



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

БИБЛИОТЕКА
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ
МЫСЛИ
С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН
ДО НАЧАЛА XX ВЕКА



Руководитель проекта

А. Б. Усманов

Редакционный совет:

Л. А. Опёнкин, *доктор исторических наук, профессор*
(председатель);

И. Н. Данилевский, *доктор исторических наук, профессор;*

А. Б. Каменский, *доктор исторических наук, профессор;*

Н. И. Канищева, *кандидат исторических наук,*

лауреат Государственной премии РФ

(ответственный секретарь);

А. Н. Медушевский, *доктор философских наук, профессор;*

Ю. С. Пивоваров, *академик РАН;*

А. К. Сорокин, *кандидат исторических наук,*

лауреат Государственной премии РФ

(сопредседатель);

В. В. Шелохаев, *доктор исторических наук, профессор,*

лауреат Государственной премии РФ

(сопредседатель)



МОСКВА

РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

(РОССПЭН)

2010



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Семен Людвигович
Ф Р А Н К



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

СОСТАВИТЕЛЬ,
АВТОР ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬИ
И КОММЕНТАРИЕВ:

С. Б. Роцинский,
доктор философских наук



МОСКВА
РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
(РОСПЭН)
2010

УДК 94(47)(082.1)
ББК 66.1(0)
Ф83



Долгосрочная благотворительная программа
осуществлена при финансовой поддержке
НП «Благотворительная организация «Искусство и спорт»

Ф83 **Франк С. Л. Избранные труды** / С. Л. Франк; [сост., автор
вступ. ст. и коммент. С. Б. Роцинский]. — М. : Российская политическая
энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 664 с. — (Библиотека
отечественной общественной мысли с древнейших времен до
начала XX века).

ISBN 978-5-8243-1233-1

УДК 94(47)(082.1)
ББК 66.1(0)

ISBN 978-5-8243-1233-1

© Роцинский С. Б., составление тома,
вступительная статья, комментарии, 2010
© Институт общественной мысли, 2010
© Российская политическая энциклопедия, 2010

Семен Людвигович Франк

Философ, религиозный и социально-политический мыслитель С. Л. Франк принадлежит к тому течению русской религиозно-философской мысли, развитие которого происходило под знаком философии всеединства Вл. Соловьева. Вместе с тем в философской системе Франка нашли отражение идеи многих его как отечественных, так и зарубежных предшественников и современников, что дает основание говорить о синтезе в его творчестве европейской и русской философской традиций, о творческой переработке им идей западной философии с сохранением ярко выраженного национального своеобразия. При этом Франк оставался, несомненно, оригинальным мыслителем, что давало повод исследователям и ценителям его творчества говорить о нем как об одном из величайших умов России.

В социально-политическом учении, как и в других теоретических построениях Франка, системообразующим звеном выступает проблема человека, сущности и смысла его бытия, его жизненных запросов и стремлений. Но человек, при всей значимости его статуса, не есть полновластный и своевольный распорядитель общественной жизни, поскольку в обществе действуют вечные, неизменяемые закономерности, не подчиняющиеся воле человека и преодолевающие барьеры различных социально-политических порядков. Франк был убежден, что для человека самое важное — осознать эти незыблемые начала общечеловеческого бытия, содержащиеся в его духовных основах, обрести умение и способность сочетать индивидуальную свободу с принципами солидарности и служения.

Государство Франк определял как единство систематически организованной общественной воли. Наиболее совершенную форму осуществления такого единства он находил в конституционной монархии. В общественной организации для него первостепенное значение имело равновесие внутреннего и внешнего начал, которые философ определял как «соборность» и «общественность». Личность

и общество, «я» и «мы» в его системе, по существу, равноценны, что является философско-онтологической основой его социально-политической позиции *консервативного либерализма*.

* * *

С. Л. Франк родился в Москве 16 (29) января 1877 г. в семье врача. Отец, Людвиг Франк, рано умер, и главным духовным наставником юного Семена стал его дед по матери Моисей Россиянский. Это был большой знаток еврейской и европейской истории, Библии и Талмуда, один из основателей еврейской общины в Москве. С 1886 г. Франк учился в московской гимназии при Лазаревском институте восточных языков. В 1891 г. его мать вторично выходит замуж, и семья переезжает в Нижний Новгород, где Франк продолжил гимназическое образование. В этот период большое влияние на формирование мировоззрения Семена оказал его отчим, В. И. Зак — последователь идей народничества, и до женитьбы даже отбывавший ссылку за распространение пропагандистской литературы.

Окончив гимназию с золотой медалью, Франк в 1894 г. поступил на юридический факультет Московского университета. Лекции он почти не посещал, а занимался прежде всего активной политической деятельностью, участвуя одновременно в народнической и марксистской группировках. В начале 1899 г. за организацию студенческих беспорядков Франк был арестован и выслан из Москвы на два года без права проживания в университетских городах. Он уехал к своим родным в Нижний Новгород, а затем — в Германию, где слушал лекции по политической экономии и философии. Вернувшись весной 1901 г. в Россию, Франк держал государственный экзамен в Казанском университете (в Москве его не допустили к сдаче) и получил диплом первой степени.

Значительную роль в становлении мировоззрения и личности философа сыграло его сближение с П. Б. Струве, с которым Франк на протяжении всей жизни находился, по его выражению, в «духовном сродстве». Не без влияния Струве Франк становится на платформу «легального марксизма», уделяя основное внимание не политическим, а философско-теоретическим проблемам марксизма. Также в эти годы Франк активно интересуется и иными направлениями философско-теоретической мысли, изучает сочинения И. Канта, Г. Зиммеля, В. Виндельбанда, Р. Лотце, В. Шуппе и других

мыслителей. Особое влияние на него оказал Ф. Ницше, в учении которого Франк в дальнейшем находит философскую почву для разрыва с марксизмом и народничеством.

В июле 1903 г. в Шаффхаузене (Швейцария) Франк вместе со Струве участвует в организации либерально-демократического «Союза освобождения», который был окончательно сформирован в январе 1904 г. в Петербурге. Вернувшись в Россию, он сотрудничал в печатных изданиях союза — журнале «Освобождение» и приложении к нему — «Листках Освобождения». Осенью 1904 г. Франк также стал соредактором и сотрудником журнала «Новый путь», опубликовав в нем статью «Государство и личность». В ней он обосновывал необходимость твердых правовых принципов общества, которые должны вытекать из самих его основ, а не быть продуктом деятельности правительства. Из-за ссоры между редакторами журнал стал выходить под названием «Вопросы жизни», Франк написал для него несколько рецензий и статью «Проблема власти». В политических и этических вопросах его внимание все больше привлекает проблема человека, автономии и свободы личности.

С января 1906 г. начинается педагогическая деятельность Франка. Он читает лекции на различных курсах в государственных и частных высших учебных заведениях, пишет и публикует работу «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910). Осенью 1912 г. он становится приват-доцентом Петербургского университета. В том же году Франк принимает крещение, хотя, по его признанию, осознавал себя христианином и раньше. Занятия политикой постепенно вытесняются повышенным интересом к религиозной философии. После увлечения марксизмом, неокантианством, ницшеанством, учениями Канта и Фихте он эволюционировал к метафизическому идеализму и христианскому миропониманию, участвовал в собраниях Петербургского религиозно-философского общества, стал одним из идейных вдохновителей русского религиозно-философского ренессанса.

С весны 1913 г. до лета следующего года Франк находился в научной командировке в Германии, где написал книгу «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), принесшую ему большой успех. В качестве магистерской диссертации эта работа была защищена в мае 1916 г. В следующем году им была издана книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»,

которая должна была стать его докторской диссертацией, если бы ее защите не помешали события 1917 г. Это была вторая часть трилогии, в которой Франк намеревался воплотить основы своей философской системы. Завершающая ее часть — «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» — вышла в сокращенном виде только в 1930 г. в Париже.

В сентябре 1917 г. в связи с ухудшением материального положения Франк принимает решение переехать в Саратов, где получает должность декана историко-филологического факультета Саратовского университета. Там он пишет свою статью «De profundis», повторяющую на латыни название сборника, для которого она была предназначена — «Из глубины» (1918). Перенеся трудности и невзгоды, связанные с революцией и Гражданской войной, Франк в 1921 г. вернулся из Саратова в Москву и поступил в Вольную академию духовной культуры, основанную Н. А. Бердяевым, где читались публичные лекции на темы философии, религии, культуры. В следующем году Франк публикует в издательстве «Берег» работу «Очерк методологии общественных наук», где проблемы социального бытия и познания трактовались с духовно-нравственных позиций. Книга вызвала разгромную критику со стороны коммунистического ежемесячника «Печать и революция». Вскоре последовал арест, а затем, осенью 1922 г., — высылка из России вместе с группой видных деятелей культуры.

В эмиграции Франк и его семья нашли пристанище в Берлине. Философ принимал активное участие в работе Русского научного института, участвовал вместе с Бердяевым в создании Религиозно-философской академии, с которой затем сотрудничал, читал лекции по истории русской мысли и литературы в Берлинском университете. Занятия академическими и административными делами служили источником средств для существования, но эта деятельность Франка не удовлетворяла. В 1922 г. в одном из своих писем он отмечал: «Главную задачу своей жизни я вижу по-прежнему в научной работе, в настоящее время в написании «социальной философии». <...> Я думаю также, что это есть, быть может, максимум того, что я могу дать России»¹. Его теоретиче-

¹ Франк — Нине Струве. 12 ноября 1922 // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 128.

ские работы последующих лет действительно посвящены главным образом социально-политической проблематике: «Я и мы» (1925), «Религиозные основы общественности» (1925), «Смысл жизни» (1926) и «Основы марксизма» (1926), «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930). Кроме того, за границей Франк вновь обращается к анализу политических событий в России. Этой теме он посвящает статьи и книги «Размышления о русской революции» (1923), «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924), «Крушение кумиров» (1924). Рассматривая установление советского режима как национальную трагедию России, Франк, в отличие от идеологов «белой эмиграции», не уповал на насилие как способ свержения власти большевиков, не поддерживал «революционеров контрреволюции», ибо считал, что «черный большевизм» будет для России столь же пагубен, как и его «красный облик». В этом вопросе он принципиально расходился даже с прежним своим единомышленником Струве, что привело к длительному охлаждению их отношений. Франк верил во внутреннее преодоление большевизма, в духовное перерождение и перевоспитание российского общества. В германский период эмиграции Франк вел активную просветительскую деятельность, ездил читать публичные лекции в Чехословакию, Голландию, Италию, Швейцарию, на Балканы, в Прибалтику. Много публиковался в немецких, швейцарских, голландских и американских журналах, в 1934 г. был участником Всемирного философского конгресса в Праге.

После прихода к власти нацистов и начавшихся антисемитских преследований жизнь Франка в Германии стала невыносимой. Он был отстранен от преподавания, над ним нависла угроза ареста. В 1937 г. семья Франков была вынуждена перебраться во Францию. Интерес философа к социально-политической проблематике постепенно ослабевает, на первый план выходят проблемы онтологии, гносеологии, метафизики человеческого существования. В 1939 г. в Париже он публикует свою лучшую философскую книгу «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Одно из центральных понятий этого сочинения — всеединство, которое «пронизывает все сущее, присутствует, как таковое, в мельчайшем отрезке реальности». Во Франции Франку и его жене пришлось пережить Вторую мировую войну — самые трудные годы в их

жизни. Во время войны мыслитель напряженно работает, из-под его пера выходят две книги — «С нами Бог» и «Свет во тьме». Первая из них была издана в английском переводе в 1946 г. в Лондоне, вторая вышла в Париже на русском языке в 1949 г.

В 1945 г. Франк с женой переезжают в Англию к обосновавшимся там детям. В Лондоне, страдая от тяжелых недугов, философ продолжал работать. Последний его труд «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» был опубликован уже после его смерти. Скончался С. Л. Франк 10 декабря 1950 г. Похоронен на кладбище в Гендоне (Лондон).

* * *

С. Л. Франк принадлежал к той генерации русских мыслителей Серебряного века, которых позже назвали «кающимися марксистами». Кроме Франка, в эту группу также входили П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков. Первоначально увлекшись марксизмом, они затем эволюционировали к идеализму, существенно пересмотрев свои политические взгляды. Позже свою социально-политическую позицию Франк определил как консервативный либерализм. В самой общей характеристике она предполагает определенный баланс между установками на сохранение и изменение, отстаивание ценности традиции в сочетании с признанием свободы личности. Однако к подобному равновесию философ пришел не сразу. Воспитанный в раннем возрасте в духе еврейского традиционализма, он с годами делает левый поворот в сторону идей народничества и марксизма, а затем постепенно эволюционировал к центру и остановился, в конечном счете, на «середине», на позиции примирения крайностей. Это проявилось и в его философских, и в социально-политических своих воззрениях.

С малых лет будущий философ воспитывался в обстановке уважения традиций. От деда Моисея Россиянского он получал наставления в духе верности заветам предков, беспрекословного следования поучениям Библии и Талмуда. «Мой дедушка был первым моим воспитателем, — писал Франк много лет спустя. — Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу <...> Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили «свитки завета», в порядке генетически-

психологическом стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь (за исключением неверующей юности, примерно от 16 до 30 лет)»².

«Левый поворот» в сознании юноши стал происходить с начала 90-х гг., прежде всего благодаря отчиму В. И. Заку, который ввел Франка в идейный мир русского народнического социализма и политического радикализма, приобщил к сочинениям П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, Д. И. Писарева, Н. А. Добролюбова. «Влияние этих идей было на меня неглубоко, — вспоминал Франк, — как теперь сознаю, они не соответствовали объективно-познавательному складу моей природы, скорее подействовала на меня лишь общая атмосфера идейного искания, от них веявшая, и укрепила во мне сознание необходимости иметь “миросозерцание”»³. Позже, поступив в нижегородскую гимназию, Франк подпадает под влияние начавшего распространяться марксизма, посещает кружок М. А. Сильвина, оставаясь при этом членом народнической группы, даже несмотря на то, что представители этих течений вели между собой острую полемику. Тогда же, согласно воспоминаниям Франка, он прочел первые два тома «Капитала» Маркса. «Марксизм увлек меня, — писал Франк, — своей наукообразной формой, именно в качестве “научного” социализма. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу». Правда, далее следовала оговорка: «Естественно, что собственно революционную и этическую тенденцию марксизма я хотя и принимал, как что-то верное и необходимое, но душа моя к ней не лежала»⁴.

Марксистское учение о естественной закономерности исторического процесса было созвучно общему мировоззрению Франка, пронизанному духом религиозного платонизма, признающего реальность общих начал и сил, божественную основу вещей. Однако религиозное воспитание и естественные свойства характера Франка ставили нравственный предел в его отношении к выбору средств для достижения пусть и самых благих целей. Неприятие революци-

² Франк С. Л. Предсмертное // Вестник РСХД. 1986. № 1. С. 109.

³ Там же. С. 110.

⁴ Там же. С. 110–111.

онного действия, связанного с насилием, становилось его принципиальной позицией, окончательно оформившейся с осмыслением итогов Первой русской революции 1905–1907 гг.

В целенаправленных, организованных действиях, ориентированных на изменение существующих порядков, он усматривал следование «субъективному методу в социологии», исповедуемому народниками, от идеологии которых он уже отошел. Он все больше утверждался в мысли, что достижение общественного идеала подчинено имманентному ходу социального развития, законам, коренящимся в самой онтологии общественного бытия. Такую трактовку социальных процессов Франк находил и в теории Маркса. Однако в отличие от марксистского толкования истории он считал, что задача философов состоит не в том, чтобы изменять мир, а в том, чтобы вместо изменения обратиться к его пониманию. В сознании молодого мыслителя созревает решение порвать с революционной средой и заняться наукой. «Я чувствовал раздражение от скороспелых категорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества и ловил себя на том, что, оставаясь наедине с собой, я думал о чем угодно, только не о революции и практической революционной деятельности, — писал Франк в своих воспоминаниях. — <...> Я объяснял дело так, что разочаровался в революционном мирозерцании и что не могу практически работать, не проверив предпосылок этого мирозерцания. На самом же деле это был бунт моего существа против умонастроения и деятельности, ему не соответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания. <...> Осенью 1896 г. я, после периода колебаний и мучительных, драматических объяснений с товарищами, отошел от революционной марксистской среды и стал серьезно заниматься политической экономией, в результате чего, не перестав быть “социалистом”, я пришел к сознанию шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса»⁵.

Пересмотр Франком своего отношения к марксизму, помимо собственного осмысления этого учения, был во многом обусловлен встречей в 1898 г. и последующим идейным сближением

⁵ Франк С. Л. На юридическом факультете в 90-х годах // Россия и славянство. 1930. 25 января. С. 4.

со Струве, который был на семь лет старше его и к тому времени являлся одним из ведущих марксистских мыслителей в России. Работа Струве «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (1894) побудила его задуматься над серьезным философским осмыслением возникающих вопросов. Наряду с сочинениями Маркса, он штудировал труды различных мыслителей, изучал разработки политэкономических школ. Как и Струве, а также другие «легальные марксисты», Франк анализировал и интерпретировал учение Маркса не с политической, а с теоретической точки зрения, подходя к нему зачастую с критических позиций.

Пример такого подхода подавал, прежде всего, Струве. В 1900 г. он опубликовал в журнале «Жизнь» несколько статей по политической экономии, в которых подвергалась ревизии трудовая теория стоимости Маркса. В то время как марксистская теория считала источником прибавочной стоимости в капиталистической экономике только переменный капитал — эксплуатируемую рабочую силу, Струве доказывал, что прибавочная стоимость — продукт как переменного, так и постоянного капитала. А если это так, то экономическая теория Маркса страдает односторонностью и, следовательно, не соответствует действительному положению дел. Теория стоимости также привлекала пристальное внимание Франка. Первым подходом к этой проблеме стала статья «Психологическое направление в теории ценности», опубликованная 1898 г. в «Русском богатстве». В ней автор попытался «подправить» теорию трудовой стоимости Маркса разработками новой австрийской экономической школы, где доказывалось влияние на стоимость спроса и предложения. Однако в главном своем выводе Франк оставался в основном приверженцем марксовой теории, утверждая, что при всех колебаниях спроса и предложения, вызванных субъективными запросами потребителя, трудовая стоимость остается основным регулятором ценообразования.

Если в этой своей работе Франк еще отдает предпочтение марксовой трудовой теории стоимости, то в следующем большом сочинении, посвященном этой же теме, — «Теория ценности Маркса и ее значение», изданном в 1900 г. в Петербурге, он занял уже позицию, по его выражению, «дружественного нейтралитета». Следуя принципу примирения крайностей, который со временем становится для него определяющим практически во всех его теоретиче-

ских построениях, он предпринимает попытку объединить теорию Маркса с субъективной школой. Признавая труд важным фактором стоимости товаров, Франк доказывал, что спрос и предложение выступают не менее, а порой и более существенными определителями стоимости вещей, в особенности редкостных, каковыми являются, к примеру, предметы природного происхождения или антикварные изделия. Таким образом, Франк не отрицал значения трудовой теории Маркса, а лишь выступал против ее абсолютизации. В целом же рассуждения Франка сводились к тому, что цена товара не базируется на трудовой стоимости в частных случаях, но если взять экономику в целом, принять общество за единый субъект, то труд, затрачиваемый в этом обществе на удовлетворение потребностей его членов, будет эквивалентен спросу, то есть совокупная субъективная стоимость, обусловленная спросом, в конечном счете равна труду, затраченному на удовлетворение спроса.

Работа «Теории ценности Маркса...» знаменовала собой, в сущности, завершение периода увлечения Франка марксизмом, его переход на позицию «независимого свидетеля истины». Своё отношение к марксизму Франк выразил в предисловии к этому сочинению, где обращал внимание на то, что «догматическое преклонение перед системой Маркса уступает место ее критической проверке и созидательной работе ее дальнейшего развития и дополнения»⁶. Вместе с тем он выступал против партийности в теоретико-методологических вопросах и считал неправомерным разделение общественно-политической науки на марксистскую и буржуазную школы.

Готовность к примирению марксистской и либеральной позиций, уже в политическом аспекте, Франк сохранял вплоть до московского восстания в декабре 1905 г. В еженедельнике «Полярная звезда», который он и Струве начали издавать сразу же после обнародования октябрьского Манифеста 1905 г., Франк напечатал статью «Политика и идеи», которая была, по сути, общественно-политической и культурно-философской программой еженедельника. В ней он признавал возможным и целесообразным достижение согласия между либерализмом и социализмом, поскольку считал, что мирозерцание социализма шире и глубже тех экономических и политических фор-

⁶ Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение: критический этюд. СПб., 1900. С. 1.

мул, с которыми оно обычно отождествляется. «В философском или морально-политическом отношении социализм, — писал Франк, — будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею — идею *солидарности* или *братства*. Ответственность общества за судьбу и благосостояние его членов, право личности, как члена солидарного целого, требовать от общества обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни — вот великий новый моральный принцип, внесенный социалистическим учением». (С. 103. Здесь и далее в круглых скобках указаны страницы наст. изд.) В союзе либерализма и социализма Франк усматривал перспективу обеспечения прав личности и установления народного контроля над экономикой, соединения экономической свободы и социальной справедливости.

