свободомыслящихъ представителей соціализма; но и они характерны, какъ указатели возможной эволюціи соціалистическихъ воззрѣній. И мнѣ кажется, что эти голоса только подчеркиваются въ своей искренности и глубинѣ тѣмъ обстоятельствомъ, что за послѣдніе годы въ нѣмецкой соціалъ-демократической партіи ведется усиленная агитація въ пользу выхода изъ церкви [2]).

[1]) Всѣ эти выводы сами собою вытекаютъ изъ указанныхъ статей см. Hans Müller, Das religiose Moment in der sozialistischen Bewegung, въ журналѣ Sozialistische Monatshefte. 1910. Bd. III. 26 Heft. SS 1665 — 1669, и Wally Zepler, Entwickelung, въ томъ же журналѣ 1912 г. Bd. I, 4 Heft. SS. 218—230. Въ обсужденіи мыслей, высказанныхъ Гансомъ Мюллеромъ, приняли участіе и другіе писатели такъ, въ томъ же журналѣ за одинъ 1911 г. мы находимъ статьи Мауренбрехера (Bd. I, I Heft), Кампфмейера (Bd. I, 8 Heft), Штаудингера (Bd. I, 5 Heft), Эрдмана (Bd. I, 8 Heft). Это чрезвычайно оживленное обсужденіе вопроса о религіи показываетъ, насколько онъ занимаетъ современную соціалистическую мысль, не удовлетворяющуюся старыми партійными формулами.

[2]) По поводу этого движенія къ выходу изъ церкви см. статьи Карла Либкнехта, Мэрфельда, Марквальда, и друг. въ журн. „Neue Zeit" 1914.

Если у однихъ соціалистовъ возрастаетъ равнодушіе къ церкви, а у другихъ крѣпнетъ религіозное чувство, очевидно, партіи и впредь придется держаться того нейтралитета въ дѣлѣ религіи, который устанавливается 6-мъ пунктомъ Эрфуртской программы.

Но пунктъ о религіи есть только одно изъ тѣхъ положеній „Эрфуртской программы“, въ которыхъ партія отрекается отъ абсолютнаго соціализма. Я хочу отмѣтить и другое чрезвычайно важное положеніе того же рода, которое мы находимъ въ этой программѣ. Въ пунктѣ 3-емъ практическихъ требованій мы читаемъ: „подготовка ко всеобщему вооруженію; народная милиція вмѣсто постоянныхъ армій“. Конечно, если рѣчь идетъ объ усовершенствованіи различныхъ сторонъ существующаго государства, то программа должна говорить обо всемъ, что составляетъ органическую принадлежность современнаго строя. Однако, въ томъ, что программа говоритъ о народномъ ополченіи, есть свой особый смыслъ, идущій далѣе общаго принципа демократизаціи существующихъ учрежденій, въ цѣляхъ перехода политической власти въ руки народа. Вѣдь здѣсь подразумѣвается представленіе, что существующее государство есть народное дѣло, что охрана его есть задача народа. Здѣсь возстановляется идея родины, отечества, столь категорически отвергаемая абсолютнымъ соціализмомъ. Это не была, какъ думаетъ Жоресъ, лишь „страстная бутада и парадоксальная реплика буржуазнымъ патріотамъ“[1]), когда „Коммунистическій Манифестъ“ провозглашалъ, что „рабочіе не имѣютъ отечества“. Соціализмъ Маркса и Энгельса принципіально устраняетъ границы государствъ, народовъ, расъ и по-своему перестраиваетъ все человѣчество. Связи, которыя онъ признаетъ, имѣютъ не національный, а интернаціональный характеръ: къ союзу и объединенію призываются „пролетаріи всѣхъ странъ“. Этотъ призывъ, съ одной стороны, раскалываетъ всѣ существующія государства на классы, проводитъ новыя границы, не

[1]) Jaurés. L'armée nouvelle. Paris 1911. P. 538.

менѣе рѣзкія и обособляющія, а съ другой стороны, въ идеалѣ онъ объединяетъ всѣ народы въ единую общечеловѣческую семью. Въ существующихъ классовыхъ государствахъ, съ этой точки зрѣнія, *нѣтъ общаго національнаго дѣла, нѣтъ общаго блага, объединяющаго прочной связью всѣ классы.* это область господства непримиримыхъ классовыхъ противорѣчій. Общая, объединяющая всѣхъ связь можетъ появиться только тогда, когда классы будутъ уничтожены, но это будетъ связь международная, которая уже и теперь отчасти осуществляется въ объединеніи пролетаріевъ всѣхъ странъ на общихъ съѣздахъ. Такова точка зрѣнія абсолютнаго соціализма, нашедшая яркое выраженіе въ „Коммунистическомъ Манифестѣ". Если же въ „Эрфуртской программѣ" мы находимъ признаніе существующихъ границъ и подраздѣленій, то это вытекаетъ изъ общаго духа ея практической части: отъ абсолютной точки зрѣнія она переходитъ къ относительной, изъ области мечтаній она переноситъ соціализмъ въ дѣйствительныя историческія условія. Но въ этомъ признаніи границъ народовъ, которое вытекаетъ изъ „Эрфуртской программы", содержится нѣчто большее, чѣмъ допущеніе неизбѣжнаго историческаго факта: какъ можно судить по различнымъ заявленіямъ соціалистическихъ вождей, тутъ скрывается и прямое чувство патріотизма, живая любовь къ своей землѣ, къ своей національности. И на партійныхъ съѣздахъ и въ рейхстагѣ вожди партіи не разъ указывали на то, что соціалъ-демократы готовы защищать нѣмецкую землю отъ всякихъ на нее посягательствъ, что они такіе же нѣмцы, какъ члены правительства [1]). Но, быть можетъ, самыя интересныя заявленія этого рода были сдѣланы Бебелемъ въ его рѣчахъ въ рейхстагѣ 7 марта и 10 декабря 1904 года. Въ первой изъ этихъ рѣчей онъ говорилъ. „Мы живемъ и боремся на этой землѣ, чтобы сдѣлать наше отечество, нашу родину, нашу, быть можетъ,

[1]) Между прочимъ и на Эрфуртскомъ съѣздѣ подобныя заявленія были сдѣланы Либкнехтомъ и Бебелемъ (См. Protokoll. SS. 207 и 285).

болѣе, чѣмъ вашу, такой, чтобы было пріятно жить въ ней и для послѣдняго изъ насъ. Это—наше стремленіе, этого хотимъ мы достичь, и поэтому мы будемъ бороться до послѣдняго издыханія всѣми имѣющимися въ нашемъ распоряженіи силами противъ всякой попытки оторвать отъ нашего отечества кусокъ земли". Въ другой разъ, 10 декабря, эти патріотическія заявленія приводятся въ прямую связь съ тѣмъ пунктомъ программы, который говоритъ о народной милиціи. „Развѣ мы шутки ради требуемъ всеобщаго ополченія, всеобщаго вооруженія народа?"—восклицалъ Бебель: „нѣтъ, такъ какъ мы полагаемъ, что внѣшняя опасность дѣлаетъ необходимымъ, чтобы самый послѣдній способный носить оружіе человѣкъ имѣлъ возможность вступиться за свободу и независимость своего отечества, именно потому вы, должно быть, страшно веселились, когда я сказалъ этой весной, что я самъ, несмотря на свои годы, взялъ бы ружье для такой борьбы за независимость отечества... Я и мои друзья, мы не уступимъ чужестранцамъ ни одного клочка германской земли; мы отлично знаемъ, что въ тотъ моментъ, когда Германія будетъ раздроблена, должна будетъ необходимо уничтожиться вся духовная и соціальная жизнь націи"[1]). Въ противоположность нивелирующему интернаціонализму Маркса здѣсь высказывается мысль о культурномъ значеніи національнаго единства, о необходимости для человѣка отстаивать независимость и свободу своего отечества. Такъ, снова отвлеченный и абсолютный соціализмъ отвергается конкретнымъ человѣческимъ сознаніемъ, живымъ чувствомъ историческихъ связей. И это былъ не меньшій ударъ марксизму, чѣмъ признаніе въ „Эрфуртской программѣ" силы религіозныхъ началъ. Если въ томъ признаніи исторической силы религіи подрывалось всеобъемлющее значеніе марксизма, какъ новаго духовнаго настроенія и міросозерцанія, то въ этомъ возстановленіи

[1]) См. приведенныя мѣста изъ рѣчей Бебеля въ сочиненіи Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung. Fünfte Auflage Iena 1905. SS. 184—185. Русск. переводъ Мих. К. и Влад. Г. М. 1906.

идеи національности и родины уничтожалось самое существо классовой теоріи, какъ ученія о новыхъ интернаціональныхъ связяхъ, разрывающихъ старыя связи, государственныя и національныя. Здѣсь возстановлялась идея общаго блага, имѣющаго сверхклассовое значеніе, подчиняющаго себѣ всѣ классы; возстановлялась идея общаго культурнаго достоянія, одинаково дорогого всѣмъ классамъ. Ибо что такое родина, родная земля, отечество? Это не только территорія, принадлежащая данному народу, и не только благопріятныя внѣшнія условія его развитія; это вся совокупность духовныхъ благъ, завѣщанныхъ потомкамъ предками; это и вѣра, и языкъ, и литература, и искусство, однимъ словомъ, все то, что составляетъ живое лицо даннаго народа, его духовную индивидуальность. Марксизмъ съ его проповѣдью абсолютнаго и отвлеченнаго коллективизма не могъ признать этихъ требованій индивидуальнаго развитія народовъ, какъ не могъ онъ признать и права личности на индивидуальное самоопредѣленіе. Въ первой части „Эрфуртской программы“ мы и находимъ послѣдовательное проведеніе этого абсолютнаго коллективизма; во второй же части въ этомъ отношеніи, какъ и въ прочихъ, абсолютизмъ теоріи приносится въ жертву непосредственному чутью дѣйствительности и практическимъ требованіямъ жизни.

Мы имѣемъ теперь достаточно данныхъ, чтобы судить о соотношеніи двухъ частей „Эрфуртской программы“. Теоретическія и практическія положенія этой программы представляютъ собою два совершенно различныхъ міросозерцанія. Теорія взята отъ Маркса и воспроизводитъ начала абсолютнаго соціализма; практика заимствована изъ болѣе стараго источника, установить который намъ поможетъ простая историческая справка. Практическія требованія „Эрфуртской программы“ не въ ней впервые были формулированы: они взяты были изъ „Готской программы“ (1875 г.), въ которую перешли изъ „Эйзенахской“ (1869 г.), а въ эту послѣднюю изъ „Хемницкой“ [1]). Выработанная въ 1866 г.

[1]) Fr. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. III. S. 367; русскій пер. т. III, стр. 385.

на „собраніи саксонской демократіи", „Хемницкая программа", какъ это подчеркивается и въ краткомъ вступленіи къ ней, излагаетъ старыя требованія демократической партіи. Не кто иной, какъ Бебель, въ качествѣ непосредственнаго участника Хемницкаго собранія, засвидѣтельствовалъ, что по условіямъ составленія этой программы было невозможно сдѣлать ее „открыто соціалъ-демократической" и что рѣчь шла въ то время только о „демократизаціи Германіи" [1]). И дѣйствительно, хотя въ программѣ и были требованія соціальнаго характера относительно улучшенія положенія рабочаго класса, но въ ней не было рѣшительно ничего соціалистическаго [2]). Она была составлена всецѣло въ духѣ Нѣмецкой Народной партіи, стоявшей на точкѣ зрѣнія общихъ демократическихъ принциповъ. Проникнутыя этимъ традиціонно-демократическимъ духомъ, требованія Хемницкой программы перешли затѣмъ въ Эйзенахскую программу, а оттуда въ Готскую и Эрфуртскую. Въ позднѣйшихъ редакціяхъ положенія Хемницкой программы дополнялись и видоизмѣнялись, но сущность ихъ оставалась та же: *это были демократическія требованія, обращенныя къ существующему государству и ожидающія своего осуществленія въ предѣлахъ этого государства, въ зависимости отъ его преобразованія въ демократическомъ духѣ.*

Но требованія этого рода, въ какихъ бы формахъ они ни выражались, имѣютъ свои особые идейные корни, рѣзко отличающіеся отъ исходныхъ началъ марксизма. Эти корни восходятъ къ теоріи правового государства, которая по слѣдамъ Руссо и Канта не разъ воспроизводилась въ нѣмецкой политической наукѣ и находила отзвукъ и въ политическихъ программахъ. Высшей задачей общественнаго прогресса, согласно этой теоріи, является осуществленіе

[1]) Aug. Bebel, Aus meinem Leben. Stuttgart 1911. Erster Theil. SS. 168—169.

[2]) Fr. Mehring, Geschichte der deutsch. Sozialdemokratie Bd. III, SS. 260—261 русск. пер. Т. III, стр. 272—273.—Gustav Mayer, I. B. v. Schweitzer und die Sozialdemokratie.—Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch. Arbeiterbewegung. Iena, 1909. SS. 170—171.

демократическаго государства, и по самому существу такой задачи мысль отправляется здѣсь отъ идеи усовершенствованія государства и права, а не отъ предположенія о возможности ихъ разрушенія. Теорія правового государства принципіально исключаетъ утопію безгосударственнаго состоянія: она учитъ, что государство, правильно организованное, можетъ стать воплощеніемъ началъ справедливости, что въ идеальномъ государственномъ порядкѣ справедливость находитъ для себя твердую опору; и такимъ образомъ теорія эта не только не раздѣляетъ, а категорически устраняетъ вражду къ идеѣ государства. Теорія правового государства не отвергаетъ идеи перерыва въ легальномъ преемствѣ различныхъ формъ власти и права, но она несовмѣстима съ представленіемъ о катастрофѣ, которая погребаетъ подъ собою самыя основы государственнаго правопорядка, для того чтобы на мѣсто этого создать совершенно новый и невѣдомый доселѣ порядокъ, устраняющій и государство, и право. Существующія учрежденія и органы власти должны быть не упразднены, а преобразованы. Подъ вліяніемъ преобразующихъ силъ прогресса они могутъ стать неузнаваемыми, но и въ этомъ измѣненномъ видѣ они все же сохранятъ свой характеръ политическихъ учрежденій и юридическихъ институтовъ въ ихъ болѣе чистомъ и раціональномъ выраженіи. Въ этомъ именно и заключалось главное отличіе теоріи правового государства, что она была одушевлена вѣрою во всемогущество идеи права и въ возможность осуществленія справедливаго государства. Преобразованіе существующихъ учрежденій въ духѣ правового государства представляется здѣсь вѣнцомъ общественнаго развитія. Это — тотъ путь, которымъ, по выраженію Руссо, существующія отношенія можно сдѣлать законными (rendre légitimes) [1]. Въ тѣсной связи съ только что изложенными основаніями теоріи правового государства стоятъ и дальнѣйшія необходимыя ея предпо-

[1] Rousseau, Du Contrat social. Préface.

ложенія. Если государство есть та форма общественнаго бытія, которая связываетъ настоящее съ будущимъ, если право есть начало, постепенно осуществляющееся въ исторіи, то очевидно, и въ жизни современнаго государства есть возможность признанія нѣкоторыхъ общихъ и объединяющихъ всѣхъ правовыхъ основъ, имѣющихъ сверхклассовый и общечеловѣческій характеръ. Теорія правового государства естественно предполагаетъ такимъ образомъ нѣкоторое общее и объединяющее всѣхъ гражданъ государственное благо, которое и теперь осуществляется въ дѣйствительности и которое на высшихъ ступеняхъ правового развитія становится все болѣе властнымъ факторомъ государственной жизни. Но для того, чтобы имѣть возможность допустить идеальную сверхклассовую цѣль государства, надо также признать извѣстную независимость государства отъ происходящей въ обществѣ классовой борьбы и вытекающую отсюда способность государственной власти проводить въ жизнь общія нейтральныя начала.

Надо ли говорить, насколько всѣ эти предпосылки теоріи правового государства непріемлемы для марксизма? Классовая теорія государства съ завершающей ее утопіей безгосударственнаго состоянія объявляетъ себя прямой антитезой теоріи правового государства. Для нея утопіей представляется какъ разъ идеалъ правового государства, и самый терминъ „свободное государство“ кажется лишь насильственнымъ сочетаніемъ противорѣчивыхъ понятій [1]). Задача заключается не въ томъ, чтобы государство стало свободнымъ, — это, по мнѣнію Маркса и Энгельса, невоз-

[1]) Вспомнимъ здѣсь характерное выраженіе Энгельса: „Da unser Staat doch nur eine vorübergehende Einrichtung ist, deren man sich im Kampf, in der Revolution bedient, um seine Gegner gewaltsam niederzuhalten, so ist es purer Unsinn, von freiem Volksstaat zu sprechen: solange das Proletariat den Staat noch gebraucht, gebraucht es ihn nicht im Interesse der Freiheit, sondern der Niederhaltung seiner Gegner, und sobald von Freiheit Rede sein kann, hört der Staat, als solcher, auf zu bestehen“. Письмо къ Бебелю отъ 18-28 марта 1875 г. Bebel, Aus meinem Leben. II Th. S. 322. — Ср. К. Марксъ, Критика Готской программы, стр. 25.

можно, а чтобы его вовсе не было, чтобы оно всецѣло было поглощено обществомъ.

Но если такъ, какимъ образомъ могло случиться, что требованія общедемократическаго характера, формулированныя въ Хемницкой программѣ и столь явно противорѣчащія революціоннымъ началамъ марксизма, неизмѣнно сохранялись затѣмъ въ программахъ нѣмецкихъ соціалистовъ? Обращаясь снова къ историческимъ справкамъ, мы должны признать, что это проникновеніе въ соціализмъ традиціонныхъ демократическихъ началъ произошло при несомнѣнномъ воздѣйствіи идей Лассаля и вопреки ясно выраженнымъ и энергичнымъ протестамъ Маркса и Энгельса. Когда въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Лассаль началъ въ Германіи свою соціалистическую агитацію, приведшую къ образованію Всеобщаго Германскаго Рабочаго Союза, онъ поставилъ нѣмецкое рабочее движеніе на почву практической политики въ духѣ демократическаго преобразованія существующаго государства. Во главу угла онъ положилъ требованіе всеобщаго избирательнаго права, что было равнозначительно тому, чтобы средствомъ къ осуществленію соціализма признать демократизацію государства. По чрезвычайно цѣнному свидѣтельству Бебеля въ теченіе шестидесятыхъ годовъ идеи Лассаля господствовали въ рабочихъ массахъ; „Коммунистическій Манифестъ“ и другія сочиненія Маркса и Энгельса стали распространяться только къ концу шестидесятыхъ и въ началѣ семидесятыхъ годовъ, причемъ однако и въ семидесятые годы „основаніемъ соціалистическихъ воззрѣній массъ“ въ первое время фактически оставались сочиненія Лассаля. Самъ Бебель, по его собственному признанію, до конца шестидесятыхъ годовъ находился подъ вліяніемъ Лассаля и только постепенно отъ Лассаля перешелъ къ Марксу, какъ почти всѣ, которые тогда стали соціалистами [1]). Неудивительно, если первыя практическія программы нѣмецкаго соціализма

[1]) Aug. Bebel, Aus meinem Leben. Erster Th. S. 131; Zweiter Th. S. 294.

шли по проторенной дорогѣ демократическихъ партій и столь легко воспринимали привычныя формулы политическаго демократизма. Неудивительно, если и образовавшаяся въ 1869 году, наряду съ Всеобщимъ Германскимъ Рабочимъ Союзомъ, Эйзенахская группа, принявшая наименованіе „Соціалъ-демократической Рабочей Партіи", несмотря на вражду съ лассалеанцами и бо̀льшую близость къ Марксу, въ своей программѣ повторила хемницкія требованія и даже включила въ нее чисто лассалеанское положеніе общаго характера: „политическая свобода есть непремѣнное предварительное условіе для экономическаго освобожденія рабочихъ классовъ. Соціальный вопросъ нераздѣльно связанъ поэтому съ политическимъ, рѣшеніе перваго обусловлено рѣшеніемъ второго и возможно только въ демократическомъ государствѣ".

Готская программа 1875 года, явившаяся результатомъ соглашенія лассалеанцевъ и эйзенахцевъ, съ этихъ поръ соединившихся въ одну общую соціалистическую рабочую партію Германіи, еще болѣе носитъ на себѣ слѣды преобладающаго вліянія лассалеанизма. Само собою разумѣется, что столь крупное явленіе, какъ объединеніе нѣмецкихъ соціалистовъ, не могло не привлечь живѣйшаго вниманія Маркса и Энгельса. Но какъ только имъ сталъ извѣстенъ проектъ Готской программы, они самымъ рѣшительнымъ образомъ возстали противъ „Лассалевскаго символа вѣры", который, по ихъ мнѣнію, освящался этой программой [1]). Оба они въ подробнѣйшихъ письмахъ высказали свои соображенія, которыя представляютъ совершенно исключительный интересъ, далеко выходящій за предѣлы критики Готской программы. Въ краткомъ видѣ и въ весьма рѣшительныхъ выраженіяхъ здѣсь высказывается рѣшительное осужденіе съ точки зрѣнія чистаго марксизма той позиціи, которую заняла и занимаетъ до сихъ поръ нѣмецкая соціалъ-демократія. „Программа эта такого рода", писалъ Энгельсъ

[1]) Письмо Маркса къ Браке отъ 5 мая 1875 года. См. К. Маркс, Критика Готской программы. Стр. 6.

Бебелю по поводу проекта Готской программы, „что въ случаѣ, если она будетъ принята, Марксъ и я никогда не присоединимся къ новой партіи, учрежденной на этой основѣ“ [1]).

Не будемъ останавливаться на той суровой критикѣ, которой Марксъ и Энгельсъ подвергли специфически лассалевскія выраженія и положенія, въ родѣ „желѣзнаго закона заработной платы“, „соціалистическихъ производительныхъ товариществъ при содѣйствіи государства“ и т. п.: эти положенія впослѣдствіи вышли изъ оборота и имѣютъ теперь чисто историческое значеніе. Но существенный интересъ представляетъ оцѣнка Марксомъ и Энгельсомъ тѣхъ положеній, которыя затѣмъ перешли и въ Эрфуртскую программу и характеризуютъ собою до настоящаго времени самый духъ практической позиціи нѣмецкаго соціализма. Я имѣю въ виду тѣ практическія требованія демократическаго характера, которыя неизмѣнно воспроизводятся въ нѣмецкихъ соціалистическихъ программахъ.

Съ свойственной ему энергіей мысли и слова Марксъ отвергалъ эти требованія, какъ чуждыя соціализму. Эти требованія—говоритъ онъ—„не содержатъ ничего, кромѣ старой демократической литаніи: всеобщее избирательное право, прямое законодательство, народный судъ, народное ополченіе и проч. Они — простое эхо буржуазной народной партіи, „Лиги мира и свободы“. Эти громкія требованія, поскольку они не переходятъ въ фантастическія представленія, уже осуществлены. Только государство, къ которому они относятся, лежитъ не внутри границъ Германской Имперіи, а въ Швейцаріи, Соединенныхъ Штатахъ и проч. Этого рода „государство будущаго“ есть современное государство, хотя и существующее „внѣ рамокъ“ Германской Имперіи“ [2]). —„Вся программа, — замѣчаетъ далѣе Марксъ, — несмотря на демократическій звонъ, сплошь зачумлена вѣр-

---

[1]) Bebel, Aus meinem Leben. II. Th S. 322.

[2]) К. Марксъ, Критика Готской программы. Стр. 27.

ноподданической вѣрой лассалевской секты въ государство, или — что не лучше — демократической вѣрой въ чудеса, или, лучше сказать, она есть компромиссъ между этими двумя сортами вѣры въ чудеса, одинаково далекими отъ соціализма“ [1]).

Эти сужденія, вполнѣ послѣдовательныя съ точки зрѣнія чистаго марксизма, правильно указываютъ тѣ два чуждыхъ марксизму источника, изъ которыхъ берутъ свое начало практическія требованія Готской программы: это, во-первыхъ, „старая демократическая литанія“, старая традиція политическаго демократизма, которую Марксъ считаетъ „демократической вѣрой въ чудеса“, и во-вторыхъ, „вѣрноподданическая вѣра Лассаля въ государство“. Точно такъ же оцѣниваетъ характеръ Готской программы и Энгельсъ, находя въ ней, съ одной стороны, Лассалевскія положенія, а съ другой — „демократическія требованія, составленныя совершенно въ духѣ и стилѣ Народной партіи“ [2]). Какъ мы уже замѣтили выше, оба эти источника — и лассалевская вѣра въ государство, и демократическая традиція — по существу совпадали; проникновеніе въ соціализмъ демократическихъ началъ было облегчено вліяніемъ лассалеанизма, или, точнѣе говоря, вліяніемъ государственнаго характера Лассалевскаго соціализма. Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что оба эти источника были одинаково далеки отъ того абсолютнаго революціоннаго соціализма, который составлялъ самую сущность классическаго марксизма.

Ничто не можетъ быть яснѣе тѣхъ категорическихъ указаній, которыя Марксъ и Энгельсъ сдѣлали своимъ ближайшимъ сторонникамъ незадолго до Готскаго съѣзда: Марксъ — въ письмѣ отъ 5 мая 1875 года, Энгельсъ — въ письмѣ отъ 18/28 марта того же года. „Программа вообще никуда не годится, помимо того, что она освящаетъ лассалевскій символъ вѣры“, писалъ Марксъ. „Я считаю своимъ долгомъ, —

[1]) Ibid. стр. 30.

[2]) Bebel, Aus meinem Leben II. Th. SS. 337 — 337 (изъ письма Энгельса къ Бебелю).

говорилъ онъ, — не показывать дипломатическимъ молчаніемъ, будто я признаю программу, по моему убѣжденію крайне превратную и деморализующую партію". Несмотря на это столь рѣшительное заявленіе, несмотря на указаніе Энгельса, что въ случаѣ принятія программы ни онъ, ни Марксъ не примкнутъ къ партіи, на Готскомъ съѣздѣ 22 — 27 мая 1875 года проектъ программы при окончательномъ голосованіи былъ принятъ единогласно. „Лассалеанство навсегда угасло въ эти готскіе дни", — говоритъ по этому поводу Мерингъ, — „а между тѣмъ это были самые свѣтлые дни для славы Лассаля. Какъ бы правъ ни былъ Марксъ со своими положительными возраженіями противъ Готской программы, но судьба его письма по поводу нея ясно показала, что пути, по которымъ въ Германіи могла развиться могучая и непобѣдимая рабочая партія, какъ носительница соціальной революціи, — что эти пути были вѣрно опредѣлены Лассалемъ" [1]). „Какъ носительница соціальной революціи", говоритъ Мерингъ; онъ по обыкновенію сглаживаетъ противорѣчія и хочетъ видѣть единство направленія тамъ, гдѣ налицо исключающія другъ друга стремленія. Готскіе дни дѣйствительно „самые свѣтлые дни славы Лассаля", но именно потому, что здѣсь побѣду одержалъ надъ марксизмомъ подлинный лассалеанизмъ, во всей чистотѣ его практическаго государственнаго міровоззрѣнія. Этотъ лассалеанизмъ звалъ рабочее движеніе на путь историческаго развитія правового государства и отбрасывалъ призракъ уничтожающей государство соціальной революціи. Крайнее раздраженіе Маркса и Энгельса по поводу Готской программы объясняется именно тѣмъ, что они съ полной ясностью сознавали, сколь чуждыя имъ начала получаютъ преобладаніе въ нѣмецкомъ рабочемъ движеніи. Они видѣли, что движеніе становится подъ такіе лозунги, которые съ ихъ точки зрѣнія должны были оказаться „превратными и деморализующими".

[1]) F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. IV S. 92, русск. пер. Т. IV. Стр. 97.

Прошло четыре года послѣ Готскаго съѣзда, и Марксу казалось, что худшія его предположенія начинаютъ оправдываться. Ему представлялось, что Либкнехтъ „своимъ промахомъ, т.-е. соглашеніемъ съ лассалеанцами открылъ двери всѣмъ этимъ половинчатымъ людямъ и malgré lui вызвалъ въ партіи деморализацію“ [1]). И недовольный примирительной политикой Бебеля, Либкнехта и другихъ вожаковъ нѣмецкой соціалъ-демократіи, онъ безпощадно бичуетъ занятую ими позицію. „эти господа, которые въ теоретическомъ отношеніи нуль, а въ практическомъ никуда не годны, хотятъ соціализмъ, (о которомъ они имѣютъ понятіе по университетскому рецепту) и главнымъ образомъ соціалъ-демократическую партію сдѣлать умѣреннѣе, а рабочихъ просвѣтить, или какъ они выражаются, привить имъ „элементы образованія“, сами имѣя только путаныя полузнанія; а кромѣ того, они раньше всего ставятъ себѣ задачей поднять значеніе партіи въ глазахъ мелкой буржуазіи. Всѣ же они представляютъ изъ себя ни больше, ни меньше, какъ убогихъ контръ-революціонныхъ болтуновъ“ [2]). Марксъ упрекаетъ вождей нѣмецкой соціалъ-демократіи и въ томъ, что „они настолько уже заражены парламентскимъ идіотизмомъ, что считаютъ себя стоящими выше всякой критики“ [3]). Всѣ эти отзывы показываютъ, какъ недоволенъ былъ Марксъ тактикой своихъ нѣмецкихъ послѣдователей. Съ своей стороны и эти послѣдніе чувствовали, какъ трудно имъ найти почву для соглашенія со своими теоретическими руководителями. Вспоминая въ своихъ мемуарахъ нападки Энгельса и Маркса на Готскую программу, Бебель указываетъ, какъ нелегко имъ было сговориться съ „обоими ста-

---

[1]) См. Briefe und Auszuge aus Briefen an Sorge und Andere. Stuttgart 1906. S. 165. (Письмо Маркса къ Зорге отъ 19 сентября 1879 года). Русск. переводъ Политикуса. СПБ. 1907. Стр. 186. См. аналогичный, хотя и болѣе мягкій отзывъ Энгельса въ письмѣ къ Марксу отъ 25 авг. 1879 г. (Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx. Bd. IV, S. 419

[2]) Ibid. s. 164 (То же письмо). Русск. переводъ, стр. 185.

[3]) Ibid. s. 166; русск. пер. стр. 187.

риками": „es war kein leichtes Stuck mit den beiden Alten in London sich zu verstandigen"[1]).

У насъ есть и еще одно конкретное свидѣтельство, дающее возможность судить, сколь рѣзкой гранью практическая платформа Бебеля и его товарищей отдѣлялась отъ революціоннаго соціализма Маркса. Я имѣю здѣсь въ виду ту единственную соціалистическую программу, которая была составлена при непосредственномъ участіи Маркса и Энгельса и которая носитъ на себѣ явные слѣды ихъ вліянія. Это программа, принятая Парижскимъ областнымъ съѣздомъ 1880 года и выработанная Гедомъ, Девилемъ и Ломбаромъ. Содержаніе этой программы даетъ ясный отвѣтъ на вопросъ, какого же рода политическія требованія Марксъ и Энгельсъ считали допустимыми въ рамкахъ существующаго государства. Очевидно, сюда не могли войти какія-либо положительныя начала, сколько-нибудь напоминающія стиль „демократическихъ литаній". Приходилось ограничиться чисто отрицательными требованіями, устраняющими стѣсненія и ограниченія, лежащія на народныхъ массахъ. И дѣйствительно, въ политической части Парижской программы мы находимъ лишь слѣдующія четыре требованія: 1) отмѣна законовъ, стѣсняющихъ свободу собраній, ассоціацій и печати; 2) упраздненіе бюджета исповѣданій и возвращеніе націи выморочныхъ имуществъ; 3) всеобщее вооруженіе народа; 4) самостоятельность общинъ. Третье изъ этихъ требованій, касающееся вооруженія народа, въ данномъ контекстѣ не имѣетъ, конечно, никакого отношенія къ укрѣпленію военной мощи страны оно носитъ по существу чисто отрицательный характеръ, въ томъ смыслѣ что уничтожаетъ обособленіе и противопоставленіе войска и народа. Неудивительно, если программу этого рода Энгельсъ называлъ „образцомъ убѣдительности и аргументаціи"; но неудивительно также и то, что широкаго распространенія она не имѣла и что съ самаго начала своей революціонной рѣзко-

---

[1]) Bebel, Aus meinem Leben. II. Th. s. 338.

стью она отпугивала болѣе умѣренныхъ соціалистовъ [1]). Сопоставленіе ея съ нѣмецкими программами лучше всякихъ другихъ доводовъ свидѣтельствуетъ о томъ, сколь мало ея вдохновители Марксъ и Энгельсъ могли согласиться съ практическою умѣренностью своихъ нѣмецкихъ послѣдователей

Но время шло, и Марксъ, а въ особенности Энгельсъ склонялись къ иной оцѣнкѣ, если не программъ нѣмецкаго соціализма, то по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ тактическихъ выступленій его вождей. Въ письмѣ къ Зорге отъ 20 іюня 1882 года Энгельсъ выражаетъ увѣренность, что Германія избавилась отъ лассалеанцевъ, что попытка партійныхъ литераторовъ вызвать въ партіи реакціонный поворотъ потерпѣла крушеніе, что рабочіе соціалъ-демократы становятся болѣе революціонными. При этомъ онъ особенно хвалитъ Бебеля, который, по его словамъ, „ведетъ себя лучше всѣхъ вождей партіи“ [2]). Нѣмецкая соціалъ-демократія дѣйствительно по своимъ заявленіямъ становилась все болѣе марксистской, а въ то же время она дѣлала безспорные успѣхи на избранномъ ею пути легальной политической борьбы. Въ 1883 году Марксъ умеръ, не доживъ до Эрфуртскаго съѣзда. Но Энгельсъ, какъ бы настаивая на своей прежней позиціи, за нѣсколько времени до съѣзда опубликовалъ старое письмо Маркса по поводу Готской программы, желая, по его словамъ, внести „самый важный вкладъ“ въ предстоящее обсужденіе. Онъ выражалъ при этомъ увѣренность, что отъ лассалеанцевъ „остались только за границей одинокія развалины “и что „Готская программа была покинута въ Галле (на съѣздѣ 1890 года) даже ея творцами въ виду ея крайней неудовлетворительности“ [3]). Самъ онъ просмотрѣлъ

---

[1]) Леонъ Блюмъ, Конгрессы французскихъ рабочихъ и соціалистовъ 1876—1900. Книгоиздательство „Логосъ“. М. 1906. Стр. 34—35, 37, 40.

[2]) Briefe und Auszüge aus Briefen an Sorge u. A. SS. 183—184, русск. пер стр. 206—207. Ср. съ этимъ чрезвычайно лестный отзывъ о Бебелѣ Маркса въ письмѣ къ Энгельсу отъ 16 сент. 1882 года. (Der Briefwechsel, SS. 477—478).

[3]) См. его предисловіе къ опубликованному имъ въ началѣ 1891 года письму Маркса къ Браке, на русск. языкѣ въ перев. Н Алексѣева. К. Марксъ, Критика Готской программы.

проектъ теоретической части программы, въ которой заботливо былъ выдержанъ стиль чистаго марксизма, и въ общемъ одобрилъ его [1]). Но, удовлетворенный этой теоретической побѣдой Маркса, на этотъ разъ онъ не протестовалъ, какъ въ 1875 году, противъ практической части „Эрфуртской программы", которая была вполнѣ аналогична и по духу, и по формѣ, и даже по выраженіямъ соотвѣтствующей части Готской программы. Вѣдь это была та же „старая демократическая литанія", основанная на „демократической вѣрѣ въ чудеса", тѣ же „требованія всеобщаго избирательнаго права, прямого законодательства, народнаго суда, народнаго ополченія и т. д." Это было то же „простое эхо буржуазной Народной партіи". „Эрфуртская программа" считается выраженіемъ подлиннаго марксизма, и если ограничиться теоретической частью ея, это слѣдуетъ признать безспорнымъ. Но тѣмъ болѣе удивительно, что въ ея практической части сохранилась въ полной неприкосновенности традиціонная вѣра политическаго демократизма, въ свое время поддержанная вліяніемъ Лассаля и осужденная рѣзкой критикой Маркса. Въ 1891 году Энгельсъ торжествовалъ побѣду надъ вытѣсненными изъ Германіи лассалеанцами, а между тѣмъ идеи Лассаля оказались прочно утвердившимися въ умахъ марксистовъ. Общей участи не избѣжалъ въ этомъ отношеніи и самъ Энгельсъ, который въ написанномъ имъ въ 1895 году введеніи къ новому изданію сочиненія Маркса „Борьба классовъ во Франціи" сталъ на защиту новыхъ пріемовъ борьбы, выработанныхъ нѣмецкимъ рабочимъ движеніемъ. Восхваляя дѣйствіе всеобщаго избирательнаго права, онъ мимоходомъ упоминаетъ и имя Лассаля, какъ поборника этого начала. Это было позднимъ, но не меньшимъ тріумфомъ перваго руководителя нѣмецкихъ рабочихъ. Практика жизни одержала верхъ надъ непреклоннымъ революціонизмомъ марксистской догмы. Если и у самого Маркса были въ этомъ

[1]) См. его письмо къ Зорге отъ 24 октября 1891 г. (Briefe und Auszuge aus Briefen, S. 370)

отношеніи извѣстныя уступки требованіямъ жизни, у его послѣдователей эти уступки получили открытое и полное признаніе.

Такъ произошла та двойственность и противорѣчивость „Эрфуртской программы", которая бросается въ глаза при ея изученіи. Въ то время какъ первая часть ея, исходя изъ утопіи безгосударственнаго состоянія, вытекающей изъ классовой теоріи и изъ принципіальной вражды къ идеѣ государственнаго порядка, основываетъ всѣ свои надежды на обостреніи классовыхъ противорѣчій и на разрушеніи государства, вторая, скрыто допуская основныя предположенія теоріи правового государства, требуетъ преобразованія существующаго государства въ демократическомъ духѣ. Первая часть рѣзко отрицаетъ всѣ историческія связи и отношенія и съ этимъ радикальнымъ отрицаніемъ соединяетъ мысль о всемогуществѣ и совершенствѣ соціализма; вторая — строитъ свои предположенія на историческомъ фундаментѣ и старается согласовать свои требованія съ условіями исторической обстановки. Первая часть въ скорѣйшемъ разложеніи существующихъ формъ и историческихъ связей видитъ средство спасенія и вслѣдствіе этого побуждаетъ не исправлять эти формы и связи, а дать имъ возможность скорѣе изжить свое содержаніе и исчезнуть; вторая—полагаетъ своей задачей совершенствовать существующія формы государственно-правовыя и общественныя, а слѣдовательно и поддерживать ихъ длительное существованіе.

Что связь этихъ двухъ частей могла быть лишь чисто искусственной и словесной, это не подлежитъ сомнѣнію. Тѣ разнообразныя вліянія, которыя отразились на „Эрфуртской программѣ", по существу своему были несогласимы, и потому они помѣстились въ ней рядомъ не органически примиренныя, а только механически связанныя. Но такъ какъ соціализмъ революціонный и утопическій нашелъ себѣ мѣсто лишь въ теоретической части программы, всѣ же практическія требованія получили характеръ государственный и реалистическій, то въ соотвѣтствіи

съ этимъ и вся программа, какъ партійное credo дѣйствующаго соціализма, пріобрѣла очевидный уклонъ къ реформизму. Теоретическіе принципы Маркса, выраженные въ программѣ, оказались висящими въ воздухѣ, такъ какъ практическая часть программы не только отъ нихъ не исходила, но самымъ рѣшительнымъ образомъ ихъ опровергала. Принципіальные, какъ и историческіе корни этой части лежатъ, какъ мы видѣли, внѣ революціонныхъ основъ марксизма. Непререкаемыя и незыблемыя положенія марксистской догмы торжественно открываютъ собою „Эрфуртскую программу"; но оказывается, что это торжественное начало имѣетъ чисто декларативный характеръ, практическія же положенія программы вытекаютъ не изъ марксизма, а изъ теоріи правового государства, изъ принциповъ Руссо, Канта и Гегеля, проникшихъ въ нѣмецкій соціализмъ подъ вліяніемъ Лассаля.