Однако последующие события показали, что приверженцы идеи социализма не готовы идти ни на какие компромиссы, что для радикальной интеллигенции «политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько — истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру». (С. 156.) Так писал Франк в своей статье «Этика нигилизма», помещенной в знаменитом сборнике «Вехи». Коренной недостаток мировоззрения русской интеллигенции, в том числе и радикально-марксистской ее части, он видел в подчиненности ее сознания радикалистским установкам, в игнорировании абсолютных духовных и нравственных ценностей, в ориентации на разрушение, а не на творчество.

В дальнейшем стремление примирить противоположности, согласовать различные позиции осталось одним из ведущих мотивов в творчестве Франка. В 1956 г. в Нью-Йорке вышла написанная им биография Струве, в которой автор так характеризовал своего давнего товарища и единомышленника во многих вопросах: «...он опирался на античную идею меры — на убеждение в губительности в человеческой жизни всякой крайности и безмерности и, напротив, в необходимости и благотворности соглашения, уступчивости, “компромисса” в отношениях между противоборствующими началами и силами общественной жизни. Пользуясь излюбленным выражением самого П. Б. [Струве] (заимствованным им, если не ошибаюсь, из характеристики кн. Вяземским политических

идей Пушкина), он был “консервативным либералом”, или “либеральным консерватором”...» (С. 563.)

Эти слова как нельзя точно характеризуют методологическую установку самого Франка, а также его политическую платформу, на которую он окончательно перешел вместе со Струве после отхода от марксизма.

* * *

Социально-политические воззрения Франка нельзя адекватно понять и оценить в отрыве от его философского мировоззрения. Именно философские труды составляют главное его наследие, да и сам Франк, при всем разнообразии тематики его сочинений, называл себя именно философом. Видный историк отечественной философии В. В. Зеньковский писал: «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям». «Система Франка <...> есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще...»⁷

Занятия философией шли параллельно с занятиями общественными делами и публицистикой, внося коррективы, порой существенные, в политические воззрения Франка. В студенческие годы он прочел «Этику» Спинозы, «Историю современной философии» Куно Фишера. В учении Спинозы, как он отмечал, «я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности», а это «что-то» заключалось «в «интеллектуальной любви к Богу», в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства...»⁸ В университете Франк также впервые прочел Канта, а позже, находясь в Германии, — сочинения неокантианцев, Виндельбанда и Зиммеля, чьи идеи о различии между эмпирическим и духовным миром, между естественными и общественными науками были созвучны миропониманию Франка и сыграли определенную роль в формировании его мировоззрения. Но особенно сильное впечатление произвела на него книга Ницше «Так говорил Заратустра», прочтение которой произвело серьезный

⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 тт. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 158.

⁸ Франк С. Л. Предсмертное... С. 120.

переворот в мировоззрении Франка. «Я стал “идеалистом”, — писал по этому поводу Франк, — не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия. Я стал “философом”, хотя постоянно в течение всей своей жизни уклонялся из этого слоя бытия в участие в политике, общественности, во внешнем бытии. Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, в течение многих годов, когда я обдумывал и потом писал главную работу моей жизни “Предмет знания”, а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление, еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901–1902 г.»⁹.

Находясь под впечатлением прочитанного, Франк написал большую статью «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», которую опубликовал в сборнике антипозитивистского направления «Проблемы идеализма» (1902), ставшем заметной вехой в истории российской философской публицистики. В этическом учении Ницше Франк пытался найти способ разрешения волновавших его не только нравственных, но и социально-политических проблем. Его статья посвящена двум видам нравственности, которые Ницше характеризовал как «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему». Первая из них утилитарна, сосредоточена на достижении непосредственного счастья, вторая же направлена на высший смысл бытия, на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на созидание «сверхчеловека». Помимо умозрительных размышлений по этому поводу статья имела вполне конкретное содержание. Утилитарная мораль, по мнению Франка, была типична для мышления народников, которые достижение материального счастья для определенной части людей ставили выше абсолютных нравственных ценностей. Эти ценности Франк соотносил, прежде всего, с достоинством личности, обеспечением прав и свобод человека, верностью своему истинному «я». Идея верности самому себе связывалась у него с отходом от внешне навязанного долга, от революционного сознания, от марксизма, который, по его мнению, недостаточно уделял внимания личности.

⁹ Франк С. Л. Предсмертное... С. 121.

Проблема личности, «свобода лица», «свобода духа» со временем все больше привлекали внимание философа. Однако Франк не следовал по пути «безбрежного» индивидуализма, а заявлял о своей приверженности не просто идее свободной личности, а идее единства свободной личности с началами культуры, традиции, государственности, религии. Утверждение тесной внутренней связи между личностью и культурой Франк характеризовал как «гуманистический индивидуализм». Формирование такой позиции происходило не без влияния идей Вл. Соловьева, его философии всеединства, ориентирующей на примирение и синтез противоположных начал. В своем творчестве Франк пытался осуществить синтез не только различных философских направлений, но и примирить различия, открыть единство и гармонию, лежащие в основе бытия, найти способ соединения противоположностей и разрешения противоречий, коренящихся в социальной действительности, общественных отношениях. Эту особенность его мышления особо выделил Ф. Буббайер, автор самого полного и подробного описания жизни и творчества русского мыслителя. «Акцент на синтез и равновесие, составляющий суть его философии, — писал английский историк, — стал также основной чертой его социально-политической мысли. <...> Социальные теории Франка — работа человека, который знает, какую цену приходится платить людям за анархию, сопутствующую распаду государства, но понимает и принципиальное значение индивидуальной свободы и власти закона»¹⁰. Исходя из такой мировоззренческой установки, Франк формулирует свою концепцию общественного идеала, в основе которого он видел такое общежитие людей, где обеспечивается равновесие между общественной организацией и свободой личности.

Революционный путь достижения социального идеала Франк категорически отвергал, предлагая взамен идею эволюционного изменения социального строя, который может быть осуществлен «лишь внутренним, непрерывным, органическим пересозиданием и перевоспитанием всего общества»¹¹. Оценивая с этих позиций

¹⁰ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001. С. 9.

¹¹ Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 75.

события 1905–1907 гг., Франк в статьях «Интеллигенция и освободительное движение» и «Этика нигилизма» подвергал принципиальной критике позицию русской интеллигенции как вдохновительницы революции, ориентирующейся на разрушение, а не на творчество.

После поражения первой русской революции Франк практически отходит от политики и отдается занятиям философией. Принятие христианства, сближение с Булгаковым, Бердяевым и другими религиозными мыслителями способствовали тому, что он после увлечения марксизмом, неокантианством, ницшеанством, учениями Канта и Фихте эволюционировал к метафизическому идеализму и христианскому миропониманию. В 1915 г. он публикует фундаментальный труд «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», свидетельствующий о большом философском таланте его автора.

Если говорить о Франке как об уже сложившемся мыслителе, то следует, прежде всего, отметить необыкновенную широту его философского горизонта. Философия Франка впитала в себя богатый опыт российской и мировой мысли, что сам мыслитель называл «исконной философской традицией». Она воплощалась для него главным образом в идеях Платона, Плотина, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Дж. Беркли, Д. Юма, И. Канта, И. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля, Дж. Ст. Милля, Э. Гуссерля, А. Бергсона и, в особенности, Николая Кузанского, которого Франк даже назвал своим «единственным учителем философии». Но и этими именами далеко не исчерпывается ряд мыслителей, идеи которых так или иначе нашли отражение в его творчестве.

В философских сочинениях Франка («Предмет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества», составляющих философскую трилогию, а также трактате «Непостижимое») онтологические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи приведены в стройную и детально разработанную систему, которая, с одной стороны, насыщена интерпретациями, зачастую критическими, новейших тогда и популярных на Западе идей, а с другой — органично вписывалась в традицию российского философствования, идущую от Вл. Соловьева и характеризующую как «христианский платонизм». В предисловии к книге «Предмет знания» Франк писал: «Если нужно непременно приписать

к определенной философской «секте», то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*¹². Тем самым мыслитель подчеркивал, прежде всего, что предмет его философского интереса не ограничивался самоочевидным, а простирался за пределы эмпирической множественности, в область Абсолютного, которая вбирает в себя всю эту множественность и представляется как всеединство. Свою философию Франк называл идеал-реализмом, тем самым как бы устранившись от затянувшегося спора о «первичности» между материалистами и идеалистами, пафосом которого были проникнуты многие страницы сочинений основоположников и пропагандистов марксизма.

В духе христианского платонизма философ строил свою систему исходя из того, что наше бытие не исчерпывается горизонтом самоочевидности, а включает в себя область реальности, недоступной эмпирическому и рациональному познанию, и требует иного способа постижения, принципиально отличающегося от названных. Соответственно мы имеем не одно, а два знания: внешнее знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, и *«непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности»*¹³. Эти два рода знания соотносятся с соответствующими слоями бытия — бытием эмпирическим, материальным и бытием трансцендентным, лежащим за пределами всякого опыта. Если первое познается и осмысливается с помощью наших органов чувств и способностей рассудка, то второе — лишь с помощью мистического созерцания. Это мистическое знание уже не может быть выражено в понятиях, поскольку лежит совсем в другом логическом измерении, в области «металогического единства». Если логическое познание возможно лишь на основе соотнесения с другим, то металогическое познание — на основе интуиции целостного бытия, которое принадлежит сфере «единства или совпадения противоположного». Это целостное бытие есть абсолютное единство, или *всеединство*. Франк характеризует его как «единство единства и множественности», или «монодуализм».

¹² Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. М., 2000. С. 10.

¹³ Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 229.

Таким образом, в составе нашего мира и сознания есть нечто такое, что Франк определяет как «непостижимое». Оно, по мнению философа, может иметь двоякое значение. По первому допущению, непостижимое может быть просто «скрытым» от нас, неуловимым, или, по крайней мере, не ясно уловимым. Аристотель по этому поводу говорил, что если что-то и представляется нам странным или непонятым, то при успешно проведенном познании то, что прежде казалось нам непонятым, становится самоочевидностью. В таком случае рассматриваемый предмет выступает как «непостижимое для нас». Однако предмет непостижимого может быть и по своей природе таким, что постичь его доступными нам способами совершенно невозможно. В таком случае предмет рассмотрения определяется Франком как «непостижимое само по себе» (или «непостижимое по существу»). Первая форма непостижимого возможна только в составе предметного знания, которым ни в коей мере не исчерпывается наше знание вообще. Главное внимание Франк сосредоточивает на второй форме непостижимого — на том, что «само по себе непостижимо». Для его характеристики он применяет выражение Николая Кузанского — *docta ignorantia*, «ученое незнание», или «ведающее неведение», как его обычно переводит Франк.

К этой сфере непостижимого Франк относит, разумеется, трансцендентный слой реальности, область металогического всеединства, но не ограничивает только им. Непостижимым, по убеждению философа, проникнуто все наше бытие, включая окружающий нас мир. И, что весьма существенно, непостижимое присутствует «в *нашем собственном бытии* — как оно, с одной стороны, обнаруживается как «внутренняя жизнь» каждого из нас и как оно, с другой стороны, проявляется в отношении к внутренней жизни других людей...»¹⁴

С этого места у Франка начинается переход от общих основ его метафизики к онтологии собственно человеческого бытия, как индивидуального, так и социального.

Для обозначения типичных модусов отношений между людьми философ пользуется местоимениями «я–ты» и «я–мы». В этих отношениях, по его мнению, помимо внешней стороны, таится то самое непостижимое, которое недоступно исследованию ни психологии,

¹⁴ Франк С. Л. Непостижимое... С. 198.

ни социологии, ни какой-либо другой частной науке, а может быть предметом лишь металогического, интуитивного понимания. Каждый человек погружен в эту таинственную реальность, поскольку она всегда и везде неотъемлемо «с нами, при нас и для нас», присутствует во всяком акте нашей индивидуальной и общественной жизни. «Реальность в этом смысле совпадает просто с *жизнью* в самом полном и конкретном смысле этого слова — не с *моей* жизнью, которую я противопоставлял бы чему-то иному, внешнему вообще, — а с *жизнью* вообще, в состав которой вхожу и я сам, — можно сказать, с вселенской жизнью в данном ее частном отрезке»¹⁵. Человек познает эту реальность как собственную психическую жизнь, но при этом он живет как бы в двух мирах: в общем для всех, «публичном» предметном мире, — и в «интимном», внутреннем мире его мечтаний, радостей и страданий. Это внутреннее бытие, считает Франк, и есть истинная реальность.

Внутреннее бытие как единство сознательного и подсознательного в первом приближении мыслится как «бытие для себя». Однако такое бытие еще не есть полнота реальности — это только «стремление к бытию». Это стремление «воспринять «внешнее», «иное» в себя, подчинить его себе, или прислониться, прильнуть к нему, или бороться против него, ограждать себя от него»¹⁶. В силу этого индивидуальное самобытие есть вместе с тем «бытие-в-мире», «бытие-с-миром». Подлинное бытие начинается лишь там, где человек встречает и обретает вне себя сродную ему реальность, направляет все свое внимание на другое «я». Этот акт Франк называет «трансцендированием в отношении “я-ты”». Через откровение «ты» человек как бы встречает и узнает свое собственное существо — в известном смысле себя самого — за пределами себя самого. Именно в этой встрече обнаруживается, что непосредственное самобытие «я», кроме своего собственного средоточия внутри себя, имеет еще нечто ему соотносительное вне себя, существует как момент в составе целостного бытия. Таким образом, бытие «я» есть его укорененность в бытии «мы».

От интимного отношения «я-ты», характеризующего связь между индивидами, Франк переходит к рассмотрению взаимоот-

¹⁵ Франк С. Л. Непостижимое... С. 289.

¹⁶ Там же. С. 345.

ношений между индивидом, или личностью, и коллективом, социумом, которые обозначает как отношение «я–мы». Именно на этой связке основывается онтологический фундамент его социальной философии.

Вопреки обычному воззрению, отмечал Франк, «я» отнюдь не есть первичная, всеобъемлющая форма непосредственного бытия, а может быть признано лишь производным моментом более глубокого слоя реальности, выступающего в форме бытия «мы». На каждом шагу обнаруживается, что бытие «я» основано на соучастии в бытии «мы», которое выступает как внешнее общение, или *общество*, к которому «я» принадлежит.

Франк выделял два рода отношений «я–мы». С одной стороны, бытие «мы» имеет тенденцию отчуждаться от «я», выступать по отношению к нему как внешняя, чуждая реальность. Могущество закона, власти, общественного мнения, господствующих нравов и т. п. — все это вызывает в «я» ощущение некой мистической реальности, подобной природной стихии. «Мы» выступает здесь по образцу некоего «оно» — по аналогии с тем безличным «оно», которое образует основу предметного бытия. Но было бы совершенно односторонне рассматривать «мы» только как темную силу чистой иррациональности, говорит Франк. Бытие «мы» есть не только космическое, стихийное единство жизни, а есть вместе с тем рациональное единство совместного порядка и совместной цели жизни. И между этим положительным внутренним ядром «мы» и отчужденной внешней оболочкой существует и нераздельная связь, и постоянное противоборство. Порядок и безопасность народа или родины неосуществимы без их охраны «холодной, безлично-суровой твердостью государства, живая святыня церкви — без церковной дисциплины, церковного права и церковной власти, и даже в союзе семьи или дружеского кружка нельзя обойтись без порядка, дисциплины, общих норм»¹⁷.

Глубочайшая тайна «мы», как и тайна «я–ты», есть тайна любви. Но любовь здесь осуществляет себя через посредство холодного, разумного порядка. В этом смысле и бытие «мы» подчинено общему онтологическому принципу антиномистического монодуализма — совпадения противоположного. Задача в том, чтобы обеспе-

¹⁷ Франк С. Л. Непостижимое... С. 384.

читать равновесие между этими сторонами бытия «мы». Равно как и между многими другими противоположными началами, которые пронизывают нашу действительность. Осмыслением этой проблематики Франк занялся в своих работах, специально посвященных социальной философии.

* * *

Основные сочинения по социально-философским вопросам Франк написал главным образом в эмиграции. В 1925 г. в журнале «Путь», издававшемся Бердяевым, он опубликовал большую статью «Религиозные основы общественности», в которой излагал основные положения своей социально-философской концепции. В том же году в Праге вышел сборник статей под характерным названием «Я и мы», который автор посвятил Струве. Проблемы философии общественного и личного бытия находят также отражение в написанных примерно в эти же годы работах «Введение в философию», «Смысл жизни», «Личная жизнь и социальное строительство». Систематизированное завершение и оформление социально-политические идеи Франка получили в фундаментальном труде «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», опубликованном в 1930 г., над которым философ работал с перерывами более десяти лет.

Это сочинение является завершающей частью трилогии, образующей его философскую систему, первые части которой, «Предмет знания» и «Душа человека», были написаны им еще в российский период его биографии. «Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие», — писал философ в предисловии к своей книге. (С. 296.) Кроме того, он подчеркивал, что его труд ни в коей мере нельзя считать социологическим исследованием, что это именно работа по *социальной философии*. Не случайно общественное бытие, которое выступает главным предметом философского осмысления Франка, он уподоблял платоновской идее, которую нельзя свести ни к материальному, ни к душевному, ни к органическому, ни к психическому. Общественное бытие, социальная реальность, считал философ, есть, прежде всего, «реальность

духа»: предмет социальной онтологии, первым вопросом которой является вопрос об отношении между обществом и индивидом, отношении «я»–«мы». Следуя своей принципиальной позиции «середины», восходящей в отечественной мысли к идее всеединства Вл. Соловьева, Франк категорически отказывался признавать абсолютизацию одной из этих сторон. Ибо, с его точки зрения, выбирая или только «я», или только «мы» в качестве самоценного первоначала при построении своих теорий, философы тем самым выбирают «ложь отвлеченного коллективизма» или «ложь отвлеченного индивидуализма». Тогда как, согласно воззрению Франка, «я» и «мы», а также опосредующая их отношение категория «ты» одинаково первичны. Они немыслимы в своей разобщенности, выступают как единая структура, порождая и органически дополняя друг друга.

Философ решительно не согласен с теми теориями, которые учат, что общество есть всего лишь название для совокупности отдельных людей, равно как и с им противоположными, утверждающими, что общество есть некая объективная реальность, отвлеченная от совокупности входящих в ее состав индивидов. Соответственно Франк, как и его предшественник Соловьев, не признавал крайностей как отвлеченного индивидуализма («социального атомизма»), так и отвлеченного «коллективизма» («универсализма», или, в формулировке, заимствованной у Струве, «сингуляризма»). Универсалистское течение восходит к учениям Платона и Аристотеля, противоположное направление сингуляризма, или «социального атомизма», получает в античности выражение у Эпикура и его школы. Дальше эти два воззрения, постоянно соперничая друг с другом, пронизывают всю историю социально-философской мысли. В политическом развитии новейшего времени всплеск сингуляризма Франк видел, прежде всего, в успехах либерализма и демократии. Но и социализм, на его взгляд, тоже опирается на социальный атомизм, поскольку «требует принудительного “обобществления”, как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества — отдельных людей». (С. 332.) Вместе с тем, мыслитель обращает внимание на то, что в учении Маркса сингуляристская идея об анархии производства «непоследовательно сочетается» с коллективистским учением о реальности общественных классов. Что же касается собственно универсалистских теорий, то среди их представителей Франк называет Г. Спенсера, Э. Дюркгей-

ма, О. Шпанна, а также славянофилов и их последователей в русской социально-философской мысли.

Как то, так и другое направления, считает Франк, возводят в крайность одно из двух начал — или *свободу*, или *солидарность*, которые несостоятельны лишь в своей отвлеченности, поскольку истинная их сущность имеет, несомненно, положительное значение. Но только в том случае, если они не борются друг с другом, а взаимодополняют друг друга.

Начало солидарности, сопринадлежности отдельных «я» к некому единому «мы», по мнению Франка, лежит в основе всякой ответственности. «Мы» есть лоно, из которого произрастает отношение между «я» и «ты», поскольку «я» имеет непосредственное, интимное отношение к «ты» только через сопринадлежность обоих к общему «мы». Без этой общности нет ни семьи, ни экономического сотрудничества, ни государства. Христианский нравственный принцип «возлюби ближнего, как самого себя», считает Франк, являясь выражением отношения «я» к «ты», одновременно является незыблемой основой, без которой немыслимо никакое общество.

Столь же беспорным, по мнению философа, является то, что в основе общения лежит и другое начало, в известном смысле противоположное первому: начало личной свободы, самостоятельности индивидуального «я». Поскольку в конечном счете участником общественной жизни является все же личность, то всякая попытка парализовать индивидуальную волю ведет к параличу и омертвлению общества. «Вот почему социализм, — пишет философ, — в своем основном социально-философском замысле — заменить целиком индивидуальную волю волей коллективной, как бы отменить самое бытие индивидуальной личности, поставить на его место бытие “коллектива”, “общественного целого”, как бы слепить или склеить монады в одно сплошное тесто “массы” — есть бессмысленная идея, нарушающая основной, неустрашимый принцип ответственности. <...> Ибо человек, который лишается человеческого образа, не может быть членом и участником общества: он может быть только зверем или домашним животным». (С. 444.)

Из этого следует, что общество по самому своему существу должно опираться одновременно и на свободу индивидуального «я», и на солидарность, внутреннее единство «мы». Соединить эти два начала мешает то, что они являются противоположными друг другу,

каждое стремится утвердить свое господство за счет другого. Начало солидарности рассматривает всякую индивидуальную свободу как угрозу своему бытию; начало свободы видит в общественном единстве стремление к уничтожению себя. Потому либерализм и демократизм, «права человека» и «воля народа» постоянно находятся в конфликте. Их эклектическое сочетание, по мнению Франка, не только беспринципно, но и невозможно.

Поэтому речь может идти не о механическом уравновешении этих двух разнородных начал, а об их *органическом примирении*. Это возможно лишь при наличии двух условий: сокращения притязаний обеих сторон на самостоятельность и наличие некоего третьего, высшего начала, способного выступить в качестве «суперарбитра» над спорящими сторонами. Это третье, а на самом деле — онтологически первое, есть начало *служения*, начало утверждения всей человеческой жизни, как личной, так и общественной, в высшей, сверхчеловеческой, божественной воле. (С. 439.)

Служение выражается в идее нравственной *обязанности*, которую одинаково имеет и личность, и общество. «Потому ближайшим образом человеческое поведение — индивидуальное и коллективное, — подчеркивает Франк, — определено не правом, а обязанностью — именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете — прямо или косвенно — из одного-единственного “прирожденного” ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность». (С. 434.) Равно как и общество «может требовать от каждого своего члена, от отдельного человека не служения ему самому, обществу, как таковому, и его интересам — ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним, — а только соучастия в том служении правде, которое есть обязанность не только отдельного человека, но и общества как целого». (С. 434.)

Исходя из этих общих целей общественной и личной жизни Франк выстраивает иерархическую структуру первичных начал, выражением которой является триединство начал *служения*, *солидарности* и *свободы*. Как мы видим, в этой иерархии на втором месте стоит *солидарность*. Подчеркивая значение «я» и относя его к разряду «первичности», Франк, тем не менее, считал, что «мы» все же имеет некий онтологический перевес. «Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на “я” и “ты” или на

“я” и “они”, — писал Франк, — это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства “мы”. (С. 350.)

В своем конкретном выражении «мы» есть *общество*, в котором Франк выделяет два слоя: внутренний и внешний. Внутренний его слой состоит в первичном единстве «мы», в связи с которым находится каждое «я». Внешний же обусловлен тем, что это единство состоит из многих «я» отделенных друг от друга людей, преследующих собственные интересы, нередко конфликтующие между собой. Эти слои социального бытия философ характеризует как «соборность» и «общественность». Внутреннее соборное всеединство, первичная гармония и согласованность человеческой жизни лежат в основе общественного бытия, однако они не находят адекватного выражения во внешней эмпирической действительности. В этом, считает Франк, заключается трагическое несоответствие между эмпирической реальностью человеческого существования и его онтологической сущностью.

Во внешней общественности для отдельного «я» все другие люди выступают уже не в качестве «ты» или «вы», а в качестве «они». В этой ситуации взаимодействие возможно в двух формах. Во-первых, люди могут приходить к взаимному согласию в форме договора или свободного обмена действий, товаров и услуг. Или, во-вторых, оно может осуществляться в форме создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Эти отношения выражаются в явлениях власти и права, причем в их широком смысле, как они присутствуют не только в государстве, но во всяком союзе, даже в семье.

В целом, в сочетании внутренней соборности и внешней общественности Франк находит сложную и противоречивую связь. С одной стороны, он требует строго отличать их друг от друга, подчеркивая, что они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. «Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано — как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать “гомункула” в реторте», — отмечал философ. (С. 357.) С другой стороны, внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как только на основе внутреннего, органического единства общества, то есть внешняя социальность возможна лишь на основе собор-

ности. «Ведь отличие общественной “машины” от машины технической, построенной из стали и железа состоит в том, — поясняет Франк, — что в первой строитель и механик машины есть то самое существо, которое есть и “материал” машины — именно человек. В общественном механизме человек есть одновременно и организуемый материал, и организующая его воля». (С. 357.) Поэтому общественность есть лишь внешнее выражение внутренней соборности, включает философ.

Этому соотношению Франк придавал существенное значение, имея в виду тот факт, что многие социально-философские теории рассматривали то, что у него обозначено словами «соборность» и «внешняя общественность», как два возможных типа общества. К примеру, распространено противопоставление капиталистического общества, как чисто «механического», патриархальным его формам, в основе которых усматривается органическое начало; по тому же принципу конституционное правление противопоставляется абсолютной монархии. Но соборность и общественность, подчеркивал Франк, не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, являющиеся необходимыми составляющими всякого общества. «В крайнем случае можно различать конкретные формы общественной жизни по преобладанию в них того или другого из этих двух соотносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию только одного из них». (С. 358.)

Органическое, внутреннее единство соборности конкретно проявляет себя в трех основных формах. Первой и основной из них Франк называет брачно-семейное единство, поскольку именно семья является основной ячейкой, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение духовно-культурное единство исторической жизни. Второй жизненной формой, в которой осуществляется соборное единство, является религиозная жизнь. Религиозность и соборность Франк даже отождествляет, характеризуя их как две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни. Ибо религиозный человек живет чувством сопринадлежности к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия. Наконец, третья форма внутреннего единства обнаруживает себя в сфере общности судьбы и жизни всякого объединенного

множества людей. Уже в семье кровная связь и узы родства дополняются единством жизни, общностью судьбы, радостей и лишений. В каждом совместном деле его участники сплавляются между собой чувством товарищества. Нации, государства образуют внутреннее единство общностью исторической судьбы и исторической памяти.

Соборное единство, подчеркивал Франк, нисколько не умаляет значения личности. Целое не только неразрывно объединяет части, но присутствует в каждой из своих частей, поэтому эти две инстанции не только не конкурируют между собой, а взаимодополняют одна другую. Соборное единство образует жизненное содержание самой личности, но оно не есть для нее внешняя среда или объект утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, ее богатство и собственное достояние. Сотрудничество же отдельных лиц в общем деле также зиждется, в конечном счете, не на утилитарной необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам.

Существенной чертой соборности как внутреннего ядра общности Франк называет «сверхвременность», имея в виду то, что как в социальном целом, так и в памяти и жизни отдельного человека прошлое не исчезает, а продолжается в настоящем, и эта непрерывность обеспечивает обществу устойчивость и жизнеспособность. Этот традиционализм, подчеркивает философ, есть не слепое поклонение прошлым формам жизни, в которое он часто вырождается, а благоговение именно перед сверхвременным единством истории как богочеловеческого процесса, перед вечными началами, лежащими в основе общественной жизни. Одновременно в обществе действуют силы, направленные на изменение его наличного состояния, стремящиеся к созданию новых форм бытия, ориентирующиеся уже не на традицию, а на творчество, на начала не вечности, а времени. Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общество как целое, тогда как выразителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы.

В глубинах духовной жизни общества эти два момента живут и действуют в гармоническом, нераздельном и неслиянном единстве. Но во внешнем, эмпирическом слое общности они про-

являются обособленно и часто вступают в противоборство между собой, претендуя на самодостаточность и господство. В политическом словаре эти тенденции получили названия «левого» и «правого». Первое означает политику бунтарского восстания, направленного на разрушение старого, на утверждение безудержного своеволия сил свободной инициативы. Второе характеризует политику насильственного, принудительного обуздания этой анархической стихии, охранения старых общественных форм, стеснения своеволия личности и народа.

И то и другое, считает Франк, есть выражение болезненного кризиса, расстройств органической целостности и жизненности общественного бытия, поскольку охранение традиций и свобода творческой инициативы есть не две разные политические задачи, а лишь две стороны одной целостной задачи. Охранение должно быть направлено не на старое, как таковое, с его изжившими себя рудиментами, а на непрерывность и устойчивость самого творческого развития как условия его жизненной силы. В такой же степени новаторская, героическая активность личностей, направленная на созидание нового, должна быть пропитана заботой о сохранении жизненности и прочности общественного бытия путем его развития и совершенствования. «Истинная, онтологически обоснованная политика по самому существу своему всегда есть политика духовно свободного, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками консерватизма или — что то же самое — политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни». (С. 461.) Собственно, в таком органическом синтезе противоположных начал находит выражение важнейший принцип либерально-консервативных воззрений философа.

Еще одна антиномия, получившая у философа разрешение на основе синтеза, связана с взаимоотношением равенства и иерархизма в обществе. С одной стороны, каждое человеческое «я» обладает равной с другими себе подобными онтологической самоценностью, поэтому равенство есть необходимое, обоснованное и нормативное начало общественной жизни. С другой стороны, эмпирически совершенно очевидно, что абсолютное равенство в общественной жизни неосуществимо. Как люди всегда не равны по

своим физическим и душевным свойствам, так они не равны и по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям, по своему месту на ступенях общественной лестницы.

Это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, считает Франк, вытекает из начала иерархии, которое так же онтологически присуще обществу, как и начало равенства. Иерархизм есть природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно со всяким живым организмом. Как и все живое, общество есть сложное целое, части или органы которого исполняют определенные функции в целостной системе и не могут существовать и действовать иначе, как через посредство иерархического начала властвования и подчинения. Упрощение этой иерархии равносильно упадку общества, а ее уничтожение равносильно разрушению общества. Но это и практически неосуществимо, и всякая революция в своем стремлении установить равенство обычно только переменяет состав лиц, стоящих вверху и внизу общественной лестницы, или заменяет неравенство одного порядка неравенством другого порядка.

В социальной иерархии Франк особое место отводит авторитету, харизматической личности, предназначенной для общественного лидерства не в силу произвольно-человеческой, а в силу объективно-божественной ее избранности. Авторитет не тождествен с властью, так как в нем нет ничего принудительного, а есть лишь свободное признание в нем духовной значительности и способности быть руководителем. «Не потому власть авторитетна, что она есть власть, а, напротив, потому она есть власть, что она авторитетна, — отмечал Франк. — Конечно, власть основана также на авторитетности порядка, ее определяющего и поставляющего, и с государственно-правовой точки зрения подданный не может ставить повинование в зависимость от своего личного мнения о личной авторитетности для него данного носителя власти; но авторитетность самого порядка, правовой основы власти, определяется тем, что, по убеждению его участников, она дает максимальное вероятие, что власть будет принадлежать подлинно авторитетным лицам»¹⁸.

¹⁸ Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь (Париж). 1925. № 1. С. 17.

Проблему иерархизма и равенства Франк рассматривал с точки зрения внешней общественности и внутренней соборности. С внешней стороны эти начала выступают как принципы, всецело относящиеся к механической стороне общественности, как чисто служебные средства, имеющие лишь утилитарное значение. В политической сфере этот вопрос проявляет себя в своей крайней форме в виде деспотизма и анархии, во все тех же столкновениях между левыми и правыми. В действительности же, считал философ, эти два начала имеют свою глубинную основу в принципе служения — верховном определяющем начале духовной жизни. Так как общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетворение субъективных нужд людей, а строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни, то отношения между его участниками определены иерархически, в зависимости от начала авторитета, и, следовательно, общественное устройство должно отражать различие в авторитетности, качественной пригодности, онтологической значительности отдельных его членов. Так же и равенство в подлинном своем смысле, считал Франк, есть не что иное, как всеобщность служения. В истинной, онтологически адекватной общественной жизни все люди одинаковы, каждый на своем месте, призваны к свободному служению. При таком служении равенство не противоречит неравенству, а, напротив, «с ним согласуется и его пронизывает — так же, как равенство офицерского звания не противоречит иерархическому строению командного состава. Каждый человек имеет равное достоинство — именно тогда, как он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства — определенное ему служение». (С. 456.)

Лучшим выражением иерархического начала в обществе Франк признавал принцип аристократизма как принцип господства во всех областях общественной жизни подлинно лучших, достойнейших. Но принцип аристократизма, как господство меньшинства, может приобретать форму олигархии, или, как предпочитает обозначать ее Франк, «олигократии». Это может быть власть или богатых, или дворянства, или бюрократии, или номенклатуры, как в Советской России. Как показывает исторический опыт, меньшинство призывается к власти не столько потому, что оно всег-

да толковее, разумнее большинства, а прежде всего потому, что механизм призвания этого меньшинства к власти несовершенен, несправедлив или же бесконтрольно находится в руках уже властвующего меньшинства. Начало авторитета, как и начало солидарности, в таких условиях искажается, что приводит к господству отнюдь не лучшего меньшинства. «При демократических и демагогических общественных порядках <...> есть больше всего шансов, что это начало вырождается в олигархию в дурном смысле, что законное, основанное на внутренней авторитетности, господство меньшинства, заменится незаконным властвованием случайного меньшинства, если не просто насильников и шарлатанов, то самых ловких и беззастенчивых; и это, как известно, есть общее правило и для всех демократий, и для всех демагогических деспотий»¹⁹. Такую оценку демократии давал Франк в 1925 г. Однако следует заметить, что отношение к этой форме политической власти у него было переменчивым, а в самой демократии он различал различные типы, получавшие у него разную нравственную оценку. Но этот вопрос имеет смысл рассмотреть в контексте общих воззрений философа на проблему власти.

* * *

Проблеме *власти*, ее природы, типов и форм проявления Франк посвятил немало страниц своих сочинений. Первые подходы к ее осмыслению он предпринимает, в частности, в работах «Государство и личность» (1904), «Проблема власти» (1905), «Философские предпосылки деспотизма» (1907), где стремился найти и теоретически обосновать такие формы отношений власти и общества, власти и отдельного человека, которые бы в наибольшей мере соответствовали принципу равновесия, разумного сочетания необходимости социальной организации и свободы личности.

Решение этих вопросов Франк считал традиционно непростым для человеческой мысли. Да, свобода всегда была привлекательным лозунгом, но так же очевидным является то, что полная анархия совершенно неприемлема для нормальной жизнедеятельности социума. Поэтому во все времена в той или иной форме обосновывалась идея общественной организации и власти. Даже христи-

¹⁹ Франк С. Л. Религиозные основы общественности... С. 24.

анство, выдвинув моральное требование всеобщего братства, содержит в своем учении религиозное оправдание господства, в том смысле, что Бог есть высший и неограниченный господин, а всякая другая власть является частичным отражением и продолжением власти господней. Тем самым общая христианская идея равенства не мешает установлению на базе религиозной идеи сложной иерархии господства и подчинения.

Идею разумной организации человеческого общежития взамен хаотической анархии Франк считал не только правомерной, но и «одним из непреходящих философско-политических идеалов». В более поздних своих работах он подробно изложил собственное видение и предоставил теоретическое обоснование той модели власти, которая, на его взгляд, в наибольшей мере соответствует принципу справедливости и разумной организации. В период же революционных брожений, когда политические партии выдвигали свои программы политического устройства, его волновал вопрос, не приведет ли возможная реализация этих проектов к плачевным результатам.

В работе «Проблема власти» мыслитель исследовал эту тему с точки зрения социальной психологии. Франк обращает внимание на иррациональный характер властных отношений, которые в определенных условиях приобретают силу объективной реальности, подчиняющей себе не только подвластных, но и самих носителей власти. Отношения власти нередко функционируют на уровне инстинкта, лежащего за пределами разумного, приобретают силу гипноза. В массовом, социальном общении власть отдельного лица приобретает особую психическую силу, получает значение сверхчеловеческой, даже обожествляемой сущности, заставляющей миллионы людей беспрекословно повиноваться этому иррационально объективированному воздействию.

Однако характер власти, по мнению Франка, определяется вовсе не теми лицами, которые ее реально осуществляют. «Единственным и последним» источником всего совершающегося в обществе он называет общественное мнение, включающее в себя не только сознательные мысли и настроения, но и бессознательные, инстинктивные переживания и чувства. Общественное мнение в этом смысле выступает как могущественная сила, определяющая ход истории, как «подчиняющаяся себе власть», «то химическое со-

единение психических элементов, к которому без остатка сводится *все* содержание общественной жизни и которое выделяет, как свой осадок, особые образования, называемые «властью» и «строем», так что всякая так называемая «реальная», или господствующая, сила в обществе — будь то верховная власть, или войско, или полиция — есть не что иное, как выкристаллизовавшееся, отложившееся в прочные, длительные формы общественное мнение». (С. 92.) Отсюда следует, что всякая власть, в конечном счете, принадлежит самому обществу, и Франк согласен с мыслью, высказанной в «ходячем афоризме»: «Каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает». Возникающая на таких началах власть зачастую утверждается на самообмане, ее сила и авторитетность основывается на затемнении в личном сознании ее истинных мотивов и целей.

Именно такая психическая атмосфера является питательной для формирования *деспотизма* власти. Этот феномен на протяжении многих веков считался нормальным и естественным типом отношений между людьми, достаточно вспомнить эпохи рабства или крепостничества. Философское обоснование ему Франк находит у Аристотеля, для которого право господства определялось естественным, прирожденным неравенством между взрослым и ребенком, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, эллином и варваром. Даже христианская идея братства и равенства не помешала установлению жесткой иерархии господства и подчинения на земле, поскольку всякая власть здесь рассматривается как частичное отражение бесконечной власти Бога. Средневековый деспотизм как раз и опирался на высший, сверхчеловеческий авторитет церкви и божественной власти. «Но с тех пор, — писал Франк, — как Руссо восстал против этого обоснования власти, произнес дерзкие слова: «Всякая власть от Бога; но от него и всякая болезнь; значит ли это, что запрещено приглашать врача?» — с тех пор, как в общественном сознании была утверждена истина, что «ни один человек не имеет естественной власти над себе подобным», — обоснование деспотического господства стало трудной и сложной проблемой». (С. 110–111.)

Социально-психические предпосылки деспотизма Франк усматривал прежде всего в той атмосфере иррациональной стихийности, которая господствует в «бессознательном обществен-

ном мнении». Такая психическая атмосфера способствует тому, что все императивы господства воспринимаются на веру, фанатически и не нуждаются в рациональной аргументации. И даже если фанатик использует рациональные аргументы, то они играют несущественную роль, поскольку психологически его убеждения стоят выше этих аргументов. Трудность в обнаружении опасности деспотизма Франк видел в том, что всякое политическое учение главным аргументом выдвигает лозунг всеобщего благоденствия и счастья, уверяя общество, что этого можно достичь лишь путем рациональной организации общества посредством власти. Поэтому деспотизм всегда выступает под благовидной личиной в своей претензии на то, что он есть система осуществления абсолютной правды и высшей справедливости. Такие декларации не нуждаются в доказательствах, а выступают как предмет веры. «Ибо всякие аргументы, как бы сильны и убедительны они ни были, не дают человеку сознания непогрешимости, непоколебимой уверенности в обладании абсолютной и универсальной истиной. Это сознание может быть только верой, неразложимым на рациональные мотивы первичным мистическим чувством *откровения и прозрения*». (С. 117.)

Главнейшей предпосылкой деспотизма Франк считал идею *непогрешимости*, заключающуюся в непреклонном, по существу мистическом, сознании обладания абсолютной истиной. «Всякий деспотизм, — писал философ, — если он вообще ищет идейного оправдания, опирается, в конечном счете, на идею непогрешимости; всякая непогрешимость, с другой стороны, с логической неизбежностью приводит к деспотизму, к нравственному оправданию принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми». (С. 118.) Непогрешимость деспотической власти подводит к деспотизму с двух сторон. С одной стороны, тот, кто признает себя непогрешимым, считает себя призванным насильственно руководить людьми, а с другой — люди, признающие эту его непогрешимость, считают себя обязанными слепо ему повиноваться. «Слепая вера и слепое повиновение суть только различные стороны, различные проявления одного общего начала — чувства *авторитета*, возведения какого-либо человека, человеческого дела, учения, партии, религии на абсолютную и сверхчеловеческую высоту». (С. 118.) Тем самым человеческое смешивается с бо-

жественным, Бог низводится на землю, отношения безусловного подчинения Богу превращаются в отношения слепого повиновения человека человеку.

Своеобразный «комплекс непогрешимости» Франк находит даже в идее народовластия Руссо, которая открыто опирается на утверждение, что «общая воля», воля большинства всегда непогрешима. Такую позицию Франк называет «демократическим деспотизмом». Тем не менее он считал, что рационалистическая и индивидуалистическая философия XVIII в., при всей ее схематичности и «незрелой наивности», содержит уяснение вечного, непреходящего морального и культурного идеала. Его суть сводится к признанию необходимости такой организации общества, при которой «эта иррациональность в возможно большей мере уравновешивалась и обезвреживалась началом разумного, добровольного соглашения и свободного, планомерного сотрудничества личностей. Бессознательное участие всех и каждого в бытии общественного тела, инстинктивная поддержка существующего социального строения и столь же инстинктивное, муравьиное творчество нового — данные, к которым, как мы видели, логически сводится *всякая* общественная организация — должны быть все более заменяемы сознательным участием каждой личности в государственной жизни, *разумным* укреплением определенного порядка, соответствующего интересам личности, и *планомерным* его развитием и совершенствованием». (С. 96.)