Этотъ государственно-правовой и реформистскій характеръ „Эрфуртской программы" выступаетъ еще съ большей отчетливостью, если мы дополнимъ данную нами характеристику нѣкоторыми дальнѣйшими справками изъ исторіи составленія программы. Въ этомъ отношеніи представляются особенно интересными данныя, почерпаемыя изъ сопоставленія „Эрфуртской программы" съ Готской, изъ которой она была переработана. Я не буду останавливаться на измѣненіяхъ теоретическихъ, которыя, какъ мы видѣли, выразились въ исправленіи программы въ духѣ чистаго марксизма. Для насъ представляютъ преимущественный интересъ тѣ различія, которыя замѣчаются между двумя программами въ формулированіи практическихъ требованій.

Въ „Готской программѣ" практическія требованія раздѣлялись на двѣ части: одна часть указывала на подготовительныя мѣры для перехода къ соціалистическому строю и на общія основанія, на которыхъ должно покоиться свободное государство (какъ, напримѣръ, всеобщее избирательное право съ 20-лѣтняго возраста, прямое законодательство народа и т. п.), другая содержала болѣе узкія тре-

бованія, которыя представлялись осуществимыми въ предѣлахъ нынѣшняго общества (возможно большее расширеніе политическихъ правъ и свободъ, единый прогрессивный подоходный налогъ, рабочее законодательство). Дѣленіе это было безспорно шаткимъ и произвольнымъ. И подготовительныя мѣры для перехода къ соціализму, и общія основанія для преобразованія государства въ демократическомъ духѣ, очевидно, предполагаютъ еще существующимъ нынѣшнее общество и подлежатъ осуществленію еще въ его предѣлахъ. Но составители „Готской программы" хотѣли различить въ будущей эволюціи современнаго государства двѣ эпохи, рѣзко раздѣленныя моментомъ ожидаемаго перваго торжества пролетаріата. Къ первой эпохѣ, предшествующей этому моменту, когда буржуазія еще господствуетъ, предъявляются и болѣе скромныя требованія; ко второй—требованія повышаются до предѣловъ совершеннаго народоправства. Въ „Эрфуртской программѣ", по предложенію Либкнехта, это дѣленіе практическихъ требованій на двѣ части было устранено. Подготовительныя мѣры для перехода къ соціализму, какими Готская программа признавала производительныя товарищества при содѣйствіи государства, были вычеркнуты, какъ устарѣлая идея Лассаля, несогласная съ духомъ марксизма. Всѣ же остальныя требованія были соединены въ одну группу и получили характеръ тѣхъ реформъ, которыя ожидаются еще отъ существующаго государства. Никакихъ положеній, обращенныхъ къ будущему соціалистическому обществу, въ практической части программы нѣтъ: они остались только въ части теоретической, и притомъ не въ видѣ требованій, а въ видѣ указаній относительно естественнаго хода экономической эволюціи. Ставить какія-либо практическія требованія относительно соціалистическаго строя партія принципіально отказывалась. „Тѣ, кто хочетъ отъ насъ свѣдѣній о будущемъ государствѣ", говорилъ Либкнехтъ при первомъ обсужденіи вопроса о программѣ на съѣздѣ въ Галле, „пусть примутъ во вниманіе, что мы

лишены всякихъ данныхъ для предсказаній, какимъ будетъ государство или общество, скажемъ, черезъ десять лѣтъ или даже черезъ одинъ годъ. Что сегодня считается истиной, завтра признается безсмыслицей. Что сегодня является идеаломъ, завтра будетъ дѣйствительностью, а послѣзавтра реакціей. И при этихъ условіяхъ хотятъ сказать, какъ сложится въ будущемъ государство. Только глупецъ можетъ ставить подобные вопросы" [1]). — Нельзя не замѣтить, что подобное объясненіе идетъ, пожалуй, далѣе цѣли. Если не считаютъ возможнымъ говорить о будущемъ государствѣ вслѣдствіе полной неизвѣстности будущаго, если истина текущаго дня можетъ сдѣлаться завтра безсмыслицей, то какъ вообще можно говорить о грядущемъ торжествѣ соціализма. Но такъ или иначе, это лишь подчеркиваетъ то положеніе, что всѣ свои практическія требованія „Эрфуртская программа" обращаетъ не къ будущему соціалистическому порядку, а къ существующему государственному строю. При этомъ, какъ мы знаемъ изъ объясненій того же Либкнехта, составители „Эрфуртской программы" старались избѣгнуть въ ней всего туманнаго и неосуществимаго, въ особенности въ требованіяхъ, обращенныхъ къ рабочему классу. „То, что мы требуемъ въ этой части нашей программы", говорилъ Либкнехтъ, „въ высшей степени практично и въ значительной мѣрѣ уже осуществлено въ другихъ странахъ. Мы не должны обременять этихъ требованій такими, которыя дадутъ нашимъ противникамъ легкую возможность сказать: вы требуете невозможнаго". На этомъ основаніи было отклонено предложеніе включить въ программу пунктъ о страхованіи отъ безработицы, въ виду того, что этотъ видъ страхованія принадлежитъ къ мечтательной области „права на трудъ" [2]). Такъ „Эрфуртская программа" сознательно и принципіально

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. Berlin 1890. S. 200.

[2]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgeh. zu Erfurt. S. 354.

переходила отъ туманнаго и мечтательнаго къ практическому и осуществимому. Слова Либкнехта съ ясностью подчеркиваютъ, что составители программы стремились къ тому, чтобы ея положительныя требованія не носили характера декларативныхъ и агитаціонныхъ заявленій, имѣющихъ чисто революціонное значеніе: они должны были представляться такими, чтобы ихъ осуществимость могла стать ясной даже и для противниковъ. Уже одно это достаточно свидѣтельствовало, что вожди партіи переводили ее на путь реформизма, на путь соціальныхъ улучшеній въ предѣлахъ существующаго государства, а слѣдовательно и на путь примиренія и компромиссовъ съ существующимъ государствомъ. Это было явнымъ отступленіемъ отъ чистоты классовой точки зрѣнія, отъ принципіальной вражды къ идеѣ государства и отъ вѣры въ единоспасающее значеніе соціальной революціи.

Но еще болѣе это отступленіе было подчеркнуто слѣдующимъ обстоятельствомъ. Мотивируя соединеніе всѣхъ практическихъ требованій программы въ одну группу, Либкнехтъ высказалъ воззрѣніе, которое вполнѣ соотвѣтствовало реформистскому характеру „Эрфуртской программы“, но стояло въ рѣшительномъ противорѣчіи и съ теоріей соціальной революціи, какъ катастрофическаго перерыва общественныхъ отношеній, и съ принципомъ враждебнаго отрицанія существующаго государства, таящаго въ себѣ непримиримыя противорѣчія и подлежащаго не усовершенствованію, а разрушенію. Какъ мы уже знаемъ, въ представленіи о грядущемъ соціальномъ переворотѣ абсолютный соціализмъ находилъ высшее свое подтвержденіе. Теорія соціальнаго крушенія, уносящаго въ область прошлаго весь существующій государственный строй, являлась поэтому его естественнымъ завершеніемъ. Съ другой стороны, принципъ враждебнаго отрицанія существующаго государства неразрывно сочетался съ классовой теоріей, представляющей собою одну изъ главнѣйшихъ опоръ марксизма. Оправдывая практическій характеръ „Эрфурт-

ской программы", соединявшей въ одно цѣлое всѣ практическія требованія, Либкнехтъ развилъ совершенно противоположныя воззрѣнія, которыя говорили не о катастрофическомъ крушеніи существующаго строя, а о постепенномъ врастаніи (Hineinwachsen) современнаго государства въ будущее, о постепенномъ переходѣ отъ капиталистическаго строя къ соціалистическому путемъ послѣдовательныхъ реформъ. Это была настоящая теорія реформистскаго, парламентскаго соціализма, которая не можетъ быть понята иначе, какъ въ согласіи съ основами теоріи правового государства. „Гдѣ, спрашивалъ Либкнехтъ, „должна лежать граница между требованіями вообще и требованіями „въ предѣлахъ существующаго государства"? Развѣ мы не ставимъ всѣ наши требованія „въ предѣлахъ существующаго государства"? И гдѣ начинается существующее государство? Гдѣ оно кончается? Можно ли провести разграничительную линію между существующимъ и такъ называемымъ „государствомъ будущаго",—чтобы употребить слово, которымъ столько разъ злоупотребляли? Развѣ они не переходятъ одно въ другое"? [1]) „Кто можетъ рѣзко разграничить существующее государство отъ будущаго? Существующее государство врастаетъ въ будущее, совершенно такъ же, какъ будущее уже заключено въ существующемъ" [2]).

Изъ этихъ столь опредѣленно высказанныхъ положеній съ ясностью вытекаетъ, что, совершенствуя настоящее, мы приближаемъ будущее. Поэтому надо не ждать абсолютнаго совершенства, которое принесетъ соціальная революція, а итти по пути постепенныхъ усовершенствованій". „Не будемъ же складывать рукъ", говоритъ Либкнехтъ, „не будемъ стоять, какъ думаютъ наши противники, зачарованными и загипнотизированными воздушными замками государства будущаго". „Каждое средство, какъ бы

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. S. 177.

[2]) Ibid. S. 240. Ср. его же слова на съѣздѣ въ Эрфуртѣ. Protokoll, S. 342.

ни было оно скромнымъ, должно быть для насъ подходящимъ: будь это выборы общинные или выборы въ ландтагъ и рейхстагъ, все равно великъ или малъ кругъ дѣйствія, — вездѣ мы должны дѣйствовать, и вездѣ, опираясь на отношенія и факты, мы должны разъяснять массамъ существующіе недостатки и необходимость преобразованій, въ соціалистическомъ смыслѣ". „Вотъ почему мы, какъ разумные и дѣятельные люди, не захотѣли ожидать спѣлыхъ плодовъ соціальной революціи, что было бы политическимъ отреченіемъ; мы выставили рядъ конкретныхъ требованій, за которыя мы стоимъ, каковъ бы ни былъ въ данный моментъ законодательный результатъ" [1])...

Въ подтвержденіе своего взгляда Либкнехтъ ссылается на Маркса, который, по его словамъ, не отрицалъ вмѣшательства личности въ экономическій процессъ и не поощрялъ фатализма, въ смыслѣ бездѣятельнаго выжиданія, а, напротивъ, требовалъ дѣятельной борьбы, ведущейся лицами, живыми людьми [2]). Но, повидимому, еще болѣе, чѣмъ авторитетъ Маркса, на Либкнехта дѣйствуютъ опыты жизни. Возражая „молодымъ", которые осуждали путь парламентаризма и требовали болѣе рѣшительныхъ дѣйствій, и отстаивая практическую дѣятельность въ парламентѣ, на томъ же Эрфуртскомъ съѣздѣ Либкнехтъ говорилъ: „Чѣмъ достигли мы нашей силы въ Германіи?—Именно тѣмъ, что съ самаго начала вмѣсто того, чтобы сказать: мы живемъ въ облакахъ и не заботимся о практическихъ вещахъ, мы вездѣ дѣятельно вступались за благо рабочихъ классовъ—въ общинахъ, въ ландтагѣ, въ рейхстагѣ; мы пользовались каждымъ оружіемъ, которое мы имѣли. Мы не сдѣлали такъ, какъ тотъ человѣкъ въ Англіи, который не хотѣлъ мыться, когда у него не было цѣлаго моря, и потому вовсе не мылся" [3]).

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. SS. 343 — 344.

[2]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. S. 206.—Protokoll über die Verhandlungen des PT. des SDPD. Abgehalten zu Erfurt. SS. 340, 342.

[3]) Protokoll, S. 206.

Что и въ эпоху составленія „Эрфуртской программы„ этотъ практическій реформистскій соціализмъ не былъ личнымъ достояніемъ Либкнехта, это показываютъ однохарактерныя заявленія Бебеля на съѣздахъ въ Галле и Эрфуртѣ: „Необычайную приверженность и довѣріе въ рабочихъ массахъ мы имѣемъ только потому, что онѣ видятъ, какъ мы практически дѣйствуемъ для нихъ, а не указываемъ только на будущее соціалистическаго государства, относительно котораго неизвѣстно, когда оно придетъ. Рабочіе признаютъ въ нашей партіи свое политическое представительство, такъ какъ они видятъ, что уже теперь по мѣрѣ силъ мы стремимся къ тому, чтобы поднять и улучшить ихъ положеніе, поскольку это возможно на почвѣ существующаго буржуазнаго общества“ [1]). Протоколъ съѣзда отмѣчаетъ, что эти слова Бебеля были покрыты оживленными возгласами сочувствія. Очевидно, онъ коснулся здѣсь такого пункта, который близко затрогивалъ большинство собравшихся.

Эти согласныя заявленія Либкнехта и Бебеля въ высшей степени знаменательны. Жизнь привела ихъ къ тому, чтобы вступить на путь парламентской работы, на путь реформъ, и эта сторона партійной дѣятельности въ эпоху составленія Эрфуртской программы казалась особенно существенной. На съѣздѣ въ Эрфуртѣ вспомнили, что прежде Либкнехтъ говорилъ о парламентской дѣятельности совершенно иначе. Въ одной изъ старыхъ своихъ брошюръ (1869 года) онъ утверждалъ, что соціализмъ является не вопросомъ теоріи, а вопросомъ силы, который можетъ быть рѣшенъ, какъ и всякій вопросъ силы, не въ парламентѣ, а только на улицѣ, на полѣ битвы [2]). Теперь онъ повторяетъ уже ранѣе сдѣланное имъ заявленіе, что „наученный фактами и вслѣдствіе измѣнившихся отношеній“, онъ этой точки зрѣ-

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. S. 102. Ср. однохарактерныя заявленія его на съѣздѣ въ Эрфуртѣ, Protokoll. S. 162.

См. подробныя цитаты у Milhaud, o. c. p. 187.

нія не поддерживаетъ [1]). Обсуждая снова тѣ два пути, о которыхъ онъ говорилъ въ брошюрѣ 1869 года, — путь парламентской дѣятельности и путь силы, путь тайнаго подготовленія къ великому удару, онъ находитъ, что этотъ второй путь ведетъ къ анархизму. А тамъ, гдѣ рабочее движеніе „переплелось съ жестокостями и безумiемъ анархизма", дѣло соціализма стоитъ хуже всего [2]).

Такъ передовые вожди нѣмецкой соціалъ-демократіи въ ясныхъ и не оставляющихъ сомнѣнія выраженіяхъ намѣчали путь реформизма и осуждали идею насильственной катастрофы. Не слѣдуетъ думать, однако, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ они окончательно отказывались отъ абсолютныхъ обѣтованій марксизма. При всей очевидности своего реформистскаго уклона, они не рѣшались сказать, что реформы, направленныя на удовлетвореніе ближайшихъ нуждъ, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и движеніе къ конечной цѣли Здѣсь на пути къ послѣдовательному признанію государственно-правового соціализма передъ ними вставалъ со всей силой авторитетъ Маркса. И хотя принципы марксизма въ Эрфуртской программѣ получили, какъ мы видѣли, чисто декларативное и теоретическое выраженіе, однако ихъ торжественное провозглашеніе не могло остаться безъ результата и для общихъ лозунговъ партіи. Изъ этихъ принциповъ партія не могла вывести своихъ положительныхъ практическихъ требованій, но, съ другой стороны, написавъ на своемъ знамени начала марксизма, она не могла также и развернуть со всей послѣдовательностью и полнотой свою практическую программу, вытекавшую изъ источника, чуждаго марксизму. Утопія соціальной революціи и безгосударственнаго состоянія, провозглашавшаяся въ первой части программы, приподымалась на высоту теоретическаго идеала и возвышалась надъ уровнемъ очередныхъ практическихъ требованій. Однако, и оставаясь на этой теоретической высотѣ,

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 203.

[2]) Ibid SS. 205—206.

она представлялась своимъ сторонникамъ той самостоятельной и великой цѣлью, которую не слѣдуетъ забывать въ сутолокѣ ежедневной борьбы, въ осуществленіи практическихъ задачъ момента. „Если мы станемъ отодвигать нашу прекрасную цѣль въ туманную даль и постоянно подчеркивать, что только будущія поколѣнія ее достигнутъ, тогда съ полнымъ правомъ масса отъ насъ разбѣжится“ [1]), такъ говорилъ Бебель въ отвѣтъ Фольмару, предлагавшему партіи перейти отъ „безграничнаго во времени къ непосредственному и отъ абсолютнаго къ положительному [2]). Такъ мысль о конечной цѣли соціализма, которую Бебель считалъ лучшимъ средствомъ для того, чтобы „поддерживать огонь воодушевленія въ массахъ“ [3])—„снова приводила партію къ абсолютнымъ обѣтованіямъ марксизма. Очевидно, руководствуясь соображеніемъ о великомъ воодушевляющемъ дѣйствіи конечныхъ идеаловъ соціализма, вожди партіи не разъ говорили, что цѣль близка, что она скоро будетъ достигнута. Но вмѣсто того, чтобы приблизить конечную цѣль, такія увѣренія только мѣшали правильно оцѣнить значеніе соціальныхъ реформъ. Поскольку реформы этого рода связывались съ практическимъ осуществленіемъ демократическихъ началъ, онѣ требовали послѣдовательнаго и полнаго примиренія съ идеей государства и отреченія отъ принципа классовой вражды. Но этому примиренію мѣшала марксистская догма, обѣщавшая идеальную жизнь въ связи съ уничтоженіемъ государства на почвѣ обостренія классовыхъ противорѣчій. Вслѣдствіе этого практическая программа партіи не могла стать послѣдовательной и твердой: она обезсиливалась двойственнымъ характеромъ партійной позиціи. Когда Бебель и Либкнехтъ возражали „молодымъ“, они указывали, что соціалистическое государство еще не-

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Erfurt. S. 275

[2]) См. рѣчь Фольмара на Эрфуртскомъ съѣздѣ (Protokoll, S. 182) и выдержки изъ его напечатанныхъ рѣчей, приведенныя на этомъ же съѣздѣ Бебелемъ (ibid. S. 276).

[3]) Ibid. S. 275.

извѣстно когда придетъ, и что не надо въ виду заоблачныхъ цѣлей забывать текущія практическія нужды момента [1]). Когда же Фольмаръ имъ указывалъ, что въ такомъ случаѣ слѣдуетъ признать самостоятельное значеніе этихъ нуждъ и на нихъ сосредоточить вниманіе, тогда они отвѣчали, что это значитъ лишить партію источника воодушевленія и погрузить ее въ тину оппортунизма [2]). Опредѣленности и ясности въ этой позиціи не было. Но во всякомъ случаѣ было совершенно ясно, что не только Фольмаръ, но и Бебель, и Либкнехтъ въ эпоху составленія „Эрфуртской программы“ самымъ рѣшительнымъ образомъ повернули къ политикѣ „текущихъ практическихъ нуждъ“, и что подъ ихъ вліяніемъ программа партіи получила рѣшительный уклонъ въ сторону реформизма. Въ угоду теоріи партія ставила на своемъ знамени конечный соціалистическій идеалъ безгосударственнаго состоянія; на практикѣ она склонялась къ идеѣ соціальныхъ реформъ на почвѣ правового государства.

Понятна теперь дальнѣйшая судьба партіи. Въ то время какъ ея руководящіе вожди, въ цѣляхъ воодушевленія и подъема, продолжали говорить о прекрасной конечной цѣли, цѣль эта все болѣе отодвигалась въ туманную даль. Буржуазный порядокъ оказывался гораздо болѣе прочнымъ, чѣмъ это представлялось сначала, и вмѣсто того, чтобы потерпѣть скорое крушеніе подъ напоромъ соціализма, онъ все болѣе втягивалъ соціализмъ въ привычныя рамки парламентской работы. Вступивъ на путь парламентаризма, партія послѣдовательно и незамѣтно вовлекалась въ органическій ходъ законодательной дѣятельности. А это постепенно приводило въ ея средѣ къ торжеству реформизма надъ революціонизмомъ [3]). Процессъ этого постепеннаго уклоненія партіи отъ началъ абсолютнаго соціализма еще дале-

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Halle. S. 102.

[2]) Ibid. SS. 280—282.

[3]) Въ свое время Бакунинъ предостерегалъ марксизмъ отъ вступленія на путь легальной политической борьбы, видя въ этомъ измѣну дѣлу соціальной революціи. Эти упреки не разъ повторялись затѣмъ представителями

ко не законченъ. Еще не выработана и не принята теорія, которая могла бы служить для партіи оправданіемъ и обоснованіемъ ея рѣшительнаго поворота въ сторону новаго отношенія къ государству и новыхъ способовъ осуществленія соціалистическихъ началъ. Бернштейнъ не былъ въ силахъ дать для партіи такую теорію: для этого ему недоставало ни глубины мысли, ни литературной силы. Въ 1909 году профессоръ Гармсъ высказалъ предположеніе, что соціалъ-демократію выведетъ на правильный путь лозунгъ: „zuruck zu Lassale“ [1]), а въ наши дни мы слышимъ этотъ лозунгъ уже изъ среды самихъ соціалъ-демократовъ, — отъ Геніша, который утверждаетъ, что послѣ войны соціалъ-демократическая партія должна будетъ въ отношеніи къ германскому государству вернуться къ традиціямъ Лассаля и его послѣдователя Швейцера или, вѣрнѣе, приноровить взгляды Лассаля и Швейцера къ современному положенію вещей. Соціалъ-демократія, думаетъ Геніш, не откажется отъ принципа классовой борьбы, но сильнѣе почувствуетъ свою связь съ другими слоями германскаго народа [2]) Тутъ, очевидно, предполагается синтезъ идей Лассаля и Маркса. Весьма возможно, что изъ піетета къ своему про-

революціоннаго соціализма. Самымъ интереснымъ выраженіемъ этихъ упрековъ является книга Domela Nieuwenhuis, Le socialisme en danger. Paris 1897. На русскомъ языкѣ слѣдуетъ отмѣтить весьма интересныя статьи П. Б. Аксельрода подъ заглавіемъ „Итоги соціально-демократической партіи въ Германіи“ (въ журналѣ „Община“ 1878 г.) П. Б. Аксельродъ указываетъ на „роковую неизбѣжность тяготѣнія вождей германской соціалъ-демократической партіи (Либкнехта, Бебеля и другихъ) къ легально-реформаторской дѣятельности“ и совершенно правильно выводилъ это явленіе изъ того обстоятельства, что партія вступила на путь компромисса съ существующимъ государствомъ. См. болѣе подробно о статьѣ Аксельрода въ книгѣ В. Я. Богучарскаго, Активное народничество семидесятыхъ годовъ. М. 1912. Стр. 355 — 363.

[1]) Bernhard Harms, Ferd. Lassalle und seine Bedeutung fur die deutsche Sozialdemokratie. Iena. 1909.

[2]) K. Haenisch, Die deutsche Sozialdemokratie in und nach dem Weltkrieg. Berlin 1916. См. изложеніе этой книги въ журналѣ „Русская Мысль“. 1916 г. Іюль (въ статьѣ И. О. Левина).

шлому, изъ уваженія къ памяти Маркса, партія долго еще будетъ сохранять свое старое знамя классовой борьбы и соціальной революціи. Но это будетъ не болѣе какъ условная историческая декорація, какъ торжественный символъ для обозначенія связи настоящаго съ прошлымъ. Ибо среди германской соціалъ-демократіи теорія абсолютнаго соціализма все болѣе и болѣе утрачиваетъ свое реальное значеніе.

Исторія послѣдовательнаго движенія партіи по пути реформизма изображалась не разъ. Я могу здѣсь сослаться на безпристрастное изложеніе Мильо въ его сочиненіи „La Démocratie socialiste allemande", гдѣ этотъ процессъ прослѣженъ шагъ за шагомъ до 1903 года. Съ тѣхъ поръ онъ сдѣлалъ и новые успѣхи, интересные, впрочемъ, не столько съ принципіальной стороны, сколько съ практической: по существу движеніе остается то же, усиливается лишь его темпъ, по мѣрѣ того какъ партія приходитъ къ убѣжденію, что ея практическая дѣятельность въ условіяхъ существующаго государства имѣетъ не только агитаціонное значеніе, но приноситъ и реальные плоды. Логика событій увлекаетъ соціалъ-демократію все далѣе по пути парламентаризма и реформизма, на которомъ она уже не можетъ остановиться. Зеленое дерево жизни и здѣсь оказалось болѣе привлекательнымъ, чѣмъ сѣрая теорія, хотя бы и украшенная самыми смѣлыми перспективами.

Для нашихъ цѣлей нѣтъ необходимости разсказывать подробно эту исторію постоянныхъ колебаній между реформизмомъ и революціонизмомъ и постоянныхъ побѣдъ перваго надъ вторымъ. Я хочу здѣсь остановиться только на томъ чрезвычайно важномъ моментѣ въ развитіи нѣмецкаго соціализма, какимъ по всей справедливости долженъ быть признанъ ганноверскій съѣздъ 1899 года: здѣсь впервые теоретическая часть Эрфуртской программы была принесена въ жертву новымъ теченіямъ. Это было тѣмъ болѣе знаменательно, что на съѣздѣ предполагалось достигнуть обратнаго результата: осудить новыя теченія и провозгласить

неприкосновенность программы. Резолюція, предложенная съѣзду Бебелемъ, содержала въ себѣ заявленіе, что партія „не имѣетъ основаній измѣнять ни своей программы, ни своей тактики, ни своего названія". Въ окончательной редакціи слова: „ihr Programm" по предложенію Штольтена были замѣнены другими: „ihre Grundsatze und Grundforderungen" [1]). Этимъ самымъ было признано, что о неизмѣнности программы говоритъ невозможно, что неизмѣнными остаются только основныя положенія и основныя требованія партіи [2]). Съ такой широкой формулой могли согласиться и ревизіонисты, которые и дѣйствительно голосовали за резолюцію Бебеля въ измѣненномъ видѣ. Противъ нея были только крайніе, — представители революціоннаго теченія.

Не менѣе знаменательна была и та позиція, которую на ганноверскомъ съѣздѣ заняли руководители партіи: они не столько отстаивали чистоту догмы, сколько старались отвести отъ нея упреки въ абсолютизмѣ. Но это значило пожертвовать той теоріей, которая лежала въ основѣ Эрфуртской программы и которая вела свое происхожденіе отъ „Коммунистическаго Манифеста". Таковъ именно смыслъ рѣчей Бебеля и Каутскаго, выступившихъ въ Ганноверѣ противъ Бернштейна. Бебель очень подробно доказывалъ, что теорія обнищанія всегда понималась не въ абсолютномъ, а въ относительномъ смыслѣ; Каутскій утверждалъ, что теорія крушенія просто навязана марксизму его критиками и что въ Эрфуртской программѣ ея нѣтъ. Это было формальное отступленіе передъ главными доводами Бернштейна, вызвавшее остроумное замѣчаніе Давида: „теперь все понимается относительно; какъ только въ чемъ-либо нападаютъ на насъ, тотчасъ слышится: ахъ, это разумѣлось относительно" [3]).

---

[1]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten zu Hannover. S. 244.

[2]) См. предложеніе Штольтена и отвѣтныя замѣчанія Каутскаго, Protokoll, SS. 164 и 166.

[3]) Protokoll, S. 142.

Однако, отступая по существу предъ ревизіонизмомъ, руководители партіи никакъ не хотѣли принять его окончательнаго вывода: отрицанія соціальной революціи, которая положитъ предѣлъ всѣмъ бѣдствіямъ пролетаріата, которая доставитъ ему окончательную побѣду. Бебелю казалось, что подобное отрицаніе уничтожаетъ всю его предшествующую работу [1]). Представлялось невозможнымъ стать на почву реформизма, если онъ не сулитъ впереди окончательнаго переворота. И на ганноверскомъ съѣздѣ рѣзко столкнулись два воззрѣнія, революціонное и реформистское. Какъ удачно выразился Давидъ, вопросъ шелъ о томъ, чтобы поднять принципіальное значеніе работы для настоящаго. „Hoch das Banner der Hoffnung nicht nur auf eine bessere Zukunft, sondern vor allem und in erster Linie auch auf eine bessere Gegenwart!“. Съ этой точки зрѣнія работа для настоящаго казалась „не палліативами, а основоположными камнями для великаго зданія будущаго“ [2]). Тогда и на почвѣ настоящаго общества казался возможнымъ процессъ демократизаціи и соціализаціи, а конечная побѣда соціализма изображалась не въ качествѣ внезапнаго перехода къ новымъ отношеніямъ, а въ видѣ заключительнаго звена продолжительной эволюціи [3]).

Но совершенно очевидно, что такое воззрѣніе, послѣдовательно развивая точку зрѣнія правового государства, лежавшую въ основѣ второй части Эрфуртской программы, въ то же время опрокидывало положеніе абсолютнаго соціализма, какъ это и высказалъ на съѣздѣ Каутскій. „Если капитализмъ — говорилъ онъ — можетъ изъ самого себя породить тенденцію къ устраненію бѣдности и къ возведенію рабочаго класса на высшую ступень, то наша борьба была бы излишня; въ такомъ случаѣ намъ никогда не удалось бы организовать рабочій классъ къ борьбѣ противъ бѣдности. Вѣдь именно потому, что мы показываемъ рабочему

[1]) Ibid. SS. 120, 124.
[2]) Изъ рѣчи Давида, Protokoll, S. 144.
[3]) Изъ рѣчи Давида, Protokoll, SS. 130—131.

классу, что его бѣдность не есть преходящее или случайное явленіе, но что оно основано на природѣ капитализма, намъ удается организовать и поднять пролетаріатъ“ [1]). Тутъ ясно выступаетъ мысль, что единоспасающее значеніе имѣетъ соціальная революція, которая, какъ дѣло рабочаго класса, приведетъ его сразу къ власти, господству и счастью. Капитализмъ безсиленъ что-либо сдѣлать, и между нимъ и соціализмомъ лежитъ цѣлая пропасть. Именно эта догма мѣшала Каутскому принять идеи Бернштейна, именно она заставляла и его, и Бебеля, и всѣхъ правовѣрныхъ марксистовъ настаивать на томъ, что главное — это конечная цѣль. Эта идея конечной цѣли стала для партіи какимъ-то фетишемъ, что и дало поводъ Ауэру на томъ же ганноверскомъ съѣздѣ высмѣять своихъ товарищей за ихъ вѣру во всемогущую силу „знамени съ болтающейся на немъ конечной цѣлью“ [2]).

Однако болѣе дѣйствительное значеніе, чѣмъ эта утопія, имѣли тѣ практическія заключенія, къ которымъ пришелъ ганноверскій съѣздъ. И тутъ повторилось то же, что было на Эрфуртскомъ съѣздѣ. Воздавъ должную дань уваженія теоріи и Марксу, благоговѣйно повторивъ его завѣты, затѣмъ перешли къ практическому дѣлу и забыли о нихъ. Какъ люди стараго культа, внутренно отъ него отошедшіе и сохранившіе къ нему лишь привычную преданность, механически повторяютъ затверженныя слова старой молитвы передъ тѣмъ, какъ приняться за обычную работу, такъ поступаютъ обыкновенно на своихъ съѣздахъ нѣмецкіе соціалъ-демократы. Поклонившись Марксу, проходятъ затѣмъ мимо него къ тѣмъ требованіямъ, которыя ставитъ жизнь.

Въ самомъ дѣлѣ, что означала резолюція, принятая ганноверскимъ съѣздомъ по предложенію Бебеля, въ той своей части, которая говорила о практической работѣ партіи.

---

[1]) Protokoll, S. 168.
[2]) Protokoll, S. 206.

„Чтобы достигнуть цѣли, партія пользуется каждымъ согласнымъ съ ея основными воззрѣніями средствомъ, обѣщающимъ ей успѣхъ. Не обольщая себя относительно существа и характера буржуазныхъ партій, представляющихъ и защищающихъ существующій государственный и общественный порядокъ, она не отклоняетъ общаго выступленія съ ними въ отдѣльныхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ усиленіи партіи на выборахъ, о расширеніи политическихъ правъ и свободы на выборахъ, или о серьезномъ улучшеніи положенія рабочаго класса и содѣйствіи культурнымъ задачамъ, или о борьбѣ съ стремленіями, враждебными рабочимъ и народу“ [1]). Въ виду этой широкой перспективы соглашеній съ буржуазными партіями, практически вводящей соціалъ-демократовъ во всю культурную работу существующаго государства, трудно сказать, гдѣ же черта различія между ортодоксальными соціалъ-демократами и бернштейніанцами. Любопытно отмѣтить, что Либкнехтъ и на этомъ съѣздѣ, какъ всегда болѣе непримиримый, чѣмъ Бебель, рѣшительно возражалъ и затѣмъ голосовалъ противъ этой части резолюціи. По его мнѣнію, тактика, которую Бебель имѣлъ въ виду санкціонировать, пагубна, такъ какъ она можетъ привести къ оставленію почвы классовой борьбы [2]). О степени пагубности этой тактики могли быть разныя мнѣнія,—Бебель и большинство съѣзда, какъ обнаружило голосованіе, думали объ этомъ иначе. Но что подобная тактика соглашеній разрывала съ теоріей классовой борьбы, это было несомнѣнно. Это былъ только необходимый и окончательный выводъ изъ второй части Эрфуртской программы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и окончательный ударъ ея первой, теоретической части. Было ясно, что та практическая позиція, которую заняла партія на ганноверскомъ съѣздѣ, должна повлечь за собой измѣненіе теоретическихъ основъ партійнаго credo. Съѣздъ самъ чувствовалъ это, при-

---

[1]) Protokoll, S. 243.

[2]) Protokoll, S. 154.

нявъ поправку Штольтена, предложившаго выкинуть изъ резолюціи слова относительно неизмѣнности программы. Общее впечатлѣніе отъ текста резолюціи довершается заявленіями Фольмара, Ауэра и Давида, что они считаютъ резолюцію вполнѣ пріемлемой и что ее готовъ подписать и самъ Бернштейнъ [1]). Если однако въ резолюціи оставались старыя сакраментальня слова: „партія стоитъ теперь, какъ и прежде, на почвѣ классовой борьбы, согласно съ чѣмъ освобожденіе рабочаго класса можетъ быть только его собственнымъ дѣломъ“, это въ связи съ дальнѣйшимъ положеніемъ о соглашеніяхъ съ буржуазными партіями представлялось чисто теоретическимъ утвержденіемъ, изъ котораго не выводится никакихъ практическихъ послѣдствій. Если же принять во вниманіе, что въ результатѣ соглашеній съ буржуазными партіями допускается возможность „серьезнаго улучшенія соціальнаго положенія рабочаго класса“, то надо признать, что острота классоваго обособленія этимъ допущеніемъ совершенно стирается.

Споры ревизіонистовъ съ радикалами не кончились однако ганноверскимъ съѣздомъ. Но хотя и послѣ этого они продолжались и принимали нерѣдко весьма ожесточенныя формы, та практическая основа, на которой сошлись обѣ группы въ Ганноверской резолюціи, уже не подвергалась болѣе сомнѣнію. Самые споры эти приняли скорѣе теоретическій характеръ, причемъ тотъ или другой ихъ оборотъ практическимъ дѣятелямъ партіи казался не имѣющимъ серьезнаго значенія. Уже на *любекскомъ* съѣздѣ 1901 года дебаты о ревизіонизмѣ, связанные на этотъ разъ съ дѣятельностью Бернштейна, перенесли весь вопросъ на почву разногласій о принципахъ, о предѣлахъ допустимой въ партіи самокритики и о формахъ полемики, направленной на основы марксизма. Еще яснѣе этотъ теоретическій характеръ спора, расколовшаго нѣмецкихъ соціалъ-демократовъ на двѣ враждебныхъ группы, сказался на дрезденскомъ

---

[1]) Protokoll, SS. 211, 216, 242.

съѣздѣ 1903 года. Ожесточеніе спорящихъ противниковъ, выразившееся на этомъ съѣздѣ въ рядѣ шумныхъ и скандальныхъ сценъ, въ значительной мѣрѣ объясняется тѣмъ, что взаимныя пререканія ревизіонистовъ и радикаловъ обострились здѣсь личными обвиненіями и нападками. Но за этимъ шумомъ и ожесточеніемъ личной перебранки не видно было серьезнаго расхожденія въ практическихъ вопросахъ. Правда, Дрезденская резолюція, по мысли ея составителей — Бебеля, Каутскаго и Зингера — должна была исправить впечатлѣніе, будто бы въ Ганноверѣ была принесена въ жертву ревизіонистамъ незыблемость партійной программы [1]). Поэтому здѣсь рѣзче была подчеркнута классовая точка зрѣнія, и политикѣ примиренія съ существующимъ строемъ путемъ его реформированія была противопоставлена идея завоеванія политической власти, преодолѣнія противниковъ и возможно скораго превращенія буржуазнаго общества въ соціалистическое. Осуждено было стремленіе „затушевывать постоянно растущія классовыя противорѣчія, въ цѣляхъ облегченія сближенія съ буржуазными партіями“ [2]). Значило ли это однако, что партія снова становится на почву классовой непримиримости, столь рѣшительно оставленную въ силу резолюціи ганноверскаго съѣзда? Мы имѣемъ аутентическое разъясненіе Бебеля, сдѣланное имъ на амстердамскомъ конгрессѣ 1904 года и уничтожающее всякія сомнѣнія на этотъ счетъ: „согласно дрезденской резолюціи возможно итти въ любой моментъ вмѣстѣ съ буржуазной партіей для достиженія опредѣленнаго культурнаго результата; резолюція отвергаетъ лишь длительное соединеніе, съ пожертвованіемъ или откладываніемъ нашихъ классовыхъ требованій“ [3]). Но если такъ, то

---

[1]) См. объясненія Каутскаго, Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SD PD. Abgehalten zu Dresden. SS. 382—383.

[2]) См. Дрезденскую резолюцію, Protokoll, SS. 418—419.

[3]) Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam 1904. Anhang. (Die Verhandlungen der Kommission). S. 68. Ср. заявленіе Бебеля на общемъ собраніи съѣзда въ Амстердамѣ, S. 42.

осужденіе ревизіонистскихъ стремленій, сдѣланное въ Дрезденѣ, получало такой отвлеченный характеръ, что дрезденскую резолюцію могли безъ колебаній принять такіе видные ревизіонисты, какъ Фольмаръ и Ауэръ, Генрихъ Браунъ и Гейне. Почувствовалъ себя задѣтымъ только завзятый теоретикъ Бернштейнъ, который и голосовалъ противъ резолюціи съ очень немногими своими сторонниками [1]). И въ самомъ дѣлѣ, почему бы Фольмару, Ауэру и другимъ практическимъ дѣятелямъ слѣдовало отвергать формулы, которыя ни въ чемъ не связывали партіи? Вѣдь сущность Дрезденской резолюціи заключалась лишь въ томъ, что она напоминала партіи о ея конечной цѣли. Отрицаніе великодержавной политики и колоніальныхъ пріобрѣтеній, высказанное въ резолюціи, для большинства ревизіонистовъ не представлялось существеннымъ нарушеніемъ ихъ взглядовъ. Въ общемъ же практическій путь оставался все тотъ же. Это въ особенности было подтверждено принятіемъ поправки Легіена, предложившаго дополнить резолюцію Бебеля, Каутскаго и Зингера словами, что парламентская фракція соціалъ-демократовъ „должна энергично содѣйствовать выработкѣ соціальнаго законодательства и исполненію политическихъ и культурныхъ задачъ рабочаго класса“ [2]). Этимъ дополненіемъ выдвигалась необходимость положительной работы въ парламентѣ, а слѣдовательно и дѣятельнаго сотрудничества съ буржуазными группами. Вѣдь говорилъ же Бебель, что для достиженія дѣйствительнаго успѣха въ каждомъ данномъ случаѣ необходимо поддерживать буржуазныя партіи [3]). Такимъ образомъ по существу ничто не

---

[1]) См. результаты поименнаго голосованія. Protokoll, SS. 419—420. См. также интересныя разъясненія Фольмара и Ауэра, защищавшихъ ревизіонизмъ, но принимавшихъ резолюцію, какъ имѣющую, по словамъ ея составителей, внести успокоеніе и единство въ партію и практически не ставящую никакихъ затрудненій, ibid. SS. 343 и 368.

[2]) Поправка Легіена подъ № 141 (см. Protokoll, S. 135) заключаетъ въ себѣ Дрезденскую резолюцію.

[3]) См. цитированное выше мѣсто изъ протокола амстердамскаго съѣзда, S. 42.

мѣнялось въ партійной тактикѣ. Партія оставалась вѣрною практическимъ требованіямъ своей программы, приверженность къ которымъ ревизіонистовъ столь характерно подчеркнулъ на съѣздѣ Бернштейнъ [1]). Если бы съѣздъ дѣйствительно хотѣлъ вывести всѣ практическія послѣдствія изъ революціонной классовой точки зрѣнія, онъ долженъ былъ бы принять совершенно иную резолюцію, какъ на это и указалъ на съѣздѣ одинъ изъ его членовъ: „если правильно, что должна придти катастрофа, тогда не правильна наша предшествующая сознательная тактика; если катастрофа должна придти, *тогда будемъ работать для катастрофы, а не для послѣдовательнаго созиданія соціалистическаго общества*“. Но съѣздъ, конечно, не могъ стать на эту точку зрѣнія, которая была бы отрицаніемъ всего прошлаго нѣмецкой соціалъ-демократіи. Все это дѣлаетъ понятнымъ тотъ неожиданный результатъ, что послѣ бурныхъ столкновеній и горячихъ схватокъ Дрезденская резолюція была принята огромнымъ большинствомъ 288 голосовъ противъ 11.

Прошло еще шесть лѣтъ, и на лейпцигскомъ съѣздѣ 1909 года партія снова вернулась къ Дрезденской резолюціи, чтобы окончательно запечатлѣть ея теоретическое значеніе. Подтвержденіе Дрезденской резолюціи явилось здѣсь результатомъ простой случайности. Вышло такъ, что среди другихъ предложеній было принято предложеніе, исходившее отъ перваго берлинскаго округа и осуждавшее всякіе союзы съ либералами, въ виду „длительной цѣпи измѣнъ либерализма интересамъ рабочихъ“ [2]). Одобрить эту резолюцію значило окончательно порвать съ практикой соглашеній и вступить на путь изолированнаго дѣйствія рабочей партіи, чего конечно большинство съѣзда не могло имѣть въ виду, и что при занятой партіей позиціи было практически невыполнимо. Ошибка была исправлена на другой же день по иниціативѣ ревизіонистовъ, потребо-

[1]) Protokoll, S. 391.

[2]) Protokoll, S. 349.

[3]) Полный текстъ предложенія см. въпротоколѣ лейпцигскаго съѣзда, S. 193.

вавшихъ новаго голосованія формулы, принятой наканунѣ по недоразумѣнію. При вторичномъ голосованіи формула была отвергнута [1]). Но здѣсь присоединилось новое осложненіе: въ либеральной прессѣ отклоненіе радикальной резолюціи, требовавшей разрыва съ буржуазными партіями, было понято какъ рѣшительная побѣда ревизіонистовъ, какъ отказъ отъ Дрезденскихъ постановленій. Въ виду этого радикалы предложили подтвердить Дрезденскую резолюцію, но на этотъ разъ ревизіонисты противъ нея совершенно не возражали [2]). Предложеніе было принято единогласно, и, какъ можно видѣть изъ заявленія представителя ревизіонистовъ, говорившаго по этому поводу, этимъ единодушіемъ хотѣли засвидѣтельствовать единство партіи [3]). Такъ Дрезденская резолюція изъ *тактической директивы превратилась въ знамя партійнаго единства*, предъ которымъ склоняются безъ споровъ и безъ разсужденій, какъ передъ священнымъ воспоминаніемъ прошлаго.

Мы достигли здѣсь того пункта въ развитіи нѣмецкаго соціализма, на которомъ мы можемъ остановиться. Дальнѣйшая судьба его представляетъ собою рядъ постепенныхъ побѣдъ идей реформизма надъ теоріей стараго революціонизма. Дѣятельность партіи въ рейхстагѣ и въ ландтагахъ и сложныя комбинаціи избирательныхъ кампаній постепенно вводятъ соціалъ-демократію въ практическую политику, и это жизненное и непосредственное соприкосновеніе съ культурной работой современнаго государства все болѣе и болѣе втягиваетъ партійныхъ вождей въ нужды текущаго дня. Старый призракъ соціальной революціи, за которой наступитъ земной рай, тускнѣетъ и исчезаетъ предъ реальными задачами жизни.

Надо ли говорить, что это движеніе жизни отразилось и на марксистской доктринѣ? Мы уже имѣли случай отмѣ-

---

[1]) Protokoll, S. 393

[2]) См. предложеніе Диттмана и его мотивировку, Protokoll, SS. 498—500.

[3]) Protokoll, S. 501.

тить, какъ на ганноверскомъ съѣздѣ Бебель и Каутскій открещивались отъ теорій обнищанія и крушенія. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что это были прямыя уступки ревизіонизму — или, если угодно, новому жизненному опыту. Вѣдь старая доктрина не случайно настаивала на теоріи обнищанія и крушенія. Это была своеобразная, но естественная психологія первоначальнаго марксизма, опиравшаяся притомъ же на его діалектическія формулы о борьбѣ и смѣнѣ противоположностей. Какъ очень вѣрно рисуетъ эту психологію проф. Випперъ, она вытекала изъ первыхъ наблюденій надъ растущей силой капитала и увеличивающимся обѣднѣніемъ массъ. „Наблюдатель спрашиваетъ себя: не вызваны ли эти обезумѣвшія отъ нищеты, оторванныя отъ земли массы именно силой своихъ несчастій къ несравненно большей энергіи? Къ тому же онѣ теперь ходомъ самаго производства сдвинуты вмѣстѣ, въ крупныя соединенія, тогда какъ раньше копались и работали врозь; онѣ могутъ импонировать своимъ количествомъ, своимъ согласіемъ. А если такъ, не лежитъ ли въ самомъ несчастіи завязка улучшеній. И тогда не желать ли, чтобы разрушеніе шло поскорѣе до конца, чтобы несчастія доросли до невыносимости. Вѣдь все равно, возврата нѣтъ, остается только все дальше итти по той линіи, на которую толкнуло стеченіе роковыхъ условій. — Вотъ глубоко понятная, возвышенная и болѣзненная психологія, создавшая знаменитую Verelendungstheorie, — теорію фатально необходимаго обнищанія, экономическаго умиранія, чрезъ которое должны пройти рабочіе, чтобы достигнуть лучшаго будущаго. И вотъ благодарная почва для діалектической формулы превращенія. Чѣмъ хуже данное положеніе, чѣмъ глубже отрицаніе того, что нужно человѣку, тѣмъ ближе онъ къ повороту, къ захвату давящаго его капитала, который долженъ составить его благополучіе [1]).

Что именно такова была психологія „Коммунистическаго

---

[1]) Р. Випперъ, Очерки теоріи историческаго познанія. М. 1911. Стр. 197—198.

Манифеста“ и „Капитала“, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Но стоитъ прочесть новѣйшія произведенія марксизма, чтобы видѣть, насколько отошли они отъ первоначальной прямолинейности марксистскихъ формулъ. И здѣсь нѣтъ необходимости ссылаться на еретика Бернштейна, достаточно указать на Каутскаго, этого признаннаго хранителя марксистскихъ преданій. Уже въ его комментаріи къ Эрфуртской программѣ, появившемся впервые въ 1892 году, мы находимъ такія мало согласныя съ духомъ марксизма заявленія, какъ тѣ, что къ охранѣ труда въ извѣстной степени могутъ склоняться и предусмотрительные, возвышающіеся надъ интересами момента члены господствующихъ классовъ [1]), что хозяйственныя отношенія пролетаріевъ въ результатѣ классовой борьбы и ея завоеваній въ общемъ и цѣломъ улучшаются, хотя и незначительно и медленно [2]). Послѣднее утвержденіе Каутскій, правда, сопровождаетъ оговоркой: „если они вообще улучшаются“, и затѣмъ развиваетъ мысль, что хозяйственное возвышеніе пролетаріата отстаетъ отъ его моральнаго подъема, откуда и рождается чувство неудовлетворенности. Но можно ли признать во всемъ этомъ подлинный марксизмъ? Не менѣе новшествъ содержится и въ извѣстномъ пространномъ отвѣтѣ Бернштейну, выросшемъ до размѣровъ цѣлой книги. Цѣлые параграфы посвящены здѣсь доказательству, что ни теоріи крушенія, ни теоріи обнищанія въ томъ смыслѣ, въ какомъ ихъ опровергаетъ Бернштейнъ, никогда не существовало [3]). Но вѣдь это въ сущности отказъ отъ существеннѣйшихъ элементовъ марксизма, хотя и отказъ условный, такъ какъ въ извѣстномъ смыслѣ Каутскій все же держится за старую дог-

---

[1]) Kautsky, Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erlautert. Zehnte Auflage. Stuttgart. 1910. S. 203. Интересно сравнить съ этимъ горячія филиппики Маркса противъ капиталистовъ въ I т. „Капитала“, въ параграфахъ о борьбѣ за нормальный рабочій день.

[2]) Ibid. S. 241.

[3]) Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart, 1910.

му [1]). Но въ какомъ видѣ сохраняется эта старая догма у современныхъ ревнителей ортодоксіи, лучше всего можно судить изъ той краткой формулы теоріи обнищанія, которую Каутскій далъ на любекскомъ съѣздѣ. „Эту теорію", говорилъ онъ здѣсь, слѣдуетъ разумѣть „какъ тенденцію, а не какъ абсолютную истину; ее слѣдуетъ понимать такимъ образомъ: капиталъ долженъ стремиться къ тому, чтобы увеличивать свою прибавочную стоимость и соотвѣтственно съ этимъ дѣлать все болѣе бѣдственнымъ положеніе пролетарія... Но Марксъ самъ указалъ на противодѣйствующее стремленіе, онъ самъ былъ однимъ изъ поборниковъ охраны труда и однимъ изъ первыхъ, указавшихъ на значеніе рабочихъ союзовъ... Онъ доказалъ такимъ образомъ, что эта тенденція (къ обнищанію) абсолютно необходима, но что она не ведетъ съ абсолютной необходимостью къ угнетенію рабочаго" [2]).

Если бы приведенныя слова исходили не отъ Каутскаго, ихъ можно было бы принять за lapsus linguae увлекшагося оратора. Но какъ видно изъ полнаго согласія въ этомъ пунктѣ Каутскаго и Бебеля [3]), это новое толкованіе доктрины Маркса находитъ въ партіи весьма авторитетную поддержку. Вотъ къ чему свелась въ концѣ концовъ теорія обнищанія. Вмѣсто имманентнаго закона капиталистическаго развитія, съ фатальной неизбѣжностью приводящаго къ ухудшенію въ положеніи рабочихъ, она превратилась въ простую тенденцію, которой можно противодѣйствовать. Каутскій, конечно, думаетъ, что въ условіяхъ капиталистическаго строя это противодѣйствіе заключено въ извѣстныя границы и что только соціализмъ можетъ установить истинный соціальный миръ. Но если подобное положеніе было ясно въ теоріи стараго марксизма, который настаивалъ на фатальн-

---

[1]) См. рецензію Струве въ Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XVI, 1899, S. 730 ff.

[2]) Protokoll über die Verhandlungen des PT. der SDPD. Abgehalten su Lübeck 1901. S. 158.

[3]) См. рѣчь Бебеля на любекскомъ съѣздѣ, Protokoll, S. 164.

номъ ходѣ пролетаризаціи, у Каутскаго оно становится по меньшей мѣрѣ недоказаннымъ. Что если истинно предусмотрительные и возвышающіеся надъ интересами момента члены господствующихъ классовъ придутъ къ сознанію необходимости серьезнаго противодѣйствія тенденціи обнищанія? Если эта тенденція не имѣетъ абсолютнаго значенія и съ ней возможно бороться и на почвѣ капитализма, гдѣ доказательство, что эта борьба не можетъ получить благопріятнаго исхода? Очевидно, теорія Каутскаго попадаетъ тутъ въ опасную близость къ еретическимъ ученіямъ Бернштейна и становится настолько скудной для выводовъ соціализма, что невольно вспомнишь замѣчаніе Давида о „нищетѣ теоріи обнищанія“ [1]). Всего любопытнѣе, что эту новѣйшую теорію приписываютъ Марксу, и что несомнѣнное внутреннее противорѣчіе автора „Капитала“, состоявшее въ одновременномъ признаніи абсолютной теоріи обнищанія и реальнаго значенія соціальнаго законодательства, выдается за стройное и единое ученіе, вполнѣ согласное съ позднѣйшей эволюціей марксизма.

Такъ совершается приспособленіе старой догмы къ новымъ жизненнымъ требованіямъ. Гдѣ остановится этотъ процессъ, трудно предвидѣть. Въ послѣднее время на основаніи болѣе широкаго фактическаго фундамента нѣкоторые критики марксизма приходятъ къ заключенію, что капиталистическій способъ производства не заключаетъ въ себѣ непобѣдимаго антагонизма, что онъ можетъ разсчитывать на неограниченное время существованія и никогда не умретъ естественною смертью [2]). Это дальнѣйшее развитіе тѣхъ положеній, которыя такъ настойчиво высказывалъ Бернштейнъ: „если побѣда соціализма является имманентной необходимостью, то въ основаніе ея должно быть положено доказательство неизбѣжности эко-

---

[1]) См. отчетъ любекскаго съѣзда (Protokoll, S. 160).

[2]) Туганъ-Барановскій. Промышленный кризисъ. СПБ. 1900. Изд. второе— Краткое изложеніе тѣхъ же взглядовъ см. въ его книгѣ: Теоретическія основы марксизма, глава IX. Первое изданіе 1905 г., третье 1906 г.

номическаго краха современнаго общества. Это доказательство еще не дано, и оно не можетъ быть дано" [1]). Туганъ-Барановскій думаетъ, что можно доказать какъ разъ противоположное. Этотъ взглядъ, исходящій изъ среды марксистовъ, лучше всего показываетъ, въ какомъ направлении движется современная критическая мысль: отпадаетъ натуралистическій фатализмъ марксистской доктрины, и получаетъ первенствующее значеніе проповѣдь сознательнаго и дѣятельнаго стремленія къ лучшему будущему. Среди нѣмецкихъ соціалистовъ замѣчается та же тенденція, которая постепенно уводитъ все направленіе отъ стараго марксизма. А вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе внѣдряется въ самую душу современной нѣмецкой соціалъ-демократіи практицизмъ политики дня. Старое знамя съ конечной цѣлью развѣвается попрежнему, но какъ далека отъ него дѣйствительность!

Характеризуя „Эрфуртскую программу", мы пришли къ заключенію, что теоретическая и практическая ея части стоятъ между собою въ рѣзкомъ и непримиримомъ противорѣчіи. Теперь, на основаніи приведенныхъ нами справокъ изъ исторіи дальнѣйшаго развитія нѣмецкой соціалъ-демократіи, мы видимъ, что найденный партіей выходъ изъ этого противорѣчія заключается въ отказѣ отъ основъ теоріи въ пользу потребностей практики.

Сущность подлиннаго марксизма, какъ она выражена въ первой части «Эрфуртской программы», заключается въ абсолютизмѣ какъ его основаній, такъ и его выводовъ. Теорія концентраціи капиталовъ, теорія обнищанія и теорія возрастанія противорѣчій и другія связанныя съ этимъ теоріи имѣютъ у Маркса значеніе абсолютныхъ и непреложныхъ законовъ капиталистическаго развитія, приводящихъ съ фатальной необходимостью къ крушенію капитализма и торжеству абсолютнаго соціализма. Въ настоящее время нѣмецкіе соціалъ-демократы понимаютъ всѣ эти теоріи только

[1]) Бернштейнъ. Очерки изъ исторіи и теоріи соціализма. Переводъ Штейнберга. СПБ. 1904. Стр. 282.

въ относительномъ смыслѣ: *непреложные законы марксовой діалектики превращаются у нихъ въ тенденціи историческаго развитія*. Это—измѣненіе коренное; это—крушеніе стараго марксизма. Такъ именно и понялъ положеніе соціализма Бернштейнъ. Партія съ нимъ не согласилась: она не хотѣла и не могла разстаться со своимъ старымъ знаменемъ, которое она должна была сохранить, какъ свою традиціонную вѣру, какъ высшую свою мечту. Но на практическую дѣятельность партіи это старое знамя не оказываетъ иного вліянія, кромѣ замедленія темпа ея приспособленія къ условіямъ дѣйствія въ существующемъ государствѣ. Тактика партіи вытекаетъ не изъ утопіи абсолютнаго соціализма, не изъ теоріи непримиримой классовой борьбы и анархической вражды къ государству, а изъ теоріи относительнаго соціализма, вступающаго въ перемиріе съ историческими силами и находящаго въ правовомъ государствѣ естественную почву для «врастанія въ будущее соціалистическое государство». Съ этой точки зрѣнія и современное государство перестаетъ казаться орудіемъ господства одного какого-либо класса («Herrschaftsinstrument einer Klasse»): оно представляется, какъ «аппаратъ для управленія страною» («Verwaltungsapparat eines Landes») [1]), и потому современное государство должно быть не разрушено, а только преобразовано. Классовая борьба не отрицается, но и она признается только тенденціей, только одной изъ сторонъ историческаго процесса, рядомъ съ которой есть другая сторона: возможность сотрудничества классовъ, основанная на идеѣ общаго національнаго дѣла. Какъ мы показали, вторая часть Эрфуртской программы внѣ этой идеи представлялась бы совершенно непонятной. Но если такъ, то надо признать, что современная нѣмецкая соціалъ-демократія въ практической дѣятельности своей стоитъ на почвѣ Руссо-Гегелевской тео-

---

[1]) Выраженіе Эдмунда Фишера въ статьѣ: Staat und Sozialdemokratie въ журн Sozialistische Monatshefte 1913. Bd. I, S. 168.—Ср. соотвѣтствующія разсужденія Бернштейна въ его книгѣ: Die Voraussetzungen des Sozialismus. S. 18 ff: Demokratie und Sozialismus.

ріи правового государства, а не на основѣ ученія Маркса и Энгельса о классовой борьбѣ, долженствующей привести къ разрушенію современнаго государства и къ замѣнѣ его состояніемъ безгосударственнымъ. Само собою разумѣется, что Руссо-Гегелевская теорія правового государства берется нѣмецкими соціалистами въ той новой модификаціи, въ какой она принимается теперь и въ новомъ либерализмѣ, т.-е. съ освобожденіемъ ея отъ индивидуалистической оболочки; отъ нея сохраняется лишь ея основное ядро: ея вѣра въ правовое государство, какъ въ залогъ сотрудничества и взаимодѣйствія различныхъ общественныхъ классовъ, какъ въ необходимую основу для дальнѣйшихъ усовершенствованій общественной жизни. Но именно это ядро творческой цѣнностью вложенной въ него мысли совершенно разрушаетъ юридическій нигилизмъ классовой теоріи государства. Отказавшись отъ сектантскаго догматизма, Марксъ отдалъ свое ученіе на судъ исторіи. Обдумывая судьбы нѣмецкаго соціализма, нельзя не придти къ заключенію, что въ Германіи судъ исторіи надъ доктриной Маркса уже совершился: она вышла на широкую арену рабочаго движенія и своими многообѣщающими лозунгами вдохнула великую силу въ ряды мощной арміи нѣмецкой соціалъ-демократіи, но по прошествіи нѣсколькихъ десятилѣтій практической борьбы оказалось, что вдохновленная завѣтами Маркса партія въ дѣйствительности идетъ по пути, предуказанному не Марксомъ и Энгельсомъ, а Руссо и Гегелемъ. Нѣмецкая соціалъ-демократія превратилась изъ непримиримой революціонной организаціи въ одну изъ легальныхъ политическихъ силъ, влагающихся въ общее историческое дѣло и ведущихъ это дѣло на почвѣ общаго сотрудничества, создаваемаго современнымъ правовымъ государствомъ. Классовая теорія помогла пролетаріату тѣснѣе сомкнуть свои ряды, но она не оторвала его отъ общаго историческаго пути государственнаго строительства и не создала для него какихъ-либо новыхъ путей и средствъ политической борьбы.

Этотъ практическій историзмъ нѣмецкой соціалъ-демократіи необходимо приводитъ и еще къ одному очень важному выводу: „врастаніе въ будущее соціальное государство“, согласно этому новому историческому взгляду соціализма, распадается на рядъ отдѣльныхъ реформъ, причемъ и самая высшая изъ этихъ реформъ, какую только можно представить въ этомъ историческомъ движеніи, не будетъ конечною и послѣднею, не будетъ чудомъ общаго преображенія, достигаемымъ всемогуществомъ соціальной революціи. Такого послѣдняго переворота вовсе невозможно себѣ представить. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать утвержденіе Бернштейна. конечная цѣль есть ничто, движеніе — все. И какъ недалеко отстоитъ отъ него Каутскій, когда, возражая Бернштейну, онъ говоритъ, что „конечная цѣль“ необходима для каждой партіи не какъ заключеніе соціальнаго развитія, *которое не имѣетъ ни конца, ни конечной цѣли*, но какъ конечный предѣлъ ея практическихъ дѣйствій („als Endzweck ihres praktischen Wirkens“)[1]. Классовыя противорѣчія уничтожатся, останутся другія противорѣчія, хотя бы только и тѣ, которыя такъ больно и рѣзко даютъ себя знать въ предѣлахъ современнаго соціализма. Классовое господство уничтожится, останутся другія формы господства, хотя бы только и тѣ, которыя неизбѣжны для современныхъ соціалистическихъ организацій. Полнота абсолютнаго блаженства, райской гармоніи, безусловной свободы, ненарушимаго мира—есть утопія.

Но если абсолютное совершенство будущаго оказывается недосягаемой цѣлью, то тѣмъ болѣе выдвигаются относительныя задачи настоящаго. Жизнь не ждетъ, она должна быть и теперь устроена какъ можно лучше. Объ этомъ можно не думать, если завтра наступитъ полное освобожденіе отъ всѣхъ бѣдствій. Но если ясно, что оно не наступитъ, всѣ усилія сосредоточиваются на нуждахъ те-

---

[1]) Kaustky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart 1899. S. 179.

кущаго дня. И вотъ мы видимъ, какъ нѣмецкая соціалъ-демократія, забывши о своей конечной цѣли, всецѣло отдалась текущимъ задачамъ и очереднымъ дѣламъ. Если поставить вопросъ, чѣмъ занимается она, подготовленіемъ ли конечнаго переворота или политикой очередныхъ дѣлъ, въ отвѣтѣ не можетъ быть сомнѣнія: конечный переворотъ значится только въ теоріи, въ программѣ, въ мечтѣ, вся же дѣйствительная работа партіи протекаетъ въ области реальныхъ задачъ текущаго дня. Хранители старыхъ преданій марксизма, конечно, по своему истолковываютъ новѣйшую эволюцію марксизма. Если вѣрить главному и ученѣйшему изъ нихъ Каутскому, съ марксизмомъ ничего не случилось: все какъ было, такъ и есть. Измѣненія относятся только къ частностямъ и подробностямъ. Дѣятельность партіи въ предѣлахъ существующаго государства и политику соціальныхъ реформъ Каутскій вводитъ въ рамки стараго марксизма. Демократическое государство является, съ этой точки зрѣнія, подготовленіемъ соціальной революціи; «врастаніе въ соціализмъ» не означаетъ ничего иного, кромѣ постояннаго обостренія классовыхъ противорѣчій: соціальныя реформы, представляя временныя и поверхностныя улучшенія, въ то же время готовятъ болѣе глубокіе конфликты [1]). Каутскій не прочь повторить и старыя пророчества о близости соціальнаго переворота [2]); хотя съ другой стороны онъ вовсе не склоненъ къ радикализму, всячески предостерегая отъ него новѣйшихъ представителей революціонной тактики [3]). Этотъ безпомощный эклектизмъ признаннаго теоретика партіи и вѣстника ея офиціальнаго благополучія, служитъ лучшимъ обнаруженіемъ теоретической двойственности современнаго нѣмецкаго

---

[1]) См. дополняющія одна другую брошюры Каутскаго: „Die soziale Revolution". Berlin 1907. Zweite Auflage (первое изданіе появилось въ 1902 г.), и „Der Weg zur Macht". Berlin 1910. Zweite Auflage.

[2]) Der Weg zur Macht. SS. 60—61.

[3]) См, напр., статьи его въ журн. Neue Zeit, „Der jüngste Radikalismus". 1912—1913. Bd. I. „Die neue Taktik". 1912. Bd. II.

соціализма [1]). Лозунгами, взятыми у Маркса, хотятъ покрыть совершенно чуждое имъ идейное содержаніе: естественно, что вмѣсто органической связи получается лишь механическое приспособленіе.

Однако, эта теоретическая двойственность не остается безъ вліянія на общее положеніе партіи. Практическое развитіе партійной дѣятельности совершенно опредѣлилось въ направленіи легальной политической борьбы на почвѣ признанія современнаго правового государства; по существу партія давно уже стала тѣмъ, чѣмъ приглашалъ ее казаться Бернштейнъ, — *партіей соціалистическаго преобразованія общества посредствомъ демократическихъ и экономическихъ реформъ.* Но для того, чтобы двигаться по этому пути съ полной послѣдовательностью, партіи недостаетъ надлежащей рѣшимости. Старая догма, не будучи болѣе въ состояніи опредѣлять положительнымъ образомъ дѣятельность партіи, вліяетъ на нее въ направленіи отрицательномъ: она замедляетъ темпъ ея развитія и парализуетъ ея болѣе рѣшительные шаги. Когда на амстердамскомъ конгрессѣ 1904 года Жоресъ съ рѣзкой опредѣленностью указалъ на политическое безсиліе нѣмецкой соціалъ-демократіи, онъ очень правильно отмѣтилъ, что нѣмецкіе соціалисты, не будучи силой революціонной, не стали еще и силой парламентской. И этому мѣшаютъ, по мнѣнію Жореса, и традиціи нѣмецкаго пролета-

---

[1]) Едва ли не самымъ страннымъ продуктомъ этой эклектической двойственности является то мѣсто въ изображеніи Каутскимъ будущаго соціальнаго устройства, гдѣ онъ говоритъ, что потребность дисциплины въ нѣкоторыхъ случаяхъ заставитъ и въ будущемъ идеальномъ строѣ сохранить бюрократическую организацію, какъ, напримѣръ, въ управленіи желѣзныхъ дорогъ (См. брошюру: „Die soziale Revolution“ S. 80). Вотъ какъ низко спустилась фантазія современнаго нѣмецкаго марксизма: съ высоты утопіи безгосударственнаго состоянія она пришла къ признанію неувядаемой цѣнности бюрократизма. Неудивительно, если ученія Каутскаго встрѣчаютъ возраженія съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Достаточно извѣстны возраженія Каутскому со стороны Бернштейна (см. его сборникъ статей: Очерки изъ исторіи и теоріи соціализма СПБ. 1902. Переводъ Штейнберга. Часть III). Со стороны крайнихъ укажу для примѣра на критику Паннекока, Neue Zeit, 1912. B. II, статья „Massenaktion und Revolution“.

ріата, и особенности германскаго государственнаго строя. Старыя традиціи держатъ партію въ тискахъ узкихъ формулъ; государственное устройство Германіи, лишающее парламентъ настоящаго господства надъ исполнительной властью, надъ управленіемъ, дѣлало бы нѣмецкихъ соціалистовъ безсильными, если бы у нихъ было и большинство голосовъ въ рейхстагѣ [1]). Жоресъ по существу былъ правъ, и говорившій вслѣдъ за нимъ Бебель ничего не могъ ему противопоставить, кромѣ весьма неопредѣленнаго указанія, что дѣло пойдетъ иначе, когда у нѣмецкой соціалъ-демократіи будетъ на выборахъ не 3 милліона голосовъ, а 7 или 8 милліоновъ. А что же тогда? Наступитъ соціалистическій строй? Совершится переворотъ? Но какой смыслъ имѣла бы въ такомъ случаѣ партійная программа, расчитанная на дѣятельность въ *условіяхъ существующаго государства.* Продолжая анализъ Жореса и вспоминая, какъ въ эпоху составленія Эрфуртской программы и Бебель, и Либкнехтъ говорили, что надо добиваться практическихъ результатовъ, не дожидаясь воздушныхъ замковъ государства будущаго, мы могли бы сказать, что подлинную политическую силу партія пріобрѣтетъ и ранѣе соціалистическаго переворота, если она совершенно освободится отъ вліянія старой догмы и получитъ доступъ къ власти. Для политической партіи нѣтъ иного способа быть сильной, какъ пользуясь обычными политическими средствами, т.-е. участвуя въ законодательствѣ и управленіи. Старая догма, которую на амстердамскомъ съѣздѣ Бебель выражалъ словами Жореса, сказанными въ 1898 году, гласитъ: «соціализмъ не можетъ принять часть власти, онъ долженъ ждать, пока не получитъ всей власти. Мы можемъ оказывать содѣйствіе частичнымъ реформамъ, что мы и дѣлаемъ въ дѣйствительности. Но партія, которая ставитъ своей цѣлью полное преобразованіе общества..., можетъ принять только полную власть. Если она имѣетъ только часть власти, она не имѣетъ ничего; ибо

[1]) Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam. 1904. SS. 37—39.

ея вліяніе парализуется господствующими принципами существующаго общественнаго порядка... Новый общественный порядокъ будетъ такимъ образомъ не осуществленъ, а только компрометированъ, и въ результатѣ произойдетъ кризисъ, изъ котораго соціализму не выбраться» [1])... Если раскрыть скобки и обнаружить смыслъ этихъ словъ, то окажется, что въ нихъ содержится не что иное, какъ старое требованіе диктатуры пролетаріата, овладѣнія политической властью для осуществленія соціалистическаго строя. Вся власть или никакой! — вотъ что гласитъ старая догма, и пока эта догма будетъ оставаться въ силѣ, упрекъ въ безсиліи соціалъ-демократіи можно будетъ повторять снова и снова. Вѣдь практическая программа нѣмецкаго соціализма разсчитана цѣликомъ на условія существующаго классоваго государства, а такъ какъ въ государствѣ пролетаріатъ можетъ участвовать во власти только вмѣстѣ съ другими классами, то отказъ отъ власти принимаетъ при этихъ условіяхъ характеръ требованія категорическаго и неизмѣннаго. Между тѣмъ, какъ указано выше, для настоящаго вліянія на ходъ политической жизни недостаточно одного участія въ законодательствѣ: необходимо непосредственное вліяніе на управленіе. И пока нѣмецкая соціалъ-демократія не придетъ къ этому логическому выводу, ея политическая роль въ современномъ государствѣ будетъ имѣть характеръ скорѣе оппозиціонный, чѣмъ созидательный. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что вступленіе нѣмецкихъ соціалистовъ на этотъ путь есть только вопросъ времени. Великая Европейская война въ этомъ отношеніи лишь ускоритъ процессъ, уже давно совершающійся. Когда въ началѣ этой войны газеты широко распространили рѣчь Вольфганга Гейне, проповѣдывавшаго соціалистическій націонализмъ, многимъ и на родинѣ, и заграницей эта рѣчь показалась странной въ устахъ соціалъ-демократа. На самомъ дѣлѣ Гейне дѣлалъ только рѣшительные выводы изъ принятаго партіей направленія. Когда онъ требовалъ, чтобы во время войны соціалисты

[1]) Internationaler Sozialisten-Kongress zu Amsterdam. S. 44.

сообща со всѣми остальными партіями всѣми силами поддерживали правительство, а послѣ войны стремились лишь къ соціальнымъ и демократическимъ реформамъ, отказавшись отъ революціонныхъ идей и перемѣнивъ свое теперешнее отрицательное отношеніе къ государственной власти, онъ высказалъ открыто лишь то, что являлось скрытымъ предположеніемъ Эрфуртской программы. «Германская имперія есть арена нашего труда и нашей политической борьбы»— говорилъ Гейне.—«Мы должны признать имперію, какъ базу нашей политической дѣятельности. Въ борьбѣ за свободу подъ сѣнью имперіи пароль—«отрицаніе имперіи» былъ бы гибельнымъ. Гибельны также всѣ революціонныя угрозы, реализація которыхъ несовмѣстима съ нашимъ настоящимъ трудомъ и которыя даютъ иллюзію воли и силы, какими никто не обладаетъ. Эти громкія слова, которымъ не отвѣчаетъ дѣйствительность, не свидѣтельствуютъ о силѣ и являются опаснымъ источникомъ слабости партіи» [1]). Тактика нѣмецкой соціалъ-демократіи во время войны была прямымъ выполненіемъ этой программы. И если даже подъ вліяніемъ новыхъ и неожиданныхъ воздѣйствій эта тактика не сохранится до конца, одно во всякомъ случаѣ можно предсказать съ увѣренностью: главное ядро нѣмецкой соціалъ-демократіи не сойдетъ съ того пути, который обезпечиваетъ ей государственное значеніе. Быть можетъ, ей придется отступить отъ совѣта Гейне воздерживаться отъ революціонныхъ угрозъ; быть можетъ, ей придется пойти и на путь государственнаго переворота, но не для того, чтобы во имя соціальной революціи разорвать съ государствомъ, а для того, чтобы въ цѣляхъ дальнѣйшей демократизаціи государства закрѣпить съ нимъ еще болѣе тѣсный союзъ. Это не останется безъ воздѣйствія на измѣненіе путей государственной жизни, но это окажетъ также вліяніе и на соціалъ-демократическую партію, сдѣлавъ ее еще болѣе государственной и еще болѣе вѣрной традиціямъ лассалеанства.

---

[1]) Цитирую по выдержкамъ „Русскихъ Вѣдомостей“ 15 февр. 1915 г. № 37.

7.

Революціонный соціализмъ во Франціи. Отказъ отъ фаталистическаго ожиданія и потребность дѣйствія, какъ мотивы революціоннаго теченія во французскомъ соціализмѣ. Синдикализмъ и его судьба. Связь синдикализма съ разочарованіемъ въ демократіи. Связь его съ практикой синдикальнаго движенія. Синдикализмъ, какъ ступень въ развитіи марксизма. Сорель и его „Размышленія о насиліи" Отношеніе къ соціальнымъ реформамъ. Обостреніе идеи классовой вражды. Устраненіе реалистической и научной стороны марксизма. Вліяніе Ницше и Прудона. Переходъ къ моральзму и индивидуализму. „Иллюзіи прогресса". Отрицаніе государства. Идеи Лагарделя и Берта. Неясность положительныхъ построеній. Значеніе идеи руководящаго меньшинства. Неизбѣжность перехода на высоты субъективнаго настроенія. Элементы ницшеанства. Ирраціонализмъ. Разочарованіе въ политическихъ формахъ. Соціализмъ на краю пропасти.—Синдикализмъ и парламентскій соціализмъ. Примирительная тактика Жореса. Съѣздъ въ Лиможѣ, Нанси и Тулузѣ. Неясность занятой позиціи. Сознаніе кризиса. Значеніе современной критики общественныхъ формъ. Будущее соціализма.

Развитіе нѣмецкаго соціализма, приведшее его на путь реформизма, опредѣлилось однимъ общимъ мотивомъ, который мы уже обозначили выше, какъ потребность дѣйствія. Крушеніе вѣры въ скорое наступленіе окончательной катастрофы заставило обратиться къ практической дѣятельности «въ предѣлахъ существующаго государства». Въ соотвѣтствіи съ этимъ сложилась программа нѣмецкой соціалъ-демократіи.

Тотъ же мотивъ—отказъ отъ фаталистическаго ожиданія и потребность дѣйствія—опредѣлилъ и судьбу соціализма французскаго. По остроумному выраженію Фурньера, кризисъ французскаго соціализма есть «кризисъ нетерпѣнія», la crise d'impatience [1]). Но во Франціи наиболѣе яркимъ выраженіемъ этого нетерпѣнія явился не реформизмъ, а революціонный синдикализмъ. Это несомнѣнно самое своеобразное и знаменательное порожденіе французской соціалистической мысли. Въ настоящее время революціонный синдикализмъ во Франціи уже пережилъ свой періодъ подъема. Еще недавно поражавшій всѣхъ цѣльностью своего настрое-

[1]) Eugéne Fournière, La crise socialiste. Paris 1908. P. 31.

нія и смѣлостью молодого задора, въ послѣдніе годы, приблизительно съ 1910 года, синдикализмъ являетъ очевидные признаки разброда мысли. Духовный вождь его Сорель вмѣстѣ со своимъ даровитымъ ученикомъ и товарищемъ Бертомъ отошли отъ общаго движенія и признали его разложеніе и безсиліе [1]), а въ средѣ оставшихся стали замѣчаться съ одной стороны слѣды поворота къ болѣе мирнымъ теченіямъ, съ другой—результаты вліянія боевого анархизма. Но въ краткій періодъ времени съ 1902 года по 1910, со времени основанія «Всеобщей Конфедераціи Труда» до раскола среди ея вождей, французскій революціонный синдикализмъ успѣлъ создать стройную доктрину, которая останется навсегда замѣчательнымъ выраженіемъ утопической стороны марксизма. Уже въ 1911 г. Гюи-Гранъ писалъ объ этой доктринѣ, какъ о дѣлѣ прошлаго [2]), но съ полнымъ основаніемъ онъ сдѣлалъ ее предметомъ спеціальнаго изученія, какъ произведеніе «сильной, живой и талантливой мысли». Какимъ-то мимолетнымъ метеорическимъ блескомъ освѣщаетъ философія синдикализма судьбы французскаго соціалистическаго движенія, но это мимолетное явленіе навсегда оставитъ въ лѣтописяхъ соціализма яркій и замѣчательный слѣдъ.

Въ общемъ ходѣ развитія марксизма французскій синдикализмъ представляетъ прямую противоположность нѣмецкой соціалъ-демократіи. Въ то время, какъ въ Германіи марксизмъ постепенно уходитъ въ реальную политику и утрачиваетъ свой революціонный характеръ, во Франціи, какъ разъ наоборотъ, онъ рѣзко и рѣшительно отгораживается отъ политики существующаго государства и уходитъ на высоты субъективнаго революціоннаго настроенія. Насколько германскій соціализмъ служитъ яркимъ примѣромъ того, какъ дѣятельное участіе въ политической жизни неизбѣжно приводитъ къ утратѣ классоваго сознанія и революціоннаго подъема, настолько французскій синдикализмъ нагляд-

[1]) См. Ed. Berth, Les Méfaits des Intellectuels. Paris 1914. P. 13.
[2]) Guy-Grand, La Philosophie Syndicaliste Paris 1911. Pp. 2—3.