Власть, уверен Франк, психически всегда опирается на инстинкты, чувства и настроения масс, но она должна быть поставлена в прямую, сознательную зависимость от общественного мнения и общественной воли. Объективная сила, выражающаяся в безличных велениях власти, должна находиться под постоянным контролем разумных личностей и их осознанных коллективных решений. В конечном счете, Франк в своем политическом выводе исходил из приоритета личности. Свой социально-психологический этюд «Проблема власти» он завершает такими словами: «Будем ли мы верить лишь в *логический разум* личности или признаем правомерность *всей целостной духовной ее жизни* — во всяком случае как в личной, так и в общественной жизни высшей инстанцией должно служить *свободное индивидуальное сознание людей*. *Автономия личности* — вот лозунг, который

объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся и не имеющим разумного оправдания историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества». (С. 97–98.) Соответственно свое политическое кредо, которое Франк определял как «требование либерально-демократической политической философии», он формулировал следующим образом: «Свобода для всех форм проявлений индивидуального и общественного мнения и зависимость власти от непосредственно изъявляемой воли всех членов общества». (С. 96.)

В работах «Философские предпосылки деспотизма», «Демократия на распутье», а также в ряде других своих сочинений мыслитель обстоятельно анализирует проблему *демократии*. Он согласен с возражениями против данного типа правления, берущими начало от Платона, состоявшие в том, что демократия есть власть неразумной и одержимой страстями толпы. Однако выдвигаемое взамен предложение передать руководство народом лучшим и мудрейшим он также считал несостоятельным по той причине, что «вне самих людей и их коллективного самоопределения нет никакой иной, высшей или лучшей инстанции, могущей с непогрешимой достоверностью указывать тех избранных, которым надлежит отдать власть над людьми и руководство ими. Если бы лучшие и мудрейшие носили на своем челе явную и для всех бесспорную печать избравшей их высшей силы, если бы не было сомнения, что они и они одни суть носители разума и правды, то было бы естественно и просто предпочесть их неразумной толпе». (С. 128.) Но поскольку нет точных критериев абсолютного добра и абсолютной истины, то единственный исход — предоставить коллективной мысли народа право выбора как истинного пути, так и лучших умов для его отыскания, а также дать возможность ей оказывать влияние на избранных. Поэтому, указывал Франк, несовершенство человеческой природы есть аргумент не против демократии, а в ее пользу, поскольку ценность демократии не в том, что она есть власть всех, а в том, что она есть свобода всех. Смысл ее — не в передаче власти в руки всех или большинства, а в ограничении каждой индивидуальной воли волей всех остальных членов общества.

Переход от деспотии к демократии, подчеркивал Франк, есть не просто внешнее событие политической истории, а результат внутренней, духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского миросозерцания и умонастроения. «Только общество, — писал философ, как бы заглядывая в будущее, — которое не поклоняется более никаким идолам, которому чужда фанатическая вера, приводящая к обожествлению одних человеческих дел и стремлений и к деспотическому подавлению и истреблению противоположных, — только такое общество навсегда освободится от деспотизма, и только строй жизни, основанный на внутреннем моральном уважении ко всем мнениям и верам, на терпимости, истекающей из независимого критического мышления, образует прочную твердыню свободного демократического устройства». (С. 129–128.)

Таким образом, демократия представлялась Франку не как определенный тип власти, характеризующийся универсальными чертами, а в своих разновидностях, различающихся не только оттенками, но и такими признаками, которые ставили различные ее формы в противоположность одна к другой.

Во-первых, демократия, выступавшая объектом платоновской критики, как «власть толпы». Нечто подобное он увидел позже в революционной России, в стихийном движении восставших масс, разгуле народного движения. «Под “демократией” в этой связи, — писал он, — *нельзя* разуместь какой-либо *формы правления* или *государственного устройства*. <...> Русская революция есть демократическое движение в совершенно ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самоочинности и самостоятельности», — писал Франк в 1917 г. в статье «Из размышлений о русской революции». (С: 274.)

Во-вторых, «деспотическая демократия» якобинского толка, которая, по мнению Франка, есть не что иное, как деспотизм большинства, являющийся переходной ступенью к деспотизму немногих или одного. На ее типологическое повторение в Советской России Франк не раз указывал в своих работах эмигрантского периода. В частности, в «Духовных основах общества» (1930) он отмечал, что «демократическая» власть одной партии («как в советской России «политбюро» коммунистической партии) суть такая

же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве». (С. 450.)

Третий вид — либеральная демократия, которую Франк соотносил с западным либерализмом и признавал наиболее совершенной формой. Правда, в годы эмиграции, поближе познакомившись с функционированием демократических институтов на Западе, Франк был весьма разочарован непоследовательностью проведения там в жизнь истинных либерально-демократических принципов. Он считал, что демократия и там подвержена партийным искажениям, что в тамошней парламентарной демократии народом правит парламент, парламентом — господствующие в нем партии, а партиями — партийная верхушка, политические вожди. Да и при выборе самих вождей избиратель должен ограничиться выбором между немногими кандидатами, которые фактически выбираютя правлением партий.

Наконец, четвертый образ демократии, который стал вырисовываться у Франка под впечатлением революционных событий 1917 г., — христианская, или духовная, демократия. В ее основе лежит все тот же формальный принцип либеральной демократии, содержательно же она наполнена высшими нравственными идеями христианского гуманизма. В статье «Демократия на распутье» данный тип противопоставляется «материалистическому» ее пониманию, ведущему к «разнузданию эгоистических страстей». Говоря о возможных вариантах трансформации власти в России, Франк, конечно, лелеял надежду на реализацию идей и принципов духовной демократии: «Демократия может осуществлять религиозный идеал народовластия как всенародного свободного строительства высшей правды на земле. Для этого идеала власть народа есть не самоуправство, не самодовлеющее хозяйничанье народа, не ведающего узды для своих вожделений, а такое же бескорыстное, самоотверженное, ответственное *служение* высшей правде, каким должна быть всякая власть. Лишь на этом пути возможно то гармоническое сочетание личной свободы с подчинением власти, вне которого неосуществим правовой порядок жизни». (С. 165.) В статье «De profundis» («Из глубины»), написанной уже после Октябрьской революции, Франк связывал такую демократическую культуру с мечтой славянофилов об органическом развитии культуры на основе национальных традиций.

Если в ранних сочинениях главным достоинством демократии Франк считал свободу, то, с осмыслением революционных событий 1917 г., основным ее признаком он стал называть «служение». «Демократия есть не власть всех, а служение всех, — писал философ в 1930 г. — Не хищническое, корыстное или властолюбивое желание всех людей или “народа” быть хозяином и распорядителем своей судьбы, державным властителем жизни есть ее основание, а чувство обязанности активного соучастия всех в общем служении правде. <...> Единственное первичное право каждого человека есть его право на соучастие в общем служении». (С. 456–457.)

Истинная демократия, в конечном счете, опирается на сверхиндивидуальное и соборное в своих истоках единство, в котором органически слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Независимость членов гражданского общества является условием их общественного союза, жизнедеятельность и прочность которого обеспечивается правом. Последнее выступает связующим звеном между гражданским обществом и государством, а субъективные права личности открывают возможность для соучастия людей в государственной жизни и в планомерном строительстве общества. Право, таким образом, говорит Франк, есть по своему существу «государственно-гражданское» единство, «осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества». (С. 488–489.) В силу этого именно в праве философ видел примирение, внутреннее согласование между «я» и «мы», индивидуальным и общественным началами, осуществление их актуального единства.

* * *

В своих социально-политических воззрениях Франк исходил из признания того, что путь человеческой истории определяется двумя началами — высшей божественной премудростью как вечным законом и сознательным участием личностей, так или иначе осознающих свое предназначение к историческому творчеству. Величайшую драму, а зачастую трагедию общественного бытия он видел в несовпадении этих начал, в несоответствии субъективного своеволия объективному вектору развития. Отойдя от перво-

начального «революционаризма», философ при осмыслении событий в революционной России неоднократно выражал свое резко отрицательное отношение к радикализму большевиков и эсеров за их стремление осуществить внешнее насилие над внутренним ходом истории.

Однако философ вовсе не считал, что ему самому ведомы «пути Господни». Уже в эмиграции, не меняя отрицательного отношения к тому, что произошло у него на родине, он усматривал в развитии этих событий не только субъективную причину, но и некие скрытые смыслы. Да, безусловно, революция есть смута, она всегда есть чистое разрушение, а не творчество. Но, с другой стороны, отмечал философ, *«всякая смута есть революция. Это значит: безумие саморазрушения имеет всегда свою органическую, внутреннюю причину, обусловлено всегда перенапряжением и болезненным раздражением подземных творческих сил, не находящих себе выхода в нормальном, здоровом развитии... Смута есть бесспорно болезнь, явление патологическое. Но в жизни народов не бывает чисто заразных, наносных болезней; всякая историческая болезнь идет изнутри, определена органическими процессами и силами. А так как все органические силы имеют телеологический характер, то и болезнь исторического организма имеет скрытый телеологический смысл, и все ее разрушительные процессы суть действия ложно направленных, извратившихся сил самосохранения и саморазвития».* (С. 261.)

Вопрос об отношении к революции стал причиной спора между Франком и Струве. Он заключался в признании или непризнании целесообразности свержения большевистского режима. Расценивая революцию как следствие внутренней болезни русской народной души, Франк считал, что попытки свергнуть коммунистический режим приведут лишь к новым кровопролитиям и никакого положительного результата не принесут. В позиции идеологов белого движения, к которому относился и Струве, Франк видел тот же подход, которой исповедовали сами большевики, — признание главенства политики над духовной жизнью, внешнего — над внутренним. Он считал, что большевизм, как всякая болезнь, подлежит лечению, пройдет время, и он будет вытеснен внутренними силами духовно окрепшего российского общества. Поэтому единственно правильным решением в данной ситуации может быть длительная

работа, направленная на внутреннее духовно-нравственное совершенствование общества, что в итоге окажет влияние на изменение политической действительности.

Разумеется, Франк не был чистым фаталистом, и проблема субъективного начала в социальной жизни представлялась для него не менее важной, нежели усмотрение ее объективной основы. Не случайно шестая глава его книги «Свет во тьме» (1949) озаглавлена «Нравственная активность в мире и задача совершенствования мира». С первых же ее строк он заявляет: «Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни; ибо сказано: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», и в этом завете суммированы все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию, неустанная внутренняя работа совершенствования есть необходимый определяющий признак духовной жизни как таковой». (С. 577.) Главную нравственную задачу человеческой активности, направленной на совершенствование мира, философ видел в том, чтобы, с одной стороны, неустанно творить добро, стремиться к увеличению *«абсолютного количества добра»* в мире и, с другой — столь же неустанно бороться со злом, с грехом, с неустройством мира, с действующими в нем силами разрушения.

Вместе с тем философ не считал, что задача совершенствования мира по плечу всякому смертному. «Совершенствование общего состояния мира — в чем бы ни заключались его нравственная оправданность и необходимость — никак не может быть задачей *каждой* христианской души <...>, — писал Франк. — Задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не одной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого призвания и дара Божия, которые даны далеко не всем». (С. 578–579.) Даже христианская церковь может в известные эпохи оставлять задачу общего совершенствования мира за пределами горизонта своего нравственного влияния. Когда она, как принято считать, являлась образцом полноты христианской правды, церковь не ставила задачи совершенствования мира в целом, а направляла людей прежде всего на действенную любовь к ближнему, удовлетворение нужды, нравственное исцеление конкретного человека в его конкретном состоянии.

Об этом же Франк еще раньше говорил в работе «Смысл жизни» (1926): «Есть один довольно простой критерий, по которому можно распознать, установил ли человек правильное, внутренне обоснованное отношение к своей внешней, мирской деятельности. <...> Это есть степень, в какой эта внешняя деятельность направлена на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей»²⁰. Кто весь целиком ушел в работу для отдаленного будущего, во имя человечества, грядущего поколения, и остается равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих, кто считает нужду сегодняшнего дня чем-то несущественным и незначительным, тот, по мнению философа, идолопоклонствует. И, наоборот, чем больше конкретная деятельность человека считается с конкретными нуждами живых людей и сосредоточена на сегодняшнем дне, тем больше она имеет значения для совершенствования бытия в целом. «Завтра легко совершить величайшие подвиги, облагодетельствовать весь мир. *Сегодня, сейчас* трудно побороть и уничтожить свою слабость, трудно уделить нищему и больному минуту внимания, помочь ему и немногим. <...> Но именно это небольшое дело, это преодоление себя, хотя и в мелочи, это хотя бы ничтожное проявление действенной любви к людям есть моя обязанность, есть непосредственное выражение и ближайшая проверка степени подлинной осмысленности моей жизни. <...> Кто живет в сегодняшнем дне — не отдаваясь ему, а подчиняя его себе, — тот живет в вечности», — заключает Франк²¹.

* * *

За философией Франка устойчиво закрепилось прилагательное «религиозная». Однако такое определение довольно условно и отражает лишь одну сторону его наследия. Если же смотреть на творчество философа более масштабно, то можно предположить, что такая приставка тут вовсе необязательна. В христианском вероучении мыслитель старался найти онтологическую опору для философского решения тех проблем, которые ставились самой дей-

²⁰ Франк С. Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. М., 1992. С. 214.

²¹ Там же. С. 215.

ствительностью. Уместно вспомнить, о чем и ради чего писались статьи для знаменитого сборника «Вехи», выпуск которого был своего рода кульминационным моментом философского ренессанса в России. «Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой, обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта», — отмечал историк отечественной мысли С. А. Левицкий²². Свои статьи для сборника о русской интеллигенции авторы писали, как отмечалось в предисловии, «в гжучей тревоге за будущее родной страны», во имя избежания новых социальных потрясений²³. В этой связи привычное определение «религиозный философ», которого в литературном обиходе удостоились Франк и многие его современники и предшественники, все же суживает их значение как собственно философов, коими они были прежде всего. Да и сам Франк подчеркивал, что он не богослов, а свободный философ²⁴. К тому же подобная приверженность религиозным основам свойственна не только русским философам-идеалистам. На таких основах строили свои философские системы многие западные мыслители.

С другой стороны, не считаться с тем значением, которое имело христианское вероучение в творчестве Франка, было бы крайне несправедливо. Но это нисколько не умаляет значения и не обедняет его философского содержания. Ибо философия и религия, по мнению Франка, по своей сущности не являются чуждыми и разнородными, какими их мнит «поверхностный дилетантизм» просветительства. Наоборот, они внутренне столь родственны друг другу, что легко может возникнуть опасность их смешения. Вместе с тем, подчеркивал философ, это различные формы духовной деятельности, имеющие совершенно разные задачи. «Религия *есть жизнь в общении с Богом*, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души в *спасении*... Философия *есть*, по существу, совершенно не зависимое от каких-либо личных интересов *высшее, завершающее постиже-*

²² Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 260.

²³ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 9.

²⁴ См.: Франк С. Л. Духовные основы общества... С. 12.

ние бытия и жизни»²⁵. Если религия предполагает момент тайны, непостижимости, то задача философии состоит в том, чтобы до конца понять и объяснить первооснову бытия. В то же время «обе они осуществимы лишь через направленность сознания на один и тот же объект — на Бога»²⁶. Однако это не означает, что философское богопознание приковано к тому же понятию Бога, каким его мыслит обыденное религиозное сознание. Философия в Боге ищет Абсолюта, целостного всеединства, не просто упорядочивающего картину мира, но и включающего в себя субъект знания — человеческую личность, ее живой духовный опыт. В целом же религиозный и философский подходы к постижению Бога и мира, считал Франк, не ограничивают, а наоборот, питают и укрепляют друг друга.

В учении христианства Франк нашел прочную опору для своих собственных интуиций, ориентирующихся на высшие общечеловеческие духовно-нравственные ценности и подлинное существо человеческого всеединства. Он называл свою концепцию идеал-реализмом, и это название вмещает в себя отражение как земной, так и высшей реальности. Связующим звеном между ними выступает человек: «человек между Богом и миром» — так сформулировал эту связь философ. Человеческое самобытное «я» с иррациональной непостижимостью соединяет в себе эти противоположные начала и, по мере сил, способностей и высшего призвания стремится в согласии с божественным логосом преобразовывать, упорядочивать тот хаос, которым наполнен наш мир, в том числе наше социальное бытие.

Философ был убежден, что в основе общественного устройства, идея которого не существует в наличии и еще не была реализована в истории, должны лежать не временные, относительные начала, а начала вечные и абсолютные, и дело за тем, чтобы, «с одной стороны, пробудить в современном сознании забытую мысль о самом *наличии* таких вечных начал, и с другой — содействовать усвоению их содержания, хотя бы лишь в самых общих очертаниях...»²⁷ И зада-

²⁵ Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324.

²⁶ Там же. С. 325.

²⁷ Франк С. Л. Религиозные основы общественности... С. 10.

ча человека, высший смысл его жизни — усваивать это содержание, чтобы решением ближайших, временных задач, через индивидуальное самосовершенствование, «духовное делание» и служение способствовать осуществлению вечных начал в жизни своего общества, а тем самым — и всего человечества.

*С. Б. Роцинский,
доктор философских наук*

С. Л. ФРАНК

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

ГОСУДАРСТВО И ЛИЧНОСТЬ

(По поводу 40-летия судебных уставов Александра II)

20-го ноября Россия справляет сорокалетний юбилей судебных уставов Александра II, сорокалетие действия «скорого, правого и милостивого суда». Как бы ни громили реакционеры этот суд, и какие бы несовершенства ему ни были присущи в действительности, не только подавляющее большинство русских юристов, но и масса населения твердо знает, какое огромное и благотворное значение в русской жизни имеют реформированные судебные учреждения. Самый serene обыватель, отнюдь не привыкший к отвлеченностям и «умствованиям», лишенный принципиальных воззрений на задачи и нужды государственной жизни, на практике отлично понимает различие между законностью и произволом, между правом и бесправием и явственно, как говорится, на своей собственной шкуре ощущает это различие. Поэтому он инстинктивно дорожит судебными учреждениями как редким в окружающей его жизни приютом законности и права.

Но не об этом значении судебных учреждений мы хотим здесь говорить, и не слепую хвалу мы намерены возносить им. Не говоря уже о недостатках, которыми они отличались с самого начала, не говоря далее о тех всем известных, довольно существенных искажениях, которые были в них внесены позднее, восторженное отношение к ним именно как к фактически существующим *учреждениям* неуместно просто потому, что они стоят в известном противоречии ко всему остальному укладу русской жизни, стесняющему, а иногда и совсем устраниющему их возможное при других условиях благотворное влияние. Достаточно указать, что во многих случаях в уголовных делах подсудность фактически определяется распоряжением администрации, что от ее же усмотрения зависит гласность или негласность судопроизводства, что принцип несменяемости, а следовательно, независимости судей проведен далеко не последовательно и на практике сведен «на нет», что вопрос о предании суду именно в важнейших делах зависит не от самого суда, а опять-таки от администрации. Специалисты неоднократно разъясняли и не перестанут разъяснять все недостатки организации суда и его положения при со-

временном государственном быте России. И если мы, профаны, тем не менее празднуем юбилей этого суда, то мы чувствуем при этом не сами учреждения, а заложенную в них *философско-правовую идею*.

В судебном деле — какова бы ни была его организация — яснее всего отражается имманентная, присущая всякому общежитию коллизия двух начал — начала государственных интересов и начала прав личности. Самая *идея* суда (по крайней мере уголовного) состоит в том, что государство, при охране своих интересов, не имеет права распоряжаться бесконтрольно судьбою подчиняемых ему личностей, а должно считаться с гарантированными личности правами и может в своих интересах нарушать эти права только при известных, точно определенных условиях. Как бы ни было важно государству в известных случаях лишить, например, данное лицо свободы, имущества, жизни, государство не может сделать это самовольно, соображаясь исключительно со своими собственными интересами; оно наталкивается при этом на неподчиненные ему, имеющие самостоятельное юридическое значение и утвержденные в законе права личности, и исход этого столкновения решается не соображениями государственной пользы, а принципами *права*, не распоряжением *администрации*, а приговором *суда*. Наиболее чистое выражение это соотношение двух начал получает в состязательном типе уголовного процесса, который поэтому и является единственной нормальной формой уголовного суда. Представитель интересов государства — прокурор — и представитель прав личности — обвиняемый и его защитник — спорят как две равноправные стороны перед третьей, незаинтересованной и независимой властью, — судом — о своих взаимных притязаниях, подобно тому как в гражданском суде о них спорят частные лица, истец и ответчик. При этом закон, предусматривая, что государство всегда сильнее и влиятельнее частного человека, старается устранить даже это психологическое неравенство сил, предоставляя обвиняемому некоторые преимущества в состязании с обвинительной властью, как, например, право последнего слова и тому подобное. Казалось бы — и юристы часто утверждают это, — государство и его верховная власть всемогущи и не могут потерпеть рядом с собой никакой независимой от них правовой инстанции; и однако в уголовном процессе ясно обнаруживается, что государство в своей деятельности ограничено рядом гарантированных прав личностей и не главенствует над входящими в его состав частными лицами, а

равноправно с ними перед третьей, судебной властью. Правда, права личности гарантирует само же государство путем издания соответственных законов; но эти законы обязательны и для издавшего их государства, которое тем самым как бы лишь формулирует существование независимых от него личных прав и признает себя обязанным соблюдать эти права.