но свидѣтельствуетъ о томъ, что соблюсти до конца классовую точку зрѣнія и революціонный духъ—это значитъ уйти отъ реальной политической жизни въ область субъективнаго настроенія. Героическій бунтъ, смѣлость дерзанія, полнота отрицанія сохраняются тутъ до конца; но приходится удовольствоваться тѣмъ, что они царятъ въ сознаніи, въ помыслахъ, въ намѣреніяхъ, не переходя въ міръ дѣйствительности, въ сферу практики. И этимъ, можетъ быть, объясняется непрочность и недолговѣчность революціоннаго подъема французскихъ синдикалистовъ: надолго такой подъемъ сохраниться не можетъ.

Однако, слѣдуетъ сказать, что направленіе революціоннаго синдикализма вовсе не является случайной прихотью фантазіи. Въ развитіи соціалистической мысли оно представляется необходимымъ органическимъ звеномъ, діалектически завершающимъ эволюцію марксизма. Мысль, возбужденная обѣщаніями соціалистическаго блаженства и неудовлетворенная медленными успѣхами реформизма, неизбѣжно должна была поставить вопросъ о томъ, нѣтъ ли иного болѣе скораго пути къ поставленной цѣли. Сравнивая завоеванія рабочаго класса съ перспективами всеобщаго счастья, болѣе нетерпѣливые и страстные умы должны были болѣзненно почувствовать явное несоотвѣтствіе ожиданій съ дѣйствительностью и разочароваться въ прежнихъ методахъ борьбы. Синдикализмъ и представляетъ собою плодъ этого разочарованія. Глубокое сомнѣніе во всемъ современномъ строѣ лежитъ въ его основѣ. Всѣ прогрессивныя проявленія современной общественности—демократія, парламентаризмъ, соціализмъ,—кажутся ему не оправдавшими себя, онъ не вѣритъ въ нихъ и отвергаетъ ихъ принципіально. Все, что носитъ печать государственности, подлежитъ осужденію. Спасеніе въ полномъ и совершенномъ разрывѣ съ настоящимъ. Это рѣзко отрицательное отношеніе синдикализма къ существующему еще болѣе подчеркивается тѣмъ обстоятельствомъ, что расцвѣтъ его ученій совпалъ съ той ожесточенной и непримиримой критикой демократіи,

которая справа и слѣва ведется во французской публицистикѣ. Обычная участь человѣческихъ учрежденій—становиться предметомъ критики послѣ того, какъ они утвердятся въ жизни и обнаружатъ неизбѣжные недостатки, въ отношеніи къ демократическимъ учрежденіямъ проявляется тѣмъ сильнѣе, чѣмъ большаго отъ нихъ ожидали. Въ извѣстномъ смыслѣ Франція достигла осуществленія своихъ завѣтныхъ мечтаній: въ ней упроченъ республиканскій режимъ, утверждена демократическая свобода жизни, признано политическое равенство. Но здѣсь-то, на этой вершинѣ политическаго развитія, съ особой яркостью чувствуется, какъ все это далеко отъ всеобщаго удовлетворенія, отъ полной справедливости. И такъ же, какъ въ концѣ XVIII вѣка, начинается сплошная и всесокрушающая критика всего существующаго строя. Начинается сомнѣніе во всемъ, и въ учрежденіяхъ, и въ нравахъ, и въ идеяхъ, и въ общемъ характерѣ просвѣщенія. Ставится вопросъ о правильности самаго пути, которымъ шли до сихъ поръ. И въ качествѣ идеала рисуется не усовершенствованіе даннаго строя, а полное его преобразованіе, не только въ экономическомъ и политическомъ отношеніи, но и въ духовномъ. Вся культура, весь укладъ жизни, весь ея обликъ, какъ и ея духъ,—все должно стать инымъ. Снова, какъ во времена Руссо, исходитъ изъ Франціи призывъ къ пересмотру всего хода исторіи и культуры, всего строя жизни государственной и общественной. Вотъ съ какимъ вихремъ критическихъ сомнѣній совпадаетъ тотъ «кризисъ нетерпѣнія», который представляетъ собою теченіе французскаго синдикализма[1]).

Нетерпѣливое исканіе новыхъ путей все время сопутствовало и въ Германіи развитію марксизма. Какъ мы видѣли, въ эпоху составленія Эрфуртской программы оно проявилось и среди нѣмецкихъ соціалъ-демократовъ въ движеніи такъ называемыхъ „молодыхъ“. Но пока это стремленіе

[1]) Наиболѣе характерными симптомами этихъ сомнѣній въ средѣ синдикалистовъ служатъ сочиненія G. Sorel, Les Illusions du progrès. Deuxieme édition Paris 1911, и Ed. Berth, Les Méfaits des Intellectuels. Paris 1914.

выражалось въ отрицательномъ отношеніи къ парламентской работѣ и являлось достояніемъ отдѣльныхъ лицъ, оно не выходило за предѣлы обычной бунтарской психологіи и весьма элементарнаго анархизма. Нѣмецкой соціалъ-демократіи легко было преодолѣть эти вспышки темперамента отдѣльныхъ своихъ членовъ и выйти на дорогу послѣдовательнаго реформизма. Значеніе французскаго синдикализма состоитъ въ томъ, что онъ является не результатомъ психологіи нѣкоторыхъ горячихъ головъ, а продуктомъ движенія массъ. За французскимъ синдикализмомъ съ 1902 г. стоитъ могущественная организація рабочихъ—„Всеобщая Конфедерація Труда“ [1]), которая въ свою очередь выросла органически изъ различныхъ профессіональныхъ организацій рабочихъ. Основная ячейка „Конфедераціи Труда“ есть синдикатъ, союзъ рабочихъ, занятыхъ въ какой-либо опредѣленной профессіи. Естественное стремленіе синдикатовъ къ объединенію сплотило ихъ постепенно въ стройную организацію, которая имѣетъ свои органы и съѣзды, свою литературу и свою доктрину. Опираясь на эту организацію, на ея сложившіяся убѣжденія и вѣрованія, французскій синдикализмъ съ отвагой новаго и притомъ народнаго движенія успѣшно борется со старымъ соціализмомъ, увлекая за собою массы. Старые вожди французскаго соціализма видятъ себя въ опасности остаться офицерами безъ арміи и превратиться въ партію крайнихъ лѣвыхъ изъ адвокатовъ и инженеровъ, чѣмъ ихъ уже давно попрекаютъ синдикалисты. Будучи органическимъ и естественнымъ порожденіемъ эволюціи соціализма, французскій синдикализмъ представляетъ еще и тотъ особенный интересъ, который дается ясностью и законченностью мысли. На литературѣ синдикализма лежитъ безспорная печать французскаго генія: прозрачная ясность его теоретическихъ построеній какъ нельзя лучше открываетъ возможность су-

---

[1]) Критская и Лебедевъ. Исторія синдикальнаго движенія во Франціи. М. 1908. Стр. 203—209.

дить, какимъ долженъ быть соціализмъ, если онъ отказывается отъ пути реформизма и хочетъ исполнить до конца утопическіе завѣты марксизма. Вожди синдикализма не удовлетворяются традиціонными теченіями соціалистической мысли: они открыто признаютъ кризисъ, происходящій въ марксизмѣ [1]), и ставятъ своей задачей вывести соціализмъ изъ этого кризиса. При этомъ они видятъ главную бѣду въ томъ, что послѣдователи Маркса извратили доктрину своего учителя. Сами они хотятъ прежде всего дать только правильное и послѣдовательное приложеніе марксизма. Но если и признать эту преемственность идей, то все же надо сказать, что реальные корни синдикалистской доктрины лежатъ въ особыхъ условіяхъ развитія французскаго соціализма. Задолго до того, какъ теоретики, въ родѣ Сореля, Берта, Лягарделя, формулировали начала революціоннаго синдикализма, основныя тенденціи его уже были выработаны практикой французскаго синдикальнаго движенія. И независимость синдикализма отъ политическихъ партій, и радикализмъ классовой точки зрѣнія, и отказъ отъ демократіи и парламентаризма, и вѣра во всемогущество всеобщей забастовки, все это основное содержаніе синдикалистской доктрины мы находимъ въ постановленіяхъ различныхъ синдикалистскихъ организацій еще съ восьмидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія [2]). Съ другой стороны, теорія современнаго синдикализма, какою мы знаемъ ее въ произведеніяхъ названныхъ выше писателей, носитъ на себѣ слѣды самыхъ разнообразныхъ идейныхъ влія-

---

[1]) Сорель написалъ по этому поводу цѣлую брошюру: La Décomposition du marxisme. Первое изданіе 1907 года. О томъ же онъ говоритъ нерѣдко въ своихъ большихъ сочиненіяхъ, напримѣръ, въ сочиненіи: Les Illusions du progrès. Deuxième edition. 1911. P. 332. То же признаніе кризиса соціализма мы находимъ у Лягарделя: Le Socialisme ouvrier. Paris, 1911. Préface, p. X; p. 296 et suiv.

[2]) Всѣ необходимыя данныя по исторіи рабочихъ синдикатовъ во Франціи можно найти въ обстоятельной и документальной „Исторіи синдикальнаго движенія во Франціи“ Критской и Лебедева. Съ предисловіемъ Пуже. Москва, 1908. См. также нѣмецкую работу: A Acht, Der moderne französische Syndicalismus. Jena 1911.

ній: не только Марксъ, но и Прудонъ, и Ничше, и Бергсонъ наложили свою печать на это въ высшей степени сложное и любопытное направленіе соціалистической мысли. И тѣмъ не менѣе все же надо сказать, что главная линія воздѣйствія идетъ отъ Маркса и что революціонный синдикализмъ представляетъ собою такой же продуктъ эволюціи марксизма, какъ и реформизмъ. Въ Германіи получила перевѣсъ реалистическая, во Франціи — утопическая сторона марксизма. Такъ развиваются рѣзко противоположныя и взаимно другъ друга исключающія направленія соціалистической мысли, которыя разрываютъ первоначальную цѣльность марксизма.

Изучая теорію синдикализма, мы видимъ, что завѣты „Коммунистическаго Манифеста“ осуществлены здѣсь въ полной мѣрѣ. Міру существующему здѣсь объявляется непримиримая война,—война безъ уступокъ и перемирій, безъ отдыха и пощады, до полной побѣды, до окончательнаго одолѣнія. Разрывъ съ отечествомъ, съ государствомъ объявляется безусловный. Начало классовой борьбы проводится до конца, до послѣднихъ логическихъ предѣловъ. Путь исторической преемственности совершенно оставляется; синдикализмъ хочетъ создать изъ себя всю совокупность новыхъ отношеній, безъ какого бы то ни было подражанія или заимствованія. Но въ этомъ абсолютномъ разрывѣ съ прошлымъ и сказывается весь утопизмъ новаго теченія. Всматриваясь въ то будущее, которое обѣщаетъ дать человѣчеству синдикализмъ, мы видимъ лишь полную неопредѣленность. А обдумывая то новое слово, которое кажется синдикализму способнымъ разрѣшить всѣ затрудненія, мы приходимъ къ заключенію, что этотъ новѣйшій утопизмъ является вмѣстѣ съ тѣмъ и самой удивительной фантасмагоріей. Всеобщая забастовка— вотъ священный лозунгъ, которому здѣсь придается всеисцѣляющая сила. Какъ въ сказкѣ Шехеразады таинственныя слова: „Сезамъ, отворись!“ открывали тому, кто ихъ знаетъ, доступъ къ неслыханнымъ богатствамъ, такъ и эти слова: „всеобщая забастовка“, столь же таинственныя въ

пониманіи синдикализма, возведенныя на степень священнаго миѳа, объявляются способными надѣлить человѣчество всѣми дарами общаго блаженства. Но когда общественная философія становится на почву сказки и миѳа, ясно, что передъ нами совершается кризисъ научной мысли, что данное направленіе исчерпало себя и готово перейти въ фантастическія измышленія, можетъ быть, и представляющія извѣстный теоретическій интересъ, но лишенныя всякаго практическаго значенія.

Обращаясь теперь къ болѣе подробной характеристикѣ синдикализма, я остановлюсь прежде всего на той книгѣ, которой суждено было сдѣлаться главнымъ философскимъ выраженіемъ этого направленія. Я имѣю въ виду „Réflexions sur la violence“ Сореля [1]). Всѣ основныя идеи „новой школы“, какъ называетъ себя это соціалистическое теченіе, нашли здѣсь послѣдовательное развитіе и красивую литературную форму. Все интересно въ книгѣ Сореля, начиная съ .ея заглавія. Оно сразу переноситъ насъ въ міръ новыхъ идей, которыми вдохновляется революціонная мысль современной Франціи. Какая пропасть отдѣляетъ „Размышленія о насиліи“ отъ „Духа законовъ“ и „Общественнаго договора“! Монтескье и Руссо видѣли спасеніе общества въ идеѣ права и закона, Сорель и „новая школа“ ищутъ выхода въ насиліи, которое должно привести къ спасительной соціальной катастрофѣ.

Идея насилія, апологію которой предлагаетъ въ своей книгѣ Сорель, становится особенно ясной въ своемъ противопоставленіи лозунгамъ современнаго правового государства. Выступивъ съ программой соціальныхъ реформъ въ моментъ обостренія классовой вражды, правовое государство подчеркнуло свою идеальную миссію примиренія классовъ. Идеи общественной солидарности и соціальнаго мира, которыя такъ часто слышатся въ современной литературѣ, какъ выраженіе истинныхъ задачъ политическаго

[1]) Впервые напечатано въ журналѣ Le Mouvement socialiste. 1906.

искусства [1]), — вотъ лозунги современной политики передовыхъ государствъ. Что касается Франціи, то и въ ея литературѣ можно найти немало указаній того, какъ глубоко и сильно ея руководящіе умы чувствуютъ несовершенства ея соціальнаго строя, какъ горячо взываютъ они къ чувству общественной солидарности и соціальнаго долга [2]). Противъ этой проповѣди солидарности и мира направляетъ свою критику Сорель. Спасеніе не въ этомъ, не въ солидарности, не въ примиреніи, все это лишь мѣшаетъ естественному развитію отношеній: спасеніе въ борьбѣ, въ развитіи противоположностей, въ обостреніи крайностей и въ завершающемъ этотъ процессъ конечномъ катастрофическомъ насиліи.

Съ первыхъ же главъ „Размышленій о насиліи“ мы видимъ, что эта вѣра въ спасительную силу соціальной вражды заимствована Сорелемъ у Маркса. Онъ хочетъ быть только послѣдовательнымъ сторонникомъ теоріи классовой борьбы. „По Марксу,— разсуждаетъ Сорель, капитализмъ, вслѣдствіе внутреннихъ законовъ своей природы, влечется по пути, который и приведетъ современный міръ къ вратамъ будущаго міра, съ непреодолимой силой, присущей эволюціи органической жизни. Это движеніе предполагаетъ продолжительное созиданіе капитализма и оканчивается быстрымъ разрушеніемъ, которое является дѣломъ пролетаріата; капитализмъ создаетъ и наслѣдство, которое получитъ соціализмъ, и людей, которые уничтожатъ существующій строй, и средства осуществить это разрушеніе“ [3]). Но можно ли довѣриться ходу эволюціи, неукоснительному дѣйствію органическихъ силъ? Сорель не раздѣляетъ натуралистическаго оптимизма Маркса Онъ думаетъ, что ученіе Маркса „оказывается недостаточнымъ, если буржуазія и пролетаріатъ не обращаютъ другъ противъ друга всѣхъ силъ, находя-

---

[1]) Объ этомъ см. въ моемъ сочиненіи „Кризисъ современнаго правосознанія“, особенно во Введеніи и § VII, гл. II.

[2]) См. ibid. § VII, особ. стр. 383.

[3]) Réflexions sur la violence. Troisieme édition Paris 1912. P. 112. См. русскій пер. подъ редакціей Фриче.

щихся въ ихъ распоряженіи, со всею мощью, на которую только они способны“ [1]). „Въ обществѣ, охваченномъ страстью къ успѣху, къ конкуренціи, всѣ дѣятели, подобно автоматамъ, идутъ прямо впередъ, не заботясь о великихъ идеяхъ соціологовъ; они подчиняются силамъ очень простымъ, и никто изъ нихъ не думаетъ отвлечься отъ условій своего положенія. Только въ такомъ случаѣ развитіе капитализма совершается съ той непреодолимой силой, которая такъ поразила Маркса и которая казалась ему подобной силѣ естественнаго закона. Если же, напротивъ, представители буржуазіи, введенные въ заблужденіе выдумками проповѣдниковъ морали или соціологіи, возвращаются къ идеалу консервативной умѣренности, стараются исправить крайности экономическаго строя и хотятъ порвать съ варварствомъ своихъ предшественниковъ, то часть силъ, которыя должны были содѣйствовать росту капитализма, употребляется для того, чтобы его выравнять; *вторгается элементъ случайности, и будущее міра становится совершенно неопредѣленнымъ*. Эта неопредѣленность увеличивается еще болѣе, если пролетаріатъ одновременно со своими хозяевами увѣруетъ въ соціальный миръ, или даже если онъ будетъ разсматривать всѣ вещи съ своей профессіональной точки зрѣнія, между тѣмъ какъ соціализмъ даетъ всѣмъ экономическимъ столкновеніямъ общую и революціонную окраску“ [2]).

Въ этихъ разсужденіяхъ Сореля содержится своеобразная оцѣнка политики соціальныхъ реформъ. Онъ опасается, что съ политикой этого рода въ ходъ историческаго развитія вторгнется случайность. Будущее человѣчества представляется ему неопредѣленнымъ, если пролетаріатъ и буржуазія увѣруютъ въ соціальный миръ. Побѣдоносное шествіе соціализма становится сомнительнымъ, если восторжествуетъ идеалъ консервативной умѣренности. Такъ Сорель по-своему подтверждаетъ надежды и расчеты соціальной политики. Но именно это и заставляетъ его всѣми

[1]) Ibid., p. 114.
[2]) Ibid pp. 115—116.

силами вооружаться противъ идей солидарности и соціальнаго мира, вносящихъ неопредѣленность въ соціалистическую программу. Надо искоренить эти идеи изъ общественнаго сознанія, надо возстановить въ обществѣ въ полной силѣ стихійную непримиримость и вражду, чтобы вывести его на настоящій путь естественнаго развитія. „Здѣсь-то роль насилія въ исторіи и представляется намъ особенно великой, такъ какъ оно можетъ косвенно воздѣйствовать на буржуазію, призывая ее къ классовому самосознанію. Много разъ указывали на опасность нѣкоторыхъ насильственныхъ мѣръ, которыя скомпрометировали удивительныя соціальныя начинанія, раздражили хозяевъ, расположенныхъ къ тому, чтобы создать счастье своихъ рабочихъ, и развили эгоизмъ тамъ, гдѣ нѣкогда царили самыя благородныя чувства. Платить черной неблагодарностью за благожелательность тѣхъ, кто хочетъ покровительствовать рабочимъ, противопоставить оскорбленія славословіямъ защитниковъ общечеловѣческаго братства и отвѣчать ударами на предупредительные шаги провозвѣстниковъ соціальнаго мира,—это, конечно, не соотвѣтствуетъ правиламъ свѣтскаго соціализма г. и г-жи Жоржъ Ренаръ, но это очень практическій способъ для того, чтобы указать буржуазіи, что она должна заниматься своими дѣлами и только ими“... „Надо, чтобы буржуазія не могла вообразить, что при помощи ловкости, соціальной науки или великихъ чувствъ она могла бы найти лучшій пріемъ у пролетаріата. Въ тотъ день, когда хозяева узнаютъ, что они ничего не выиграютъ дѣлами соціальнаго мира или демократическимъ устройствомъ, они поймутъ, что они были дурно освѣдомляемы тѣми людьми, которые убѣждали ихъ оставить свое ремесло творцовъ производительныхъ силъ ради благородной профессіи воспитателей пролетаріата“. „Во всякомъ случаѣ, при яснѣе выраженномъ раздѣленіи классовъ движеніе будетъ имѣть шансы совершаться съ большей правильностью, чѣмъ теперь“ [1]).

[1]) Ibid., pp. 117—119.

Такимъ обазомъ „насиліе пролетаріата не только можетъ обезпечить будущую революцію, но, повидимому, оно представляетъ изъ себя также и единственное средство, которымъ располагаютъ отупѣвшіе отъ гуманизма европейскія націи, чтобы вновь найти свою прежнюю энергію“ [1]). Въ доктринѣ Сореля насиліе пролетаріата становится необходимымъ факторомъ марксизма. „Опасность, угрожающая будущему міру, можетъ быть устранена, если пролетаріатъ присоединится со всѣмъ упорствомъ къ революціоннымъ идеямъ, такъ чтобы осуществить, насколько это будетъ возможно, ученіе Маркса. Все можетъ быть спасено, если путемъ насилія ему удастся закрѣпить раздѣленіе на классы и возвратить буржуазіи часть ея прежней энергіи. Это и есть та великая цѣль, къ которой должна быть направлена всецѣло мысль тѣхъ людей, которые не загипнотизированы событіями текущаго дня и заботятся объ условіяхъ будущаго“ [2]). Напротивъ, „когда правящіе классы, не смѣя болѣе управлять, стыдятся своего привилегированнаго положенія, изощряются въ предупредительныхъ шагахъ по отношенію къ своимъ врагамъ и заявляютъ о своемъ ужасѣ предъ всякимъ расколомъ въ обществѣ, становится гораздо труднѣе поддерживать въ пролетаріатѣ эту идею раскола, безъ которой соціализму было бы невозможно выполнить свою историческую роль“ [3]). Но эта опасность, по мнѣнію Сореля, теперь устраняется: рабочіе проникаются антипатріотизмомъ и начинаютъ отвергать проповѣдь солидарности, препятствующую дѣлу соціализма. „Леонъ Буржуа можетъ, сколько угодно, расточать свои любезности пролетаріату; тщетно увѣряетъ онъ, что капиталистическое общество — большая семья, и что бѣдный имѣетъ право на общественное богатство; онъ можетъ утверждать, что все современное законодательство стремится къ примѣненію начала солидарности: пролетаріатъ

[1]) Ibid., p. 120.
[2]) Ibid., p. 130.
[3]) Ibid., p. 279.

отвѣчаетъ ему, отвергая самымъ грубымъ образомъ общественное соглашеніе, путемъ отрицанія патріотическаго долга“ [1]).

Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Сореля мы видимъ, что ученію Маркса онъ придаетъ совершенно новый характеръ. Какъ мы показали въ своемъ мѣстѣ, Марксъ не отрицалъ участія въ эволюціи человѣческой воли, но основу прогресса онъ видѣлъ не въ дѣйствіи человѣческомъ, а въ имманентныхъ законахъ исторіи. Обратно съ этимъ Сорель на первый планъ выдвигаетъ дѣятельное участіе человѣческой воли, безъ которой событія могутъ принять нежелательный оборотъ. Онъ не вѣритъ болѣе въ обезпеченность благого конца органической эволюціи: если предоставить все естественному теченію, нельзя поручиться за результатъ; случайная превратность судьбы можетъ спутать всѣ предположенія.

Въ этой неувѣренности, въ этомъ сомнѣніи относительно безусловной силы предсказаній Маркса чувствуется все тотъ же кризисъ марксизма, тотъ же кризисъ нетерпѣнія, который вызвалъ къ жизни и развитіе реформизма. И хотя по виду ученіе Маркса торжествуетъ здѣсь новую побѣду,— ибо изъ него именно выводятся основныя требованія синдикализма, — но на самомъ дѣлѣ мы видимъ здѣсь марксизмъ въ совершенно новомъ философскомъ истолкованіи. Съ перваго взгляда это истолкованіе какъ будто бы представляетъ въ новомъ значеніи и блескѣ самую основную соціологическую идею марксизма, идею классовой борьбы. Сорель хочетъ, чтобы рабочіе вѣчно помнили священный лозунгъ классовой борьбы, чтобы они сдѣлали эту борьбу непрерывной и безпощадной. Но почему онъ такъ страстно на этомъ настаиваетъ? Только потому, что онъ не вѣритъ уже въ эту идею такъ, какъ вѣрилъ въ нее Марксъ. Изъ неукоснительнаго историческаго закона, который съ желѣзной необходимостью и независимо отъ человѣческой воли осуществля-

---

[1]) Ibid., p. 282.

ется въ человѣческомъ обществѣ, эта идея превращается у Сореля въ идеальную тактическую норму, которая должна быть проведена въ жизнь при помощи настойчивыхъ усилій. Сорель не вѣритъ въ нее болѣе, какъ въ неотвратимый законъ развитія; онъ хочетъ ей помочь политикой разъединенія классовъ и примѣненіемъ насилія. Но если такъ, то и торжество соціализма, которое у Маркса являлось неизбѣжной ступенью общественной эволюціи, слѣдствіемъ имманентныхъ законовъ капиталистическаго развитія, становится проблематическимъ. Оно будетъ возможно, думаетъ Сорель,—если борьба классовъ будетъ разгораться все съ большей силой. А если нѣтъ? Если возобладаютъ идеи соціальнаго мира, и буржуазія, вмѣсто того, чтобы увлечься на путь вражды, твердо усвоитъ идеалъ консервативной умѣренности? Все это дѣлаетъ будущее дѣйствительно неопредѣленнымъ, и нельзя не сказать, что соціализмъ Сореля сходитъ съ позиціи увѣреннаго въ себѣ оптимизма. Это соціализмъ, который прошелъ чрезъ рядъ разочарованій, для котораго нужны героическія средства, нужна постоянная приподнятость духа, постоянный подъемъ воинствующаго энтузіазма. Не безличная природа отношеній, не органическій ходъ вещей, — какъ у Маркса, — а личность человѣческая, ея энергія, ея воинственный пылъ, вотъ что здѣсь объявляется рѣшающимъ. Отъ натурализма ученія Маркса мысль переходитъ здѣсь самымъ рѣшительнымъ образомъ къ персонализму, къ признанію силы человѣческой личности. Но есть ли у человѣка способность къ такому героическому подъему, къ вѣчному проявленію воинственной энергіи? Сорель отвѣчаетъ на это утвердительно, но, какъ сейчасъ увидимъ, его отвѣтъ ставитъ соціализмъ въ положеніе еще болѣе неопредѣленное и дѣлаетъ будущее совершенно загадочнымъ.

То великое, всеисцѣляющее средство, которое способно поддержать въ рабочихъ необходимый энтузіазмъ, опредѣляется двумя словами: всеобщая забастовка. Но почему этому средству, во всякомъ случаѣ спорному и оспарива-

емому, придается здѣсь такое всемогущее значеніе? На это Сорель отвѣчаетъ ссылкой на Маркса: если подлинная мысль Маркса состоитъ въ томъ, что подготовленіе пролетаріата зависитъ единственно отъ упорнаго, всевозрастающаго и страстнаго сопротивленія противъ существующаго порядка вещей [1]), то лучшаго пути для этого, кромѣ указываемаго революціоннымъ синдикализмомъ, нѣтъ. „Наблюденіе показываетъ, что понятіе о классовой борьбѣ сохраняется незыблемо въ тѣхъ кругахъ, которые затронуты идеей всеобщей забастовки; нѣтъ болѣе возможности соціальнаго мира, нѣтъ покорной косности, нѣтъ энтузіазма по отношенію къ благодѣтельнымъ или доблестнымъ хозяевамъ; малѣйшія случайности ежедневной жизни становятся симптомами состоянія борьбы классовъ, каждый конфликтъ является моментомъ соціальной войны, каждая забастовка порождаетъ перспективу окончательной катастрофы. Идея всеобщей забастовки настолько могущественна, что она вовлекаетъ въ революціонный водоворотъ все, чего она коснется. Благодаря ей соціализмъ остается всегда молодымъ, попытки осуществить соціальный миръ кажутся дѣтскими; случаи бѣгства переходящихъ въ буржуазію товарищей не только не лишаютъ массы мужества, а скорѣе еще болѣе возбуждаютъ ихъ возмущеніе: однимъ словомъ, распаденіе общества никогда не бываетъ въ опасности исчезнуть“ [2]). Указываютъ на чрезвычайную трудность сразу поднять огромныя массы пролетаріата, рѣшить однимъ ударомъ борьбу за соціализмъ, преодолѣть затрудненія грандіозной борьбы; но всѣ эти сомнѣнія „мудрыхъ людей, практиковъ и ученыхъ“ Сорель считаетъ неосновательными. „Я не придаю,— говоритъ онъ между прочимъ — вѣса тѣмъ возраженіямъ, которыя обращаются противъ всеобщей забастовки съ точки зрѣнія практической. Это значило бы вернуться къ старой утопіи, если хотѣть фабриковать гипотезы о будущей борьбѣ и средствахъ уничтоженія капитализма по образцу исто-

[1]) Ibid. p. 196.
[2]) Ibid., p. 193.

рическихъ разсказовъ. Нѣтъ никакого способа для того, чтобы научнымъ путемъ имѣть возможность предвидѣть будущее или даже чтобы спорить о превосходствѣ однихъ гипотезъ надъ другими; слишкомъ много памятныхъ примѣровъ показываютъ намъ, что и самые великіе люди совершали чудовищныя ошибки, когда хотѣли такимъ образомъ стать господами будущаго, даже самаго близкаго“ [1]).

Итакъ, мы стоимъ только предъ гипотезой, болѣе или менѣе вѣроятной и отнюдь не обезпечивающей будущаго. Но болѣе того: изъ дальнѣйшихъ словъ Сореля оказывается, что это даже и не гипотеза, въ родѣ тѣхъ, которыми пользуется наука, какъ временными вспомогательными средствами для своихъ заключеній, это — миѳъ, вскормленный фантазіей народной и въ соотвѣтствіи съ этой фантазіей почерпающій свою силу. „Мы не можемъ предвидѣть будущаго, — думаетъ Сорель, — и все же мы не могли бы дѣйствовать, если бы не выходили изъ области настоящаго. Опытъ доказываетъ намъ, что построенія будущаго, неопредѣленнаго во времени, могутъ обладать великой дѣйственной силой; и если они имѣютъ извѣстный характеръ, они не приносятъ особыхъ неудобствъ: это бываетъ тогда, когда дѣло идетъ о миѳахъ, въ которыхъ воплощаются прочныя стремленія извѣстнаго народа, партіи или класса, — стремленія, которыя представляются ему во всѣхъ обстоятельствахъ жизни съ настойчивостью инстинктовъ и которыя придаютъ видъ полной реальности надеждамъ на будущее дѣйствіе, на которыхъ основывается реформа воли“ [2]). Подтверждая свою мысль историческими примѣрами, Сорель очень характерно для себя ссылается на исторію христіанства. „Первые христіане ожидали уже къ концу перваго поколѣнія и второго пришествія Христа, и полнаго крушенія языческаго міра, и водворенія царства святыхъ. Катастрофа не произошла, но христіанская мысль настолько проникласъ апокалиптическимъ миѳомъ, что многіе совре-

[1]) Ibid, p. 176.
[2]) Ibid. p. 177.

менные ученые склоняются къ тому, что вся проповѣдь Христа сводится къ одному этому предмету“ [1]). Приведя и еще нѣкоторые примѣры этого рода, Сорель заключаетъ: „совершенно неважно знать, какія изъ подробностей содержащихся въ миѳахъ, предназначены дѣйствительно осуществиться въ планѣ будущей исторіи; это не астрологическіе альманахи. Можетъ даже случиться, что ничего изъ того, что они въ себѣ заключаютъ не осуществится, какъ это имѣло мѣсто съ ожидавшейся первыми христіанами катастрофой“ [2]). „Миѳы слѣдуетъ брать, какъ средства воздѣйствія на настоящее: всякій споръ о способѣ ихъ матеріальнаго примѣненія въ ходѣ исторіи лишенъ смысла: важно только содержаніе миѳа въ цѣломъ; отдѣльныя части его представляютъ интересъ постольку, поскольку онѣ даютъ рельефность идеѣ, заключающейся въ миѳологическомъ построеніи... Даже въ томъ случаѣ, если бы революціонеры совершенно и во всемъ ошибались, представляя себѣ фантастическую картину всеобщей забастовки, эта картина могла бы быть элементомъ первоклассной силы во время подготовленія къ революціи... Совершенно не важно, представляется ли всеобщая забастовка лишь отчасти реальностью, или это только плодъ народнаго воображенія. Весь вопросъ состоитъ въ томъ, чтобы знать, заключаетъ ли она въ себѣ все то, что ожидаетъ соціалистическая доктрина отъ революціоннаго пролетаріата“ [3]).

Но если такъ, то всякая научная оцѣнка идей всеобщей забастовки устраняется. Соціалистическая доктрина переходитъ здѣсь въ такую область, гдѣ всякіе доводы за и противъ теряютъ смыслъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и все построеніе лишается научнаго значенія. Сорель смѣло дѣлаетъ этотъ выводъ, нисколько не смущаясь его послѣдствіями.

Чтобы разрѣшить вопросъ о значеніи идеи всеобщей забастовки,—утверждаетъ онъ,—„мы не обязаны мудро раз-

[1]) Ibid. p. 177—178.
[2]) Ibid. p. 179.
[3]) Ibid. pp. 180—181.

суждать о будущемъ, намъ нѣтъ необходимости предаваться высокимъ размышленіямъ о философіи, исторіи или политической экономіи. Мы находимся здѣсь не въ области идеологіи и можемъ остаться на почвѣ фактовъ, доступныхъ нашему наблюденію. Мы должны спросить людей, принимающихъ весьма активное участіе въ дѣйствительно революціонномъ движеніи въ нѣдрахъ пролетаріата, не стремящихся перейти въ буржуазію, — тѣхъ людей, умъ которыхъ не порабощенъ корпоративными предразсудками. Эти люди могутъ ошибаться въ безконечномъ количествѣ вопросовъ политики, экономіи или морали, но ихъ свидѣтельство является рѣшительнымъ, опредѣляющимъ и неизмѣннымъ, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы узнать, какія представленія наиболѣе сильно вліяютъ на нихъ и на ихъ товарищей и обладаютъ въ высшей степени способностью отождествляться съ ихъ соціалистической концепціей, вслѣдствіе чего смыслъ, надежды и значеніе, связанные съ частными фактами, кажутся составляющими нераздѣльное единство“ [1]). Такъ Сорель съ безстрашной послѣдовательностью отказывается отъ науки и научнаго предвидѣнія въ пользу массовой психологіи. И здѣсь снова мы видимъ, какая бездна отдѣляетъ этотъ новѣйшій соціализмъ отъ ученія Маркса. При всей своей односторонности марксизмъ былъ великъ именно тѣмъ, что онъ стремился поставить соціализмъ на твердую почву науки. Онъ хотѣлъ вывести соціальный идеалъ не изъ идеи, а изъ фактовъ, не изъ случайныхъ представленій, а изъ повелительныхъ законовъ исторіи. Сорель снова возвращаетъ соціализмъ къ его утопическимъ или, какъ онъ выражается, миѳологическимъ основамъ, и притомъ въ самомъ элементарномъ ихъ выраженіи: миѳологическія представленія оцѣниваются по ихъ способности вліять на воображеніе массъ. Философская мысль отказывается тутъ въ сущности отъ самой себя: она ищетъ высшаго откровенія въ психологіи массъ. Но если соціализмъ

[1]) Ibid. p. 181.

превращается въ миѳологическую концепцію, ясно, что онъ перестаетъ существовать въ качествѣ реалистической доктрины. Опытъ исправленія марксизма приводитъ Сореля къ его уничтоженію.

И въ самомъ дѣлѣ, достаточно прочесть тѣ мѣста изъ „Размышленій о насиліи", гдѣ говорится о наукѣ, чтобы видѣть, насколько далекъ Сорель отъ духа стараго марксизма. Для Маркса и Энгельса наука составляетъ и предметъ поклоненія, и высшій судъ: въ ней и изъ нея соціализмъ почерпаетъ для себя опору и оправданіе. Миѳологическая концепція Сореля естественно приводитъ его къ разрыву съ наукой. Съ какимъ пренебреженіемъ говоритъ онъ о „маленькой наукѣ" (la petite science). Какъ горячо стремится онъ указать этой „маленькой наукѣ" ея границы, ея настоящее мѣсто! Всего менѣе онъ раздѣляетъ убѣжденіе позитивизма, будто бы наука исчерпываетъ собою всѣ духовные запросы человѣка. „Позитивисты, которые представляютъ высшую степень посредственности, самомнѣнія и педантизма, предписали, что философія должна исчезнуть передъ ихъ наукой; но философія нисколько не умерла, а напротивъ, блестяще возродилась, благодаря Бергсону, который, будучи далекимъ отъ того, чтобы все сводить къ наукѣ, отвоевалъ для философа право итти своимъ путемъ, совершенно противоположнымъ тому, которымъ пользуется ученый. Можно сказать, что метафизика снова пріобрѣла утраченную ею почву, показывая человѣку иллюзорность мнимыхъ научныхъ рѣшеній и обращая умъ къ той таинственной области, отъ которой маленькая наука приходитъ въ такой ужасъ... И вовсе не кажется, чтобы религіи находились въ состояніи, близкомъ къ исчезновенію. Либеральный протестантизмъ умираетъ, потому что онъ хотѣлъ какой угодно цѣной свести христіанскую теологію къ уровню совершенно раціоналистическихъ положеній... Католицизмъ же пріобрѣлъ въ теченіе XIX столѣтія чрезвычайную силу, потому что онъ ничего не хотѣлъ отбросить; онъ даже усилилъ свои мистическіе элементы, и удивительное дѣло!—

онъ пріобрѣтаетъ все болѣе почву въ просвѣщенныхъ кругахъ, которые смѣются надъ раціонализмомъ, нѣкогда бывшимъ въ такой модѣ въ университетѣ“ [1]). Наконецъ, и въ области искусства всѣ попытки создать точную науку представляются Сорелю обреченными на неудачу. „Искусство живетъ въ особенности таинственностью, оттѣнками, неопредѣленностью, и самое совершенное методическое разсужденіе безсильно его понять“ [2]). Такъ отстаиваетъ Сорель область таинственнаго и загадочнаго, метафизику и мистику противъ раціонализма и отвлеченной логики. Можно подумать, что передъ нами одинъ изъ романтиковъ стараго вѣка, впитавшій въ себя идеи Шатобріана. Но весь этотъ романтизмъ Сореля объясняется его разочарованіемъ въ научныхъ основахъ соціализма. Отъ научныхъ тенденцій марксизма у него не остается и слѣда. Если Марксъ и Энгельсъ любили называть свой соціализмъ научнымъ, то соціализмъ Сореля долженъ быть названъ романтическимъ. Думать о томъ, что въ соціализмъ можетъ быть внесена научная ясность, представляется ему принципіально немыслимымъ. „Соціализмъ неизбѣжно является предметомъ очень темнымъ, потому что онъ говоритъ о производствѣ, т.-е. о томъ, что есть самаго таинственнаго въ человѣческой дѣятельности, и потому что онъ предполагаетъ принесть съ собою коренной переворотъ въ той области, которую нельзя описать съ ясностью, возможной при описаніи другихъ областей, болѣе находящихся на поверхности. Никакое усиліе мысли, никакой прогрессъ знаній, никакая логическая индукція никогда не будутъ въ состояніи разсѣять ту таинственность, которая окружаетъ соціализмъ; и именно вслѣдствіе того, что марксизмъ хорошо понялъ эти характерныя особенности, онъ пріобрѣлъ право служить исходной точкой въ соціальныхъ изслѣдованіяхъ. Но необходимо здѣсь же прибавить, что эта неясность относится только къ тѣмъ разсужденіямъ, посредствомъ которыхъ предпола-

[1]) Ibid. pp. 208—209.
[2]) Ibid p. 211.

гаютъ опредѣлить средства соціализма; можно сказать, что эта неясность только школьная, схоластическая; она, однако, нисколько не мѣшаетъ представить себѣ пролетарское движеніе самымъ полнымъ, точнымъ и исчерпывающимъ образомъ, при помощи того великаго построенія, которое постигла душа пролетаріата во время соціальныхъ конфликтовъ и которое называютъ всеобщей забастовкой. Никогда не слѣдуетъ забывать, что все совершенство этого рода представленій тотчасъ же исчезнетъ, если вздумаютъ разложить всеобщую забастовку на совокупность отдѣльныхъ историческихъ подробностей; необходимо усвоить ее, какъ недѣлимое цѣлое, и разсматривать переходъ отъ капитализма къ соціализму, какъ катастрофу, процессъ которой ускользаетъ отъ описанія“ [1]).

Не трудно замѣтить, что въ этомъ разсужденіи не только средства осуществленія соціализма, но и самое движеніе къ нему представляется неяснымъ. Если всеобщую забастовку нельзя разложить на рядъ отдѣльныхъ деталей, ее очевидно приходится брать не какъ практическій планъ, а какъ отвлеченную идею. Если процессъ перехода къ соціализму *не поддается описанію*, то, очевидно, пролетарское движеніе нельзя представить себѣ „самымъ полнымъ, точнымъ и исчерпывающимъ образомъ“: въ самомъ важномъ и рѣшительномъ своемъ моментѣ оно теряется въ туманѣ. Приходится вѣрить, что переходъ совершится счастливо и что конечная цѣль будетъ достигнута, хотя ни того, ни другого нельзя себѣ ясно представить. Сорель называетъ свое представленіе о соціализмѣ интуитивнымъ и ссылается при этомъ на философію Бергсона [2]). Но мы должны сказать, что настоящей его опорой является не философская интуиція, а массовая психологія.

Отвѣчая на возраженія критиковъ, указывавшихъ, что нельзя основывать практическихъ дѣйствій на иллюзіяхъ, Сорель попытался защитить свою позицію сравненіемъ съ

[1]) Ibid. p. 217.
[2]) Ibid. p. 182.

положеніемъ физика, опирающагося въ своихъ вычисленіяхъ на теоріи, имѣющія временный характеръ. „Мы превосходно знаемъ,—говоритъ онъ,—что будущіе историки не преминутъ найти, что наша мысль была полна иллюзій, потому что они будутъ видѣть предъ собою законченный процессъ. Намъ же приходится дѣйствовать, и никто не могъ бы сказать теперь того, что будутъ знать эти историки; никто не могъ бы дать намъ средство измѣнить руководящія нами представленія такимъ образомъ, чтобы избѣжать ихъ критики“ [1]). Если бы рѣчь шла только о томъ, чтобы не связывать практическихъ дѣйствій возможностью будущей критики, которая будетъ произнесена при совершенно другихъ условіяхъ, Сорель былъ бы вполнѣ правъ. Но онъ пытается освободить себя и отъ всякой критики вообще, относя соціализмъ въ сферу неяснаго и таинственнаго. Мы вступаемъ тутъ въ область вѣрованій, которыя могутъ доставлять блаженство вѣрующимъ, какъ это и показываетъ примѣръ Сореля и „новой школы“, но лишены научнаго и философскаго значенія. И очевидно, что и въ этомъ отношеніи у Сореля не остается и слѣда отъ стараго марксизма. Гдѣ тотъ гордый раціонализмъ и воинствующій атеизмъ, которые отличали ученіе Маркса, гдѣ вѣра въ грядущее безраздѣльное господство разума и науки? Не одни тактическія правила, но самое міросозерцаніе становится здѣсь инымъ, гораздо болѣе многограннымъ и многоцвѣтнымъ. Съ виду это какъ будто бы новый тріумфъ соціализма, ибо вся эта сложная и затѣйливая игра мысли прикрывается старыми соціалистическими лозунгами классовой борьбы и грядущаго торжества пролетаріата; но при ближайшемъ разсмотрѣніи мы чувствуемъ, что это уже не прежній абсолютный соціализмъ, который хотѣлъ замѣнить собою все для человѣка. Соціализмъ становится тутъ частью чрезвычайно сложнаго построенія, въ которомъ онъ загромождается цѣлымъ рядомъ неожиданныхъ наслоеній.

---

[1]) Ibid. p. 219.

Намъ остается теперь отмѣтить послѣднее завершающее звено этого романтическаго соціализма, чтобы имѣть предъ собою всѣ его основныя ученія. Мы видѣли выше, какъ ученіе Маркса о классовой борьбѣ превращается у Сореля изъ закона исторіи въ норму соціалистической тактики. Соціализмъ не наступитъ съ неизбѣжностью естественнаго закона: онъ долженъ быть завоеванъ человѣческой волей— такова мысль, лежащая въ основѣ этого преобразованнаго марксизма. Но въ полной мѣрѣ эта мысль раскрывается лишь въ послѣдней части книги Сореля, гдѣ въ этомъ новомъ марксизмѣ неожиданно обнаруживается вліяніе Прудона и Ничше. Здѣсь соціализмъ изображается, какъ нравственная задача высшаго порядка, для осуществленія которой нужна особая высшая мораль. И что эта заключительная часть книги Сореля является въ его собственныхъ глазахъ опредѣляющей и основной, слѣдуетъ между прочимъ и изъ того, что самъ онъ видитъ задачу своихъ „Размышленій о насиліи“ въ томъ, чтобы дать „моральную философію, основанную на наблюденіи фактовъ, происходящихъ въ революціонномъ синдикализмѣ“ [1]). Изъ объективной натуралистической соціологіи, какой соціализмъ былъ у Маркса, онъ превращается у Сореля въ „философію нравовъ“, въ моральнофилософское построеніе, причемъ вся сущность и вся цѣнность этого построенія полагается не въ научныхъ основахъ, а въ нравственномъ энтузіазмѣ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ въ послѣдней части своей книги Сорель ставитъ вопросъ: при какихъ нравственныхъ условіяхъ соціализмъ возможенъ. И мы снова чувствуемъ, въ какія неопредѣленныя высоты будущаго уносится соціалистическая мечта.

Сорель хочетъ, чтобы „соціалисты убѣдились, что дѣло, которому они себя посвящаютъ, есть важное, опасное и высокое дѣло; только при этомъ условіи они будутъ въ состояніи принесть всѣ безчисленныя жертвы, которыхъ отъ

[1]) См. Sorel, Les Illusions du progres. Deuxième édition. P. 335: „les Reflexions sur la violence sont une philosophie morale, fondée sur l'observation des faits qui se produisaient dans le syndicalisme révolutionnaire“.

нихъ требуетъ пропаганда, не доставляющая имъ ни почестей, ни выгодъ, ни даже непосредственнаго духовнаго удовлетворенія“ [1]). Онъ хочетъ, чтобы соціалистическое міровоззрѣніе стало „болѣе героическимъ“. Онъ раздѣляетъ взглядъ Прудона, требовавшаго новой морали для новыхъ отношеній, и съ величайшимъ сочувствіемъ приводитъ мысли Ничше о морали господъ. И та мораль производителей, которую онъ рисуетъ, какъ норму совершенной жизни, есть въ сущности мораль сверхчеловѣка, перенесенная въ обстановку соціалистическаго строя, въ новыя отношенія свободныхъ тружениковъ свободной мастерской. „Какъ можно представить себѣ переходъ людей нашего времени на положеніе свободныхъ производителей, работающихъ въ мастерской, освобожденной отъ хозяевъ?“ [2])—вотъ вопросъ, который ставитъ Сорель въ отношеніи къ будущему. Очевидно, надо обнаружить въ человѣкѣ способность работать свободно и безъ принужденія, согласуя свои силы съ силами другихъ людей добровольнымъ проявленіемъ неизмѣнной и напряженной предусмотрительности. Для того, чтобы доказать присутствіе въ человѣкѣ этой способности, Сорель ссылается на примѣръ революціонныхъ армій. „Лучшіе офицеры этого времени ясно отдавали себѣ отчетъ въ томъ, что ихъ талантъ заключался лишь въ доставленіи своимъ отрядамъ матеріальныхъ средствъ, необходимыхъ для проявленія ихъ порыва, и что побѣда бывала обезпечена каждый разъ, когда солдаты могли дать свободный ходъ всякому своему стремленію... На полѣ сраженія вожди подавали примѣръ наиболѣе высокаго мужества и были лишь передовыми борцами, какъ настоящіе цари эпохи Гомера... Если бы захотѣли обнаружить, что въ этихъ первыхъ арміяхъ занимало мѣсто позднѣйшей идеи дисциплины, то можно было бы сказать, что солдатъ былъ тогда убѣжденъ въ томъ, что малѣйшая неисправность малѣйшаго изъ членовъ отряда можетъ подорвать успѣхъ всего дѣла и подвергнуть опас-

[1]) Les Reflexions sur la violence P. 202.
[2]) Ibid. p. 368.

ности жизнь всѣхъ его товарищей, — въ соотвѣтствіи съ этимъ солдатъ и дѣйствовалъ“ [1]). „Во время освободительныхъ войнъ каждый солдатъ считалъ себя лицомъ, которому въ сраженіи предстоитъ сдѣлать нѣчто очень важное, а не смотрѣлъ на себя только какъ на часть военнаго механизма, ввѣреннаго верховному руководству начальника... Поэтому сраженія нельзя было тогда уподоблять шахматной игрѣ, въ которой человѣка можно сравнить съ пѣшкой; сраженія становились совокупностью героическихъ подвиговъ, совершаемыхъ отдѣльными лицами, которыя почерпали побужденія для своего образа дѣйствій въ своемъ собственномъ энтузіазмѣ“ [2]). Эти свойства, думаетъ Сорель, воспитываются въ рабочихъ идеей всеобщей забастовки. Какъ и война за освобожденіе, всеобщая забастовка представляетъ собою „наиболѣе блестящее проявленіе индивидуалистической силы въ поднявшихся массахъ“ [3]). „Революціонный синдикализмъ является, по его мнѣнію, великой воспитательной силой, которою обладаетъ современное общество, для того чтобы подготовить организацію труда будущаго“ [4]). Онъ воспитываетъ въ рабочихъ тотъ страстный индивидуализмъ, который будетъ отличительной чертой свободнаго производителя въ будущей мастерской. Такой производитель „никогда не долженъ измѣрять затрачиваемыхъ имъ усилій какой либо внѣшней мѣрой; онъ находитъ посредственными всѣ представляемые ему образцы и хочетъ превзойти все, что было сдѣлано до него. Производство оказывается такимъ образомъ всегда обезпеченнымъ въ смыслѣ улучшенія и качественнаго, и количественнаго. Идея безконечнаго прогресса находитъ въ такой мастерской свое осуществленіе“ [5]). Наряду съ этой артистической склонностью къ нововведенію въ этой будущей мастерской бу-

---

[1]) Ibid. pp. 373—374.
[2]) Ibid. pp 371—372.
[3]) Ibid p. 376.
[4]) Ibid. p 377.
[5]) Ibid. p. 377.

детъ господствовать воспитанная революціоннымъ синдикализмомъ величайшая добросовѣстность и точность [1]). При этомъ, какъ думаетъ Сорель", въ грядущемъ экономическомъ строѣ будетъ проявляться и то стремленіе къ лучшему, которое обнаруживается, несмотря на отсутствіе какой-либо личной непосредственной и соотвѣтствующей награды, и которое составляетъ тайную добродѣтель, обезпечивающую непрерывный прогрессъ въ мірѣ" [2]).

Таковъ высокій уровень будущей «морали производителей». Прочтя это идеальное изображеніе свободной мастерской, съ нѣкоторымъ изумленіемъ слышимъ мы снова этотъ вѣчный призывъ революціоннаго синдикализма: «есть только одна сила, способная въ настоящее время вызвать этотъ энтузіазмъ, безъ содѣйствія котораго не можетъ существовать мораль,—это та сила, которая вытекаетъ изъ пропаганды въ пользу всеобщей стачки». «Мы имѣемъ, слѣдовательно, право утверждать, что современное общество обладаетъ тѣмъ первымъ двигателемъ, который можетъ обезпечить мораль производителей». Все дѣло въ томъ, чтобы рабочіе имѣли „достаточно энергіи загородить дорогу для буржуазныхъ совратителей, отвѣчая на ихъ предупредительные шаги самой очевидной грубостью» [3]). «Насилію соціализмъ обязанъ тѣми высокими моральными цѣнностями, посредствомъ которыхъ онъ несетъ спасеніе современному міру» [4]).

Какъ не сказать, что идеѣ всеобщей стачки здѣсь придается какое-то чудодѣйственное значеніе. Но какимъ непрочнымъ и невѣрнымъ становится дѣло соціализма, для котораго столь опасными представляются предупредительные шаги буржуазныхъ совратителей, который единственную свою опору видитъ въ проповѣди всеобщей стачки. «Есть что-то безпомощно-наивное и въ то же время глубоко ци-

---

[1]) Ibid. pp. 379—381.
[2]) Ibid. pp. 384—385.
[3]) Ibid. p. 388.
[4]) Ibd. p. 389.

ническое,—говоритъ П. Б. Струве,—въ этой мистической проповѣди соціальнаго переворота безъ плана, на авось, въ расчетѣ на героизмъ, возбуждаемый «индивидуалистическимъ подъемомъ» въ безпощадной войнѣ между классами» [1]).

Но въ одномъ отношеніи соціализмъ Сореля представляетъ глубокій интересъ: поскольку онъ пытается опредѣлить тѣ нравственныя условія, при которыхъ осуществленіе идеальнаго соціалистическаго строя явилось бы возможнымъ. Для Маркса этотъ вопросъ не существовалъ: въ его ученіи и люди, и отношенія подготовляются объективнымъ ходомъ событій; мораль вытекаетъ изъ фактическихъ отношеній, а не обусловливаетъ ихъ. У Сореля, который дѣло соціализма ставитъ въ зависимость отъ подъема личности, вопросъ морали ставится во всей своей остротѣ. Но въ концѣ концовъ мы узнаемъ отъ него только, какими люди должны быть въ свободной мастерской, а не какими они будутъ. И если вся надежда на индивидуалистическій подъемъ опирается на проповѣдь всеобщей стачки, чѣмъ же этотъ подъемъ будетъ поддерживаться далѣе: вѣдь въ свободномъ строѣ будущаго забастовокъ не будетъ, какъ не будетъ и борьбы классовъ За поколѣніями старыхъ борцовъ, прошедшихъ школу всеобщей забастовки, придутъ новыя поколѣнія, которыя этой школы не узнаютъ. Какая же сила будетъ поддерживать ихъ въ необходимомъ для свободнаго строя индивидуалистическомъ подъемѣ? Примѣръ воодушевленія Сорель беретъ изъ эпохи возбужденнаго настроенія военныхъ дѣйствій. Но возбужденіе войны не длится постоянно. Тутъ въ доктринѣ синдикализма чувствуется очевидный пробѣлъ, который ей нечѣмъ заполнить.

Но это указаніе на необходимость для соціализма моральнаго и притомъ индивидуалистическаго подъема представляетъ новое свидѣтельство того, что въ синдикализмѣ всѣ основы марксизма переворачиваются. *Не совершенство общественной организаціи, а свободный подвигъ сознательной личности ста-*

---

[1]) Сборникъ Patriotica. Спб. 1901. Статья: „Facies hippocratica".

вится здѣсь во главу угла; не благоустройство экономическаго базиса обезпечиваетъ полноту личнаго удовлетворенія, а страстное напряженіе индивидуалистическаго духа обусловливаетъ прочность экономическаго устройства. Марксъ хотѣлъ абсолютнаго господства общества надъ личностью. Сорель не видитъ спасенія міра иначе, какъ въ воспитаніи свободной человѣческой личности. И когда соціализмъ дѣлаетъ такой крутой поворотъ въ сторону «страстнаго индивидуализма», чтобы употребить собственное выраженіе Сореля, мы съ особенной ясностью видимъ, какая пропасть отдѣляетъ этотъ индивидуалистическій соціализмъ, возлагающій всѣ надежды на нравственное воспитаніе личности, отъ того фаталистическаго соціализма, который ожидаетъ будущаго совершенства отъ дѣйствія непререкаемыхъ естественныхъ законовъ исторіи. Въ противоположность натуралистическому оптимизму Маркса, на всемъ ученіи Сореля лежитъ явная печать морализирующаго пессимизма, который онъ такъ настойчиво защищаетъ во введеніи къ своему сочиненію, какъ направленіе мысли, ясно представляющее себѣ и великія трудности, лежащія на пути осуществленія идеала, и естественную человѣческую слабость [1]). И какой шаткой и хрупкой является та послѣдняя надежда, которую несетъ съ собою синдикализмъ. «Насиліе спасетъ міръ»—въ этомъ разрѣшительномъ словѣ Сореля есть что-то упадочное и эксцентрическое. Учители и пророки другихъ болѣе здоровыхъ эпохъ говорили, что міръ будетъ спасенъ философской мудростью или христіанской любовью, просвѣщеніемъ массъ или справедливостью государства. Теперь намъ говорятъ, что *насиліе* спасетъ міръ, что отсюда проистекутъ высшія моральныя цѣнности, и мы чувствуемъ, что въ этихъ «Размышленіяхъ о насиліи» исчерпанъ кругъ соціально-философскихъ размышленій, что, пройдя рядъ разочарованій, соціальная философія подошла къ безднѣ и заглянула въ пропасть. И это впечатлѣніе безвыход-

[1]) Introduction, pp. 12 et suiv.

ности и безпомощности, которое остается отъ чтенія Сореля, еще болѣе подчеркивается тѣмъ удивительнымъ эклектическимъ дилеттантизмомъ, который составляетъ главную сущность его писаній. Когда Марксъ сочетается съ Бергсономъ, а Ничше съ Прудономъ, очевидно, что въ этой философской амальгамѣ есть все, кромѣ могучей односторонности подлиннаго марксизма: первоначальная практическая сила, которая почерпала свои источники изъ самой жизни, смѣняется разнообразіемъ литературныхъ вліяній, которыя сплетаются въ легкое кружево фантастическихъ сочетаній на вольномъ просторѣ неуравновѣшенной мысли. Мы присутствуемъ здѣсь при несомнѣнномъ увяданіи марксизма; это марксизмъ декадентскій въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Непосредственно за опубликованіемъ своихъ „Размышленій о насиліи", въ томъ же 1906 г. Сорель напечаталъ другое основное свое сочиненіе: „Иллюзіи прогресса" (Les Illusions du progrès) [1]). Если въ первомъ сочиненіи онъ имѣлъ въ виду дать свою моральную философію, здѣсь онъ предлагаетъ цѣлую философію исторіи, и это второе его сочиненіе бросаетъ новый свѣтъ на основныя тенденціи перваго. Мнѣ кажется даже, что только въ связи съ этими философско-историческими воззрѣніями Сореля возможно въ полной мѣрѣ опредѣлить, насколько инымъ и новымъ является его соціализмъ, насколько въ этомъ соціализмѣ болѣе романтики и эстетики, чѣмъ соціологіи и экономики.

„Иллюзіи прогресса"—это страстное нападеніе на современную демократію, управляемую „болѣе магическою силою великихъ словъ, чѣмъ идеями", „пользующуюся услугами адвокатовъ, ловкихъ въ искусствѣ затемнять вопросы, благодаря плѣнительному языку, тонкой софистикѣ и огромному запасу научныхъ декламацій" [2]). Внѣшнему и показному благополучію современной демократіи, въ сущности скрывающей подъ собою всѣ болѣзни стараго порядка, соотвѣт-

[1]) Первоначально въ журналѣ: Le Mouvement socialiste, août—décembre 1906.
[2]) Les Illusions du progres, p. 10.

ствуетъ и ея теорія прогресса, „позволяющая въ полномъ спокойствіи пользоваться благами сегодняшняго дня, не заботясь о затрудненіяхъ завтрашняго дня“ [1]). „Эта теорія нравилась еще старому обществу стоявшей не у дѣлъ знати; она будетъ нравиться всегда и тѣмъ политикамъ, которыхъ демократія выноситъ къ власти и которые, угрожаемые близкимъ паденіемъ, хотятъ дать своимъ друзьямъ возможность воспользоваться всѣми выгодами, доставляемыми государствомъ“. Безпощадно критикуя историческія основы теоріи прогресса, которыя онъ находитъ въ просвѣтительной философіи XVIII вѣка, Сорель полагаетъ, что родоначальники этой философіи понимали задачу народнаго счастья въ томъ, чтобы создать людей просвѣщенныхъ въ духѣ салоновъ стараго порядка, чтобы привить имъ поверхностную культуру литературныхъ вкусовъ [2]). Соотвѣтственно съ этимъ и современная демократія, стремясь къ уничтоженію классовыхъ чувствъ и къ смѣшенію всѣхъ гражданъ, хочетъ, чтобы рабочіе видѣли свой идеалъ въ томъ, чтобы быть похожими на представителей буржуазіи [3]). Она сохранила всѣ идеи олигархіи третьяго сословія и поняла начальное образованіе, какъ средство обученія свѣтскому, патріотическому и буржуазному катехизису [4]). У демократіи очень мало идей, которыя принадлежатъ собственно ей, она живетъ почти исключительно наслѣдствомъ стараго порядка [5]). Оглядываясь на прогрессъ, достигнутый демократіей, Сорель приходитъ въ глубокое разочарованіе: онъ видитъ вокругъ себя школу деморализаціи [6]) и господство посредственности [7]). Даже соціализмъ не свободенъ отъ вліянія посредственности, ибо послѣдователи Маркса, пытавшіеся примѣнять или распространять доктрину своего предполагаемаго учителя,

[1]) Ibid., p. 49.
[2]) Ibid., ch, I, особ pp. 48—64.
[3]) Ibid., pp. 122—123.
[4]) Ibid., p. 196.
[5]) Ibid., p. 276.
[6]) Ibid., p. 273.
[7]) Ibid., p. 377 et suiv.

были людьми „замѣчательной вульгарности“ [1]). Всячески открещиваясь отъ современной демократіи и отъ всего современнаго духа, Сорель питаетъ романтическую страсть ко всѣмъ великимъ историческимъ силамъ, къ войнѣ, къ религіи, къ католицизму. Проклиная посредственность, которая держитъ въ тискахъ современное человѣчество, Сорель зоветъ къ возвышенному и героическому. Онъ страстно мечтаетъ о новой высшей культурѣ и думаетъ, что эту культуру создастъ пролетаріатъ [2]). Но, отвергая теорію прогресса, онъ ставитъ все будущее въ зависимость отъ моментовъ героическаго подъема, отъ культуры самыхъ благородныхъ силъ нашей души. Что такое исторія человѣческая съ его точки зрѣнія? Сказать ,что это есть постепенное, но вѣрное восхожденіе къ лучшему будущему, какъ объ этомъ говорила старая теорія прогресса, какъ говорилъ и Марксъ, Сорель не можетъ: онъ слишкомъ проникнутъ сознаніемъ „иллюзій прогресса“. Онъ думаетъ, что и Марксъ не отдалъ себѣ отчета въ той огромной власти, которая принадлежитъ въ исторіи посредственности [3]). Ему остается только утверждать, что „человѣчество лишь иногда выходитъ изъ-подъ власти посредственности благодаря энергичному давленію нѣкоторыхъ принудительныхъ силъ, но оно снова возвращается къ посредственности, когда предоставляется своимъ собственнымъ тенденціямъ“ [4]). Таковъ печальный и полный разочарованія выводъ этой философіи исторіи. Цѣль человѣчества она полагаетъ въ величіи духа, въ героическомъ подъемѣ морали, но она ясно сознаетъ, какія исключительныя условія требуются, чтобы создать это величіе и этотъ подъемъ. Очевидно, соціализмъ является здѣсь только внѣшнимъ и подчиненнымъ средствомъ къ осуществленію другихъ болѣе высокихъ цѣлей. Экономическій базисъ, который для Маркса былъ священнымъ

---

[1]) Ibid., p. 331.
[2]) Ibid., p. 286.
[3]) Ibid., p. 332.
[4]) Ibid., p. 318.

источникомъ и символомъ полноты жизни, у Сореля занимаетъ служебное положеніе: величіе, какъ и посредственность, оказываются тамъ, гдѣ проявленія человѣческаго духа особенно чувствительны къ личнымъ цѣнностямъ, между тѣмъ какъ въ экономической области все индивидуальное смѣшиваются въ общей массѣ. Вотъ почему высшихъ опредѣляющихъ началъ культуры Сорель ищетъ въ сферѣ проявленій свободнаго духа, въ искусствѣ, въ религіи, въ философіи [1]). И какъ настоящій сторонникъ сверхчеловѣческой культуры, онъ не столько цѣнитъ будущее совершенное устройство, сколько будущее героическое настроеніе. Ничшеанскій романтизмъ является послѣднимъ прибѣжищемъ этой пессимистической философіи. Поскольку же она мечтаетъ и о пересозданіи общественныхъ отношеній, ея революціонный критицизмъ уводитъ ее далеко отъ путей современнаго правового государства. Какъ мы видѣли, въ ней нѣтъ и слѣда того примиренія съ существующимъ устройствомъ, которое является столь характернымъ для нѣмецкаго соціализма. Единственной заповѣдью революціоннаго синдикализма въ отношеніи къ существующему государству по ученію Сореля должна быть непримиримая вражда. Для насъ въ высшей степени важно остановиться и на этой сторонѣ дѣла и выяснить съ большей подробностью, что же именно революціонный синдикализмъ противопоставляетъ правовому государству. Но для этого отъ Сореля слѣдуетъ обратиться къ его товарищамъ Лягарделю и Берту, которымъ принадлежитъ заслуга разработать политическую теорію синдикализма.

Въ вопросѣ объ отрицаніи государства французскій синдикализмъ по сравненію съ нѣмецкимъ соціализмомъ занимаетъ позицію гораздо болѣе прочную и единственно послѣдовательную. Исповѣдуя въ теоріи доктрину Маркса и Энгельса, на практикѣ нѣмецкій соціализмъ руководится идеями Руссо и Гегеля. Объявляя себя революціоннымъ и

[1]) Ibid, p. 318.

безгосударственнымъ, по существу онъ движется въ путяхъ правового государства и легальной политики. Революціонный синдикализмъ устраняетъ эту путаницу понятій: онъ отвергаетъ государство сплошь и цѣликомъ, теоретически и практически. Тѣмъ болѣе интересно выяснить, что же ставитъ онъ на мѣсто правового государства.

Изучая съ этой точки зрѣнія взгляды Лягарделя и Берта, мы находимъ у нихъ бо̀льшую послѣдовательность и законченность мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы убѣждаемся, что единственное положительное начало, на которомъ держится соціалистическая утопія безгосударственнаго состоянія, есть идея саморегулированія совершеннаго экономическаго оборота. Изучая Маркса и Энгельса, мы могли объ этомъ только догадываться: ихъ ученія оставляли въ этомъ отношеніи полный пробѣлъ. Теоретики французскаго синдикализма восполняютъ этотъ пробѣлъ, но когда они договариваютъ до конца скрытыя предположенія утопіи Маркса, мы видимъ, что отъ Маркса они переходятъ къ Прудону и что источникомъ ихъ вдохновенія является прудоновск анархизмъ. Это еще болѣе убѣждаетъ насъ, насколько незаконченнымъ и неяснымъ является представленіе Маркса о будущемъ устройствѣ: реформистское крыло марксизма оказалось стоящимъ подъ знаменемъ Руссо и Гегеля, революціонное—подъ знаменемъ Прудона.

И въ самомъ дѣлѣ, когда мы знакомимся съ политической теоріей Ляґарделя и Берта, мы видимъ, что основная идея этой теоріи всецѣло заимствована у Прудона: это идея о возможности замѣнить политическую организацію экономической. Читая этихъ писателей, невольно вспоминаешь федералистическое ученіе Прудона, которое самъ онъ выразилъ въ слѣдующихъ положеніяхъ: „на мѣсто правительствъ... мы ставимъ промышленную организацію; на мѣсто законовъ мы ставимъ договоры. Нѣтъ болѣе закона, принимаемаго большинствомъ или единогласно; каждый гражданинъ, каждая община или корпорація творятъ свой законъ. На мѣсто политическихъ властей мы ставимъ эконо-

мическія силы; на мѣсто прежнихъ классовъ гражданъ, дворянства и простого народа, буржуазіи и пролетаріата, мы ставимъ категоріи и спеціальности функцій, земледѣліе, промышленность, торговлю и т. д. На мѣсто государственной силы мы ставимъ коллективную силу. На мѣсто постоянныхъ армій мы ставимъ промышленныя компаніи; на мѣсто полиціи мы ставимъ тождество интересовъ. На мѣсто политической централизаціи мы ставимъ экономическую централизацію" [1]). Идея Прудона, въ свое время забытая, возрождается у современныхъ синдикалистовъ подъ вліяніемъ роста профессіональныхъ союзовъ, создавшихъ свою могущественную организацію—Всеобщую конфедерацію труда—и заявляющихъ о себѣ, какъ о новой исторической силѣ. Опираясь на Прудона, Лягардель и Бертъ развиваютъ свои взгляды на существующее государство и на будущій экономическій строй.

Политическое общество или государство, говоритъ Лягардель, есть организація власти. Это искусственная надстройка надъ обществомъ экономическимъ, возвышаясь надъ которымъ, государство управляетъ имъ и крѣпко держитъ его въ своихъ сѣтяхъ. „Теоретики современнаго положительнаго общества во главѣ съ Руссо,—говоритъ Лягардель,—объясняютъ, вслѣдствіе какой функціи можетъ дѣйствовать подобный режимъ. Въ то время какъ экономическое общество знаетъ лишь группировки дѣйствительно существующихъ людей: рабочихъ, капиталистовъ, земельныхъ собственниковъ и т. д., общество политическое имѣетъ дѣло только съ абстрактнымъ человѣкомъ, безличнымъ типомъ, лишеннымъ всѣхъ своихъ конкретныхъ качествъ и одинаковымъ на всѣхъ ступеняхъ соціальнаго міра: съ гражданиномъ. Оно растворяетъ всѣ классы въ нѣчто въ родѣ соціальнаго атомизма; для него нѣтъ группъ, для него су-

[1]) Proudhon, Idée générale de la révolution au XIX-me siecle. Oeuvres complètes, T. X. Paris, 1868. P. 259. Эта цитата приводится у Дюги Соціальное право, индивидуальное право и преобразованіе государства. Перев. А. С. Ященко.

ществуютъ однѣ только личности, затерявшіяся среди всеобщаго распаденія“ [1]).

Извѣстно, что этотъ соціальный атомизмъ для теоретиковъ правового государства съ Руссо во главѣ являлся идеальнымъ требованіемъ, при помощи котораго устранялись средневѣковыя разграниченія въ правахъ: каждый человѣкъ долженъ имѣть права, равныя со всѣми другими, независимо отъ своей принадлежности къ той или иной группѣ. Средневѣковый порядокъ покоился на иныхъ началахъ: здѣсь господствовали раздѣленіе и неравенство, имѣвшія наслѣдственный сословный характеръ. Развитіе правового государства новаго времени было направлено къ тому, чтобы уничтожить эти раздѣленія и провести начало общественнаго уравненія. Для этого прежде всего было необходимо создать органъ, который былъ бы способенъ явиться источникомъ и проводникимъ единаго и равнаго для всѣхъ права. Такимъ органомъ и явилось суверенное правовое государство. Въ борьбѣ съ средневѣковымъ порядкомъ суверенное государство осуществило великую историческую задачу: оно превратило сословное общество съ его многочисленными раздѣленіями въ общество гражданское, построенное на началѣ равной правоспособности. Для того чтобы выполнить эту задачу, оно должно было уничтожить между собою и гражданами всѣ посредствующія ступени властованія и подчинить всѣхъ единому и общему для всѣхъ закону [2]). Въ этомъ процессѣ общаго уравненія Лягардель не видитъ того, что составляетъ великую заслугу правового государства, но очень подчеркиваетъ то, что, по его мнѣнію, является виной государственной власти. Онъ допускаетъ,

---

[1]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 66, въ сборникѣ статей французскихъ синдикалистовъ, переведенныхъ съ рукописи и изданныхъ Л. Козловскимъ, подъ общимъ заглавіемъ: „Соціальное движеніе во Франціи“. М. 1908.—Соотвѣтствующія идеи, частью и выраженныя въ той же формѣ, см. въ статьѣ: Les caractères généraux du syndicalisme, въ сборникѣ статей Лягарделя: „Le socialisme ouvrier.“. Paris 1911.“ Pp. 325—345.

[2]) См. объ этомъ въ моей статьѣ: „Государство и право“, въ журн. Вопросы фил. и психол. кн. 75, стр. 519.

что основаніемъ для упраздненія посредствующихъ между государствомъ и личностью группъ служитъ воззрѣніе, признающее людей равными въ правахъ вопреки ихъ соціальному положенію. Но въ этомъ онъ усматриваетъ не естественное требованіе личности, а искусственно созданный интересъ государства: „Чтобы считать всѣхъ равноцѣнными,—разсуждаетъ онъ—необходимо отвлечься отъ ихъ положенія въ реальномъ обществѣ. Только такимъ образомъ частные интересы, разъединяющіе классы, могутъ стушеваться предъ общимъ интересомъ, защита котораго и является цѣлью государства, т.-е. политическаго общества. На этой-то пыли людской созидаетъ государство свою власть. Чтобы царствовать, надо только раздѣлить. Какъ ни странно, но существованіе государства можетъ быть оправдано только тою всеобщею неорганизованностью, которую оно само же создало: въ самомъ дѣлѣ, вѣдь гражданинъ, который ему представляется лишеннымъ всѣхъ соціальныхъ свойствъ, не можетъ самъ по себѣ ничего сдѣлать. Гражданинъ—король современнаго государства, но король немощный, заключенный въ своемъ одиночествѣ и обособленный отъ остальныхъ людей, и его слабость узаконяетъ правительство. Роль власти—дисциплинировать безформенную и безсознательную массу: власть можетъ быть лишь тамъ, гдѣ есть анархія“ [1]).

Изъ этого взгляда на современное государство вытекаетъ естественный логическій выводъ: государственная власть должна быть уничтожена, съ экономическаго общества должна быть снята политическая надстройка, раздробляющая общество на атомы; тогда на мѣсто общественной анархіи, превращающей общество въ людскую пыль, станетъ организація общества; человѣкъ, выйдя изъ своего одиночества и ставъ членомъ корпораціи, пріобрѣтетъ настоящую мощь, станетъ истиннымъ королемъ, надъ которымъ нѣтъ болѣе никакой власти. „Смыслъ политическаго общества заклю-

[1]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 67

чается въ томъ, чтобы привести разъединенность классовъ къ солидарности національнаго единства... Существованіе государства только потому и возможно, что при помощи такой фикціи, какъ гражданинъ, оно затушевываетъ разницу между рабочими, капиталистами, земельными собственниками и т. д. И оно исчезнетъ въ тотъ день, когда перестанетъ представлять общій интересъ въ противовѣсъ интересамъ отдѣльныхъ лицъ. Будь партіи составлены только изъ рабочихъ, только изъ капиталистовъ, только изъ землевладѣльцевъ, преслѣдуй онѣ лишь свои матеріальныя цѣли, не заботясь о тѣхъ общихъ задачахъ, которыя якобы пытается разрѣшить политическое общество, — и государственный механизмъ, вынужденный дѣйствовать въ пустотѣ, рухнетъ самъ собою" [1]). И когда падетъ старая іерархія государственной власти, на мѣсто ея станетъ новое общественное устройство, основанное на принципахъ федерализма, децентрализаціи и автономіи. Образцомъ и основаніемъ для этого новаго общества послужатъ современныя профессіональныя соединенія, которыя образуются свободно и непринужденно и не знаютъ въ своей средѣ принудительной власти. Синдикаты станутъ въ свое время на мѣсто рухнувшаго капитализма и дадутъ міру новое право. Централизованное политическое общество будетъ замѣнено федераціей автономныхъ синдикатовъ [2]).

Въ этихъ идеяхъ, отражающихъ несомнѣнное вліяніе Прудона, мы сталкиваемся съ той реальной и жизненной стороной синдикализма, которая объясняетъ намъ, почему извѣстные элементы его воспринимаются и такими писателями, какъ Бенуа, Дюги, которые совершенно чужды революціонному духу этого направленія. Дѣло въ томъ, что откинувъ фантазіи и утопіи синдикализма, мы находимъ въ немъ отраженіе одного очень важнаго общественнаго явленія, которое основано на развитіи въ современной жизни корпоративнаго начала. Группы лицъ, объединенныхъ общностью

[1]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 69.

[2]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 83—86.

занятій въ профессіональные союзы, въ современномъ строѣ съ его сложнымъ раздѣленіемъ труда получаютъ значеніе мощныхъ звеньевъ, изъ которыхъ слагается единство цѣлаго. Одно обстоятельство въ особенности подчеркиваетъ силу и значеніе многихъ изъ этихъ союзовъ, это — необычайное развитіе техники. Бытъ современнаго общества держится на сложной совокупности взаимныхъ зависимостей и приспособленій отдѣльныхъ профессіональныхъ группъ; и если нѣкоторыя изъ звеньевъ этого ряда отказываются работать, это отражается на всѣхъ остальныхъ. Вся жизнь приходитъ въ разстройство, если этотъ отказъ въ работѣ распространяется на профессіи первостепенной важности, съ которыми связанъ техническій укладъ или привычный оборотъ культурной жизни. Безъ правильной добычи угля или доставки воды, съ прекращеніемъ желѣзнодорожнаго движенія или почтовыхъ сношеній все общество испытываетъ самыя необычайныя и тягостныя затрудненія. Весь ходъ современной жизни въ такой мѣрѣ обусловленъ высокой технической культурой, сложнымъ раздѣленіемъ труда, безконечно разнообразнымъ обмѣномъ услугъ, что человѣкъ оказывается въ полной зависимости, въ настоящемъ плѣну у этой сложной культуры. Силою культуры онъ господствуетъ и царитъ надъ покоренными стихіями природы, но каждая новая побѣда надъ природой, отражаясь на техническомъ усложненіи жизни, создаетъ и новую зависимость человѣка отъ общества, отъ тѣхъ профессіональныхъ группъ, которыя воплощаютъ въ дѣйствительность новыя культурныя завоеванія. Такъ выдвигается въ современномъ обществѣ значеніе профессіональной группы. Каждый членъ такой группы начинаетъ предъявлять притязанія уже не въ силу своихъ отвлеченныхъ правъ человѣка и гражданина, которыя равны у всѣхъ, а на основаніи своей принадлежности къ извѣстной корпораціи. Не одни общечеловѣческія права, но также и профессіональные интересы требуютъ здѣсь своего признанія; въ противовѣсъ началу народнаго суверенитета, уравнивающему всѣхъ лицъ, какъ гражданъ, въ общемъ го-

сударственномъ единствѣ, выдвигается принципъ профессіональнаго федерализма, распредѣляющій всѣхъ гражданъ по профессіямъ и корпораціямъ. Высшей санкціей этихъ стремленій признается желаніе утвердить, опираясь на могущество профессіональныхъ соединеній, достоинство человѣческой личности, тріумфъ индивидуальной независимости[1]). Не узкія матеріальныя выгоды, а нравственное освобожденіе личности рабочаго отъ стоящей надъ нимъ іерархіи, отъ произвола и гнета принудительной власти хозяевъ—вотъ что ставится въ качествѣ конечной цѣли этого профессіональнаго движенія. Это и есть тотъ общечеловѣческій и прогрессивный мотивъ, который объясняетъ намъ, какимъ образомъ на порогѣ XX вѣка мы присутствуемъ при неожиданномъ зрѣлищѣ возрожденія средневѣковаго корпоративнаго духа, ищущаго для себя новаго и высшаго политическаго и юридическаго выраженія. Во Франціи на почвѣ широкой демократической свободы развитіе профессіональныхъ корпорацій или синдикатовъ совершается съ наибольшей силой, и здѣсь именно всего ярче проявляется возрожденіе средневѣковыхъ политическихъ началъ.