Как бы слабо и непоследовательно ни была выражена в судебных уставах идея неприкосновенности личных прав, во всяком случае, у нас она была впервые высказана в *принципе*, и именно в этом лежит великое идейное значение новых судебных учреждений. В принятии состязательного уголовного процесса, в институте суда присяжных, в признании несменяемости судебной власти законодатель открыто заявил, что государство не намерено впредь самовольно властвовать над судьбою своих подданных, но что оно предоставляет независимо обществу суду решение споров между ним и затрагиваемыми им правами частных лиц. Вот почему судебное устройство, основанное на уставах 1864 года, является одной из редких отраслей русской государственной жизни, которые нуждаются не в коренной и принципиальной реформе для осуществления законченного правового государства, а лишь в укреплении, последовательном проведении и повсеместном распространении уже принятых начал. Идея *законности*, то есть строгого и беспристрастного судебного контроля над всей административной деятельностью, эта идея, столь мало привившаяся *на практике*, в *принципе* входит со времени введения судебных уставов в официально санкционированный кодекс русского правосознания.

Нельзя, однако, забывать, что то признание идеи личных прав, которое высказано в судебных учреждениях, даже в принципе не может считаться исчерпывающим. Мы упоминали только что о философско-правовой теории, приписывающей государству юридическое всемогущество, и отметили, что в судоустройстве это всемогущество уступает место признанию конкурирующих с государственной властью ненарушимых прав личностей. Однако, если вдуматься глубже, то легко видеть, что судебная защита личных прав сама по себе не гарантирует их неприкосновенности от притязаний государственной власти. Суд контролирует *в пределах существующего законодательства* текущую, административную деятельность государства и охраняет обеспеченные законом права лиц от не-

правомерного их нарушения как частными же лицами, так и представителями государственной власти. Но ведь законы, охраняющие личность, творятся тем же государством; и если эти законы таковы, что права личности ими недостаточно обеспечены или вообще не ограждены, то суд, оберегая *формальную* законность, тем не менее не в состоянии поставить преграду *произволу* власти. Таким образом, если охрана тех прав личности, которые обеспечены самим законодательством, не представляет при правильной организации суда никаких препятствий, то, с другой стороны, оказывается, по-видимому, совершенно невозможным оградить личность от посягательств на его права самого законодательства. Юристы доказывают нам, что верховную законодательную власть нельзя мыслить иначе, как неограниченной: будет ли она олицетворена в самодержце, или в монархе, издающем законы с согласия парламента, или, наконец, в одном лишь автономном парламенте, во всяком случае она всегда, именно в силу своей суверенности, неограниченна; ибо, если бы имелась какая-либо ограничивающая ее инстанция, то суверенитет принадлежал бы уже последней, и тогда именно эта последняя была бы в свою очередь неограниченной. Это рассуждение, по-видимому, логически безупречно; и однако, если его признать, придется отказаться от всякой возможности эффективного ограждения прав личности. Произволу государственной власти нельзя будет ничего противопоставить, и при таких условиях всякая власть — будет ли она самодержавной, или конституционно-монархической, или республиканско-демократической — легко может выразиться в деспотизме. Как выйти из этой тяжелой и, на первый взгляд, неустранимой дилеммы?

Теория правового государства нашла этот выход в установлении двойкой формы законодательства, в строгом различии между *основными законами и текущей законодательной деятельностью* государства. Недостаточно, чтобы законодательная власть была отделена от исполнительной и судебной; необходимо, чтобы она была также отделена от той правотворящей силы, которая закладывает самые основы правового строя и в которой именно и находят себе защиту права личности. По отношению к этой инстанции законодательная власть должна являться тем же, чем по отношению к ней самой является власть исполнительная, она вправе издавать лишь такие нормы, которые не идут вразрез с декретированными правотворящей силой юридическими принципами и не нарушают личных

прав, огражденных этими принципами. В чем же состоит эта «право-творящая сила»? В своей основе, то есть как по своему фактическому социально-психическому значению, так и по содержащейся в ней социально-философской идее, она есть *морально-правовое сознание общества*. По своей внешней форме она является то ненарушимым для законодательной власти обычным правом, то в особом порядке изданным и в особо торжественной форме провозглашенным «учредительным» законодательным актом. В той и другой форме «основные законы» связывают законодательную власть и образуют преграду для произвола последней. Какого бы мнения мы ни держались о неограниченности *суверенной* власти, во всяком случае эта власть не совпадает с законодательной, а нормирует ее, и потому последняя должна необходимо быть ограниченной по своим правомочиям. Лучшим выражением этого служит возможность в правовом государстве *судебного контроля над самой законодательной властью*. Так, в Соединенных Штатах существует государственный суд, имеющий право и обязанность отменить закон, не согласный с конституцией. В Англии обыкновенный суд, найдя закон не соответствующим конституции, может освобождать от ответственности за его нарушение и тем косвенно сделать недействительным самый закон.

Таким образом, при последовательном проведении идеи законности и правового порядка, права личности оказываются огражденными не только формально, то есть в меру их обеспечения законодательством, но и по существу, то есть по отношению к самой законодательной государственной власти. Два великих начала общезжития, на которые мы указали выше, — начало государственных интересов и начало прав личности — сохраняют свое самостоятельное значение в самой организации государственного строя и притом так, что права личности являются точно очерченной неприкосновенной правовой сферой, за пределами которой государство полновластно и может свободно осуществлять свои интересы. Выраженное в основных законах правосознание общества является той, по удачному выражению Иеллинека¹, «*метаюридической*» инстанцией, которая проводит грань между сферами господства этих двух социально-правовых начал.

Но эти социально-правовые начала служат сами лишь выражением двух великих и вечных *этических начал* — начала общественно-го блага и начала свободного развития личности. Совесть велит нам

заботиться о благе общества, об устройении внешней, эмпирической жизни наших ближних, об их счастье и довольстве; и наряду с этим она повелевает нам «не угашать духа», развивать заложенные в нас силы, давать широчайший простор тому духовному началу, которое содержится в нашей личности. Эти два этические принципа, которые покойный Михайловский некогда охарактеризовал как принципы «совести» и «чести», и которые, пишущий эти строки, выразил в ницшевских терминах «любви к ближнему» и «любви к дальнему»² (или «к призракам»), стоят в своеобразном отношении один к другому. Несомненно, они в общем взаимно поддерживают себя и сотрудничают в деле внесения начал нравственности в общественную жизнь. Никакое счастье, никакое прочное устройство жизни невозможно при порабощении личности, этого творца всякого общественного прогресса, и, с другой стороны, никакое развитие личной духовной жизни невозможно на почве неустройства внешней, материальной жизни, на почве обездоленности народа. Несмотря на это, как в нравственной жизни отдельной личности, так и в политике общества, оба указанных начала нередко вступают в коллизию между собой, и одно из них приносится в жертву другому. В жизни мы часто встречаем людей, которые, всецело отдавшись личному духовному совершенствованию, забывают о своих ближних и их нуждах, и горе и являются по отношению к ним грубыми эгоистами; и наряду с ними мы видим людей, которые в заботе о благе ближних игнорируют право этих ближних на свободное самоопределение и становятся невыносимыми опекунами-деспотами. И точно так же в общественной жизни мы имеем такие примеры, как Англия XVIII и первой половины XIX века, где полная свобода личности уживалась с ужасающими бедствиями народа, и, с другой стороны — просвещенный абсолютизм или якобинская демократия, при которых задачи общественного блага осуществлялись в форме самой возмутительной тирании. Устройство общественного блага нуждается в известном планомерном руководстве, в сплочении социального тела и подчинении его единой власти; духовное развитие личности нуждается, прежде всего, в возможности самоопределения, в свободе и отсутствии властной опеки. Общество, желающее удовлетворить обоим этическим началам, должно внести в свою организацию учреждения, отвечающие обоим требованиям, найти умелый и удачный компромисс между этими требованиями. В самой общей форме это сочетание может быть

намечено как *самоуправление общества на почве личного самоопределения каждого из его членов*. Руководительство общественной жизнью должно, во-первых, принадлежать *самоуправляющемуся обществу*, так как общество само лучше, чем какая-либо посторонняя власть, сможет примирить свое благо со свободой своих членов; и, во-вторых, это самоуправление должно опираться на неприкосновенные права личностей, что лишает его возможности выродиться в деспотию.

Лишь немногие из культурных государств сумели найти более или менее законченное разрешение этой проблемы; в числе их на первом плане стоит Англия. Во Франции демократия и сейчас еще обнаруживает деспотические наклонности, не стесняясь, например, в интересах общественного блага, которому угрожает клерикализм, стеснять свободу совести; в Германии и поныне царит нечто вроде просвещенного абсолютизма в смягченной форме, и развивающаяся демократия пытается реформировать не только социальный, но и политический быт страны, требует не только мероприятий в пользу социального блага, но и большей свободы личности.

У нас в России, где все эти вопросы обсуждались до сих пор лишь отвлеченно, в сознании общества заметно также преобладание интереса к одной стороне вопроса в ущерб другой. Проблема правового государства обсуждается преимущественно в форме проблемы *самоуправления общества* и дебатруется, главным образом, с точки зрения целесообразности соответствующего политического механизма для общественного блага. Противники указывают на (значительно преувеличиваемые ими) недостатки выработанного в Европе порядка управления и, с другой стороны, в самом крайнем крыле противоположного лагеря упорно говорят о возможности забвения в правовом государстве интересов народных масс. При этом как бы совершенно забывают, что правовое государство содержит в себе не только известный порядок управления, но известную *организацию личных прав*, которая является совершенно самостоятельным и неопределимым благом, не могущим пострадать ни от каких-либо мелких недочетов механизма власти, ни даже от возможных классовых тенденций самоуправления. Именно для ослабления вредного влияния этих классовых тенденций необходимо, чтобы с самого же начала, совершенно независимо от состава самоуправления, была обеспечена вся полнота личных прав — свобода изъявления мысли и воли

как отдельными личностями, так и их союзами. При таких условиях все недосказанное и недоделанное с самого начала будет всегда находить себе голос в общественном мнении и пролагать путь к правовому осуществлению.

После отмены крепостного права Россия пережила только две великие по своей идее реформы — введение земского и городского самоуправления и учреждение нового суда. Местное самоуправление, которое теперь переживает праздничные дни, нам дорого, но не менее дорог нам новый суд как элементарное проявление идеи *неприкосновенности личных прав*. И если мы сейчас стоим перед новой «эпохой великих реформ», не уступающих по своему значению реформам 60-х годов и являющихся их естественным продолжением, то мы должны суметь гармонически сочетать впервые выраженные в ту эпоху идеи общественного самоуправления и неприкосновенности прав личности. Только при таком сочетании Россия может осуществить, по образцу уничтожения крепостного права, необходимую отмену того «*политического рабства*», о котором еще сто лет назад говорил Сперанский...³

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

(Социально-психологический этюд)

...человека человек

Послал к анчару властным взглядом.

А. С. Пушкин

«Какая причина исторических событий? — Власть. Что есть власть? — Власть есть совокупность воли, перенесенных на одно лицо. При каких условиях переносятся воли масс на одно лицо? При условиях выражения лицом воли всех людей. То есть власть есть власть. То есть власть есть слово, значение которого нам непонятно»*.

Таковыми словами Лев Толстой характеризует беспомощность политиков и историков при объяснении проблемы власти — вопроса о возможности для одного лица распоряжаться жизнью и судьбами миллионов людей и творить историю, слагающуюся из совокупности действий этих миллионов. И, без сомнения, эта характеристика не страдает излишней резкостью или преувеличением. Что такое общественная власть и как она вообще возможна? На этот вопрос мы не только не имеем еще ясного и бесспорного ответа — сознательно и в общей форме он даже почти не ставился. В литературе по теории права содержится много интересного материала для формального определения понятия власти; историки описывают и объясняют отдельные случаи то медленного и мирного, то быстрого и насильственного сосредоточения общественной власти в руках одного лица, группы лиц или класса; социологи и политики обсуждают конкретные условия — экономические, социальные, моральные и культурные, — при которых обеспечивается за определенными элементами или, наоборот, теряется власть в обществе. Но все это нисколько не отвечает прямо на огромной важности вопрос, намеченный Толстым в «Войне и мире»: в чем состоит то соотношение между людьми, в силу которого воля одного человека определяет жизнь и участь многих миллионов, и как такое соотношение возможно?

* Сочинения Л. Н. Толстого. Т. VIII. С. 441.

Толстой, как известно, приходит сам к выводу, что оно вообще невозможно, существует лишь мнимым образом, и что действительной причиной движений масс и исторических событий являются независимые от власти действия людей, по неведомым для нас законам складывающиеся в определенном порядке. Пораженный огромностью описываемых им исторических явлений и сравнительной ничтожностью тех лиц, которым обыкновенно приписывается роль руководителей и виновников этой всемирно-исторической драмы, Толстой вообще отказывается верить, чтобы было возможно подобное нелепое несоответствие между причиной и следствием. Но отказ признать очевидные факты, как бы странны они ни казались, и ссылка на непостижимость управляющих ими законов не есть объяснение. С мастерством истинно гениального мыслителя, поставив вопрос, Толстой отказался разрешить его по существу. Его рассуждения во второй части эпилога «Войны и мира» представляют какую-то странную, горестную смесь смелых, глубоких усилий пытливости с бесплодными потугами объяснить при помощи бессвязных и путаных аргументов вскрытые им великие загадки исторической жизни.

В настоящем кратком очерке мы не мним довершить сполна то, что не удалось великому художнику-мыслителю; в нашу задачу входит лишь наметить в общих чертах представляющееся нам решение проблемы. Говорят, что ясная постановка вопроса уже наполовину предreshает ответ на него. Мы постараемся поэтому здесь, идя по следам Толстого, по возможности точно и ясно охарактеризовать природу занимающего нас вопроса, чтобы в этой характеристике найти ключ к его решению.

I

Наметим еще раз, словами Толстого, самый вопрос.

«Наполеон приказал собрать войска и идти на войну. Представление это до такой степени нам привычно, до такой степени мы сжились с этим взглядом, что вопрос о том, почему 600 тысяч человек идут на войну, когда Наполеон сказал такие-то слова, кажется нам бессмысленным. Он имел власть, и потому было исполнено то, что он велел.

Ответ этот совершенно удовлетворителен, если мы верим, что власть дана была ему от Бога. Но как скоро мы не признаем этого,

необходимо определить, что такое эта власть одного человека над другим»*.

Вопрос поставлен резко и определенно. Пытливость гениального ума нашла загадку в том, что обычно кажется естественным, простым и понятным. Если мы не ошибаемся, кроме Толстого, только один писатель с такой же ясностью сознал эту загадочность факта власти — это родственник Толстому мыслитель-художник Карлейль⁴. Карлейль иллюстрирует свою мысль на примере произнесения и выполнения смертного приговора.

«Вы видите двух индивидуумов, одного одетого в превосходную красную одежду, другого — в грубую, поношенную синюю. Красный говорит синему: “Ты должен быть повешен и анатомирован”. Синий слышит это с содроганием и (о, чудо из чудес!) печально идет на виселицу. Там его вздергивают, он качается положенное время, и доктора вскрывают его и составляют из его костей скелет для медицинских целей. Как это так? И что вы теперь станете делать с вашим: *Ничто не может действовать иначе, как там, где оно находится?* Красный не имеет физической власти над синим; он не держит его, не приходит с ним ни в какое *соприкосновение*. Сверх того, все эти исполняющие приказания шерифы, и лорды-лейтенанты, и палачи, и заплечные мастера отнюдь не находятся в таком отношении к дающему приказания красному, чтобы он мог таскать их и туда, и сюда, но каждый из них стоит обособленно в своей собственной коже. Тем не менее — как сказано, так и сделано: высказанное слово приводит все руки в движение — и веревка и усовершенствованная опускная доска делают свое дело». Все это — иронически поясняет далее Карлейль — произошло оттого, что «на красном вешающем индивидууме надет парик из конских волос, беличьи шкурки и плюшевая мантия, с помощью которых все узнают, что он — судья»**.

Карлейль справедливо отмечает здесь, что власть «красного» над «синим» отнюдь не основана на физической силе «красного». Если бы слова «красного» не производили такого магического действия на «всех этих шерифов, лордов-лейтенантов и палачей» и на самого «синего», если бы они не порождали в сознании всех этих лиц обязанности и необходимости повиновения, то судья не мог бы своими

* Сочинения Л. Н. Толстого. Т. VIII. С. 431.

** Карлейль. Sartor Resartus. С. 61 (пер. Н. Горбова)⁵.

собственными руками ни сам повесить преступника, ни принудить кого-либо другого сделать это.

Совершенно то же замечает Толстой сейчас же вслед за приведенной постановкой вопроса: «Власть эта (Наполеона над французами) не может быть той непосредственной властью физического преобладания, сильного существа над слабым, преобладания, основанного на приложении или угрозе приложения физической силы, — как власть Геркулеса». В данном случае это еще очевиднее: 600 тысяч французской армии, конечно, сильнее Наполеона.

Но Толстой идет еще дальше по пути исключения ближайших, представленных здесь объяснений. Власть эта, продолжает он, не может быть также основана на преобладании нравственной силы, ибо, не говоря о людях-героях, как Наполеон, о нравственных достоинствах которых мнения весьма разноречивы, история показывает нам, что ни Людовики XI-е, ни Меттернихи, управлявшие миллионами людей, не имели никаких особенных свойств силы душевной, а, напротив, были по большей части нравственно слабее каждого из миллионов людей, которыми они управляли.

И тем не менее — «как сказано, так и сделано». «Красный» говорит «синему»: «Ты будешь повешен», — и «синий» действительно вздергивается на виселицу; Наполеон говорит какие-то слова — и сотни тысяч французов беспрекословно идут убивать русских.

В этих элементарных, привычных нам явлениях мы наталкиваемся, таким образом, на что-то абсолютно иррациональное, на какую-то непостижимую нелепость. И если повинование судье и Наполеону не может быть объяснено ни их физической, ни их нравственной силой, то тем менее оно может быть выведено из личных интересов повинующихся: ни преступник, ни даже исполнители приговора не питают лично никакой склонности к смертной казни и охотно уклонились бы от нее; и точно так же огромное, подавляющее большинство французов, участвовавших в русском походе, разумеется, страстно желали остаться дома и не предвидели для себя лично ничего хорошего из путешествия в далекую враждебную страну. Ясно, что в том и другом случае люди действуют не из личных побуждений, не добровольно, в тесном смысле этого слова, а именно подчиняясь чужому велению, хотя и противоречащему их интересам; и вместе с тем приказывающий не имеет над ними никакой непосредственной физической или психической власти, так что приказание может быть

выполнено все же, в известном смысле, только с их добровольного согласия.

Где искать разрешение этого противоречия?

Юристы и политики укажут тут, вероятно, на понятия права, закона, государства, напомним нам о существовании государственной организации, в силу которой все люди принуждены повиноваться отдельным лицам, обладающим государственной властью или долей ее — императорам, военачальникам, судьям и другим. Но эти указания ничем не могут нам помочь, ибо все понятия права, закона, государственной власти сами основаны на той же самой загадке — на необъяснимом подчинении одних людей велениям других. И если нам скажут, что люди повинуются своим военачальникам и судьям потому, что закон предписывает им это повиновение, то нам еще менее понятно, каким образом громада печатной бумаги, носящая название «собрания законов» и хранящаяся в шкафах присутственных мест, может иметь такую чудодейственную силу над живыми людьми, обладающими разумом, сознанием своих интересов и способностью согласовать с ними свои поступки.

Против ясной постановки проблемы власти у Карлейля и Толстого бессильны все обычные юридические понятия и аргументы, которые очень хороши и удобны для решения специальных вопросов в этой области, но не затрагивают главного, а, наоборот, покоятся на молчаливом его устранении, на признании естественности и понятности элементарного момента власти как таковой. «Не спрашивайте меня, — говорит тот же Карлейль, — где законы, где правительство? Напрасно пошел бы ты в Шенбрунн, на Даунинг-стрит, в Palais Bourbon⁶: ты не нашел бы там ничего, кроме кирпичных или каменных домов и нескольких кип бумаг, перевязанных веревками. Где же тогда это самое их хитро устроенное, всемогущее правительство, чтобы можно было коснуться его руками? Везде — и нигде: видимое только в своих делах, оно также есть вещь воздухообразная, невидимая, или, если хотите, мистическая и чудесная»^{*}.

Итак, не сбиваясь на путь юридических или политических размышлений о более сложных явлениях, мы должны подвергнуть анализу простой, голый факт власти в его элементарнейшей форме. Мы видели, что и Толстой и Карлейль противопоставляют загадочности

* Sartor Resartus. С. 191.

общественной власти простое и понятное, на их взгляд, явление непосредственной личной — физической или моральной — власти человека над человеком. Но так как общество состоит из людей и их взаимной связи, так как все общественные отношения, в конце концов, суть отношения между людьми, то ячейкой или атомом всякой общественной связи должна служить простая личная связь или отношение между одним человеком и другим. Поэтому, если факт общественной власти вообще объясним, то только в качестве власти одного человека над другим; и как бы сильно общественная власть ни отличалась от личной, ключ к ее разгадке мы должны все же искать в последней, в простейшем случае такого соотношения между людьми, при котором воля одного лица определяет поведение другого.

II

Что такое индивидуальная, непосредственная власть человека над человеком, и как она возможна?

Вопрос, так поставленный, может показаться с первого взгляда излишним и праздным, относящимся к области бесплодных умствований. Именно так смотрела до последнего времени на этот вопрос и общественная наука, или, вернее, ей вообще не приходило в голову ставить его. Лишь за последние годы теоретическое обществоведение уяснило, что основой всякого общежития, всякой социальной связи и группировки служит ряд элементарных *форм общения* между людьми, к числу которых принадлежит и отношение власти. Предельным понятием, к которому можно свести весь материал общественных знаний, является момент *общения* или *отношения* между людьми. Поэтому обобщающая социальная наука, так называемая *социология*, и должна состоять в описании и анализе этого элементарного момента и его различных форм. Что такое вообще отношение между людьми? Ясно, что это известного рода психическое явление, своеобразии которого состоит в том, что оно нуждается, по меньшей мере, в *двух* носителях и состоит именно из взаимодействия двух или более индивидуальных «психик». Цеховая психология не обращала до сих пор внимания на эти явления именно потому, что исследовала только явления индивидуальной психической жизни. С другой стороны, общественная наука игнорировала их, так как ее предметом служили более сложные явления общежития, опирающиеся, как на последний

фундамент, на этот элементарный момент общения как такового. Момент этот служит для общественной науки той гранью, которая отделяет ее от науки об индивидуальном человеческом бытии. Отсюда уясняется необходимость посредствующей или пограничной области ведения, каковой должна явиться *социальная психология*, изучение явлений психического взаимодействия, явлений, скрытых под мало говорящим обозначением «отношений между людьми» и более выразительно отмеченных за последнее время названием *социально-психических* или, еще точнее, *интер-психических* (между-психических) явлений*. Мы имеем тут дело с весьма широкой группой фактов, издавна служившей темой для художественного творчества, но совершенно не затронутой научным анализом. Сюда относятся формы индивидуального общения, основанные на взаимной любви или на власти и зависимости, их возникновение, течение и разрушение, групповое общение в форме союзов и обществ, со всем богатством образующих их отдельных интер-психических данных, моменты солидарности и соперничества, виды социальной дифференциации.

Среди этих-то фактов одно из главных мест занимает явление власти, тщательное психологическое изучение которого должно оказаться в высокой степени плодотворным при уяснении основных проблем общежития.

Итак, какое конкретное психическое содержание скрывается под знакомым нам явлением индивидуального властвования одного человека над другим и каковы психологические его условия?

Простейшим исходным пунктом может служить форма власти, основанной на превосходстве физической силы, на угрозе физического насилия в случае неповиновения. Такова, например, власть победителя над обезоруженным побежденным, и на почве этого от-

* Заслуга установления идеи социальной психологии принадлежит прежде всего выдающемуся немецкому философу и социологу — Георгу Зиммелю. Наряду с ним и независимо от него на интер-психические явления указал Габриэль Тард, который ввел и самый термин. Нельзя не отметить, что социально-экономическая система Маркса, подчеркнувшая момент «отношения между людьми» как основного социологического понятия и вскрывшая «фетишизм» общественной жизни, является предшественницей этого направления идей. Близкое сродство с этим направлением бесспорно содержится и в новых экономических и юридических учениях, пытающихся подвести психологический фундамент под явления хозяйственной и правовой жизни.

ношения, по-видимому, возникло первобытное рабовладение; такая же, до известной степени, в некультурном быте грубейшая форма власти родителей над детьми, мужа над женой. Следует отметить, что эту власть нельзя смешивать с той физической, в *буквальном смысле слова*, властью, которая состоит в лишении человека механической возможности свободно действовать и защищаться и в связанном с этим лишением физическом насилии, например, истязании, изнасиловании. Власть, основанная на угрозе и боязни насилия, есть сама по себе, в отличие от физического насилия, явление чисто психическое; лицо, подчиняющееся этой власти, *физически* в состоянии действовать по своему усмотрению и, следовательно, отказаться от повиновения; его подчинение есть, в известном смысле, добровольный акт, обусловленный сознательным предпочтением повиновения неприятным последствиям неповиновения. Психический характер этого отношения ясен, между прочим, из того, что для существования этой власти нет никакой необходимости, чтобы грозящее физическое насилие было действительно осуществимо: для этого достаточно, чтобы повинующийся *считал* угрозу осуществимой, хотя бы и ошибочно. И наконец, раз установившись, эта власть может продолжаться еще долго после того, как исчезла не только ее реальная физическая основа, но даже и сознание этой основы: безотчетный инстинкт страха будет по-прежнему заставлять покоряться велениям, хотя бы и для властвующего, и для повинующегося было ясно, что веление не может быть более подкреплено никакой реальной силой. Или же отношение между властью и ее физической основой само изменяется, и угроза насилием оказывается осуществимой только потому, что укрепившийся инстинкт повиновения делает невозможной физическую защиту от насилия. Так, в старых купеческих семьях еще не так давно старики-отцы били своих взрослых сыновей, не встречая себе сопротивления. Последний пример показывает нам, что власть, основанная на преобладании физической силы, весьма часто незаметно переходит во власть уже чисто психическую, в тесном смысле этого слова. В современном обществе власть, основанная на возможности непосредственного физического насилия, вообще не играет почти никакой самостоятельной роли; физическое насилие царит, разумеется, и в нем, но оно является не источником, а *результатом* власти психической — будут ли то виды насилия, находящиеся в распоряжении государственной власти и ее органов, или формы

индивидуального насилия, в силу закона предоставленные частным лицам, как, например, в эпоху крепостного права — помещикам над крестьянами или в наше время — родителям над детьми. За последним исключением, по крайней мере, индивидуальная власть является в подавляющем большинстве случаев чисто психической, и именно эта чисто психическая власть есть, так сказать, обычная, ходячая форма того распространенного отношения между людьми, которое выражается в зависимости одного человека от другого.

Каким образом возможна эта психическая власть — власть, не опирающаяся ни на какую физическую силу? Мы оставляем здесь в стороне все случаи власти, основанной на юридических отношениях, — рабовладение, власть хозяина над прислугой, фабриканта над рабочими, власть должностных лиц и так далее; все это, очевидно, суть явления производные, вытекающие из необъяснимого пока для нас факта государственной или правовой власти. Здесь мы должны рассмотреть лишь чисто индивидуальные формы властвования, изолированные от юридической и социальной среды. Типом такой власти может служить, например, то отношение между супругами, при котором один из них беспрекословно покоряется другому, находится, выражаясь вульгарно, «под башмаком» у него, или отношение между сильным и слабевольным человеком, при котором первый подчиняет своей воле последнего. Если исключить первый случай, отношение между полами, где явления властвования возникают обыкновенно на почве неодинаковой интенсивности полового чувства или инстинкта любви и основаны на том, что удовлетворение половой потребности или потребности в ласке у одного лица стоит в зависимости от настроения и расположения духа другого — случай этот занимает в сфере между-психических отношений совершенно исключительное, изолированное положение, и в этом смысле не типичен, — то нам придется с самого же начала признать, что *явления психической власти носят совершенно иррациональный характер*. Та загадочность и необъяснимость, которую Толстой и Карлейль подметили в общественной власти, в известном смысле присуща и власти индивидуальной. Подчинение этой власти также не может быть объяснено никакими рациональными мотивами повинующегося. Мы видим двух людей, которые в своих взаимных отношениях, по причинам физическим, психическим или социальным, не могут прибегать к насилию, и которые не стоят ни в каком отношении общественной

зависимости один от другого, и каким-то неведомым для нас образом один из них покоряет душу другого, заставляет его исполнять свои желания, а другой послушно повинуется. Речь идет здесь не о моральном или интеллектуальном *влиянии*, при котором богатый мудростью или силой нравственной веры человек своими советами, убеждениями и проповедями склоняет людей на свою сторону и внушает им мысли и поступки; хотя в этих случаях нередко участвует большая или меньшая примесь безотчетного внушения или психического властвования, однако, по существу, духовное влияние все же оставляет волю человека свободной и создает не слепое *повиновение* воле другого лица, а лишь добровольную *салидарность* с его настроением и желаниями. Мы же говорим здесь о непосредственном подчинении себе чужой воли, о моменте власти как таковой. Ни высота духовного развития, ни обилие знаний, ни чистота нравственного настроения не обеспечивают сами по себе обладания психической властью: жизнь часто показывает нам примеры власти низшего по духовному развитию существа над высшим. Правда, можно было бы сказать, что господство и подчинение определяются сравнительной *силой воли* или характера двух людей; но дело в том, что понятие *силы* здесь, как и в физическом мире, есть лишь обозначение неизвестной нам причины определенного действия, и потому приведенное объяснение есть не более как тавтология: *сильным* мы именно и называем такого человека, который обладает необъяснимой для нас способностью подчинять себе людей и воздействовать на их волю, — в противоположность «слабому» человеку, который не в состоянии действовать наперекор чужой воле и противостоять требованию «сильного». Всё, что мы можем сделать для объяснения природы этого непосредственного психического господства и подчинения — это описать отдельные психические моменты, наличность которых дает отношение власти. Неуклонная решимость во что бы то ни стало осуществлять свои желания, способность не пугаться чужого требования и гнева, а спокойно настаивать на своем, пренебрежение к чужому страданию, инстинктивно ощущаемая власть взора или голоса — таковы психические качества, из которых слагается тип властвующего, тогда как противоположные черты — робость, отсутствие настойчивости, боязнь гнева и ссоры, чувствительность к страданиям окружающих — создают в совокупности характер «слабовольного» или подчиняющегося. Общение между двумя такими индивидуальностями

и выльется в форму властвования и подчинения. Если угодно, указанные психические черты могут быть названы «причинами» отношения власти, но при этом не следует забывать двойное. Во-первых, большая часть того конкретного содержания, которое дано в таких психических «чертах» или «качествах», тождественна с тем, что мы разумеем под понятием властвования, так что и тут мы не объясняем по существу само явление, а только описываем его в различных выражениях, с помощью различных слов доводим до сознания и заставляем интуитивно воспринять одну и ту же вещь. И, во-вторых, все эти условия или причины отношения власти сами совершенно иррациональны и не являются в сознании людей разумными мотивами. Если спросить человека, почему он подчиняется воле другого и образует его послушное орудие, то он или ничего не сможет ответить, или же сошлется на то, что он боится вызвать гнев, хочет избежать «сцены», не хочет ссоры и так далее; и если задать дальнейший вопрос, почему же он опасается таких вещей, как «гнев» или «ссора», которые не грозят ему никаким реальным вредом, то единственным ответом могут быть только ничего не значащие слова: «Да так, неприятно», или: «Да я уж так создан, такой у меня характер». Как бы точно будущая наука ни определила объективные психологические или даже физиологические условия, из которых возникает на одной стороне господство, на другой — подчинение, с точки зрения самого действующего и сознающего субъекта отношение власти будет явлением совершенно иррациональным, необъяснимым никакими сознательными, разумными мотивами.

Факт этот не представляет в психическом мире ничего необычайного или исключительного; такой же характер иррациональности присущ и всем элементарным психическим данным — восприятиям, ощущениям и чувствам, и иррациональность отношения власти только показывает, что оно должно быть причислено именно к этому разряду психических явлений. Как познающий субъект не может логически обосновать, почему один предмет он видит белым, а другой — красным, хотя физические условия цветовых ощущений ему и известны; как чувствующий субъект не может объяснить, почему одно сочетание звуков представляется ему гармоничным, другое — нет или почему один характер ему симпатичен, другой — нет, точно так же и действующий субъект не в состоянии отдать себе отчет, почему, то есть по каким мотивам он «пасует» перед определенным че-

ловеком и чувствует необходимость подчиняться ему. Переживаемый им при этом психический процесс не может быть уяснен и разложен на составные части; процесс этот безотчетен, находится вне сферы рассудочного сознания и в этом смысле, можно сказать, бессознателен или полусознателен. Состояние подвластности есть своего рода *гипноз*; в его основе лежит необъяснимое никакими разумными мотивами, но и непреодолимое ими ощущение связанности чужой волею, инстинктивный страх перед суровым блеском властного взора. И, быть может, экспериментальная психология покажет в будущем, что это не простая аналогия, но что явления простого и гипнотического внушения связаны внутренним, реальным родством психических процессов. Недаром слабовольные лица являются лучшими объектами гипнотического внушения, и, с другой стороны, спокойная властность речи и взора суть необходимые качества гипнотизера. Как бы то ни было, во всяком случае между-психическое отношение власти и подчинения — как и отношение любви — принадлежит к первичным данным сознания и именно потому, с точки зрения самого субъекта сознания, остается необъяснимым, иррациональным, как иррациональны все ощущения и чувства, как иррациональна вся психическая жизнь в ее целом. Логическое сознание — теоретическое и практическое — есть лишь небольшая и производная часть сознания алогического, светлый клочок, выделяющийся на необъятном фоне безотчетной, непосредственной, инстинктивной душевной жизни.

III

В иррациональном мире между-психических переживаний можно наблюдать одно странное явление, уразумение которого даст нам ключ к разгадке общей, занимающей нас проблемы.

Вернемся опять назад и спросим себя: что, собственно, есть так называемое «отношение между людьми», все равно, будет ли то отношение власти, союз любви или еще какая-либо иная связь? Ответ нетруден: отношение между людьми есть известное длительное состояние, слагающееся из отдельных, индивидуальных чувств, настроений и поступков. Совокупностью этих индивидуальных психических переживаний и исчерпывается «отношение», которое есть не более, как резюмирующее их понятие. Однако для самих участников «отношения» тут возникает одна совершенно неустраняемая и непреодолимая

иллюзия. Длительное состояние взаимно приспособившихся чувств и поступков преобразуется в их глазах в какую-то объективную, вне их находящуюся *связь*, как бы в материальную нить и цепь, прикрепляющую их друг к другу и находящуюся *между* ними в буквальном, пространственном смысле слова. Это особенно сильно чувствуется в те минуты, когда вопрос об «отношении» открыто ставится в сознании его участников, именно при возникновении и прекращении «отношения». Когда лица разного пола из разговоров, взглядов и улыбок сознают, что их симпатия встречает взаимность, или когда любящие соединяются после долгих препятствий, им кажется, что их отношения не исчерпываются гармонией или солидарностью индивидуальных переживаний каждого из них, но дают начало чему-то объективному, что между ними, как иногда говорится, «*родилась*» связь, или что они «*основали*» союз. Точно так же, когда отношение любви, дружбы или власти и подчинения прекращается, то это прекращение представляется не тем, что оно есть в действительности, то есть постепенным или быстрым изменением чувств и поступков совокупность которых составляла «отношение», но разрушением какой-то объективной силы, тяготевшей на одном из участников отношения или на обоих, «*разрываю*» соединяющей их цепи, «ломкой» того объективного целого, которое составляло их союз. Аналогично с этим при ссоре или охлаждении отношений друзья чувствуют, что между ними «выросла» какая-то стена или пропасть. Всем этим выражениям, материалистический смысл которых остается, разумеется, чисто фигуральным, символическим, соответствует трудно выразимое, но ясно и интенсивно чувствуемое сознание некоторого объективного, лежащего вне индивидуальной душевной жизни, психического продукта или образования. Этот процесс *объективации* или гипостазирования психических данных в форме реального и внеиндивидуального «отношения» составляет одну из самых характерных и любопытных особенностей между-психических переживаний. Поскольку вообще возможно объяснение такого элементарного и безотчетного психологического явления, его исходной точкой надо, по-видимому, признать присущее участнику отношения специфическое сознание, что переживания, принявшие форму «отношения», не находятся, так сказать, в его личной власти, не зависят, подобно другим психическим явлениям, от его индивидуального чувства, а органически сплетены и слиты с переживаниями чужого сознания

и существуют только в силу своего постоянного соприкосновения и взаимодействия с последним. Вытекающая из этого сознания объективация тем более естественна, что, как показывает критический анализ познания, характер «объективности», приписываемый нами внешнему, материальному миру, также основан исключительно на сознании *неустранимости* образующих его восприятий и независимости их от субъективной воли познающего.

В простейшей форме между-психических явлений, состоящей в отношении между двумя людьми, эта объективация не имеет большого практического значения и является не более как смутным чувством, индивидуальным измышлением, которое при известных условиях может бесследно исчезнуть. Если личность чувствует себя связанной той, тяготеющей над нею, неопределенной объективной силой, которая выросла из ее отношения к другой личности, то здоровое размышление легко показывает прозрачность этого ощущения. При прекращении, например, давнишнего отношения — прекращении, которое при первой мысли о нем инстинктивно кажется невыразимо трудным «разрывом» какой-то объективной цепи, — человеку нетрудно уяснить себе, что единственное реальное данное, с которым он должен считаться в этом «разрыве», есть все же лишь живая личность другого соучастника отношения, ее настроения и судьба. Неуловимый призрак мистического объективного «нечто» при серьезном решении воли и углублении мышления тотчас уступает место трезвым данным действительности.

Но чем более увеличивается круг лиц, затронутых одним «отношением», связанных общностью между-психических переживаний, тем интенсивнее и могущественнее становится эта объективация отношений и тем более увеличивается и ее практическое социально-психологическое значение. В этом отношении есть уже большая и принципиальная разница между связью двух и связью трех лиц. Латинская поговорка «tres faciunt collegium»⁷ содержит более чем простую юридическую условность: в ней неопределенно выражена реальная и важная психологическая идея. В отношении между тремя лицами каждый отдельный участник сильнее связан; ему противостоит уже не одно, а два лица, то есть не равнозначая ему, а превышающая его психическая сила. Эти два лица сами связаны общностью психических переживаний, так что для каждого участника момент объективации дан уже не только внутренне, в объективном воспри-

нимании его собственного отношения, но и внешним образом — в лице противостоящей ему связи двух лиц, с которыми он соединен; с этим моментом объективации личность должна, следовательно, считаться не только как со своим собственным настроением или мышлением, находящимся, несмотря на всю его крепость, в полной власти ее сознания, но и как с *реальным фактом* внешнего мира, фактом, который принадлежит психической жизни других людей и поэтому для данной личности неустраним. Если прежде *объектом* отношения была все же живая личность другого участника, то теперь этим объектом служат уже не просто два остальных участника, но и та гипостазируемая связь, которая имеется *между ними*. В союзе трех возможно уже большинство и меньшинство, и эта группировка есть опять-таки не простая условность, а покоится на только что указанном психологическом основании; этот союз не может так же распасться по воле одного участника, как союз двух лиц; он стоит, так сказать, выше воли каждого отдельного из его членов и сохраняет свое бытие при потере или замене одной или даже нескольких из своих частей.

Таким образом, союз трех (или нескольких) лиц есть нечто большее, чем простая сумма или совокупность этих лиц: к этой сумме присоединяется еще одно слагаемое — та безличная, объективированная психическая атмосфера, которая возникает из общения и взаимодействия индивидуальных психик. И этот *плюс* не просто содержится в субъективном настроении или воображении участников общения, но и реально отражается на всем строении союза и его функциях. Союз живет и действует как самостоятельное целое; личность, будучи творцом этого между-психического образования, становится вместе с тем входящей в его состав и подчиненной ему величиной, «членом» союза, и ее индивидуальная жизнь и деятельность определяется участием в этом объемлющем ее и независимо от нее существующем целом. Известно, что всякий кружок, всякая семья, всякое вообще длительное общение между несколькими лицами, как бы слабо и неустойчиво оно ни было, имеет известную общую духовную атмосферу, известные привычки, известный склад внутренних отношений; все это не приурочено к определенным, конкретным личностям, не создано и не поддерживается сознательно, а есть бессознательно зарождающийся и укрепляющийся осадок общения, который как бы витает в воздухе и образует безличную,

всеми чувствуемую, но никому в отдельности не принадлежащую объективную психическую силу.

Представим себе теперь в этой элементарнейшей форме коллективного или социального общения возникновение некоторой власти. Допустим, что — в силу ли свободного решения участников, или в силу естественного превосходства — один из членов союза берет на себя роль его вождя или главы. Несмотря на все разнообразие психических оттенков, которые может принимать это властвование, основной его чертой будет его *сверхиндивидуальный* характер. Отношение между властвующим и каждым из подчиняющихся в таком союзе заключается не только в непосредственном психическом давлении личности первого на личность второго; основой этого отношения служит присущее каждому из повинующихся сознание общей, коллективной подчиненности вождю; за каждым велением последнего здесь чувствуется инстинктивная поддержка *всех* повинующихся ему. Но эта поддержка не сознается в ясной, рассудочной форме и опять-таки не приурочивается к определенным, конкретным личностям: она интуитивно ощущается как гармония и солидарность воли вождя с настроением и складом той безличной психической силы, которая образует связь и общее достояние данной группы; общая духовная атмосфера как бы химически сливается с личностью вождя или главы и — не по рациональным мотивам, а в силу темных, иррациональных ассоциаций мыслей и настроений — отражается в особой, специфической *авторитетности*, которую приобретает воля главы для всех участников союза. Таков, например, ореол, окружающий мать многочисленного и согласно живущего семейства и основанный не только на индивидуальных чувствах любви, уважения или боязни, питаемых каждым членом семьи в отдельности, но и на сознании прочной атмосферы коллективного настроения, сложившейся из слияния чувств всех членов семьи и опирающейся на своего рода бессознательную круговую поруку этих чувств. Такова же власть вождя партии, естественного главы товарищества или приятельских кружков и так далее.