Но обсуждая это въ высшей степени интересное явленіе современной жизни, мы должны имѣть въ виду его естественныя границы. Если профессіональный федерализмъ противопоставляется народному суверенитету и государственному единству, то это противопоставленіе можетъ имѣть своимъ результатомъ лишь высшій синтезъ, а не взаимное исключеніе. Не слѣдуетъ упускать изъ вида, что суверенитетъ есть принципъ объединенія соціальныхъ силъ на почвѣ общаго и равнаго для всѣхъ права. Для того чтобы утвердить въ жизни начала законности, равенства и свободы, нужна была сила могущественной центральной власти. Когда начала эти утверждены, и противоборствующія силы сломлены, суверенная власть можетъ превратиться изъ могущественной силы въ простой символъ единства. Тогда на-

[1]) Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 310.

ступаетъ пора для развитія децентрализаціи и федерализма. Но суверенная власть, какъ символъ единства, остается необходимымъ условіемъ и для этого дальнѣйшаго процесса развитія. Въ то время какъ, при отсутствіи общегражданской правоспособности и равноправія, частныя силы оказывались центробѣжными, расходились въ стороны, создавали раздробленность и партикуляризмъ, на почвѣ общаго права онѣ являются лишь выраженіемъ потребности свободнаго самоопредѣленія децентрализованныхъ союзовъ и лицъ. Такимъ образомъ и профессіональный федерализмъ не можетъ привести къ устраненію единаго и общаго права, властно возвышающагося надъ всѣми. Иначе онъ превратился бы въ партикуляризмъ частныхъ стремленій, въ преобладаніе профессіональныхъ интересовъ надъ общечеловѣческими правами. Какъ бы ни были важны эти интересы и стремленія, они не могутъ переходить границы общаго права: въ противномъ случаѣ снова, какъ въ средніе вѣка, общественная жизнь получитъ характеръ состязанія частныхъ силъ, отношенія которыхъ будутъ опредѣляться не общимъ правомъ, а временными соглашеніями, не единствомъ общечеловѣческихъ притязаній, а случайнымъ преобладаніемъ въ борьбѣ. Но принципъ единства и равенства права представляетъ такое драгоцѣнное пріобрѣтеніе культуры, что исчезновеніе его означало бы возвратъ къ менѣе совершеннымъ формамъ жизни. Въ условіяхъ прогрессивнаго развитія мы наблюдаемъ, напротивъ, ростъ идеи общности и единства права, мы видимъ гражданское уравненіе своихъ и чужихъ на основѣ крѣпнущихъ и расширяющихся международныхъ связей. Вотъ почему и тѣ современные ученые, которые, какъ Дюги и Бенуа, привѣтствуютъ ростъ профессіональныхъ группъ и синдикальныхъ организацій, все же полагаютъ, что федерализмъ не уничтожитъ единой центральной власти, а войдетъ въ извѣстную комбинацію съ ней. „Я думаю, — говоритъ Дюги, — что мы подвигаемся къ нѣкотораго рода федерализму классовъ, организованныхъ въ синдикаты, и полагаю, что этотъ федерализмъ будетъ соединенъ въ

извѣстной комбинаціи съ существованіемъ центральной власти, попрежнему живой, но имѣющей совсѣмъ иную природу и дѣйствіе, чѣмъ тѣ, которыя принадлежали регальному государству, и сводящейся къ контролю и надзору“ [1]). Такъ представляется въ идеѣ возможное сочетаніе единства власти и права съ признаніемъ разрозненныхъ профессіональныхъ интересовъ. Теорія правового государства выходитъ изъ этого новаго испытанія не сокрушенною, а только обогащенною: передъ ней раскрываются возможности, о которыхъ ранѣе не думали. Но основное ядро этой теоріи — идея единаго права, объемлющаго общей связью всѣ элементы общественной жизни — остается непоколебленной.

Что же дѣлаетъ изъ идеи профессіональнаго федерализма революціонный синдикализмъ? Какъ удается ему выразить эту идею внѣ связи съ теоріей правового государства и съ полнымъ ея отрицаніемъ? Какъ мы видѣли, онъ въ сущности лишь повторяетъ идею Прудона о замѣнѣ государства экономической организаціей общества. На мѣсто законовъ онъ также хочетъ поставить договоры и соглашенія, на мѣсто политической власти — экономическую организацію. Но поскольку эти предположенія скрываютъ за собою не простыя слова, а реальныя понятія, они представляютъ чистѣйшія недоразумѣнія. Экономическая организація безъ политической и правовой, это, выражаясь терминами Штаммлера, есть содержаніе безъ формы. Организація экономической жизни не можетъ не воплотиться въ извѣстныя нормы, за исполненіемъ которыхъ долженъ быть организованъ постоянный надзоръ. А тамъ, гдѣ есть нормы и надзоръ за ихъ исполненіемъ, есть право и власть, или, повторяя старую аксіому, ubi societas, ibi jus. Поддерживая идею безгосударственнаго состоянія, революціонный синдикализмъ переходитъ съ исторической почвы на утопическую.

Этотъ утопическій характеръ синдикализма сказывается

---

[1]) Duguit, Le droit social, le droit individuel et la transformation de l' etat.

и въ другомъ отношеніи. Какъ мы указывали, суверенное правовое государство выдвинуло идею объединенія соціальныхъ силъ на почвѣ общаго и равнаго для всѣхъ права, и эта идея составляетъ прочное достояніе культуры; прогрессирующіе успѣхи федерализма могутъ имѣть мѣсто только на этой почвѣ. Современная доктрина солидаризма является этическимъ углубленіемъ и развитіемъ этого юридическаго начала единства. Синдикализмъ самымъ рѣзкимъ и рѣшительнымъ образомъ вооружается противъ какого бы то ни было преемства общественныхъ формъ и принциповъ, и лозунгомъ обновленія онъ избираетъ не соціальный миръ, а соціальную борьбу. Лягардель и Бертъ столь же горячо, какъ и Сорель, становятся на точку зрѣнія классовой борьбы. „Идея класса, — говоритъ Бертъ, — идетъ на смѣну идеи отечества и знаменуетъ собою разрывъ народа съ государствомъ и демократіей. Съ революціоннымъ синдикализмомъ проявилась неожиданная противоположность между демократіей и соціализмомъ, гражданиномъ и производителемъ, и эта оппозиція приняла самую элементарную и въ то же время самую абстрактную форму въ отрицаніи идеи отечества, отождествляемой съ идеей государства“ [1]). Объявляя такимъ образомъ войну всему существующему обществу, синдикализмъ ищетъ его преобразованія не путемъ постепеннаго примиренія враждующихъ стихій, а посредствомъ очистительнаго и бурнаго переворота, который смететъ до основанія всѣ старыя формы. Соціальный миръ былъ бы лишь уступкой и компромиссомъ; только непримиримая и безпощадная вражда можетъ спасти дѣло прогресса. И ясно, что если государство, демократія и даже отечество должны сгорѣть въ этомъ очистительномъ огнѣ великой катастрофы, то всякая идея единства и равновѣсія общественныхъ силъ для современнаго переходнаго состоянія тутъ просто отбрасывается, какъ ненужная и

[1]) Berth, Les nouveaux aspects du socialisme. Paris, 1908, p. 60. Въ русскомъ переводѣ въ сборникѣ Л. Козловскаго „Соціальное движеніе въ современной Франціи“ эта статья озаглавлена: „Идеологія производителей“.

вредная. Идея практической дѣятельности въ условіяхъ существующаго устройства совершенно устраняется; всѣ мечты и надежды синдикализма выносятся за предѣлы современнаго правового государства. Единство должно быть осуществлено не въ современномъ обществѣ въ видѣ примиренія рабочаго класса съ другими, а въ обществѣ будущаго въ формѣ его полнаго и безусловнаго торжества, при которомъ никакимъ другимъ формамъ уже нѣтъ мѣста.

Эти выводы съ неизбѣжностью вытекаютъ изъ классовой точки зрѣнія, и синдикализмъ дѣлаетъ ихъ съ самой суровой логической послѣдовательностью. Принципъ классовыхъ противорѣчій, возведенный въ норму общественныхъ отношеній, устраняетъ всякую мысль о патріотизмѣ, объ общемъ народномъ дѣлѣ, о государственномъ единствѣ. Въ этомъ отношеніи, какъ мы говорили выше, Марксъ былъ только послѣдователенъ, когда онъ утверждалъ, что у рабочихъ нѣтъ отечества, и если нѣмецкіе соціалъ-демократы стали на иную точку зрѣнія, то это и значило именно, что они покинули почву чисто классовой теоріи. Французскій синдикализмъ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ за Марксомъ, и когда синдикалистъ Гриффюэльсъ утверждаетъ, что „пролетарій не можетъ имѣть отечества и не можетъ быть патріотомъ“, онъ только повторяетъ соотвѣтствующее мѣсто „Коммунистическаго Манифеста“. И въ самомъ дѣлѣ, если въ рабочемъ видѣть только пролетарія, если въ сознаніи его искоренить всѣ связи, кромѣ тѣхъ, которыя соединяютъ его съ своимъ классомъ, тогда нѣтъ мѣста никакимъ инымъ чувствамъ, кромѣ классовыхъ, никакимъ инымъ надеждамъ, кромѣ надежды на будущее торжество пролетаріата. „Говорятъ, — пишетъ Гриффюэльсъ, — что отечество это совокупность традицій и наслѣдіе народа, что это часть почвы нашей планеты, что это мѣсто, гдѣ живутъ, обезпечивая удовлетвореніе необходимыхъ потребностей. Но моральныя традиціи нашей страны и ея наслѣдіе ускользаютъ отъ меня за невозможностью ихъ воспринять и понять; ни малѣйшая часть почвы мнѣ не принадлежитъ, и жизнь, ко-

торая для меня здѣсь создалась, далека отъ того, чтобы дать мнѣ необходимое удовлетвореніе. Я чуждъ всему, что составляетъ моральное проявленіе моей націи; я не обладаю ничѣмъ; я долженъ продавать свой трудъ, чтобы удовлетворить самыя скудныя свои потребности. Такимъ образомъ ничто изъ того, что составляетъ для другихъ ихъ отечество, не существуетъ для меня. Я не могу быть патріотомъ“ [1]). То, что называютъ отечествомъ, представляется Гриффюэльсу только случайнымъ территоріальнымъ обособленіемъ одной группы людей отъ другихъ группъ. „Въ дѣйствительности нѣтъ наслѣдія національнаго, есть наслѣдіе соціальное; нѣтъ особаго національнаго генія, есть геній общечеловѣческій,—выраженіе знаній, добытыхъ людьми всѣхъ странъ“. Такъ, опустошая человѣческое сознаніе отъ всего, что не связано съ матеріальными условіями существованія рабочаго, превращая идею классоваго обособленія въ высшій догматъ жизни, Гриффюэльсъ послѣдовательно приходитъ къ разрушенію идеи отечества, идеи народнаго единства и національнаго своеобразія. Я привелъ его взгляды, такъ какъ они логически дополняютъ и развиваютъ воззрѣнія Берта. И очевидно, что при такомъ направленіи мысли счастья и спасенія можно ожидать только отъ безпощадной борьбы рабочаго класса съ другими классами.

„При какомъ героическомъ зарожденіи присутствуемъ мы?— спрашиваетъ Бертъ:—съ одной стороны, мы видимъ вулканическія сотрясенія, которыя міръ труда періодически причиняетъ современному обществу, съ другой — смущеніе всѣхъ партій, растерянность всѣхъ идеологій, испугъ всѣхъ мудрыхъ умовъ. Что же происходитъ? Происходитъ явленіе одновременно и простое, и грозное: трудъ становится на первый планъ и изгоняетъ всякій паразитизмъ, начиная съ самаго явнаго и грубаго до самаго утонченнаго и воз-

[1]) Griffuelhes, L'action syndicaliste. Paris, 1908. Pp. 38 — 39. Эти мысли были первоначально высказаны Гриффюэльсомъ въ отвѣтѣ его на анкету по вопросу объ отношеніи рабочаго класса къ идеѣ отечества, въ журналѣ Mouvement Socialiste (№№ 160—161, Août 1905).

вышеннаго; выступаетъ въ полномъ свѣтѣ мастерская и заставляетъ исчезнуть все то, что не составляетъ функціи производительнаго труда; вся соціальная жизнь устраивается на основѣ производства, дѣлаясь, какъ нѣкогда война въ античномъ мірѣ, цементомъ современнаго міра; словомъ, дѣло идетъ о созданіи новой цивилизаціи, въ которой трудъ, поглотивъ въ себѣ всѣ интеллектуальныя силы, нынѣ находящіяся внѣ міра производства, положитъ такимъ образомъ конецъ пагубному раздѣленію между теоріей и практикой,и жизнь получитъ единство, здоровье, равновѣсіе"[1]).

Но если будущее общество будетъ основано на поглощеніи рабочимъ классомъ всѣхъ другихъ классовъ, и въ этомъ смыслѣ оно будетъ единымъ и гармоничнымъ, это все же не исключаетъ дальнѣйшаго вопроса: какъ будетъ поддерживаться единство въ предѣлахъ этого класса между различными его профессіональными группами и между членами этихъ группъ. На это Бертъ отвѣчаетъ указаніемъ на возможность въ будущемъ строѣ единства внутренняго и духовнаго. „Единство дѣйствія, котораго онъ требуетъ, не есть единство, навязанное свыше и извнѣ, выражающееся въ единствѣ власти, но единство гармоническое, единство внутреннее, духовное,—единство, гдѣ свободно живущіе и свободно дѣйствующіе могутъ уравновѣшивать другъ друга, не ограничивая себя, и взаимно себя дополнять, не подавляя другъ друга... Синдикализмъ обращается къ энергіи, иниціативѣ и дерзанію каждаго рабочаго; въ каждомъ синдикатѣ каждый отдѣльный рабочій остается живой силой, отъ которой требуютъ максимума иниціативы, а въ конфедераціи каждый синдикатъ остается свободной единицей, которая сама вырабатываетъ свой планъ и въ защитѣ, и въ нападеніи, не ожидая приказовъ центральнаго органа, которая предоставлена всецѣло своему усмотрѣнію и является верховнымъ судьей своего поведенія"[2]).

---

[1]) Berth, ibid. p. 61; см. переводъ Л. Козловскаго, стр. 142—143. (Я пользуюсь въ данномъ мѣстѣ этимъ переводомъ съ небольшими измѣненіями).

[1]) Berth, idid. pp. 29—30; русск. пер. стр. 117—118.

Такое поставленіе единства духовнаго на мѣсто единства власти совершенно разрываетъ съ историческими формами государственной жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно обрекаетъ общество на полную анархію. Единство гармоническое, внутреннее и духовное, есть абсолютный идеалъ общественнаго развитія, но какъ мы показали въ началѣ настоящаго изслѣдованія, это идеалъ, лежащій въ безконечной дали, какъ недосягаемый предѣлъ совершенства. Ставить этотъ идеалъ на мѣсто относительныхъ формъ исторической жизни значитъ впадать въ старое заблужденіе всѣхъ утопическихъ построеній. Въ синдикализмѣ такое заблужденіе является тѣмъ болѣе страннымъ, что представители его превосходно понимаютъ историческое значеніе власти и принужденія. По словамъ Берта, синдикализмъ „признаетъ необходимость авторитета для прошлаго, признаетъ, что онъ былъ бичомъ, благодаря которому цивилизація могла итти впередъ и извлечь изъ человѣческаго труда тѣ чудеса, которыя она извлекла... Благодарность, которую синдикализмъ питаетъ къ капитализму, относится не только къ созданнымъ имъ матеріальнымъ богатствамъ, но главнымъ образомъ къ моральной и духовной перемѣнѣ, произведенной имъ въ нѣдрахъ рабочихъ массъ; его желѣзной дисциплиной онѣ были вырваны изъ своей первобытной лѣни и индивидуалистическаго анархизма и сдѣлались способными къ коллективному все совершенствующемуся труду. Синдикализмъ очень ясно сознаетъ, что цивилизація началась и должна была начаться съ принужденія, что такое принужденіе было полезнымъ, благодѣтельнымъ, творческимъ, и если теперь мы можемъ надѣяться на режимъ свободный, безъ опеки, какъ хозяйской, такъ и государственной, то лишь благодаря тому режиму принужденія, который дисциплинировалъ человѣчество и постепенно сдѣлалъ его способнымъ возвыситься до свободнаго добровольнаго труда“ [1]).

1) Berth, ibid. pp. 34—35; русск. пер. стр. 122—123.
2) Berth, idid.-p. 33; русск. пер. 121.

При столь ясномъ пониманіи значенія авторитета и дисциплины Бертъ полагаетъ однако, что теперь процессъ воспитанія человѣчества закончился, и наступаетъ эра свободнаго, добровольнаго труда. Это и есть „знаменитый скачокъ изъ царства необходимости въ царство свободы". Но какъ представить себѣ этотъ скачокъ? Мы уже знаемъ отвѣтъ Сореля: свободное сотрудничество соціалистическаго строя будетъ зависѣть всецѣло отъ высоты „морали производителей". Бертъ и Лягардель пытаются подойти къ этому вопросу съ другой стороны, указать на историческую необходимость и соціальную возможность организаціи свободной мастерской. Но чѣмъ болѣе стараются они представить въ свою пользу силу конкретныхъ разъясненій, тѣмъ болѣе вопросъ становится неяснымъ.

По словамъ Берта, на вопросъ о возможности той огромной и глубокой перемѣны, которая превратитъ современное принудительное сотрудничество въ будущее свободное, синдикализмъ отвѣчаетъ, что „перемѣна уже подготовлена самимъ капитализмомъ; что внутри самого капитализма уже происходитъ эволюція, которая заставитъ его отъ формъ по преимуществу чисто-коммерческихъ и ростовщическихъ перейти къ формамъ болѣе промышленнымъ; что современной крупной фабрикѣ съ ея самодержавной дисциплиной труда, болѣе или менѣе напоминающей дисциплину казармы, требующей совершенно пассивнаго послушанія, идетъ на смѣну все болѣе добровольная дисциплина, которая главнымъ образомъ опирается на чувство долга,—дисциплина, слѣдовательно не *внѣшняя, а внутренняя*, наложенная на себя самими рабочими; и что, однимъ словомъ, эта эволюція могла бы охарактеризоваться тѣмъ, что согласно требованіямъ техники свободный трудъ долженъ замѣнить командованіе и іерархію, и что противоположности между авторитетомъ и трудомъ—государствомъ и производствомъ, наживой и экономикой—возрастаютъ все болѣе и болѣе"... [1]) „Согласно воззрѣніямъ синдикалистовъ, только

[1]) Berth, ibid. pp. 33—34; русск. пер. стр. 121—122.

въ борьбѣ съ капитализмомъ шагъ за шагомъ и грудь съ грудью образуется рабочій классъ, изъ пассивности переходитъ къ активности и пріобрѣтаетъ качества, неободимыя для того, чтобы самому безъ всякой опеки управлять той огромной фабрикой, которую капитализмъ создалъ и долженъ ему завѣщать“[2]).

Таковъ отвѣтъ Берта; но мы видимъ, что здѣсь указывается вовсе не то, какъ именно будетъ организованъ свободный трудъ, а только то, что въ борьбѣ съ капитализмомъ онъ долженъ стать свободнымъ, активнымъ и добровольнымъ. Отвѣтъ не разрѣшаетъ вопроса, а только повторяетъ его въ утвердительной формѣ. И снова, какъ у Сореля, все сводится къ тому, что борьба создастъ соотвѣтствующее настроеніе, а въ заключеніе мы слышимъ то же магическое слово синдикализма, то же таинственное заклинаніе: „Сезамъ, отворись!“, которое въ переводѣ на синдикалистскій языкъ означаетъ: всеобщую забастовку. Вотъ восторженный отзывъ о забастовкахъ Берта: „Съ каждымъ днемъ все болѣе могущественныя, болѣе широкія и пріобрѣтающія все болѣе увѣренный ритмъ забастовки открыли удивленному міру коллективную рабочую силу, которая каждый день становится болѣе сознательной и болѣе владѣющей собою. Забастовки становятся соціальнымъ явленіемъ par excellence по своей внезапности, смѣлости, чудесной дисциплинѣ, которую онѣ вызываютъ среди арміи трудящихся, онѣ получаютъ характеръ все болѣе и болѣе воинственный; на соціальной почвѣ онѣ являются истинной замѣной войны, и къ нимъ можно было бы примѣнить тѣ слова, которыя Прудонъ примѣняетъ къ войнѣ. Въ настоящее время именно забастовки даютъ самую могущественную ноту въ хорѣ природы и человѣчества: онѣ дѣйствуютъ на душу, какъ ударъ грома, какъ шумъ урагана. Сочетаніе генія и смѣлости, поэзіи и страсти, высшей справедливости и трагическаго героизма, онѣ изумляютъ насъ своимъ вели-

[2]) Berth, ibid. p. 34; русск. перев. стр. 122.

чіемъ“ [1]). Мы уже говорили выше, насколько эта чудодѣйственная сила забастовки мало характеризуетъ то будущее, когда никакихъ забастовокъ не будетъ. На нашъ вопросъ, какъ удается синдикализму провести идею профессіональнаго федерализма внѣ теоріи правового государства, мы такимъ образомъ у Берта отвѣта не находимъ. Столь же мало отвѣтъ этотъ можно найти у Лягарделя.

Правда, съ перваго взгляда можетъ казаться, что у него имѣются болѣе ясныя представленія о будущемъ строѣ, чѣмъ у другихъ представителей синдикализма, но на самомъ дѣлѣ и здѣсь все сводится къ *связямъ внутреннимъ и духовнымъ, къ сочетаніямъ добровольнымъ и инстинктивнымъ*. Переходъ изъ одного общественнаго строя въ другой не будетъ, по его словамъ, *прыжкомъ въ пустоту*, онъ осуществится при помощи моста, который созидается долгой экономической работой. Эта работа совершится чрезъ подготовку рабочихъ въ современныхъ рабочихъ учрежденіяхъ. Подобно Сорелю и Берту, Лягардель приписываетъ огромное воспитательное значеніе самому процессу борьбы, возбуждающей въ рядахъ синдикалистовъ личную энергію и героизмъ, чувство отвѣтственности и личное достоинство. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ старается вывести изъ самыхъ условій борьбы тѣ начала, которыя лягутъ въ основу будущаго устройства. „Внутренній механизмъ, организующій личную свободу элементовъ, группирующихся для общей борьбы, далекъ и отъ перенесенія политическаго правительства въ рабочій классъ, и отъ раздѣленія на правящихъ и управляемыхъ и созданія рабочей олигархіи“ [1]). Но кто же руководитъ рабочимъ классомъ, кто идетъ впереди? „*Борьба производитъ подборъ*“, отвѣчаетъ на это Лягардель. „Наиболѣе отважные и сознательные идутъ во главѣ, подвергаясь ударамъ, для защиты не своихъ личныхъ интересовъ, но интересовъ всѣхъ, взятыхъ въ цѣломъ, рабочихъ. Вся сила синдикатовъ

[1]) Berth, ibid. p. 60.

[1]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 84—85.

вытекаетъ изъ моральныхъ качествъ объединенныхъ въ нихъ рабочихъ; они не имѣютъ вовсе той принудительной власти, какую имѣетъ государство... Но масса, видящая ихъ дѣятельность, инстинктивно слѣдуетъ за ними. При этомъ, въ противность тому, что происходитъ съ избирательной массой и партіей, рабочая масса имѣетъ способность и возможность судить о своихъ избранныхъ. Вѣдь вопросы матеріальной и духовной независимости, волнующіе синдикаты, составляютъ самую основу жизни рабочаго, и потому рабочій можетъ, такъ сказать, по наитію чувствовать правильность того или иного дѣйствія синдиката“ [2]).

Изъ этого видно, что и въ самыхъ пылкихъ мечтахъ о единствѣ будущаго строя синдикализмъ никакъ не можетъ обойтись безъ іерархіи [3]); онъ думаетъ только, что она будетъ создаваться сама собою, по закону естественнаго подбора: будутъ выдвигаться впередъ болѣе отважные и сознательные, а масса будетъ слѣдовать за ними *инстинктивно* и одобрять ихъ *по наитію*. Какъ не сказать, что ясные термины современнаго правового государства замѣняются здѣсь понятіями совершенно неопредѣленными и шаткими? Что если и вожди, и масса разобьются на группы? Если инстинктъ и наитіе будутъ говорить однимъ одно, а другимъ другое? Придется прибѣгнуть къ обычнымъ способамъ политическаго избранія, на которые такъ нападаютъ синдикалисты. Лягардель, очевидно, допускаетъ и возможность обезпеченной гармоніи отношеній вождей къ массѣ; но, допуская это, онъ уже не страшится смѣло выдвинуть *принципъ руководящаго меньшинства*. „Прямое дѣйствіе предполагаетъ дѣятельное вмѣшательство отважнаго меньшинства. Не масса, тяжелая и неповоротливая, должна здѣсь высказываться, чтобы начать борьбу, какъ это имѣетъ мѣсто въ

---

[2]) Ibid, стр. 86.

[3]) Насколько въ дѣйствительности для существующихъ синдикалистскихъ организацій іерархическое начало руководства представляется неизбѣжнымъ, хорошо разъясняетъ R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Leipzig, 1910, S. 335, ср. S. 205.

демократіи; не число составляетъ здѣсь законъ и не количество является правиломъ, — образуется избранная группа (une élite), которая, въ силу своего качества, увлекаетъ массу и направляетъ ее на путь битвы". Конечно, эти естественные избранники должны находиться въ соотвѣтствіи съ внутреннимъ инстинктомъ массъ, иначе они останутся безъ вліянія и вскорѣ исчезнутъ. Но Лягардель вѣритъ въ то, что если массы и неспособны сами передавать свои желанія, то онѣ могутъ чувствовать при помощи нѣкотораго „откровенія инстинкта и озаренія чувства, каковы тѣ, которые выражаютъ ихъ чаянія, и тѣ, которые имъ измѣняютъ" [1]).

Итакъ, къ чему же мы пришли? Къ аристократическому предпочтенію меньшинства большинству и качества количеству. Проповѣдуя, вслѣдъ за Сорелемъ, культъ героизма и высшей морали, Лягардель не можетъ разсуждать иначе. Если на первый планъ ставится революціонный порывъ и героическій подъемъ, то неизбѣжна и новая вѣра въ отважное меньшинство, которое должно увлекать за собою тяжелую и неповоротливую массу" [2]). Центръ тяжести переносится такимъ образомъ съ естественнаго развитія общества на нравственный подвигъ личности; на долю массы остается вѣрность инстинкта, правильность чувства; въ ея психологіи отважное дерзаніе вождей находитъ для себя опору и руководство, и найдя эту опору, оно увлекаетъ всѣхъ на смѣлый подвигъ борьбы. Къ натуралистическимъ воззрѣніямъ Маркса здѣсь, очевидно, присоединяется,

---

[1]) Lagardelle, Le Socialisme ouvrier.

[2]) Весьма интересно отмѣтить, что этотъ взглядъ является вовсе не исключительной принадлежностью Лягарделя: Эмиль Пуже, близко стоящій къ практической жизни Всеобщей конфедераціи труда, видитъ въ этомъ основное различіе демократизма и синдикализма. „Le premier est la manifestation des majorités inconscientes qui, par le jeu du suffrage universel, font bloc pour étouffer les minorités conscientes, en vertu du dogme de la souveraineté populaire. A cette souveraineté, le syndicalisme oppose les droits des individus et il tient seulement compte des volontés exprimées par eux. Si les volontés manifestées sont peu nombreuses, c'est regrettable, mais ce n'est pas une raison pour les anniihiler sous le poids mort des inconsciences... E. Pouget, La Confédération Générale du Travail. Paris Deuxiéme edition. P. 7.

какъ у Сореля, значительная доза ничшеанскаго романтизма. Но столь же естественной представляется и дальнѣйшая особенность воззрѣній Лагарделя, состоящая въ томъ, что онъ не столько заботится объ опредѣленіи *будущаго общественнаго устройства*, сколько о поддержаніи *неизмѣннаго революціоннаго настроенія*. Нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ намѣренно отвергаетъ раціональныя построенія будущаго, возводя въ принципъ ирраціонализмъ жизненной практики. Мы подчеркнули выше ирраціоналистическій уклонъ соціальной философіи Сореля, но еще болѣе замѣчательно, что ту же позицію занимаетъ и Лагардель, вообще отличающійся стремленіемъ къ большей опредѣленности. И это явленіе опять-таки вытекаетъ изъ той же основной причины: оно является слѣдствіемъ того положенія, что синдикализмъ съ особенной рѣзкостью противопоставляетъ фатализму раціоналистической теоріи прагматизмъ дѣйствительной жизни. Не теоретически предсказывать и не ожидать мысленно соціализма, а дѣйствовать практически и уже теперь переживать соціализмъ въ дѣйственномъ напряженіи воли — вотъ къ чему стремятся представители синдикализма. „Традиціонные соціалисты, — говоритъ Лагардель, — презирающіе практику и преклоняющіеся предъ абстрактной формулой, считаютъ возвратомъ къ варварству пренебреженіе къ раціоналистическимъ теоріямъ и къ школьнымъ изображеніямъ будущаго общества... Только одна практика имѣетъ соціалистическое значеніе: вотъ чего никогда не поймутъ правовѣрные представители стараго соціализма, но что представляется совершенно достаточнымъ для сторонниковъ новыхъ ученій. Я признаюсь, что я не занимаюсь этимъ иначе, чѣмъ въ томъ направленіи, преображается ли уже теперь жизнь людей, подготовляющихъ это будущее общество, самимъ процессомъ этого подготовленія. Соціализмъ имѣетъ лишь то значеніе, что онъ революціонизируетъ массы, въ которыя онъ проникаетъ. Я не связываю своей судьбы ни съ какой абстракціей, я только человѣкъ настоящаго. То, что для меня важно, — это то, что я,

соціалистъ текущаго дня, вижу въ тотъ моментъ, когда я живу, какъ міръ преображается, отчасти, хотя бы и слабо, подъ вліяніемъ новаго движенія. Сила синдикалистскаго соціализма въ томъ и состоитъ, чтобы воспитывать общество въ каждый данный моментъ, чтобы давать ему постоянный примѣръ усилія и мужества, чтобы возбуждать великія чувства свободы и независимости, составляющія цѣнность существованія, чтобы спасти, однимъ словомъ, вѣчный смыслъ жизни" [1]).

Въ высшей степени любопытно, что эти замѣчательныя признанія дѣлаетъ Лягардель, болѣе другихъ пытающійся отдать себѣ отчетъ въ устройствѣ будущаго общества. Отъ него мы въ особенности знаемъ о гражданской федераціи автономныхъ мастерскихъ, о будущей децентрализаціи жизни. И какъ неожиданно послѣ этихъ болѣе или менѣе ясныхъ перспективъ будущаго узнать, что дѣло вовсе не въ этомъ, что неизвѣстно еще, осуществится ли будущее общество, и что всѣ предсказанія будущаго ничего не значатъ. Важенъ постоянный революціонный подъемъ, важны чувства независимости и свободы, и важно, чтобы эти чувства и этотъ подъемъ переживались уже теперь. Политикъ школы не менѣе, чѣмъ ея философъ, оказывается причастнымъ ничшеанскому духу: не идеальный строй, а героическое настроеніе ставится на первый планъ. Соціалистическая политика переходитъ въ сверхчеловѣческую мораль. И понятно, что для старыхъ соціалистовъ это кажется возвратомъ къ варварству: нѣтъ теоріи, нѣтъ науки, нѣтъ научнаго предвидѣнія, остается одна проповѣдь бунта; что можетъ быть болѣе противоположнаго старому марксизму. „Я не знаю, осуществится ли будущее общество",„я не связываю своей судьбы ни съ какой абстракціей",—отъ этихъ заявленій Лягарделя правовѣрный марксистъ, конечно, долженъ придти въ величайшій ужасъ. Но въ этомъ стремленіи сдѣлать соціализмъ жизненной практикой, дѣйственнымъ правиломъ

[1]) Lagardelle, Le socialisme ouvrier, pp. 268—269 (статья „Syndicalisme français et socialisme étranger" 1906 года).

каждаго текущаго дня мы чувствуемъ ту же самую жажду дѣйствія, которая такъ характерна для ревизіонизма. Лягардель объясняетъ это съ свойственной ему отчетливостью мысли. „Умы, стремящіеся къ реальности, ушли отъ ожиданія все удаляющейся революціи, отвернулись отъ абстрактнаго соціализма и посвятили себя положительнымъ задачамъ"; нѣкоторые затерялись при этомъ въ капиталистической средѣ и утратили соціалистическій характеръ. Только синдикалистамъ удалось выйти на правильный путь и сочетать практику съ теоріей: это путь непосредственнаго революціоннаго дѣйствія. Революцію здѣсь не только представляютъ и ожидаютъ, ее осуществляютъ: „дѣло идетъ здѣсь о непосредственномъ дѣйствіи, а не о бездѣятельномъ ожиданіи... Революціонный духъ сходитъ съ неба на землю, воплощается, проявляется въ извѣстныхъ установленіяхъ, отождествляется съ жизнью. Ежедневное дѣйствіе получаетъ само по себѣ революціонную цѣнность, и соціальное преобразованіе, если оно придетъ въ извѣстный моментъ, будетъ только обобщеніемъ этого акта" [1]). Такъ, по мнѣнію Лягарделя, осуществляется задача сочетанія теоріи съ практикой, разъединеніе которыхъ служитъ причиной кризиса соціализма. Вотъ почему синдикализмъ „смѣется надъ мапіей пророчества, свойственной соціалистическимъ партіямъ, возвѣщающимъ наканунѣ каждаго новаго дня соціальную революцію". Онъ предоставляетъ „дѣтскому оптимизму завоевателей власти" заботу о выработкѣ подробныхъ плановъ будущаго; самъ же онъ сливаетъ заботу и о настоящемъ, и о будущемъ въ единомъ практическомъ дѣйствіи [2]).

Но если такъ, если на первый планъ выдвигается непосредственное революціонное дѣйствіе, въ формѣ постояннаго подготовленія великой забастовки, то ясно, что здѣсь не нужно болѣе никакихъ ученыхъ руководствъ: „все сводится къ самобытному и всегда новому творчеству жизни, къ постоянному обновленію идей, которыя не могутъ сло-

[1]) Ibid pp. 289—290.
[2]) Ibid. p. 291.

житься въ догмы". „Передъ нами нѣтъ болѣе кадра интеллигентовъ, соціалистическаго духовенства, облеченнаго задачей думать за рабочій классъ; передъ нами самъ рабочій классъ, который при посредствѣ своего опыта безпрестанно открываетъ новые горизонты, непредвидѣнныя перспективы, не подозрѣвавшіеся ранѣе методы, однимъ словомъ новые источники молодости" [1]).

Итакъ, Лягардель приводитъ насъ къ тому же, что и Сорель: руководящее значеніе пріобрѣтаетъ у него революціонная психологія рабочаго класса. Но такимъ образомъ устраняются не только абстрактныя формулы и догматы, не только теоретическія предсказанія будущаго; устраняется и вся наука, и соціальная философія. Все положительное ученіе сводится къ тому, чтобы слѣдовать за вѣчно обновляющимся опытомъ рабочаго класса; но это совершенно обезцѣниваетъ и всѣ тѣ положительныя указанія относительно будущаго устройства, которыя мы находимъ въ синдикализмѣ. Кто поручится, что новый опытъ не откроетъ новыхъ, непредвидѣнныхъ перспективъ?

Вотъ къ чему приходитъ въ концѣ концовъ революціонный синдикализмъ: это ученіе—не марксизмъ и не прудонизмъ, это нѣкоторый новый и своеобразный ничшеанскій соціализмъ. На почвѣ массовой психологіи, направляемые и выдвигаемые ею, дѣйствуютъ особо призванные вожди, люди героическаго подъема и революціоннаго подвига. Вѣчно горѣть въ огнѣ новыхъ исканій и постоянно питать въ себѣ и въ массахъ жажду революціонной борьбы—вотъ задача этого новаго соціализма.

Съ этой точки зрѣнія понятны становятся и нападки революціоннаго синдикализма на существующіе учрежденія и порядки. Что можетъ устоять передъ этой критикой сверхчеловѣческой морали? Какія дѣла и какія заслуги могутъ быть оправданы, если они не поднимаютъ массъ на борьбу, не создаютъ революціоннаго настроенія? Понятно, что по

---

[1]) Ibid. p. 292.

отношенію ко всему существующему, даже и самому прогрессивному, синдикализмъ занимаетъ позицію сплошного отрицанія.

И вотъ почему онъ такъ возстаетъ противъ стараго соціализма, такъ борется съ гедизмомъ и такъ презрительно относится къ жоресизму [1]). Всякій соціализмъ, который ставитъ своей задачей дѣятельность „въ предѣлахъ существующаго государства", кончается тѣмъ, что растворяется въ буржуазной демократіи. „Существенная идея синдикализма — говоритъ Бертъ — та, что невозможно использовать государство въ желательномъ для рабочихъ смыслѣ". Гедизмъ имѣетъ въ виду „соціализацію современнаго государства", но подобная задача невозможна. Причину этого подробно выясняетъ Лягардель. Развивая свой взглядъ, что политическое общество есть искусственная надстройка надъ экономическимъ, Лягардель отрицаетъ, чтобы это общество было „общимъ для всѣхъ классовъ механизмомъ": это „частный механизмъ буржуазныхъ или подчиняющихся буржуазному режиму классовъ". Поэтому „использованіе государства возможно лишь въ цѣляхъ, соотвѣтствующихъ капиталистическому режиму". Подтвержденіе этой мысли Лягардель ищетъ въ анализѣ парламентскаго и представительнаго образа правленія, „являющагося наиболѣе общимъ типомъ современнаго политическаго общества". „Парламентскій режимъ, который во всемъ сомнѣвается, ничего не уважаетъ, даетъ просторъ для постоянной критики, является единственной политической системой, обладающей необходимой гибкостью для того, чтобы предоставить свободное поприще для нововведеній буржуазіи. Онъ допускаетъ всевозможныя видоизмѣненія въ законахъ и внезапныя перемѣны въ составѣ правительства; благодаря ему различные классы, находящіеся на почвѣ капиталистическаго общества, могутъ вести борьбу другъ съ другомъ и заботиться о своихъ интересахъ. Подобная неустойчивость

[1]) См. критику гедизма у синдикалистовъ: Berth, Les nouveaux aspects. I, pp 8 — 32.