Загадка социальной власти начинает нам разъясняться, и вместе с тем мы начинаем понимать невозможность объяснения этого факта из рациональных, сознательных мотивов индивидуальной психической жизни. Социальная власть основана, так сказать, на двух иррациональностях, или на рациональности, возведенной в квадрат.

Прежде всего иррациональным, как мы видели, является всякое, даже чисто индивидуальное, отношение власти, всякое сковывание воли одного человека волею другого; и, с другой стороны, сюда привходит в качестве потенцирующего начала иррациональность, присутствующая всякому общению как таковому и состоящая в бессознательном слиянии психик в одно органическое целое, которому в глазах участников общения присуще безличное, индивидуальное психическое бытие. Все члены союза повинуются власти одного лица, потому что они безотчетно сознают в его велениях голос и силу высшего авторитета — того объективного психического момента, который витает над ними и который — неведомо для них — есть лишь продукт сложения их же собственных настроений; а влияние вождя на это личное настроение, в свою очередь, безотчетно, как всякое внушение воли.

Но этим еще не кончается накопление иррациональных моментов, дающее в результате загадочное явление социальной власти. Чем более разрастается и усложняется союз, чем более *организованный* характер он принимает, тем более интенсивной и практически влиятельной становится *объективация* между-психических явлений, и тем более, вместе с нею, растет иррациональность отношения власти.

В малочисленных и неорганизованных союзах, например, в семье, товарищеских кружках, указанное сложение психических моментов в социальную власть до известной степени стоит под контролем разумного сознания членов союза. Теряя личную авторитетность в глазах отдельных членов, глава союза вместе с тем теряет и свою власть, основанную на общем его влиянии на всю группу. Процесс между-психической объективации здесь еще сравнительно слаб; если не отдельный участник общения, то все участники вместе взятые, являясь источником этой объективации, могут всегда отрешиться от порожденной ими силы, придать иной характер, найти иного выразителя и так далее; ничто не связывает их совокупного разумного сознания и личной воли. Не то мы видим в более многочисленных и длительных соединениях, носящих *организованный* характер. В нашем анализе, исходящем из простейших явлений общения, мы не можем пользоваться никакими готовыми, ходячими социологическими понятиями, не разложив их предварительно на содержащиеся в них элементарные социально-психические данные. Поэтому здесь

мы стоим перед вопросом: что такое есть *организация* и каково ее значение в сфере социально-психических явлений.

Возьмем опять-таки простейший пример. Рассмотрим жизнь и деятельность частного «общества» или «союза», преследующего какие-либо культурные или материальные цели, например, общества потребителей, или взаимопомощи, или научного общества и так далее. Для простоты оставим в стороне все юридические, государственные нормы, регулирующие частные общества, то есть примем полнейшую, абсолютную свободу и самоопределение союзов. Как возникает при таких условиях союз? Группа людей, имеющих определенные общие интересы, собирается, приходит к соглашению и «учреждает» общество. «Учреждение» это состоит в том, что группа основателей вырабатывает «устав», то есть совокупность правил, определяющих порядок возникновения, деятельности и при известных условиях прекращения общества; вместе с тем определяется и порядок, в котором эти правила могут и, при наличии известных данных, должны быть пересматриваемы и изменяемы. С принятием такого «устава» он становится обязательным как для самих учредителей, так и для всех, позднее принятых членов.

Мы имеем здесь пример простейшего, наиболее, так сказать, рационалистического и легко объяснимого возникновения организованного общения — целесообразного создания «общества» из свободно заключенного на основании разумных и сознательных мотивов общественного «договора». И тем не менее, раз организация осуществилась, ее бытие должно представляться для вдумчивого наблюдателя какой-то сплошной мистикой, в которой из действия разумных личностей рождается некоторое магическое начало, овладевающее своими собственными творцами. Подобно тому неумелому ученику, который вызвал духов, но не знает, какими заклятиями остановить их действия, люди подчиняются здесь созданной ими же сверхчеловеческой силе. Специфическая потенцированная загадочность *организованного* общества состоит в характере и действии тех безличных, коллективных *велений*, которые под именем «правил» или «норм» управляют всей жизнью союза. В самом деле, правила, на которых основано общество и которые первоначально возникли лишь в силу добровольного принятия их договаривающимися лицами, с самого момента их признания начинают жить как бы самостоятельно, реальной жизнью и выходят из власти не только

отдельного участника союза, но и всех участников вместе взятых. По приписываемому им значению и по своим функциям эти правила суть не то, чем они должны бы быть согласно своему происхождению, то есть не простые коллективные решения определенных конкретных личностей; наоборот, они суть безличные, не имеющие индивидуальных носителей, объективные веления, которые декретируются и действуют от имени «союза» или «общества» как такового, то есть от имени знакомого уже нам сверхиндивидуального целого, выросшего из общения. И в данном случае это не пустая, практически безвредная фикция, а факт, имеющий весьма реальные последствия. Правила эти, как указано, становятся обязательными как для первоначальных членов-учредителей, так и для всех позднейших членов общества. Решающим моментом этой связанности людей ими же принятыми правилами является следующее обстоятельство — члены союза не только должны подчиняться нормам, покуда последние остаются признанными, но вместе с тем несвободны ни в изменении этих тяготеющих над ними правил, ни в лишении их общей силы посредством прекращения самого общества; то и другое — изменение устава и прекращение общества — *возможно опять-таки лишь в условиях и порядке, предусмотренных самими этими правилами.* Таким образом, эти безличные, не имеющие конкретных носителей *веления* охватывают живых людей неразрывной цепью и становятся их автономными, неустрашимыми властителями, как бы их наследственными деспотами. Конечно, на практике принимаются обыкновенно такие нормы, которые не стеснительны для воли совокупности или большинства участников и оставляют простор для их коллективной личной инициативы как в пределах этих норм, так и в деле изменения и прекращения последних. Но для нас здесь важна не количественная сторона этой связанности и не степень ее практической стеснительности, а самый факт связанности как таковой. И в этом отношении остается бесспорным, что всякая организация в силу самой своей природы связывает своих участников и создателей и овладевает ими; однажды принятое решение коллективной воли, если оно выражено в создании длительных правил общения, начинает жить самостоятельной жизнью и в форме непрерывно действующего безличного веления сковывает свободу действий членов союза, так что уже не люди являются хозяевами принимаемых ими правил, а, наоборот, сами эти правила распоряжаются живыми людьми. Учредители союза — те

конкретные личности, которые свободным решением согласились коллективно действовать в известном порядке и тем создали союз и определяющие его правила — быть может, все давно вышли из состава союза или даже вымерли, но солидарная воля ныне бездействующих или мертвых, некогда породившая эти правила, с того времени слившись в органическое целое, сохраняет бытие и силу и властвует над судьбами живых заинтересованных людей.

В таком организованном, то есть живущем на основании твердо установленных безличных «правил», обществе приобретает особенную резкость и выразительность намеренный выше сверхиндивидуальный характер социальной *власти*. Власть эта основана здесь уже не на бессознательной поддержке внутренней психической «атмосферы» общения, а на точных нормах. Объективация психических сил вылилась здесь в прочные, ясно выраженные формы обязательных безличных велений, и на этот-то затвердевший, выкристаллизовавшийся социально-психический фундамент опирается социальная власть. Это выражается в целом ряде характерных явлений. Власть отдельных лиц, основанная на этих правилах, например, власть председателя, казначея, контролера и так далее, обязательна для всех участников союза. Конечно, все эти должностные лица могут быть смещены и заменены другими, но дело в том, что как условия, при которых возможно такое перераспределение власти, так и порядок новых выборов сами зависят от «устава», то есть опять-таки от безличных норм, которые связывают даже единодушную волю членов союза. Так, например, если по уставу известное должностное лицо избирается на определенный срок, причем не предусмотрена возможность досрочного его смещения, то никакая сила и никакое единодушное желание удалить данное лицо от должности не могут избавить участников общества от повиновения власти этого лица в течение известного времени.

Таким образом, в организованных обществах власть становится обязательной и в известных пределах неустрашимой не только для отдельного участника общения, но и для всех участников вместе взятых, и почти совершенно утрачивает следы своего происхождения из индивидуально-психических данных, из свободного и разумного сознания личностей. Между индивидуальным сознанием и исходящей от него, в конечном счете, социальной властью вырастает твердая, непреодолимая стена в лице господствующих в обществе

и обязательных для каждого сознания безличных норм, действующих от имени объективного, сверхиндивидуального существа — «союза» как особого целого — и своей авторитетной силой поддерживающих веления власти.

IV

Сделаем теперь еще один, последний шаг в анализе социально-психических отношений, все усложняющихся и попутно приобретающих все более иррациональный характер.

Уже в начале наших размышлений мы натолкнулись мимоходом на понятие *права и закона* и отметили его полную загадочность. Во властвующих над людьми безличных правилах, о которых мы сейчас говорим и которые образуют сущность того, что зовется *общественной организацией*, мы имеем пример элементарных, еще не вполне совершенных *правовых норм*. Для завершения этого понятия необходимо еще большее усиление той же объективации между-психической связи. В той форме общения, с которой мы имели дело до сих пор, рациональным, то есть основанным на свободной и разумной индивидуальной мотивации, было, по крайней мере, возникновение самого общения, равно как и участие в нем каждой личности. Таинственные объективные, безличные веления имели все же своим первоначальным основанием свободные решения личной воли. Это начало уже безусловно отсутствует в общениях, которые складываются бессознательно, из стихийного взаимодействия индивидуальных психик, и принадлежность к которым также не зависит от свободной воли личности. Типом такого общения является *государственный союз*. Возникновение его часто теряется в глуби времен, основано не на добровольном соглашении, а на таких фактах, как завоевания, стихийная колонизация и тому подобное, и даже в тех редких случаях, где государственный союз опирается действительно на «договор», принадлежность к государству и повиновение действующим в нем нормам являются обязательными не только для заключивших соглашение и добровольно присоединившихся к нему впоследствии, но и для всех вообще людей, живущих на известной территории. Таким образом, даже первоначальным источником велений здесь служат не отдельные конкретные люди, а стихийно возникшая общая сила их соединения. Если относительно норм свободных частных союзов еще

можно сказать, что они возникли из соглашения определенных лиц, основавших союз, и поддерживаются добровольным признанием их со стороны каждого вновь вступающего члена, то этот рационалистический элемент отсутствует в государственном союзе. Нормы последнего, следовательно, действуют уже всецело в силу внутренней, присущей им обязательности, ни с какой стороны не разложимы на индивидуальную волю конкретных личностей, а безусловно замкнуты в своей безличной, сверхиндивидуальной объективности. Эти нормы суть *законы*, положения *права*, и не они подчинены людям, а, наоборот, люди подчинены им. Конечно, законы эти непосредственно творятся людьми — теми лицами, которые обладают так называемую «законодательную власть», будь то неограниченный монарх, или парламент, или весь народ в его целом. Но самое право творить законы или, точнее говоря, специфическая обязательность, присущая нормам, которые устанавливаются определенными людьми, основаны не на личной, физической или психической силе этих людей, а опять-таки на безличных велениях — законах, предписывающих, что все члены государственного союза должны повиноваться правилам, которые устанавливаются такими-то людьми при таких-то условиях. В абсолютной монархии, например, приказания монарха выполняются и считаются обязательными не потому, что люди повинуются монарху как личности, а потому, что закон, то есть безличное объективное веление, предписывает повиноваться воле определенного лица, происходящего из известного рода и, при условиях, опять-таки отвечающих требованиям закона, заместившего прежнего монарха.

Точно так же, например, в парламентской республике народ несколько не боится тех трех-четырёх сотен людей, которые в своей совокупности называются «парламентом», и не стал бы слушаться их приказаний, если бы сам «закон» не предписывал, что определенным образом принятые и возвещенные решения этих людей должны быть обязательными для всех и каждого. Но, быть может, источником этой власти «закона» служит возможность для властвующих лиц применять физическое принуждение с помощью войска и полиции, находящихся в их распоряжении? Этот взгляд долго держался в теории права и кажется на первый взгляд простейшим и разумнейшим объяснением; тем не менее это объяснение совершенно неудовлетворительно. Ведь вооруженная сила, находящаяся в распоряжении власти и защищающая ее веления против отдельных непокорных членов государства,

сама состоит из *повинующихся людей* и возможна лишь в силу общего повиновения власти. Кто же заставляет *этих* людей — солдат, полицейских и других — подчиняться приказаниям государственной власти? Очевидно, опять-таки та безличная сверхиндивидуальная сила, которая зовется «законом» и которая делает одного или немногих слабых людей властителями над сотнями тысяч вооруженных, как и над миллионами невооруженных подданных.

Итак, в государственном союзе, то есть в организованном общении, объемлющем все остальные соединения, сложившиеся издавна в силу стихийных исторических связей, и обязательном в пределах определенной территории для всех личностей — власть всецело и исключительно опирается на *систему норм*, на взаимно поддерживающие друг друга и в определенном, или же предуказанном порядке сменяющиеся и развивающиеся безличные веления. *Государственная власть*, эта высшая и могущественнейшая человеческая сила на земле, управляющая судьбами десятков и сотен миллионов людей, могущая посылать (как, например, во время войны) сотни тысяч людей на смерть и истребление, — имеет своей опорой не разумную, сознательную волю людей, а совокупность сверхиндивидуальных правил и велений, не приуроченных ни к кому в отдельности, живущих как самостоятельные, объективные сущности. Живых, разумных людей оковывает и замыкает неразрывной цепью какая-то мистическая сила, выросшая из их среды и подавляющая их своей непонятной могущественностью.

Почему, в силу каких причин люди повинуются этим бессубъектным, бездушным в буквальном смысле слова велениям, не имеющим никакого носителя в форме живой властной личности, а витающим в воздухе, подобно бесплотным духам? И как возможны вообще такие бестелесные силы, такие обращения в таинственные долговечные и самостоятельные сущности того, что может быть лишь моментом и частью психического бытия живых людей? Кому, собственно, мы повинемся, подчиняясь этим велениям? Буквам ли, напечатанным в книжках, которые зовутся «уставами» и «законами»? Но к чему могут нас обязывать, что могут нам сделать фигурки типографской краски на бумаге? Неведомым ли, давно умершим людям, некогда повелевавшим признавать то, о чем говорят буквы на бумаге? Но мертвецы не встают из могил, чтобы кулаком или хотя бы властным, гневным взором принудить нас выполнять установленные ими требования!

Ответ уже предreshен всем предыдущим изложением. Рационально, то есть из разумных мотивов и понятий индивидуального сознания, нельзя объяснить ни самих безличных велений, ни нашего подчинения им. Объяснение лежит за пределами рациональной сферы психической жизни, содержится в условиях и законах бессознательного психического взаимодействия.

Оставаясь на почве научного анализа, мы, разумеется, не можем приписать ни государству, ни обосновывающим государственную власть нормам права какого-либо реального, субстанциального бытия вне человеческих личностей. Самое сложное, многочисленное и организованное общество, с выработанным законодательством и порядком управления, с дифференцированной системой прав и обязанностей есть, по существу, то же самое, что и элементарнейшее общение — именно совокупность людей и их взаимодействующих сознаний. Поэтому объективно, так сказать, с точки зрения постороннего наблюдателя, действие норм не только «основано» на признании подчиняющихся им людей, но и *состоит* лишь в самом этом признании и без остатка сводится к нему. «Безличные» веления живут все же только в сознании личностей, и *власть их основана на инстинктивно ощущаемой индивидуальным сознанием силе коллективной воли неопределенно многих, прежних и современных участников общения, признававших и признающих эти веления и готовых физическим или психическим принуждением защищать их применение*. В конечном счете подчинение нормам права и опирающейся на них государственной власти основано на таком же внушении и самовнушении — только не индивидуальном, а коллективном, — как и подчинение слабовольной личности непосредственной психической власти более сильного волей человека; мистический трепет, который внушает общественная власть и ее личные представители, в особенности не размышляющим и окованным традициями людям, есть, в конце концов, лишь в усложненной и потенцированной форме то же самое безотчетное чувство, которое заставляет одного человека «пасовать» перед другим или находиться у него «под башмаком». Разница лишь в том, что в последнем случае человек подчиняется непосредственному влиянию психической силы другой личности, тогда как в первом — подчинение одной или нескольким личностям, которые являются представителями «власти», есть результат не их личного влияния, а психического давления той

неопределенной массы сознаний, которая стоит за этими лицами и своим бессознательным одобрением поддерживает их волю. Нормы же, на которых основана государственная власть, суть — как уже было упомянуто выше — лишь выкристаллизовавшиеся и принявшие твердый и ясный облик проявления той общей психической атмосферы, которая слагается из взаимодействия множества сознаний. Действуя от имени какого-то самостоятельного мистического существа — «общества» или «государства» как такового, — обособляясь в своем бытии и функционировании от отдельных, конкретных личностей и принимая характер бессубъектных, но объективно существующих велений, нормы живут в этом виде только в душах людей, в солидарном настроении и образе мыслей миллионов и *состоят* именно из определенного образа мыслей и настроения. Если бы в один прекрасный день все, подчиняющиеся норме, осознали, что они поклоняются фетишу, их же собственному созданию, и освободились от этого фетиша, вычеркнув, так сказать, данную норму из своего сознания, то совершилось бы не коллективное *нарушение* действующей нормы, а прекратилось бы самое *действие* и *обязательность* нормы; таинственная сверхчеловеческая сила, властвующая над людьми, исчезла бы бесследно и обнаружила бы всю свою призрачность. Если бы, скажем, все китайцы, проснувшись однажды утром, сказали себе: «Отчего все мы до сих пор беспрекословно повиновались человеку, который зовется богдыханом и который в действительности есть лишь такое же желтолицее, косоглазое, слабосильное существо, как и каждый из нас, и, следовательно, сам по себе не может иметь никакой власти над нами? Подавим в себе голос того бессмысленного веления, называемого законом, которое заставляет нас ползать перед этим человеком на земле и по его приказанию взаимно рубить друг другу головы и колотить по пяткам, будем отныне видеть в нем лишь то, что он есть», — то в эту минуту не «бунт» и не «китайская революция» начались бы, а просто прекратил бы свое действие самый *институт* богдыханства; человек, перед которым трепетали сотни миллионов людей, стал бы в то же самое мгновение обыкновенным китайцем, обладающим властью над окружающими лишь постольку, поскольку это допускают его личные физические и психические силы.

И однако, несмотря на всю кажущуюся естественность и легкость такого внутреннего, интеллектуального преодоления власти путем уразумения ее природы, — оно психологически безусловно невоз-

можно. Ближайшая причина тому лежит именно в специфической аберрации сознания, которая заключается в объективации, в возведении на степень объективной сверхчеловеческой сущности совокупности гармонирующих и взаимодействующих индивидуальных психик. Благодаря этой объективации «закон», приписывающий власть определенным лицам, стоит перед каждым членом государства как некая самостоятельная сила, бесконечно превышающая его по своему могуществу и имеющая в своем распоряжении по первому зову тысячи и миллионы людей для защиты своих велений. Получается какое-то нелепое, но неустранимое *qui pro quo*⁸, образующее, однако, основу всякого права и организации общественной власти: власть существует и действует только в силу общего ее признания всеми подчиняющимися, и вместе с тем люди повинуются этой власти *в силу неоспоримого и практически на каждом шагу подтверждающегося убеждения*, что по отношению к каждой личности, взятой в отдельности, а следовательно, и по отношению ко всем людям в совокупности власть действует независимо от личной воли подчиняющихся ей и является могущественным и неустранимым реальным фактом. Богдыхан существует потому, что китайцы считают себя его подданными, а считают они себя таковыми потому, что у них есть независимо от их желаний властвующий над ними богдыхан. Взаимные отношения власти и подчинения между людьми, держащиеся только на коллективном их признании всеми участниками и, по существу, состоящие просто в известном *настроении* людей и вытекающем из него поведении, — в силу психической объективации, усиливаемой длительностью отношений и неопределенной множественностью их участников, не только представляются, но и *фактически действуют* как некоторое объективное целое, которое нельзя игнорировать, как игнорируются настроения и мнения, а с которым необходимо считаться как с реальной грозной силой общественной стихии.