парламентскаго режима и создала иллюзію, будто политическое общество, какъ чувствительная пластинка, автоматически и математически записываетъ измѣненія въ соотношеніи силъ классовъ. Но обыкновенно не замѣчаютъ, что если, съ одной стороны, буржуазія пользуется парламентаризмомъ въ революціонномъ направленіи, то съ другой—она пользуется имъ и въ консервативныхъ цѣляхъ, и именно послѣднія являются конечной цѣлью парламентаризма. Можно сказать, что парламентскія столкновенія не что иное, какъ столкновенія интересовъ, влекущихъ за собою міровую сдѣлку. Въ концѣ концовъ данные интересы согласуются, и результатомъ такихъ компромиссовъ являются законы... Здѣсь проявляется консервативная роль парламентаризма. Каждой группѣ интересовъ надо дать мѣсто въ рамкахъ буржуазнаго общества... Парламентъ является счетчикомъ народныхъ домогательствъ. Но разъ уступки совершены и согласіе достигнуто, послѣднее слово принадлежитъ закону: договаривающіяся партіи связываются своимъ согласіемъ, впредь имъ воспрещается выходить изъ рамокъ законности. Такая система, которая даетъ возможность обнаруживаться всевозможнымъ сочетаніямъ интересовъ, укрѣпляетъ соціальное равновѣсіе, необходимое для развитія капитализма“ [1]).

Казалось бы, что если парламентаризмъ допускаетъ всевозможныя сочетанія интересовъ, то при этой системѣ можетъ найти признаніе и интересъ рабочаго класса, какъ это и подтверждается фактами. Не кто иной, какъ Марксъ, видѣлъ въ рабочемъ законодательствѣ побѣду принципа, торжество пролетаріата. Съ тѣхъ поръ соціальное законодательство сдѣлало огромные успѣхи, и хотя безспорно, что оно служитъ къ укрѣпленію капиталистическаго строя, но столь же безспорно и то, что оно все болѣе и болѣе обращаетъ этотъ строй къ пользѣ рабочихъ. По этому

---

[1]) Лягардель, Пролетаріатъ и демократія, стр. 70 — 72. Сборникъ Л. Козловскаго.

именно пути идетъ соціализмъ во всѣхъ странахъ, гдѣ онъ включилъ въ свою программу парламентскую работу. Конечно, для этого ему пришлось пожертвовать догматомъ классовой борьбы, но взамѣнъ этого онъ сталъ на путь реальной политики, обѣщающій и при существующихъ условіяхъ хотя и скромные, но положительные результаты. Синдикализмъ въ этомъ отношеніи занимаетъ противоположную позицію: онъ жертвуетъ реальной политикой во имя догмата классовой борьбы. То столкновеніе интересовъ, которое происходитъ въ парламентѣ и заканчивается примиреніемъ и компромиссомъ, съ точки зрѣнія борьбы классовъ кажется ему незаконной подмѣной понятій. „Что общаго между столкновеніями интересовъ и борьбой классовъ? Вѣдь послѣдняя предполагаетъ столкновеніе двухъ враждебныхъ міровъ, двухъ противорѣчащихъ другъ другу правъ, двухъ рядовъ противоположныхъ учрежденій. Она стремится не къ согласію, а къ разрыву, она воюетъ, а не торгуется. Будетъ ли парламентаризмъ аграрнымъ, капиталистическимъ, рабочимъ, — развѣ онъ походитъ на ту гигантскую борьбу, которую долженъ выдержать классъ на пути къ освобожденію? Нельзя пріобщаться къ жизни того общества, которое хочешь разрушить“ [1]).

Съ точки зрѣнія того соціализма, который считаетъ возможнымъ создать новый міръ только на развалинахъ стараго, парламентская борьба представляется недопустимой практикой политическихъ компромиссовъ. И Лягардель совершенно послѣдовательно отвергаетъ парламентскій соціализмъ. Съ того момента, когда партіи „прямо или косвенно, благодаря союзамъ или умѣренной оппозиціи примутъ участіе въ повседневной жизни правительства, онѣ начинаютъ играть роль нормальную для партій. При ясномъ свѣтѣ демократіи онѣ оказываются тѣмъ, чѣмъ онѣ являются на самомъ дѣлѣ: участниками въ управленіи политическаго общества“ [2]). Вся-

---

[1]) Ibid. стр. 72.

[2]) Ibid. стр. 77.

кое соприкосновеніе съ государствомъ выводитъ соціализмъ изъ его классовой обособленности и создаетъ почву для компромиссовъ. Такъ, по мнѣнію Лягарделя, все то теченіе соціализма, которое лежитъ внѣ революціоннаго синдикализма, абсолютно ложно. Соціализмъ парламентскій, партійный, какъ онъ выросъ въ Германіи, во Франціи и въ другихъ странахъ, потерпѣлъ и долженъ былъ потерпѣть крушеніе, и именно потому, что онъ хотѣлъ дѣйствовать въ предѣлахъ существующаго государства. Вѣдь государство въ глазахъ синдикалистовъ — это та искусственная надстройка, которая подлежитъ уничтоженію, и всѣ соціалистическія партіи, дѣйствующія на его основѣ, работаютъ въ пустомъ пространствѣ. Если парламентскій строй представляетъ собою правленіе партій, то, по мнѣнію Лягарделя, именно опытъ передовыхъ демократическихъ государствъ показываетъ, что „партіи представляютъ изъ себя организмы, существующіе сами по себѣ и для себя и имѣющіе собственную личность и особую психологію... Профессіональные политики одинаковы, къ какой партіи бы партіи они ни принадлежали. Въ демократическихъ странахъ они эксплуатируютъ власть, какъ промышленность, и дѣлятся со своими сторонниками, которые являются результатомъ завоеванія государства“. Обращаясь къ передовымъ демократіямъ современнаго міра — къ Соединеннымъ Штатамъ и Франціи, Лягардель произноситъ имъ рѣзкое осужденіе. „Шарлатанство, развращенность и продажность, являющіяся отличительной чертой *политическаго паразитизма*, ведутъ эти страны къ разложенію. На примѣрѣ этихъ странъ мы видимъ всю тщету грезы о воспитаніи демократіи и о контролѣ избирательной массы надъ партіями. Отдѣленіе представителей отъ тѣхъ, кого они представляютъ, такъ велико, что между ними невозможна никакая органическая связь“ [1]).

То, что особенно ярко сквозитъ въ революціонномъ настроеніи синдикалистовъ, это — глубокое разочарованіе во всѣхъ извѣстныхъ политическихъ формахъ. Все было испро-

[1]) Ibid. стр. 74.

бовано, и оказалось, что ни перемѣна въ личномъ составѣ правительствъ, ни преобразованіе политическихъ учрежденій не измѣняютъ сущности государства. Форма обновилась, но основа осталась, и „государственная машина продолжаетъ быть все тою же силой принужденія на службѣ у держателей политической власти“ [2]). Ничего не измѣнилось и отъ того, что у власти появлялись соціалисты. „Участіе въ правительствѣ соціалистическихъ депутатовъ, такихъ какъ Мильеранъ, Бріанъ, Вивіани, не измѣнило природы государства, не преобразило отношеній между классами и не дало пролетаріату тѣхъ возможностей, которыхъ ему недостаетъ. И то, что вѣрно для частичнаго завоеванія государства нѣсколькими соціалистами, должно быть примѣнимо равнымъ образомъ и къ полному завоеванію государства соціалистической партіей въ цѣломъ“ [3]).

Вотъ этотъ всесторонній опытъ французской политической жизни и заставляетъ синдикалистовъ вооружаться противъ самой идеи государства. Но чѣмъ болѣе мы вдумываемся въ значеніе этой критики, столь безпощадной и сокрушающей, тѣмъ болѣе приходимъ къ убѣжденію, что это — предѣлъ соціально-философскихъ размышленій. Все пережито, все испробовано въ мірѣ политическихъ формъ, и нѣтъ надежды на радикальное улучшеніе. Природа государства осталась все та же, принудительная власть господствуетъ попрежнему. Неопредѣленнымъ оказывается и идеальное будущее, относительно котораго съ полной точностью говорятъ о томъ, чего тамъ не должно быть, и съ совершенной неясностью о томъ, что должно быть. Это будущее перестаетъ быть соціологическимъ предсказаніемъ, оно становится моральнымъ требованіемъ, о которомъ нельзя сказать съ увѣренностью, наступитъ ли оно или нѣтъ. Такимъ образомъ выходитъ, что единственнымъ рѣзко опредѣленнымъ и яснымъ мотивомъ въ синдикалистскомъ настроеніи является требованіе вѣчнаго революціоннаго подъема, вѣчнаго

[2]) Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 272.
[3]) Lagardelle, Le socialisme ouvrier, p. 331.

обновленія духа. Но что можетъ устоять предъ этимъ требованіемъ, какія формы жизни и какія установленія? И критика, которая вытекаетъ изъ этого требованія вѣчнаго бунта, не требуетъ ли отъ политики невозможнаго и неосуществимаго? Не требуетъ ли она чудесъ? Соціалисты у власти не совершили этихъ чудесъ, но можно ли ихъ совершить мгновеннымъ дѣйствіемъ власти? Не слѣдуетъ ли положиться на медленное и настойчивое дѣйствіе соціальныхъ реформъ, которыя требуютъ не только измѣненія законовъ, но и перерожденія нравовъ? Всѣ эти вопросы и сомнѣнія не существуютъ для синдикализма: вѣдь это кризисъ нетерпѣнія, это жажда непосредственной реализаціи революціонной идеи; но сейчасъ, немедленно, въ этомъ доступномъ для насъ настоящемъ революціонная идея можетъ осуществиться только *въ нашемъ субъективномъ настроеніи*, а не въ *объективномъ социальномъ строительствѣ*. Такъ революціонный синдикализмъ внутренней логикой мысли и чувства приходитъ къ тому, что соціальная проблема для него разрѣшается въ проблему индивидуальнаго моральнаго настроенія. Мы стоимъ здѣсь на грани между соціальной философіей и ея полнымъ отрицаніемъ, какимъ является абсолютный индивидуализмъ. Синдикализмъ еще не дѣлаетъ послѣдняго рѣшительнаго шага, не объявляетъ соціальной проблемы неразрѣшимой, но всѣми своими инстинктами онъ склоняется къ этому, и вотъ почему мы говоримъ, что онъ стоитъ на краю пропасти.

И невольно приходитъ здѣсь на память параллель изъ древне-греческой жизни. Какъ и въ современной Франціи, и тогда было то же положеніе вещей; всѣ формы были испробованы, и ни одна не дала прочнаго удовлетворенія; мысль уходила отъ соціальнаго строительства на высоты моральнаго настроенія; стоическія и эпикурейскія ученія брали тѣ же анархическія ноты, подводили къ тому же абсолютному индивидуализму. Не слѣдуетъ ли изъ этого, что не только въ ранніе періоды исторіи и въ отсталыхъ странахъ, но и на вершинѣ политическаго развитія у пере-

довыхъ народовъ, мысль опережаетъ жизнь, и въ безконечныхъ требованіяхъ своихъ заходитъ далѣе всякихъ конкретныхъ усовершенствованій, какія только можно себѣ представить. Это есть лишнее свидѣтельство вѣчной неудовлетворенности духа, вѣчнаго его стремленія. И если крайнимъ полюсомъ этого стремленія является неутолимая жажда абсолютнаго индивидуализма, не ясно ли, что рядъ соціальныхъ усовершенствованій никогда не можетъ быть законченъ, что онъ уходитъ въ безконечность. И что бы ни дѣлали реформаторы и творцы новой жизни, они всегда встрѣтятъ предъ собою ту же критику, ту же жажду новизны.

Вотъ что слѣдуетъ имѣть въ виду при оцѣнкѣ современнаго французскаго синдикализма. Если разрушительная критика его, исходящая изъ потребности героическаго революціоннаго настроенія, въ неудержимомъ порывѣ своемъ сокрушаетъ всѣ ступени соціальнаго прогресса, сжигаетъ всѣ мосты и связи съ прошлымъ, если она подводитъ соціальную философію къ безднѣ, то надо помнить, что *эта бездна разверзается не въ жизни, а только въ мысли.* Умы нетерпѣливые и страстные сокрушаютъ все на пути своемъ, переходятъ всѣ реальные грани и предѣлы, а жизнь идетъ такъ, какъ она только и можетъ итти,— путемъ историческаго прогресса, а не чудеснаго преображенія.

Для полноты характеристики того положенія, въ которомъ находится французскій революціонный синдикализмъ, намъ необходимо теперь нѣсколько подробнѣе остановиться на отношеніи къ нему правовѣрнаго соціализма, представленнаго въ Франціи партіей объединенныхъ соціалистовъ. Мы видѣли, какъ отрицательно относятся вожди синдикализма ко всякимъ партіямъ, не исключая и французскихъ соціалистовъ. А что же эти послѣдніе? Какое положеніе заняли они въ отношеніи къ новому для нихъ теченію? Обращаясь съ этимъ вопросомъ къ французскому партійному соціализму, мы съ удивленіемъ видимъ, что вмѣсто принципіальной ясности открытаго разрыва, здѣсь существуетъ полная пу-

таница понятій и отношеній. Наблюдается явленіе, странное съ перваго взгляда, но весьма естественное по существу: синдикалисты все время рѣзко отмежевываются отъ соціалистовъ, а соціалисты, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ вождей ясно сознавая необходимость подобнаго размежеванія, тѣмъ не менѣе не рѣшаются высказать этого офиціально и стараются сдѣлать видъ, что никакой розни между ними и синдикалистами нѣтъ, что всѣ идутъ дружно къ общей цѣли. Партія объединенныхъ соціалистовъ все время ищетъ связующихъ нитей и примирительныхъ звеньевъ съ Всеобщей конфедераціей труда, а эта послѣдняя настойчиво и рѣшительно отдѣляется отъ соціалистической партіи. Происходитъ то, что Фурньеръ иронически назвалъ „любовнымъ преслѣдованіемъ“ [1]), мало соотвѣтствующимъ достоинству партіи. Но для того чтобы представить болѣе наглядно взаимное отношеніе двухъ организацій, мы должны войти въ нѣкоторыя подробности изъ ихъ исторіи за послѣдніе годы.

Всеобщая конфедерація труда, объединившая ранѣе образовавшіяся профессіональныя организаціи и федераціи рабочихъ синдикатовъ, въ своемъ настоящемъ видѣ существуетъ съ 1902 года, когда на съѣздѣ въ Монпелье былъ принятъ нынѣ дѣйствующій ея уставъ. Въ первой статьѣ этого устава, одобренной съѣздомъ единогласно, стоитъ характерное и важное опредѣленіе, согласно которому конфедерація объединяетъ рабочихъ „внѣ всякой политической партіи“. Въ этой краткой формулѣ уже содержится указаніе на то, что синдикальное движеніе становится внѣ партій и внѣ политики, что оно хочетъ итти своимъ самостоятельнымъ путемъ. Буржскій и амьенскій съѣзды 1904 и 1906 гг. съ полной ясностью раскрыли смыслъ этой формулы. На первомъ изъ этихъ съѣздовъ была одобрена огромнымъ большинствомъ 825 голосовъ противъ 369 тактика прямого дѣйствія, становившаяся такимъ образомъ офиціально тѣмъ собственнымъ путемъ дѣятельности, который избирала для себя син-

[1]) Fournière, La crise socialiste. P. 94 ср. pp. 39 и 356.

дикалистская организація. Реформистское теченіе среди синдикалистовъ было побѣждено теченіемъ революціоннымъ [1]). Амьенскій съѣздъ, на который такъ любятъ ссылаться синдикалисты, имѣлъ еще большее значеніе въ смыслѣ самоопредѣленія Всеобщей конфедераціи труда и обособленія ея отъ другихъ организацій. Самымъ главнымъ и острымъ вопросомъ этого съѣзда явился вопросъ объ отношеніи къ соціалистической партіи. Сторонники тѣснаго союза съ партіей были при этомъ совершенно разбиты: побѣду одержали снова болѣе радикальные элементы. Первый же ораторъ этой группы Мереймъ съ полной ясностью выразилъ революціонную точку зрѣнія синдикализма: „мы признаемъ—говорилъ онъ—что синдикатъ есть революціонная группа для всесторонней борьбы, и что онъ имѣетъ цѣлью разбить законность, которая насъ душитъ, для того, чтобы создать „новое право", которое будетъ результатомъ нашей борьбы... Пусть депутаты вдохновляются постановленіями нашихъ конгрессовъ, это ихъ право, даже ихъ обязанность..., но они никогда не будутъ въ состояніи дать намъ полное удовлетвореніе Оставьте же синдикату его собственную сферу дѣятельности истинной борьбы классовъ. Пусть его дѣйствіе будетъ непрестанной борьбой противъ всякой законности, противъ всякой власти и всѣхъ враждебныхъ силъ" [2]). Послѣ цѣлаго ряда горячихъ рѣчей въ томъ же духѣ съѣздъ подавляющимъ большинствомъ голосовъ высказался противъ союза съ партіей. Подтверждая статью устава всеобщей конфедераціи, говорившую о томъ, что эта организація объединяетъ рабочихъ внѣ всякой политической партіи, съѣздъ категорически заявилъ, что „въ интересахъ наибольшаго успѣха синдикализма, экономическая борьба должна вестись непосредственно противъ класса хозяевъ, и конфедеральныя организаціи, какъ группы синдикальныя, должны стоять внѣ пар-

1) См. подробности въ цитированномъ уже выше трудѣ Критской и Лебедева, Исторія синдикальнаго движенія во Франціи. М. 1908, стр. 203—205 и 219—221.

2) См. Критская и Лебедевъ, стр. 246.

тій и сектъ, которыя, съ своей стороны, независимо отъ профессіональныхъ организацій, могутъ стремиться къ соціальному преобразованію“ [1]).

Надо вспомнить здѣсь ученія вдохновителей синдикализма, чтобы придти къ заключенію, что резолюція Амьенскаго съѣзда въ сущности говорила о полномъ разрывѣ съ соціалистической партіей. Для нея не дѣлалось никакого исключенія сравнительно со всѣми другими партіями и сектами, стремящимися къ соціальному преобразованію. Это было полное игнорированіе всякаго значенія партійнаго соціализма. Это было вмѣстѣ съ тѣмъ и самое рѣшительное подтвержденіе того родства съ анархизмомъ, которое отличаетъ революціонный синдикализмъ. Мереймъ очень послѣдовательно связывалъ борьбу синдикализма противъ всякой власти и противъ всякой законности съ принципомъ „истинной борьбы классовъ“. На своемъ мѣстѣ мы показали, что еще у Маркса и Энгельса теорія классовой борьбы завершалась чисто анархическимъ отрицаніемъ государства и государственной власти. Еще у нихъ соціалистическая теорія получила тотъ анархо-соціалистическій характеръ, который только по недоразумѣнію считаютъ иногда исключительной принадлежностью французскаго синдикализма. Недоразумѣніе объясняется тѣмъ, что у Маркса анархическіе элементы были затушеваны борьбой съ бакунизмомъ и уступками въ пользу практической политики. Но то, что у Маркса оставалось менѣе замѣтнымъ и скрытымъ, у его радикальныхъ послѣдователей проявляется съ полной силой: на почвѣ революціоннаго синдикализма, выводящаго изъ классовой теоріи всѣ ея послѣдствія, анархо-соціализмъ расцвѣтаетъ пышнымъ цвѣтомъ. Если нерѣдко въ этомъ видятъ результатъ вліянія анархистовъ, которые и дѣйствительно пользовались синдикатами для своей пропаганды, то нужно сказать, что это вліяніе могло развѣ только содѣйствовать пышному всходу собственныхъ задатковъ синдикализма, но отнюдь не породило ихъ: они составляли неразрывную часть

[1]) Критская и Лебедевъ, стр. 250.

наслѣдства, полученнаго отъ Маркса. И если уже у Маркса его утопія безгосударственнаго состоянія не могла быть закончена иначе, какъ въ сторону прудоновскаго анархизма, то у синдикалистовъ это сочетаніе Маркса съ Прудономъ становится сознательнымъ теоретическимъ построеніемъ. Лягардель и Бертъ съ полнымъ основаніемъ возражаютъ противъ утвержденія, что синдикализмъ находится въ зависимости отъ анархизма и что онъ вдохновляется тѣми же идеями. Но это возраженіе не опровергаетъ той внутренней связи, которая несомнѣнно существуетъ между анархизмомъ и революціоннымъ соціализмомъ и которая вытекаетъ изъ собственной природы марксизма. Амьенскій съѣздъ закрѣпилъ эту связь практически, а теоретическія ученія синдикалистовъ даютъ ей полное и исчерпывающее объясненіе.

Двѣ недѣли спустя послѣ амьенскаго съѣзда синдикалистовъ собрался въ Лиможѣ съѣздъ соціалистической партіи, который не могъ не отозваться на амьенскую резолюцію. Но напрасно Гедъ обращался здѣсь къ чувству собственнаго достоинства партіи, приглашая её на обидное игнорированіе со стороны Всеобщей конфедераціи труда отвѣтить указаніемъ заблужденій синдикализма [1]). Одержала верхъ примирительная тактика Жореса, который не хотѣлъ доводить до открытаго разрыва. Во имя общаго единства онъ предлагалъ признать полную автономію каждой изъ организацій, выражая увѣренность, что съ теченіемъ времени недостатки каждой методы дѣйствія будутъ устранены [2]). Въ этомъ духѣ Лиможскій съѣздъ и принялъ соотвѣтствующую резолюцію, которая признавала независимость синдикализма и приглашала всѣхъ работать надъ устраненіемъ недоразумѣній между конфедераціей труда и соціалистической партіей [3]). Какъ выраженіе примирительныхъ стремленій, какъ тактическій пріемъ, эта резолюція могла имѣть свое значеніе; но то, что было въ ней трудно объяснимо,—это

[1]) 3-e Congrés National tenu à Limoges 1906. Pp. 184—194.

[2]) Ibid Pp. 166—180.

[3]) Текстъ принятой резолюціи ibid. pp. 201—202

содержавшееся въ ней одобреніе синдикализма и всеобщей забастовки. Въ этомъ отношеніи примирительная формула Жореса шла, быть можетъ, слишкомъ далеко, такъ какъ она говорила, что „рабочій классъ можетъ достигнуть полнаго освобожденія только соединенной силой политической тактики и тактики синдикальной, путемъ синдикализма, идущаго до всеобщей забастовки, и путемъ завоеванія всеебщей политической власти съ цѣлью всеобщей экспропріаціи капитализма". Здѣсь заключалась опасность полнаго смѣшенія понятій, поскольку партійный соціализмъ ставился на одну линію съ синдикализмомъ, основаній котораго онъ не могъ раздѣлить всецѣло и до конца. Здѣсь была опасность уклона отъ реформизма къ анархизму, какъ это въ свое время мѣтко отмѣтилъ Бугле въ статьѣ, написанной по поводу Лиможскаго съѣзда [1]).

На съѣздѣ въ Нанси, имѣвшемъ мѣсто въ слѣдующемъ 1907 году, повторилась та же путаница. Резолюція лиможскаго съѣзда была здѣсь снова подвергнута обсужденію въ виду предположенія представить ее на международный съѣздъ въ Штутгартѣ. Съ небольшими, чисто редакціонными измѣненіями она была подтверждена, но происшедшія при этомъ пренія ярко обнаружили всю искусственность позиціи, которую соціалистическая партія заняла въ отношеніи къ синдикализму. Геду не трудно было показать, сколь противорѣчиво было, съ одной стороны, заявлять о важности сочетанія партійнаго соціализма съ синдикализмомъ, а съ другой—говорить о необходимости ихъ автономнаго существованія [2]). На самомъ дѣлѣ сочетанія желали соціалисты, тогда какъ синдикалисты добивались автономіи въ цѣляхъ своего полнаго обособленія. Примирительная тактика жоресистовъ обнимала эти взаимно исключающія другъ друга стремленія въ общей формулѣ. Прямолинейный догматизмъ Геда имѣлъ на этотъ разъ за себя доводы элементарной логики. Послѣ того какъ Лягардель,

[1]) Bouglé, Syndicalisme et Démocratie. Paris 1908. Статья: Amiens—Limoges. Pp. 59—66. Ср. статью, написанную къ нансійскому съѣзду, ibid. pp. 67—71.

[2]) 4-e Congrès National tenu à Nancy 1907. Pp. 482—483. Ср. ibid. рѣчь Ролана pp. 390—391.

участвовавшій въ нансійскомъ съѣздѣ, съ полной откровенностью высказалъ свой отрицательный взглядъ на тактику соціалистической партіи [1]), казалось Гедъ получилъ самый сильный аргументъ для возраженій группѣ Жореса. Съ какой ѣдкой иронiей смѣялся онъ надъ всесильнымъ оружіемъ синдикалистовъ, которое представлялось ему лишь „соломеннымъ пистолетомъ“ или „деревянной саблей“ [2]). Какъ рѣзко звучали его слова о тактикѣ синдикалистовъ, тактикѣ бойкота, саботажа и стачекъ· N'est ce pas souverainement ridicule? Et pourtant vous n'avez pas autre chose au fond de votre arsenal![3]). Но все же его предложеніе, чтобы съѣздъ принялъ резолюцію о необходимости согласованія синдикализма и соціализма, не имѣло успѣха. Формула жоресистовъ была поддержана на этотъ разъ Вальяномъ, который призывалъ отнестись къ синдикализму дружественно въ цѣляхъ взаимнаго сближенія, которое, по его словамъ, и началось послѣ лиможскаго съѣзда [4]). Призывы къ сближенію и единству со времени объединенія французскихъ соціалистовъ въ одну партію имѣютъ магическое значеніе въ ихъ средѣ, и страхъ разрыва съ синдикалистской организаціей снова оказался сильнѣе потребности въ ясности. На лиможскомъ съѣздѣ, гдѣ такъ много говорилось о необходимости единодушія, Эрве остроумно замѣтилъ, что среди членовъ съѣзда „царитъ болѣзнь единодушія“, которая была бы хорошей болѣзнью, если бы она не получалась въ ущербъ ясности.—„Изъ преній“—говорилъ Эрве—„вытекаютъ два воззрѣнія, противоположныхъ, какъ черное и бѣлое; я не хочу примиренія этого рода“ [5]). Та же „болѣзнь единодушія“ продолжала господствовать и на съѣздѣ въ Нанси. Резолюція единства была принята, правда, весьма незначительнымъ большинствомъ

---

[1]) Ibid pp. 455 et suiv. особенно pp. 470—480.

[2]) Ibid. p. 484—Для болѣе подробной характеристики ортодоксальной позиціи Геда см. его статьи за много лѣтъ, изданныя отдѣльной книгой подъ заглавіемъ: „En Garde!“ („На стражѣ!“). Paris 1911.

[3]) Ibid. p. 489.

[4]) Ibid p. 516—520.

[5]) 3-e Congrès National P. 197.

голосовъ, но все же она была принята, несмотря на очевидную путаницу понятій, которую она порождала.

Надо ли удивляться тому, что слѣдующій съѣздъ французскихъ соціалистовъ, собравшійся въ 1908 году въ Тулузѣ, прошелъ подъ знакомъ стремленія къ точности и ясности понятій. Чрезвычайно любопытныя пренія этого съѣзда коснулись не только отношенія къ синдикализму, но всѣхъ вообще основаній соціалистической тактики. Какъ выразился Раппопортъ, эти пренія получили характеръ дебатовъ объ азбукѣ соціализма[1]). Но причиной того, что на съѣздѣ соціалистической партіи, имѣвшей за собой и стройную теорію марксизма, и многіе годы практической дѣятельности, пришлось говорить объ азбукѣ соціализма, было появленіе новыхъ вѣяній. „Вы за старую методу и за старый соціализмъ“, говорилъ Раппопортъ, „но теперь открыли новую методу и новый духъ въ соціализмѣ.“ Вотъ почему пришлось пересматривать все сначала. Но и эти столь часто повторявшіяся на съѣздѣ заявленія о необходимости точности и ясности[2]), и указанія на недомоганіе и кризисъ, переживаемые соціализмомъ[3]), и самыя пренія ясно обнаружили, въ какомъ состояніи хаоса и разногласія находится французскій объединенный соціализмъ. Дебаты объ азбукѣ соціализма на тулузскомъ съѣздѣ показали, что эта азбука весьма разнообразна, представляя собою такую же степень отклоненія, какъ, напримѣръ, различіе между клинообразнымъ письмомъ и латинскимъ алфавитомъ. Тѣмъ болѣе можетъ показаться удивительныхъ, что въ результатѣ преній съѣздъ пришелъ къ резолюціи, принятой единогласно всѣми, при одномъ воздержавшемся. Уже это одно свидѣтельствуетъ, что резолюція была составлена въ такихъ общихъ выраженіяхъ, которыя казались ни къ чему не обязывающими. На самомъ дѣлѣ на съѣздѣ не было недостатка въ рѣзкихъ и

[1]) 5-e Congrès National tenu à Toulouse 1908. P. 225.
[2]) Ibid p. 226.
[3]) См. ibid. pp. 225, 248, 312, 369, 439.
[4]) См. ibid. pp. 274, 289, 315, 367, 369.
[5]) Ibid. p. 274.

отчетливыхъ формулировкахъ, въ рѣшительныхъ противопоставленіяхъ. Лягардель, съ одной стороны[1]), Комперъ Морель—съ другой[1]), склоняясь къ діаметрально противоположнымъ рѣшеніямъ, съ одинаковой категоричностью заявили, что надо выбирать между тактикой синдикализма и политикой соціалистической партіи. Столь же рѣзко сказалось на съѣздѣ противоположеніе между реформизмомъ и радикальнымъ марксизмомъ. Отъ крайняго реформизма Бретона, настаивавшаго на союзѣ соціалистовъ съ другими лѣвыми парламентскими группами [2]), до старомоднаго радикализма Лафарга, заявлявшаго при аплодиссментахъ синдикалистовъ о тщетѣ и лживости всякаго парламентаризма [3]), можно указать цѣлый рядъ промежуточныхъ звеньевъ, представленныхъ въ рѣчахъ членовъ тулузскаго съѣзда. Но всѣ эти различія какъ-то стушевались и утратили свою остроту въ благожелательныхъ обобщеніяхъ примиряющей рѣчи Жореса. Непримиримымъ остался одинъ Бретонъ, воздержавшійся отъ голосованія [4]).

Понятно, что принятая съѣздомъ резолюція имѣла чисто словесное значеніе. Каждой группѣ съѣзда въ ней оказано вниманіе: реформизмъ и революціонизмъ, парламентаризмъ и синдикализмъ, политическая борьба и всеобщая забастовка мирно уживаются здѣсь, красиво связанные между собою плавными оборотами французской стилистики[5]). Это была одна изъ тѣхъ резолюцій, которыя такъ часто принимаются и на французскихъ, и на нѣмецкихъ съѣздахъ, для того чтобы офиціально засвидѣтельствовать единство партіи, но которыя скрываютъ за собою самыя глубокія внутреннія противорѣчія. На нѣмецкихъ, какъ и на французскихъ соціалистическихъ съѣздахъ, есть свои enfants terribles, съ которыми постоянно приходится имѣть дѣло. Въ Германіи въ недавнемъ прошломъ ими были ревизіонисты, во Франціи—синдикалисты. И подобно тому, какъ нѣмецкія резолюціи

[1]) Ibid. p. 415.

[2]) См. рѣчь Бретона, ibid. pp. 199—225, особ. p 208, 210, 220—221.

[3]) См. рѣчь Лафарга, ibid. pp. 133—141, особ. pp. 134—135.

[4]) Ibid. p. 489.

[5]) Текстъ резолюціи см. ibid. pp. 484—485.

обыкновенно столь слабо осуждаютъ ревизіонизмъ, что къ нимъ примыкаютъ и сами ревизіонисты, такъ и французскія резолюціи въ столь общихъ выраженіяхъ допускаютъ синдикализмъ, что ихъ принимаютъ и горячіе его противники (какъ это было на тулузскомъ съѣздѣ). Въ томъ и въ другомъ случаѣ подобныя резолюціи доставляютъ извѣстное временное моральное удовлетвореніе; однако онѣ не только лишены серьезнаго практическаго значенія, но и приносятъ извѣстный практическій ущербъ, порождая и поддерживая путаницу понятій. Нѣтъ ничего удивительнаго, если на послѣдующихъ съѣздахъ эти противорѣчія каждый разъ выходили наружу, когда на очередь ставились конкретные практическіе вопросы. Тамъ, гдѣ нельзя было ограничиться чисто литературными заявленіями, и пышная фразеологія Жореса не въ силахъ была создать объединяющихъ формулъ. Такъ, на нимскомъ конгрессѣ 1910 года партія рѣзко раздѣлилась по вопросу о содѣйствіи въ проведеніи проекта рабочихъ пенсій[1]). Тотъ же вопросъ о рабочихъ пенсіяхъ, на ряду съ болѣе общимъ вопросомъ о поддержкѣ правительства въ лицѣ находившагося тогда у власти министерства Мониса, вызвалъ горячіе споры на Сенъ-Кантенскомъ съѣздѣ 1911 года. Еще болѣе горячія и ожесточенныя пренія имѣли мѣсто на ліонскомъ съѣздѣ 1912 года по старому и больному вопросу объ отношеніи къ синдикалистамъ. На этотъ разъ поводомъ къ спорамъ послужили выступленія въ палатѣ депутатовъ соціалистовъ Комперъ-Морель и Гескьера, рѣшительно осудившихъ революціонную тактику синдикалистовъ. И здѣсь-то особенно ярко сказалось, какъ непрочно было единство партіи, столь торжественно засвидѣтельствованное на тулузскомъ съѣздѣ. Между гедистами и жоресистами произошли самыя горячія схватки. Гескьеръ и Комперъ-Морель крайне рѣзко отзывались объ анархистахъ изъ Всеобщей конфедераціи труда, о „революціонерахъ-болтунахъ и насильникахъ“, требовали

[1]) См. результаты голосованія, 7-е Congres National tenu à Nimes 1910. Pp. 435-438

ихъ устраненія изъ партіи, въ виду проистекающаго отъ ихъ тактики вреда для соціализма. „Но вы объявляете гражданскую войну въ средѣ рабочаго класса!“ замѣтилъ на это Жоресъ. „Или по крайней мѣрѣ войну конфедераціи“, прибавилъ Вальянъ. Въ результатѣ опять была принята примирительная резолюція Жореса съ небольшими поправками гедистовъ, ограничивавшаяся указаніемъ, что Гескьеръ и Комперъ-Морель своими рѣчами въ палатѣ депутатовъ имѣли въ виду важные интересы рабочаго класса, который они хотѣли предупредить противъ опасности революціонныхъ насилій. Такъ снова обнаружилось, что партія идетъ между Сциллой и Харибдой: поддерживая искусственный миръ съ синдикалистами, партія вынуждена также мириться и закрывать глаза на ихъ тактику, которой она не можетъ сочувствовать; если же она пытается выразить свое несочувствіе этой тактикѣ, она рискуетъ растерять своихъ членовъ среди рабочихъ, входящихъ въ синдикаты и принадлежащихъ къ Всеобщей конфедераціи труда. Свою примирительную политику по отношенію къ Всеобщей конфедераціи партія продолжала сохранять до самаго послѣдняго времени, невольно подчиняясь ея вліянію. А Всеобщая конфедерація, какъ бы чувствуя свою силу, все болѣе рѣшительно продолжала настаивать на своей независимости и обособленности. Конгрессъ синдикалистовъ 1912 года повторилъ старую формулу амьенскаго съѣзда о томъ, что конфедеральныя организаціи и синдикаты должны стоять внѣ партій и сектъ, которыя съ своей стороны могутъ стремиться къ соціальному преобразованію. Само по себѣ простое повтореніе амьенской резолюціи не имѣло бы особаго значенія, но весьма характерны были тѣ рѣчи, которыя произнесены были на съѣздѣ. Съ большей рѣзкостью, чѣмъ когда-либо, говорили здѣсь о „салонномъ соціализмѣ,“ который приноситъ рабочей партіи болѣе вреда, чѣмъ пользы. И снова была подчеркнута разница между интеллигенціей „изъ адвокатовъ и инженеровъ“ и рабочей массой настоящихъ пролетаріевъ.

Таково было до послѣдняго времени положеніе французскаго соціализма, внушавшее многимъ его поборникамъ мысль о переживаемомъ имъ кризисѣ и недугѣ. Мы отмѣтили многочисленныя заявленія этого рода на тулузскомъ конгрессѣ. Но помимо такихъ отдѣльныхъ заявленій мы имѣемъ и цѣлую книгу, принадлежащую столь видному представителю соціализма, какъ Фурньеръ, и посвященную вопросу о „кризисѣ соціализма." Вышедшая въ 1908 году, она навсегда останется любопытнымъ памятникомъ тѣхъ политическихъ настроеній, тѣхъ мрачныхъ предчувствій, которыя явились результатомъ разброда мысли французскихъ соціалистовъ.

Разбирая причину современнаго распада, въ которомъ „останавливается и кружится вихремъ порывъ политическаго и интеллектуальнаго освобожденія," онъ находитъ эту причину прежде всего въ томъ, что ни буржуазія, ни пролетаріатъ не имѣютъ достаточно силы. Слабые порознь, они могли бы вмѣстѣ быть сильными. Но будучи разрознены, они ослабляютъ другъ друга; а находясь въ оппозиціи, они другъ друга уничтожаютъ" [1]).—„На насъ,—говоритъ далѣе Фурньеръ,—лежитъ наибольшая вина, потому что мы, партія будущаго, не умѣли дисциплинировать ни нашей мысли, ни нашей силы. Если послѣ трехъ революцій, которыя должны были бы избавить насъ отъ ихъ гибельнаго дѣйствія, мы стремимся къ катастрофѣ, которая не будетъ имѣть ничего революціоннаго, кромѣ видимости насилія, этимъ мы обязаны ложному и узкому истолкованію марксизма. Перевесть Карла Маркса при помощи Бланки, свести огромное экономическое политическое, моральное и соціальное движеніе современнаго человѣчества къ слишкомъ простымъ линіямъ классовой борьбы, еще болѣе упрощеннымъ возрастающимъ предпочтеніемъ къ средствамъ насилія,—вотъ наша ошибка. Почему мы ее совершили? Потому что всѣ мы государственники, всѣ, включая сюда и анархистовъ синдикализма, и по-

1) Fournière, La crise socialiste. P. 354.

тому, что всѣ мы думали, что завоеваніе государства, для того ли чтобы имъ завладѣть или чтобы его разрушить, будетъ достаточно для всего и дастъ намъ все" [1]). Обращаясь затѣмъ къ руководящему вліянію синдикалистовъ, Фурньеръ замѣчаетъ: „почему это насильническое меньшинство ведетъ соціалистическую партію туда, куда она не хочетъ итти? Отъ самаго крайняго анархиста до самаго настоящаго парламентарія среди насъ, всѣ мы влачимъ одну цѣпь, цѣпь страха, что мы не окажемся столь передовыми, какъ тотъ, кто идетъ передъ нами. И мы всѣ бѣжимъ впередъ, блѣдные и растерянные, въ революціонной паникѣ,которая была бы смѣшна, если бы пропасть не была близка. И какъ избѣжимъ мы ея, если хвостъ тянетъ за собой голову?" [2]). И Фурньеръ предсказываетъ приближающуюся реакцію и даже желаетъ, чтобы она пришла скорѣе, „пока демократія не обагрилась кровью". Какъ трагически въ устахъ соціалистическаго писателя звучитъ его заключительный призывъ· „Вернемся всѣ, радикалы, соціалисты и синдикалисты, къ нашей обязанности, которая заключается въ томъ, чтобы служить демократіи, политической и экономической. А если нѣтъ, будемъ ждать жандарма и пожелаемъ по крайней мѣрѣ, чтобы онъ не пришелъ извнѣ" [3])

Вотъ какія мрачныя перспективы предрекаетъ Фурньеръ французскому соціализму, если онъ не обратится на путь служенія демократіи. Съ тѣхъ поръ какъ были написаны эти строки, многое измѣнилось. Послѣ того какъ въ 1910 году синдикалистская организація лишилась двухъ своихъ горячихъ и воодушевленныхъ вождей, Сореля и Берта, она испытала и весьма чувствительное практическое разочарованіе послѣ неудачной забастовки желѣзнодорожныхъ служащихъ въ 1912 году. Недавній проповѣдникъ „миѳа всеобщей

[1]) Ibid. p. 393.

[2]) Ibid. p. 365.

[3]) Ibid. p. 371. Интересно отмѣтить, что въ томъ же 1908 году вышла книга Bouglé, Syndicalisme et Démocratie, гдѣ въ рядѣ отдѣльныхъ очерковъ также указывается на опасность анархизма, раскрывающуюся передъ французскимъ соціализмомъ.

забастовки", Бертъ утверждаетъ даже, что неудача желѣзнодорожныхъ служащихъ нанесла этому миѳу смертельный ударъ [1]). Пусть это будетъ даже субъективное мнѣніе разочароваинаго члена организаціи, ушедшаго отъ ея общаго направленія; но оно интересно даже и въ этомъ случаѣ. Заслуживаетъ быть отмѣченнымъ также и мнѣніе Сильвена Эмбера, еще въ 1912 году предчувствовавшаго поворотъ французскаго синдикализма отъ „мистической и романтической теоріи насилія къ практическому и плодотворному реализму" [2]). Однако, помимо такихъ отдѣльныхъ заявленій, мы имѣемъ и нѣкоторые объективные признаки, свидѣтельствующіе объ упадкѣ среди синдикалистовъ прежняго революціоннаго духа. Я имѣю здѣсь въ виду тѣ новыя заявленія примирительнаго характера, которыя дѣлаются центральными органами Всеобщей конфедераціи труда, начиная съ 1913 года.

Слѣдуетъ ли изъ этого заключить, что и для французскаго соціализма наступаетъ время болѣе согласованной и мирной политики на почвѣ существующаго государства? Осуществляется ли желаніе, высказанное въ 1908 году Фурньеромъ о томъ, чтобы всѣ обратились на путь служенія демократіи? Не проведетъ ли въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, великая война грань между прошлымъ и настоящимъ? Я думаю, что говорить объ этомъ было бы слишкомъ преждевременно. У французской демократіи есть много недостатковъ, обусловливающихъ ожесточенныя нападенія на нее, и если не въ той, такъ въ другой формѣ эти нападенія будутъ продолжаться. Самое главное поученіе, которое мы выносимъ изъ современной французской литературы, заключается въ томъ, что въ ней ярко сквозитъ *чувство неувѣренности въ прочности достигнутаго равновѣсія жизни*. Если такъ недавно еще господствовала твердая вѣра, что демократическая республика есть высшій предѣлъ достиженій въ области политическаго твор-

[1]) Berth, Les Méfaits des Intellectuels .P. 13.

[2]) Sylvain Humbert, Le mouvement syndical. Paris 1912. Pp. 97—98.

чества, теперь эта вѣра испытала глубокія разочарованія. Одинаково у защитниковъ демократіи, какъ и у ея противниковъ, сказывается сознаніе, что впереди возможны самыя неожиданныя перемѣны, что республиканскій строй современной демократіи не обезпечиваетъ ей прочнаго существованія въ сложившихся формахъ. Защитники демократіи, изъ коихъ въ особенности слѣдуетъ отмѣтить Гюи Грана и Пароди [1]), отстаиваютъ только демократическіе принципы, какъ равенство и свободу, миръ и прогрессъ, но не существующія демократическія учрежденія. То, что еще недавно казалось верхомъ политическаго совершенства, представляется уже непрочнымъ. И не только интересно то, какъ горячо и ожесточенно нападаютъ на демократію, но и то, что ей противопоставляютъ. Не только съ точки зрѣнія будущаго критикуютъ ее, но и съ точки зрѣнія прошлаго. Снова воскресаютъ преданія среднихъ вѣковъ, традиціи военной и національной монархіи, традиціи корпоративнаго экономическаго устройства. Кто могъ бы подумать, что принципы 1789 года въ началѣ XX столѣтія встрѣтятся съ противодѣйствіемъ принциповъ XVII вѣка? И кто могъ бы ожидать, что въ ряды сторонниковъ старыхъ традицій станутъ не только правые, въ родѣ Бурже, Барреса и Морраса, но и крайніе лѣвые, какъ Сорель и Бертъ [2]). Когда въ наше время возрождается культъ воинственной монархіи и героическаго подъема, не свидѣтельствуетъ ли это о томъ, что прошлое не умираетъ, что, согласно мудрому слову Бласко Ибаньеса, бываетъ иногда и такъ, что „мертвые повелѣваютъ?“ Въ человѣческомъ сознаніи даже и тогда, когда оно достигаетъ вершины критической изощренности и раціоналистическаго просвѣщенія, уживаются рядомъ казалось бы давно исчезнувшія вліянія прошлаго и радикальныя требованія будущаго. И то настоящее, кото-

[1]) См. Guy-Gran, La Philosophie syndicaliste. Paris 1911.—Parodi, Traditionnalisme et Démocratie. Paris 1909.

[2]) Чрезвычайно интереснымъ выраженіемъ этой странной реставраціи средневѣковыхъ монархическихъ идей является упомянутая выше книга Берта „Les Méfaits des Intellectuels.“

рое еще недавно представлялось такимъ совершеннымъ и желаннымъ, становится предметомъ ожесточенной критики. Достигнуто то, что составляло предметъ мечтаній,— республиканскій демократическій строй осуществленъ,— и вотъ критическая мысль снова работаетъ, снова ищетъ, снова мечтаетъ. Нѣтъ власти, нѣтъ порядка, нѣтъ устройства, которые примирили бы съ собой всѣхъ, которые покорили бы всѣ умы, всѣ сердца, всѣ воображенія. У человѣка всегда остается потребность продолжить любую дѣйствительность до безконечности абсолютнаго идеала. Человѣкъ жаждетъ абсолютнаго, и въ мірѣ относительныхъ формъ не находитъ прочнаго удовлетворенія. Въ этомъ мірѣ ему суждены вѣчныя исканія, суждена исторія, какъ движеніе къ безконечной цѣли, какъ процессъ постоянныхъ перемѣнъ, а не эсхатологія, не успокоеніе на послѣднихъ вещахъ, на конечномъ блаженствѣ. Въ круговоротѣ относительныхъ формъ общественная проблема не можетъ найти абсолютнаго разрѣшенія, и потому въ любомъ относительномъ историческомъ укладѣ, хотя бы онъ и осуществлялъ недавнія завѣтныя мечты, будетъ недоставать безконечно многаго, если судить съ точки зрѣнія абсолютнаго идеала. А это значитъ, что каждый историческій укладъ, даже самый совершенный изъ доселѣ бывшихъ, всегда будетъ подвергаться критикѣ и суду, всегда будетъ вызывать противъ себя оппозицію и бунтъ революціоннаго сознанія. Это значитъ, что любая форма устройства всегда будетъ вызывать жажду перемѣнъ, причемъ, какъ показываетъ опытъ прошлаго, въ этой смѣнѣ формъ человѣкъ мѣняетъ не только старое на новое, но и новое на старое. Когда старое изъ дѣйствительности становится воспоминаніемъ, оно нерѣдко дѣлается также и мечтой: его недостатки, его злоупотребленія забываются, въ памяти остается чистый принципъ, который всегда, если дѣло идетъ о старой исторической традиціи, имѣлъ и глубокіе реальные корни, и подлинное историческое оправданіе. Новое же, ставши изъ былой мечты реальной дѣйствительностью, неизбѣжно об-

маруживаетъ не только свои безспорныя преимущества, но и неизбѣжные недостатки, и свои возможныя извращенія. При такихъ условіяхъ нерѣдко ведется успѣшная пропаганда въ пользу возврата къ старымъ формамъ. Въ жизни учрежденій имѣетъ рѣшающее значеніе не столько ихъ техническое совершенство, сколько отношеніе къ нимъ окружающихъ. Когда жестокая критика подрываетъ престижъ существующихъ учрежденій, возможны самыя неожиданныя перемѣны. Кто не скажетъ послѣ опыта великой европейской войны, что въ минуту смертельной опасности французская демократія оправдала себя, что она нашла и въ своихъ учрежденіяхъ, и въ своихъ гражданахъ источникъ неисчерпаемаго героизма и непоколебимаго нравственнаго единства? И тѣмъ не менѣе, когда мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что по минованіи войны жизнь пойдетъ своимъ обычнымъ ходомъ, и когда мы вспоминаемъ, какъ въ обычное время, до войны, существующія демократическія учрежденія справа и слѣва подвергались самой ожесточенной критикѣ, мы не можемъ имѣть полной увѣренности въ томъ, что Франція не сдѣлаетъ опыта возвратиться къ какому-либо, хотя бы только отдаленному, подобію средневѣковыхъ формъ, съ тѣмъ, чтобы потомъ снова искать перемѣнъ и движенія впередъ. Круговоротъ политическихъ учрежденій и началъ, какъ мы только что разъяснили, идетъ не только снизу вверхъ, но и сверху внизъ; духъ человѣческій жаждетъ критики и перемѣнъ, жаждетъ дойти до абсолютнаго идеала, и въ этомъ неутолимомъ стремленіи своемъ онъ не можетъ успокоиться ни на чемъ данномъ, то забѣгаетъ впередъ, то возвращается назадъ, то снова идетъ по прямой линіи вверхъ. Эти соображенія, которыя съ такой яркостью встаютъ въ сознаніи при изученіи политической литературы Франціи за послѣднее десятилѣтіе, служатъ величайшимъ предзнаменованіемъ и для соціализма.

Будущее соціализма во Франціи, быть можетъ, введетъ его въ колею болѣе спокойнаго реформистскаго теченія. Но

совершенно несомнѣнно, что это будетъ лишь одна линія развитія, и что рядомъ съ этимъ попрежнему будетъ работать критическая мысль, увлекая воображеніе къ новымъ и новымъ перспективамъ. Какихъ бы успѣховъ ни достигъ соціализмъ въ жизни, эта критическая работа мысли не прекратится. Можно даже сказать, что съ теченіемъ времени критика станетъ изощреннѣе, и требованія къ жизни будутъ выше. Когда читаешь современныя нападки французскихъ писателей на раціонализмъ отношеній, на ясность мысли, на логику демократическаго устройства, невольно припоминаешь вѣщія слова Достоевскаго въ „Запискахъ изъ подполья“: „вѣдь я, напримѣръ, нисколько не удивлюсь, если вдругъ ни съ того, ни съ сего, среди всеобщаго будущаго благоразумія возникнетъ какой-нибудь джентльменъ съ неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмѣшливой физіономіей, упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного разу, ногой, прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобы всѣ эти логариомы отправить къ чорту и чтобы намъ по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что вездѣ непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ. И все это отъ самой пустѣйшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоило: именно оттого, что человѣкъ всегда и вездѣ, кто бы онъ ни былъ, любилъ дѣйствовать такъ, какъ хотѣлъ, а вовсе не такъ, какъ повелѣвали ему разумъ и выгода; хотѣть же можно и противъ собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Свое собственное вольное и свободное хотѣніе, свой собственный, хотя бы самый дикій капризъ, своя фантазія, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествія,—вотъ это все и есть та самая пропущенная, самая выгодная система, которая ни подъ какую классификацію не подходитъ и отъ которой всѣ системы и теоріи постоянно разлетаются къ чорту“.

Эти замѣчательныя слова Достоевскаго съ рѣдкой яркостью указываютъ на то, о что дѣйствительно при напря-

женности критическихъ исканій разбиваются всѣ идеальныя системы, всѣ раціоналистическія построенія и начала, всѣ планы самой разумной и благожелательной политики во имя общаго блага: свое собственное вольное и свободное хотѣніе — вѣдь это и есть именно та глубина и безконечность стремленій личности, которыхъ нельзя удовлетворить никакой системой общественныхъ отношеній. И вотъ почему всегда въ каждой системѣ общественнаго устройства будутъ поводы для критики и нападеній, для новыхъ моральныхъ исканій, и прогрессъ общественной жизни будетъ постоянно сопровождаться борьбой между раціональнымъ устроеніемъ жизни и вольнымъ и свободнымъ хотѣніемъ человѣка со всей неопредѣленностью и широтой его склонностей и стремленій.

Но когда мы уяснимъ себѣ это существо общественнаго прогресса, для насъ будетъ ясно, что и современный кризисъ соціализма во Франціи является выраженіемъ вѣчнокритическихъ исканій личности. Марксизмъ возвѣстилъ людямъ радостную вѣсть о всеисцѣляющемъ общественномъ идеалѣ, и эту возвѣщенную имъ истину онъ облекъ въ простыя и ясныя формулы положительной догмы. Мы видѣли, что эта всеобъемлющая догма въ Германіи превратилась въ скромные тезисы реальной политики реформизма; во Франціи она претворилась въ духъ безпокойныхъ исканій и новаго моральнаго творчества. Классовая борьба, торжество пролетаріата у французскихъ синдикалистовъ — это уже не законы исторіи, а завѣты морали. Соціализмъ уже не альфа и омега человѣческаго устроенія, а только мостъ къ высшей культурѣ и къ новой морали. И не земной рай ожидается впереди, а вѣчное и безпокойное стремленіе. Не отсюда ли и то оживляющее дѣйствіе, которое синдикалисты оказываютъ на современную демократическую мысль? Пусть въ писаніяхъ Сореля и Берта много фантастическаго, но ихъ безпокойныя исканія мѣшаютъ и другимъ успокоиться, и мы видимъ, какъ защитники демократіи также пріобщаются этому духу исканій, какъ и они пере-

стаютъ видѣть въ современныхъ демократическихъ учрежденіяхъ незыблемый и не подлежащій измѣненіямъ порядокъ. И дѣло не ограничивается при этомъ однимъ допущеніемъ возможныхъ видоизмѣненій существующаго строя, какъ у Гюи Грана и Пароди; иные идутъ и далѣе, пытаются и сами начертать конкретныя черты будущаго устройства: любопытный опытъ этого рода мы имѣемъ въ извѣстныхъ очеркахъ Дюги: „Le droit individuel, le droit social et les Transformations de l'État". Создается атмосфера исканій новаго строя, и исканій не безнадежныхъ, не пессимистическихъ, а полныхъ вѣры и надежды на будущее. Такъ утопическій марксизмъ оказываетъ и оживляющее вліяніе на демократическую мысль. Въ своихъ же собственныхъ предѣлахъ онъ растворяется во Франціи въ безграничную неопредѣленность новыхъ стремленій и лишается не только всякаго догматизма, но и устойчивыхъ положительныхъ формулъ. Онъ становится настолько неопредѣленнымъ, что начинаетъ походить то на прудонизмъ, то на ничшеанство. Это значитъ, что отъ стараго марксизма въ немъ остаются только критическій духъ и боевой темпераментъ.

Конечно, въ этой полосѣ новыхъ стремленій мы встрѣчаемся и съ возможностью разочарованій. Не всѣ выдерживаютъ крушеніе утопій земного рая, не всѣ свыкаются съ той безбрежностью новыхъ исканій, которая является характерной для современной французской мысли. Плодомъ этихъ разочарованій являются индивидуалистическія стремленія разныхъ оттѣнковъ, начиная отъ бунтующаго анархизма и кончая абсолютнымъ индивидуализмомъ, разрывающимъ всякія узы общественности. Такіе индивидуалистическіе концы неизбѣжны у каждой утопіи, которая терпитъ крушеніе въ жизни, и они такъ понятны среди того разброда мнѣній, который мы наблюдаемъ въ современной Франціи. Логически эти теченія относятся къ слѣдующей части нашего изслѣдованія, въ которой мы ихъ и коснемся въ связи съ изложеніемъ эволюціи анархизма.

Но какъ ни рѣзко звучатъ въ современномъ хорѣ голо-

совъ эти индивидуалистическія теченія, приводящія мысль къ предѣлу соціально-философскихъ исканій, не они опредѣляютъ главные и основные мотивы общаго настроенія. Отвлекаясь отъ случайныхъ впечатлѣній, отъ крикливыхъ странностей и чудачествъ, мы видимъ, съ одной стороны, послѣдовательное развитіе демократизма на почвѣ идей соціальной солидарности и справедливости, съ другой — безпокойство стремленій и исканій, порождаемое синдикализмомъ. Отсюда рождается невозможность успокоиться и для самихъ носителей демократическихъ принциповъ; но ничто не говоритъ о томъ, чтобы мы стояли здѣсь у конца исканій, чтобы раскрывающаяся впереди безконечная перспектива не была сама по себѣ бодрящей и обязывающей. Пусть формы, смѣняющіяся въ исторіи, не прочны, пусть лежитъ на нихъ печать временнаго и преходящаго. Не слѣдуетъ забывать, что мы живемъ въ мірѣ относительныхъ историческихъ явленій, и задачи, подлежащія нашему разрѣшенію, допускаютъ только историческія и слѣдовательно временныя рѣшенія. Для практическаго дѣятеля, несущаго вмѣстѣ съ другими бремя исторической дѣйствительности, неизбѣжно примиреніе съ такимъ временнымъ характеромъ возможныхъ рѣшеній: жизнь не ждетъ, она требуетъ равновѣсія хотя бы относительнаго. Предлагать и поддерживать подобныя формулы относительнаго жизненнаго равновѣсія это значитъ вызывать противъ себя критику и вражду иначе мыслящихъ; но это значитъ также исполнять свой долгъ предъ лицомъ исторіи и предъ лицомъ Абсолютнаго, осуществляющагося въ исторіи въ рядѣ относительныхъ формъ. Что бы ни ожидало насъ въ будущемъ, но мы живемъ въ настоящемъ, и обязанность наша должна быть исполнена уже теперь, для этихъ условій, для этихъ людей, среди которыхъ мы дѣйствуемъ и осуществляемъ нашу жизненную задачу.

8.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Итоги развитія реформистскаго и революціоннаго направленій соціализма.—Крушеніе марксизма, какъ результатъ этого развитія.—Историческое значеніе и жизненная правда марксизма.

Мы прослѣдили развитіе новѣйшаго соціализма въ двухъ самыхъ яркихъ его выраженіяхъ: въ нѣмецкой соціалъ-демократіи и во французскомъ синдикализмѣ. Если гдѣ-либо среди соціалистовъ съ особой отчетливостью чувствуется движеніе жизни, то именно въ этихъ двухъ интереснѣйшихъ проявленіяхъ марксизма. Но эти направленія стоятъ другъ противъ друга, какъ враждебныя противоположности, какъ два полюса, между которыми бьется современная соціалистическая мысль. Одно направленіе исключаетъ другое, и тщетно стремленіе ихъ примирить. При этомъ надо сказать, что вражда и расколъ въ соціализмѣ, поскольку они проявляются въ разнорѣчіи указанныхъ направленій, не случайны, а органически неизбѣжны: они отражаютъ на себѣ естественное противоборство историзма и утопизма, законнаго порядка и революціоннаго порыва, власти и анархіи. И что бы ни говорили о временномъ значеніе этого противоборства, наблюдая соціализмъ, мы имѣемъ безспорныя основанія утверждать: въ немъ нѣтъ такого спасительнаго, всепримиряющаго слова, предъ которымъ, хотя бы только въ средѣ его приверженцевъ, смолкли всѣ противорѣчія, которое одинаково объединяло бы всѣхъ, хотя бы только къ нему присоединившихся. Это утвержденіе тѣмъ болѣе непоколебимо, что оно является простымъ

констатированіемъ факта. Съ точки же зрѣнія логической этотъ фактъ разложенія соціализма въ достаточной мѣрѣ объясняется двойственностью началъ, лежащихъ въ основѣ классическаго марксизма, тѣмъ сочетаніемъ утопизма и реализма, которое ему свойственно.

Правда, конечную цѣль своихъ стремленій всѣ соціалисты какъ будто бы понимаютъ одинаково. Но когда рѣчь заходитъ о путяхъ, ведущихъ къ этой цѣли, начинается величайшая разноголосица, въ которой единомышленники становятся врагами, объявляющими другъ другу войну не на жизнь, а на смерть. Каждое изъ направленій утверждаетъ, что оно знаетъ путь единственно правильный и вѣрный, но если спросить объ этомъ другихъ, они скажутъ, что это путь гибельный и ложный. Въ офиціальныхъ резолюціяхъ соціалистическихъ съѣздовъ эти внутреннія противорѣчія болѣе скрадываются, чѣмъ проявляются; но если обратиться къ преніямъ, въ которыхъ непримиримыя разнорѣчія съ полной откровенностью выходятъ наружу, легко видѣть, съ какимъ ожесточеніемъ и враждой противоположныя группы соціалистовъ спорятъ между собою о способахъ осуществленія конечнаго идеала. И въ этихъ взаимныхъ отрицаніяхъ и осужденіяхъ отдѣльныхъ соціалистическихъ группъ заключается быть можетъ самое рѣшительное обнаруженіе внутренней противорѣчивости классическаго марксизма, наложившаго неизгладимую печать на развитіе европейскаго соціалистическаго движенія.

Являясь по своимъ конечнымъ цѣлямъ доктриной утопической и революціонной, этой своей стороной марксизмъ становится въ полное противорѣчіе къ путямъ исторической жизни. Своей теоріей классовой борьбы онъ разрушаетъ идею общаго народнаго дѣла, осуществляемаго правовымъ государствомъ, отрицаетъ принципъ сотрудничества и солидарности классовъ, составляющій идеальную цѣль правового порядка, и мечтаетъ создать истинное единство жизни на развалинахъ существующаго государственнаго устройства. Онъ мечтаетъ о высшемъ безгосударствен-

номъ состояніи, въ которомъ будутъ уничтожены границы государствъ и народовъ, въ которомъ пролетаріи всѣхъ странъ объединятся новой связью всемірнаго общенія. Утопическій характеръ этой мечты сообщаетъ ей значеніе идеала, лежащаго въ безконечной дали. Если первые его провозвѣстники, а за ними и ихъ фанатическіе послѣдователи, полагали, что этотъ идеалъ можетъ стать вскорѣ реальной дѣйствительностью, то жизнь постоянно и неизмѣнно опровергала эту увѣренность, обращая мысль къ подлиннымъ законамъ и очереднымъ задачамъ историческаго развитія.

Представляя собою по своему конечному идеалу доктрину утопическую, марксизмъ хотѣлъ быть однако въ то же время и ученіемъ реалистическимъ, развивающимся на почвѣ дѣйствительнаго рабочаго движенія, въ связи съ его конкретными нуждами и задачами. Но реальныя задачи и нужды рабочаго класса не могутъ быть отложены осуществленіемъ до наступленія соціалистическаго строя; уже теперь въ рамкахъ современнаго государства онѣ требуютъ своего удовлетворенія, а это не можетъ быть достигнуто иначе, какъ на почвѣ соглашеній съ другими классами.

Отсюда объясняется судьба соціализма, которую мы прослѣдили. Стремиться сразу и къ осуществленію реформистскаго плана, и къ подготовленію революціонной катастрофы невозможно. Одновременное стремленіе къ разрѣшенію обѣихъ этихъ задачъ предполагало бы соціологически немыслимую позицію: это значило бы добиваться улучшенія своего положенія въ обществѣ, самое существованіе котораго надо въ то же время подкапывать и разрушать. Поэтому соціализму приходится выбирать одно изъ двухъ: или итти въ ногу съ другими классами, совершать съ ними общую историческую работу и добиваться своихъ цѣлей путемъ компромисса съ существующимъ строемъ; или же, отрываясь отъ общей исторической почвы, рѣзко противопоставлять себя другимъ классамъ, отрицать современное общество и государство и стремиться къ ихъ разрушенію.

Въ первомъ случаѣ соціализмъ въ сущности отрекается

отъ марксизма и входитъ въ рядъ историческихъ созидательныхъ силъ, причемъ значеніе его тѣмъ болѣе возрастаетъ, чѣмъ болѣе онъ сознаетъ свои культурныя, общечеловѣческія задачи. Движеніе соціализма въ эту сторону облегчается тѣмъ обстоятельствомъ, что и практика современнаго государства обнаруживаетъ способность къ расширенію понятій свободы и равенства, къ новому и болѣе высокому пониманію государственныхъ задачъ. Какъ справедливо указываетъ англійскій либералъ Самюэль, въ практикѣ современнаго государства границы либерализма и соціализма стираются; ихъ различіе въ степени темпа и мѣры, въ степени эмпирической и научной точности при осуществленіи своихъ задачъ. При этихъ условіяхъ на соціализмъ выпадаетъ благодарная роль ускорять процессъ соціальныхъ реформъ, осуществляемыхъ правовымъ государствомъ. Но и самая высшая изъ этихъ реформъ не можетъ совершиться внѣ путей исторической эволюціи, внѣ задачъ общечеловѣческаго прогресса. Причемъ и такая высшая соціальная реформа никогда не будетъ реформой конечной и заключительной. Она будетъ лишь ступенью и поводомъ къ дальнѣйшему прогрессу. Новыя противорѣчія, новыя задачи станутъ неотступно предъ будущими обществами, и то, что представляется теперь величайшимъ блаженствомъ земного рая, будетъ лишь временной остановкой на пути безконечнаго развитія. Въ виду безпредѣльныхъ возможностей, раскрывающихся въ области соціальныхъ реформъ, будущее можетъ рисоваться въ такихъ образахъ, которые безконечно превосходятъ настоящее. Но въ какихъ бы пышныхъ картинахъ ни рисовалось это будущее, никогда не положитъ оно конца человѣческимъ исканіямъ и стремленіямъ. Никогда не утихнутъ противорѣчія и борьба, свойственныя обществу по природѣ, по существу его стремленій. Современные горячіе споры среди соціалистовъ и царящая среди нихъ острая вражда отчасти раскрываютъ намъ тѣ противорѣчія, которыя неизбѣжно несетъ съ собою и всякій планъ соціальныхъ реформъ, и всякій способъ его осуществленія.

Высказывая этотъ взглядъ на будущее реформистскаго соціализма, мы должны съ неоставляющей сомнѣнія рѣзкостью подчеркнуть, что *историческое осуществленіе соціалистическихъ началъ явится вмѣстѣ съ тѣмъ и полнымъ крушеніемъ марксизма*. Не слѣдуетъ забывать, что классическій марксизмъ вѣрилъ не въ реформы, а въ реформу,—въ единый, всесторонній и безусловный переворотъ всѣхъ общественныхъ отношеній, въ полную, совершенную и всеисцѣляющую раціонализацію всей человѣческой жизни. Если же оказывается неизбѣжнымъ, что на практикѣ этотъ планъ единой реформы дробится и разбивается на сложный и длинный рядъ усилій историческаго созиданія и полностью никогда не можетъ быть законченъ, это значитъ не то, что марксистскій идеалъ осуществляется частично, а что онъ вовсе не осуществляется. Ибо сущность подлиннаго марксизма и состояла именно въ противоположеніи всецѣлаго переворота частичнымъ реформамъ. Тотъ, кто не вѣритъ болѣе въ такой всецѣлый переворотъ, этимъ самымъ отрекается и отъ марксизма: онъ становится на точку зрѣнія совершенно иного міросозерцанія, въ которомъ признается сила ирраціональныхъ началъ общественной жизни, въ которомъ отвергается самая возможность марксистской проблемы, какъ проблемы всецѣлой раціонализаціи общественныхъ отношеній, какъ проблемы „прыжка изъ царства необходимости въ царство свободы“ Такимъ образомъ, когда мы говоримъ, что соціализмъ, входящій въ культурную работу современнаго государства, „врастающій“ въ современное общество, вполнѣ пріемлется теоріей новѣйшаго либерализма и практикой правового государства нашихъ дней, это значитъ, что мы говоримъ въ данномъ случаѣ не о марксизмѣ, а о нѣкоторомъ новомъ историческомъ явленіи. Въ этомъ историческомъ воплощеніи соціализма марксизмъ умеръ и превратился въ преданіе. Таковъ исходъ реформистскаго теченія соціализма.

Иная участь выпала на долю теченія революціоннаго, пытающагося довести до конца идею классовой борьбы и сохранить революціонную сущность марксизма не только въ

характерѣ конечныхъ цѣлей, но и въ способахъ ихъ осуществленія. Практика французскаго синдикализма, всего послѣдовательнѣе отражающая эту революціонную непримиримость, показываетъ, насколько такое направленіе является безплоднымъ. Призывая рабочихъ къ постояннымъ насильственнымъ мѣрамъ, сѣя въ нихъ сѣмена ненависти и вражды, революціонный синдикализмъ разрушаетъ самыя основанія для своей созидательной работы, ослабляетъ производительныя силы страны, обезсиливаетъ все общество, и самъ истощается въ пустотѣ доктринальныхъ отрицаній. Въ лучшемъ случаѣ, какъ всякая угроза этого рода, онъ приводитъ лишь къ тому, что критикой вызываетъ работу другихъ созидательныхъ силъ общества. Породить изъ себя новый міръ, идя путемъ отрицанія и насилія, онъ не можетъ: онъ можетъ развѣ только внести временную дезорганизацію въ существующія отношенія, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ и самому исчезнуть въ хаосѣ этой дезорганизаціи, уступивъ мѣсто болѣе реалистическимъ и плодотворнымъ теченіямъ.

Идеямъ солидарности и соціальнаго мира, провозглашаемымъ современнымъ правовымъ государствомъ, революціонный соціализмъ противопоставляетъ непримиримую и безпощадную вражду классовъ. Но именно въ этихъ крайнихъ формахъ принципъ классовой борьбы обнаруживаетъ свою полную несостоятельность. Проповѣдывать забастовки, саботажъ, бойкотъ безъ серьезнаго потрясенія хозяйственной жизни можно лишь до поры до времени и въ извѣстныхъ предѣлахъ. Тутъ всегда есть опасность перейти грань, за которой всѣ эти мѣры принужденія обращаются къ ущербу для самихъ рабочихъ. Въ каждомъ такомъ движеніи, поскольку оно, не достигая своихъ цѣлей, истощается въ безплодныхъ революціонныхъ попыткахъ, есть тенденція къ замиранію, къ утратѣ первоначальнаго настроенія. Эта тенденція, повидимому, и обнаруживается съ 1913 г. во французскомъ синдикализмѣ.

По утвержденію французскихъ теоретиковъ синдикализма они являются наиболѣе вѣрными продолжателями Маркса.

На самомъ дѣлѣ, сохраняя видимость марксистскихъ формулъ, они не менѣе далеко отстоятъ отъ своего родоначальника, чѣмъ реформисты: вся реалистическая научная сторона марксизма приносится здѣсь въ жертву то чистѣйшей фантастикѣ самобытныхъ измышленій, то индивидуалистическому романтизму Ничше, причемъ въ роли регулирующаго и сдерживающаго элемента оказывается анархизмъ Прудона. Какъ не придти къ заключенію, что и здѣсь духъ классическаго марксизма умеръ: остались чисто словесныя и внѣшнія совпаденія нѣкоторыхъ общихъ лозунговъ и формулъ.

Надо ли прибавлять, что и въ реформистскомъ, и въ революціонномъ теченіи современнаго соціализма абсолютныя обѣтованія стараго марксизма и его обликъ всеобъемлющаго міросозерцанія и единоспасающей догмы потускнѣли и стерлись. Глубокія разочарованія одинаково чувствуются и въ примирительныхъ уступкахъ реформистовъ, и въ вызывающей непримиримости синдикалистовъ. Въ томъ и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ очевиднымъ крушеніемъ соціалистическихъ утопій земного рая. И если тѣмъ не менѣе крушеніе утопическаго марксизма не устраняетъ его огромнаго историческаго значенія, это объясняется безспорной связью его съ глубочайшими реальными задачами времени.

Соціализмъ въ лицѣ Маркса и Энгельса выступилъ съ гордой увѣренностью открыть человѣчеству послѣднюю абсолютную цѣль его существованія, нарисовать ему абсолютный и конечный общественный идеалъ, дать всецѣлое удовлетвореніе его душѣ, а на повѣрку оказывается, что подъ покровомъ этихъ утопическихъ обѣщаній онъ только формулировалъ насущныя и очередныя задачи историческаго развитія и что вся сила его была именно въ томъ, что муки и боли современности онъ ставилъ въ центръ своихъ практическихъ требованій. Свое значеніе онъ хотѣлъ проявить въ томъ, чтобы не только устроить землю, но и потрясти своды неба, чтобы безконечнымъ счастьемъ и сіяніемъ земного рая заставить забыть человѣка неуто-

лимую жажду религіозныхъ исканій; а на самомъ дѣлѣ онъ только обратилъ взоры глубже въ землю, въ ея творящія производительныя силы и указалъ на муки голода въ подлинномъ и непосредственномъ смыслѣ физическаго страданія. И такимъ образомъ его значеніе состоитъ не въ томъ, что онъ далъ абсолютную формулу общественнаго идеала, а въ томъ, что онъ былъ исторической необходимостью, насущнымъ требованіемъ времени. Въ этомъ смыслѣ основное зерно марксизма глубоко вошло въ новѣйшее сознаніе и стало необходимымъ элементомъ каждой политической системы, притязающей на титулъ современности. Есть въ одномъ изъ раннихъ произведеній Маркса мѣсто, въ которомъ этотъ здоровый историческій корень соціализма выражается съ классической силой и простотой. „Неимѣніе не есть только категорія, а весьма печальная дѣйствительность, такъ какъ человѣкъ, который ничего не имѣетъ, въ настоящее время и самъ есть ничто, такъ какъ онъ отрѣзанъ какъ отъ существованія вообще, такъ и еще болѣе того отъ человѣческаго существованія... Неимѣніе, это самый отчаянный спиритуализмъ, это полнѣйшая недѣйствительность человѣка и полнѣйшая дѣйствительность нечеловѣка, это очень положительное имѣніе,—имѣніе голода, холода, болѣзней, преступленій, униженія, идіотизма, всякой нечеловѣчности и противоестественности“ [1]). Кто не помнитъ тѣхъ многочисленныхъ страницъ „Капитала“, въ которыхъ это общее положеніе подтверждается подавляющими своей горькой правдой данными офиціальныхъ отчетовъ? И кто не знаетъ, что, приводя эти данныя, Марксъ неизмѣнно обращаетъ вниманіе на то, какъ тяжелыя условія труда „уродуютъ рабочаго, дѣлая изъ него получеловѣка“, какъ отражаются они не только на физическомъ, но также на умственномъ и нравственномъ состояніи рабочаго класса. Взятыя изъ самой жизни картины положенія неимущихъ сопровождаются уничтожающими отзывами Маркса о томъ

[1]) K. Marx Die heilige Familie въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass. Bd. II, S. 139.

общественномъ порядкѣ, при которомъ такое положеніе вещей оказывается возможнымъ. Это превращаетъ ученое изслѣдованіе о процессѣ производства капитала въ жестокую сатиру на капиталистическій строй. Съ величайшей силой нравственнаго негодованія возстаетъ Марксъ противъ „печальной дѣйствительности“ неимѣнія, и вслѣдъ за авторомъ читатель проникается сознаніемъ, что „категорія неимѣнія“ должна замѣниться противоположной категоріей, что неимущіе должны стать имущими, не въ смыслѣ корыстнаго стяжанія, а *ради достойнаго человѣческаго существованія*. Какъ очень хорошо говорилъ Марксъ въ своихъ раннихъ статьяхъ, онъ хочетъ не политическаго только, а человѣческаго освобожденія рабочаго класса. „Общеніе, отъ котораго удаленъ рабочій, совершенно другой реальности и совершенно другого объема, чѣмъ политическое общеніе. То общеніе, отъ котораго отдѣляетъ рабочаго его собственная работа, это—сама жизнь, физическая и духовная, это человѣческая нравственность, человѣческая дѣятельность, человѣческое наслажденіе, человѣческое существо“ [1]). Вотъ эту полноту человѣческой жизни, которой лишенъ теперь рабочій, и должна принести съ собою человѣческая эмансипація, которая настолько же выше политической эмансипаціи, насколько „человѣкъ безконечно выше гражданина, а человѣческая жизнь безконечно выше политической жизни“ [2]). Эта идея достойнаго человѣческаго существованія, которое должно быть обезпечено для каждаго, и составляетъ ту жизненную правду, которая раскрывается въ глубочайшихъ прозрѣніяхъ марксизма и которая въ новѣйшее время все болѣе входитъ въ общее сознаніе. Не только изъ Маркса почерпаетъ современный міръ это убѣжденіе: тысячи источниковъ и путей проводятъ его въ жизнь. И тѣмъ не менѣе за марксизмомъ мы должны признать значеніе той идейной грани, послѣ которой уже невозможенъ

[1]) Kritische Randglossen zu dem Artikel :Der König von Preussen und die Sozialreform. Aus dem literarischen Nachlass. Bd. II, S. 58.

[2]) Ibid S. 58.

возвратъ нравственнаго сознанія къ прошлому, послѣ которой и современное правовое государство должно было радикально измѣнить свой взглядъ на задачи политики, на сущность права, на принципы равенства и свободы [1]).

Изъ содержащейся въ марксизмѣ идеи человѣческаго освобожденія вытекала сложная соціальная проблема, которая требовала не только экономическаго преобразованія общественнаго строя, но и духовнаго воспитанія человѣка. Безконечная широта задачи предполагаетъ и безконечныя усилія общественнаго творчества и нравственнаго прогресса. У Маркса и особенно у его послѣдователей получило преобладаніе чисто внѣшнее, соціально-экономическое пониманіе проблемы, принявшее при этомъ черты абсолютной утопической догмы. Экономическій базисъ признанъ былъ источникомъ и символомъ полноты жизни. На поставленную имъ самимъ задачу Марксъ отвѣтилъ своей утопіей земного рая, подлежащей осуществленію при помощи классовой борьбы и соціальной революціи. Въ этомъ заключалась сущность абсолютныхъ обѣтованій и революціоннаго паѳоса марксизма. Труждающимся и обремененнымъ возвѣщалась благая вѣсть о скоромъ концѣ ихъ страданій, о грядущей свѣтлой радости земли, откинувшей мысли о небѣ, ниспровергнувшей все прошлое, ставшей свободной, раціональной и всемогущей. Въ этихъ абсолютныхъ обѣтованіяхъ и революціонныхъ замыслахъ своихъ марксизмъ потерпѣлъ крушеніе. Какъ новое міросозерцаніе, какъ новое ученіе жизни онъ умеръ и долженъ былъ умереть, подобно всякой утопіи земного рая, подобно всякому внѣшнему рѣшенію сложной морально-общественней проблемы; но не могла умереть та неоспоримая правда его, которая на протяженіи вѣковъ составляла живое ядро соціалистическихъ построеній и которую Марксу дано было почувствовать, понять и выразить съ небывалой яркостью и силой.

---

[1]) См. объ этомъ въ моемъ сочиненіи: „Кризисъ современнаго правосознанія, гл. II.

Того же автора.

Историческая школа юристовъ. М. 1896.

Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. М. 1901.

Кризисъ современнаго правосознанія. М. 1909.

Политическіе идеалы древняго и новаго міра. Вып. I. М. 1910. Вып. II. М. 1913.

Складъ изданій автора въ книжныхъ магазинахъ
Товарищества **Н. П. Карбасникова.**