Но почему же, спросят нас, неустранима сама эта аберрация сознания, эта в конечном счете все же обманчивая объективация коллективного настроения в форме независимого от воли подчиняющихся личностей *«строя»* или *«учреждений»*? Ведь если по отношению к отдельной личности и ко всем личностям, поскольку они представляют разрозненные единицы, коллективное настроение действительно функционирует как неустраняемая реальная

сила, то, с другой стороны, эта сила все же остается лишь коллективным *настроением* и, следовательно, зависит от общественного сознания, находящегося в распоряжении самого общества. Но дело в том, что раз сложившаяся организация, то есть коллективная психическая атмосфера целым рядом бессознательных и сознательных процессов воспитывает и приспособляет к себе индивидуальное сознание. Соответствующие представления и чувства, с одной стороны, инстинктивно врастают в душу каждого члена общества, а с другой — сознательно поддерживаются многочисленными воспитательными и устрашающими средствами, находящимися в руках власти. Этот процесс социально-психической обработки личности индивидуален, то есть *каждая личность поодиночке приспособляется и вращается в сложившуюся психическую атмосферу и потому бессильна бороться против нее*. Каждый человек в отдельности, становясь звеном окружающего его общественно-психического механизма, например, делаясь солдатом, чиновником, вступает в готовый, до него уже наладившийся и превышающий его по своим силам комплекс настроений, мыслей и поведений, и в результате все люди должны если не за совесть, то за страх подчиняться сложившейся психической атмосфере. Вот почему внезапная внутренняя отмена общественной организации власти посредством сознательного коллективного самоустранения ее психической основы является психологической невозможностью. Необходимое для этого внезапное коллективное самопросветление, одновременное солидарное изменение настроений и поступков немыслимо в силу неопределенной множественности участников общественной организации, разнородности их интересов и нравственных и умственных натур и, прежде всего, в силу описанного подавляющего и приспособляющего к себе влияния сложившейся организации. Вместо этого, столь легкого по своему смыслу, но неосуществимого на практике способа прекращения или изменения отношений власти и подчинения, применяются другие, сложные и окольные средства — влияние на самоё власть, психическая или физическая борьба с поддерживающими ее людьми и все те сложные, мучительные и долгие процессы социально-психического и интеллектуального взаимодействия и трения, которые суммируются в понятиях оппозиции, движения против власти, восстания. И так велика и непреодолима указан-

ная сила объективации социально-психических отношений, что не только защищающие власть элементы, но и борющиеся против нее круги сохраняют — практически вполне правомерное — сознание, что нежелательный им «строй» или «порядок» все же *существует* и властвует над ними, и что эта власть есть не просто физическая сила их противников, а еще не устраненная и потому «действующая» безличная, объективная сила закона или учреждения. Поэтому и само устранение закона или учреждения на практике возможно только в силу нового закона же, то есть в силу провозглашения веления, защищенного той же объективной силой господствующего «порядка». Эта объективная сила непрерывна и неустранима, и новые социально-психические отношения только тогда действительны и прочны, когда они сливаются с ней и входят в ее состав.

Итак, сколь бы ясно в теории мы ни поняли призрачность объективного характера той безличной силы, которая властвует над людьми, сколь бы глубоко мы ни осознали, что «строй», «учреждения», «законы» суть не что иное, как сложившиеся и застывшие в известном порядке социально-психические «отношения» между людьми, то есть комплекс многочисленных индивидуальных настроений и поступков, — на практике мы не в состоянии отрешиться от этой объективации психического материала и должны считаться с законами, учреждениями и властями как с реальными, объективными фактами. Коллективная психическая жизнь складывается вокруг нас в особую духовную атмосферу, не дышать которою мы не можем. Именно эта принудительность для индивидуального сознания того, что является общим содержанием сознания всех остальных участников социальной группы, эта специфическая связанность и переплетенность сознаний, начало которой мы видели уже в отношении между двумя личностями и которая образует самое существо интер-психических явлений, — именно этот факт и является основой намеченной нами объективации социально-психических данных. Вот почему также никакое личное самоусовершенствование, никакое нравственное и интеллектуальное самоочищение не может избавить нас от владычества иррациональных, темных сил, господствующих в людских отношениях; для борьбы с этими силами, для использования их в целях наших идеалов необходимо известное приспособление к

ним; общественная организация власти может быть сломлена или изменена только *организацией* же, то есть сплочением индивидуальных сознаний в одно свободное сверхиндивидуальное целое и солидарной коллективной умственной и нравственной деятельностью, носящей название «общественной».

Гениальное художественное изображение этой темной таинственной силы, вырастающей из человеческого общения, и ее влияния на людей дал не кто иной, как тот же Лев Толстой, который сумел и теоретически проникнуть в проблему власти, но в силу своего прямолинейного рационализма не был в состоянии разрешить ее. В «Войне и мире» есть поразительные по глубине страницы, посвященные этой теме, — это место, где описывается пребывание Пьера в плену у французов. Да будет нам позволено привести целиком эти замечательные строки.

Еще при свидании с Даву, во время которого Пьер, как он ошибочно думал, был приговорен к смерти, Пьер задумался, по описанию Толстого, над загадочностью случившегося:

«Одна мысль за все это время была в голове Пьера. Это была мысль о том: *кто, кто же наконец приговорил его к казни?* Это были не те люди, которые допрашивали его в комиссии; из них ни один не хотел и, очевидно, не мог этого сделать. Это был не Даву, который так человечески посмотрел на него. Еще бы одна минута, и Даву понял бы, что они делают дурно, но этой минуте помешал адъютант, который вошел. И адъютант этот, очевидно, не хотел ничего дурного, но он мог бы не войти. Кто же это наконец казнил, убивал, лишал жизни его, Пьера, со всеми его воспоминаниями, стремлениями, надеждами, мыслями? Кто делал это? И Пьер чувствовал, что это был никто.

Это был порядок, склад обстоятельств.

Порядок какой-то убивал его, Пьера, лишал жизни, всего, уничтожал его*.

Та же мысль мелькнула в уме Пьера, когда он присутствовал при казни обвиненных в поджигательстве:

«На всех лицах русских, на лицах французских солдат, офицеров, всех без исключения, он читал такой же испуг, ужас и борьбу, какие были в его сердце.

* Сочинения. Т. VIII. С. 54–55. Выделено всюду нами.

Да кто же это делает наконец? Они все страдают так же, как и я. Кто же? Кто же? — на секунду блеснуло в душе Пьера*.

Еще сильнее и конкретнее Пьер пережил это чувство позднее, при выступлении французов из Москвы. Добрые, человеческие, разумные отношения, установившиеся между пленными и французами во время бездеятельного пребывания последних в Москве, сразу же изменились в минуту выступления. Узнав о выступлении, Пьер хотел осведомиться, что сделают с больным пленным, не могущим двинуться с места.

«В то время как Пьер подходил к двери, снаружи подходил с двумя солдатами тот капрал, который вчера угощал Пьера трубкою. И капрал, и солдаты были в походной форме, в ранцах и киверах с застегнутыми чешуями, изменившими их знакомые лица.

Капрал шел к двери с тем, чтобы по приказанию начальства затворить ее. Перед выпуском надо было пересчитать пленных.

— Капрал, что сделают с больным?.. — начал Пьер; но в ту минуту, как он говорил это, он усумнился, тот ли это знакомый его капрал, или другой неизвестный человек: так не похож был на себя капрал в эту минуту. Кроме того, в ту минуту, когда Пьер говорил это, с двух сторон вдруг послышался треск барабанов. Капрал нахмурился на слова Пьера и, проговорив бессмысленное ругательство, захлопнул дверь. В балагане стало полутемно; с двух сторон резко трещали барабаны, заглушая стоны больного.

— *Вот оно!.. Опять оно!* — сказал себе Пьер, и невольный холод пробежал по его спине. В измененном лице капрала, в звуке его голоса, в возбуждающем и заглушающем треске барабанов Пьер узнал *ту таинственную, безучастную силу*, которая заставляла людей против своей воли умерщвлять себе подобных, ту силу, действие которой он видел во время казни. *Бояться, стараться избежать этой силы, обращаться с просьбами или увещаниями к людям, которые служили орудиями ее, было бесполезно.* Это знал теперь Пьер. Надо было ждать и терпеть. Пьер не подошел больше к больному и не оглянулся на него. Он, молча, нахмурившись, стоял у двери балагана.

* Там же. С. 57.

Когда дверь балагана отворилась и пленные, как стадо баранов, давя друг друга, затеснились в выходе, Пьер пробился вперед их и подошел к тому самому капитану, который, по уверению капрала, готов был все сделать для Пьера. Капитан тоже был в походной форме, и из холодного лица его смотрело *то же «оно»*, которое Пьер узнал в словах капрала и в треске барабанов.

— Проходите, проходите, — приговаривал капитан, строго хмурясь и глядя на толпившихся мимо него пленных. Пьер знал, что его попытка будет напрасна, но подошел к ним.

— Ну, что еще? — холодно оглянувшись, как бы не узнав, сказал офицер. Пьер сказал про больного.

— Он сможет идти, черт возьми! — сказал капитан. — Проходите, проходите, — продолжал он приговаривать, не глядя на Пьера.

— Да нет же, он умирает... — начал было Пьер.

— Идите же к... — злобно нахмурившись, крикнул капитан.

Драм-да-да-дам, дам-дам, трещали барабаны, и *Пьер понял, что таинственная сила уже вполне овладела этими людьми* и что теперь говорить еще что-нибудь было бесполезно».

Это сознание не покидало Пьера и позднее, когда он смотрел на следы убийств и разорения Москвы, когда увидел толпу проституток, куда-то спешивших среди всеобщего разгрома. «С тех пор, — говорит Толстой, — как Пьер сознал появление таинственной силы, ничто не казалось ему странно или страшно: ни труп, вымазанный для забавы сажей, ни женщины, спешившие куда-то, ни пожарища Москвы». «На всех лицах было одно и то же молодечески-решительное и жестоко-холодное выражение, которое поутру поразило Пьера, при звуке барабана, в лице капрала». И Толстой еще раз повторяет: «Пьер чувствовал, что та роковая сила, которая смяла его во время казни и которая была незаметна во время плена, теперь опять овладела его существом. Ему было страшно...»*

Перед яркостью этого интуитивного художественного изображения должны ступшеываться всякая сила научного описания и анализа. Иррациональная объективность отношений власти представлена здесь образно, подмечена в выражениях лиц, в звуке го-

* Там же. С. 139 и след.

лоса, в треске барабанов. То «оно», та «таинственная, безучастная, роковая сила», которая поразила сознание Пьера, тот неведомый, но грозный «никто» или «порядок», который с помощью своих покорных орудий едва не лишил жизни Пьера, — и есть именно указанная нами между-психическая атмосфера, складывающаяся в самостоятельное, сверхиндивидуальное и объективное могущественное целое и в качестве такового властвующая над живыми людьми. Если Гегель называл государство «земным божеством», а Ницше — «холодным чудовищем», то в этих выражениях, несмотря на содержащееся в них различие моральных оценок государства, одинаково резко высказано предносившееся обоим философам сознание как бы сверхъестественного, мистического характера общественно-правовой связи и власти — сознание, так ясно описанное Толстым в ощущениях Пьера. Вдумчивый наблюдатель может подметить много конкретных проявлений этого, так сказать, социального мистицизма. Мистическое происхождение верховной власти, открыто признаваемое во многих государствах, почитание мистических *символов* государственного союза — короны, знамени*, — обрядовый, символический характер некоторых государственных актов, который, подобно всякой обрядности, возможен только в силу приписываемого этим актам мистического значения, — все это указывает на поклонение государственному союзу как сверхъестественному началу. Иррациональный характер интер-психических отношений и, в частности, отношения власти, достигает здесь своего апогея. Отношения, выливающиеся в форму государственного союза, теряют в сознании участников свой первоначальный, позитивный смысл общения живых людей, простой упорядоченности совместной жизни людской массы и преобразуются в самостоятельную объективную силу, которой приписывается неземное, мистическое происхождение. Подчинение

* Здесь нам опять приходят на память слова Карлейля из того же «Sartor Resartus»: «Разве я сам не знал пятисот живых солдат, изрубленных на пищу живым воронам из-за куска вылощенной бумажной материи, который они называли своим «знаменем» и который, если бы его продать на рынке, не принес бы более трех грошей? Разве вся венгерская нация не восстала, подобно шумному Атлантическому океану, возмущенному луной, когда король Иосиф прикарманил ее железную корону — орудие, как было пронизательно замечено, по размерам и торговому значению мало отличающееся от подковы?»

государственной власти, по существу, означающее не что иное, как необходимую связанность личности коллективным настроением и сознанием всех окружающих ее участников общения, ощущается как благоговейная преданность и повиновение неведомому «земному божеству», властвующему над людьми.

V

Всем вышесказанным намечено разрешение занимающей нас проблемы. На основной вопрос, поставленный Толстым, «почему миллионы людей беспрекословно повинуются воле одного человека, не превосходящего каждого из подчиняющихся своими личными физическими или моральными качествами?», мы можем теперь дать следующий резюмирующий ответ.

Всякое, даже чисто индивидуальное отношение власти по самому существу своему *иррационально*, сводясь к инстинктивному, за пределами разумного, мотивированного сознания лежащему внушению воли, аналогичному гипнозу. В индивидуальном отношении власти это внушение обусловлено личными психическими качествами участников отношения. В массовом же, социальном общении власть есть не что иное, как перенесенная на известное лицо психическая сила, слагающаяся из неопределенной массы солидарно настроенных индивидуальных сознаний и в качестве таковой господствующая своим безотчетным давлением над каждым участником общения, взятым в отдельности. Давление это тем более неустранимо, что коллективная психическая сила, ввиду бессознательного характера своего происхождения, теряет в глазах подчиняющихся ей личностей свое первоначальное значение простой суммы или произведения из множества индивидуальных настроений и получает значение объективной, выше людей стоящей, а потому нередко даже прямо обожествляемой сущности, органами или выразителями которой являются властвующие лица. Миллионы повинуются одному, потому что объективная сила, называемая законом или государственным строем и, неведомо для подчиняющихся, состоящая из слияния их же собственных настроений и поступков, держит их в своей власти и заставляет повиноваться тому, кого эта сила, опять-таки на основании образующего ее бессознательного коллективного настроения, признает своим выразителем.

Таким образом, характерная для явлений общения иррациональная *объективация* совокупности социально-психических данных, так сказать, спутывает все карты, затемняет реальный психологический смысл общественной власти, делает ее загадочной и придает ей мистически-сверхчеловеческий характер. Говорят, что единственным и последним источником всего совершающегося в обществе служит *общественное мнение*. Если несколько расширить понятие общественного мнения, включив в него не только сознательные мысли и настроения общества, но и его бессознательные, инстинктивные переживания и чувства, то это изречение окажется верным в гораздо более глубоком и абсолютном значении, чем то, которое ему обыкновенно придается. Общественное мнение в этом смысле есть не только главная причина всех совершающихся в обществе изменений, не только наиболее могущественная сила, определяющая ход истории и неизбежно подчиняющаяся себе власть: оно есть то химическое соединение психических элементов, к которому без остатка сводится *все* содержание общественной жизни и которое выделяет, как свой осадок, особые образования, называемые «властью» и «строем», так что всякая так называемая «реальная», или господствующая сила в обществе — будь то верховная власть, или войско, или полиция — есть не что иное, как выкристаллизовавшееся, отложившееся в прочные, длительные формы общественное мнение. Общественное мнение не только пишет в газетах, говорит в собраниях, подымает народ на уличные восстания — все это суть лишь его *сознательные* проявления. Бессознательно то же «общественное мнение» поставляет государственной власти вооруженную силу, сажает в тюрьмы нарушителей закона, издает и отменяет законы, коронует монархов и вручает им власть — ибо без соответствующего, хотя бы только бессознательного настроения общества все эти факты были бы немыслимы. Верховная власть существует, и издаваемые ею законы действуют только потому, что общество признает то и другое и считает себя обязанным повиноваться им, войско охраняет государство от «внешних» и «внутренних» врагов только в силу того, что общественное мнение, выраженное в сознании солдат и офицеров, повинуетя велениям власти. Не ружья, штыки и пушки поддерживают власть: она держится на поведении живых людей, владеющих этими мертвыми

силами, — поведении, которое само определяется их сознанием, то есть, в конечном счете, всей общественно-психической атмосферой, привившей им инстинкт повиновения и направившей его в определенную сторону.

Таким образом, всякая власть, в конце концов, принадлежит самому обществу, всякое господство «одного над миллионами» есть лишь господство перенесенной на «одного» психической силы миллионов сознаний. Перефразируя евангельское изречение, можно сказать, что «нет власти, аще не от воли народной»⁹, и та же мысль высказана в другом ходячем афоризме, согласно которому «каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает».

Не нужно, однако, придавать этой мысли слишком упрощенный, рационалистический характер; не нужно упускать из виду огромной, принципиальной разницы между «общественным мнением» в обычном, тесном смысле этого понятия, и той стихийно складывающейся психической атмосферой, которую мы — не вполне точно — назвали «бессознательным общественным мнением». Эта психическая атмосфера, как мы видели, всегда *иррациональна*; она слагается за порогом индивидуального сознания, которое поэтому смотрит на нее как на объективное данное, не им созданное и не от него зависящее. Возникающая на ее почве власть утверждена всегда не на разумном сознании и воле подчиняющихся, а на *самообмане*, теоретически хотя и разоблачимом, но практически неустранимом. Сила и авторитетность этой власти для подчиняющейся ей личности, ее, как выражаются немцы, «Gültigkeit»¹⁰, основана на *затемнении* в личном сознании ее истинных психологических корней, на облакающей ее в глазах общества объективности и независимости от психических данных, то есть от «общественного мнения». Социально-психическая атмосфера, образующая основу власти и слагающаяся из взаимодействия индивидуальных *психик*, стоит вместе с тем вне сферы действия *разумного сознания* личностей. Ни каждая личность поодиночке, ни все люди, взятые как сумма мыслящих и отвечающих за свои чувства и поступки личностей, не причастны к возникновению образующейся между ними и над ними социально-психической атмосферы, на которую опирается общественная власть, так сказать, неповинны в этом явлении, подобно тому как никого нельзя винить за то, что от скопления людей в комнате становится душно и повышается температура. Эти обще-

ственные образования слагаются — как любил выражаться Маркс в применении к аналогичным явлениям экономической жизни — за спиной людей и предстают пред ними как готовые объективные творения, неизвестно откуда взявшиеся и возникшие без их ведома и решения. Именно в этом их характере и действии как объективных сил, не зависящих от воли подчиняющихся личностей, и состоит вся их прочность и неустрашимость.

Будучи иррациональна по своему происхождению, объективная психическая сила остается *неразумной* и в своем функционировании. Она стоит вне контроля логического и нравственного сознания. Это именно та «темная таинственная сила», которая так ужасала Пьера, которая, как выражается Толстой, «заставляет людей *против своей воли* умерщвлять себе подобных» и по отношению к которой бесполезны всякие просьбы и увещания. Безличная сила, говорящая устами «закона» или «власти», велит убить человека, например, того, кого она называет «преступником» или, в случае войны, «неприятелем», и люди, не питая никакой личной злобы к жертве, тем не менее беспрекословно исполняют это веление и убивают «себе подобного». Безличная сила может волею своих неразумных, злых или даже сумасшедших представителей предписывать всякие нелепости и злодеяния — и опять-таки все люди, быть может, ропща и негодуя, будут все же покоряться предписаниям этой силы и служить ее орудиями. Конечно, сила эта может творить и добро, но в том и другом случае действие ее *слепо*, как слепо благотельное и вредное действие стихий природы.

В этой безличности, в этом бессубъектном, так сказать, внечеловеческом характере силы, создающейся из общения людей, или, выражаясь реалистичнее, в этой бессознательности и стихийности социально-психического взаимодействия и вырастающей на нем общественной власти таится великая опасность для личности и общества как совокупности живых и мыслящих личностей. Личность и общество, как мы уже не раз отмечали, оказываются во власти слепых, а потому безответственных сил общественной стихии. Эта иррациональная связанность необходимо вызывает против себя протест личности, стремящейся к самоопределению. Раз пробудившееся логическое и нравственное сознание выставляет категорическое требование, чтобы жизнь была устроена *сознательно*, на основании разумных, морально и интеллектуально

обоснованных решений индивидуальных волей; к этому побуждают как потребности утилитарные, желание практически разумного устройства коллективной жизни людей, так и потребности моральные, зовущие к самоопределению, без которого немислима нравственная ответственность. Когда сознательная оценка общественной жизни с точки зрения практических и моральных потребностей людей начинает распространяться в обществе, тогда возникает то, что зовется «*общественным мнением*» в обычном, специфическом значении этого слова. Это сознательное общественное мнение со своим открытым давлением на власть образует корректив к бессознательной социально-психической силе, образующей существо власти.

Но этого мало. Та же потребность в свободе и самоопределении, то же стремление устроить коллективную жизнь на разумных, то есть контролируемых индивидуальным сознанием началах, приводит к желанию так организовать саму власть, чтобы ее функционирование было поставлено в прочную и постоянную зависимость от личного сознания членов общества, то есть от общественного мнения. Эта идея *рационализации* общественной жизни образует, по нашему мнению, как реальную психологическую основу, так и законную философскую сущность политической системы Руссо, именно учения о *народовластии*.

Рационалистическая и индивидуалистическая философия XVIII века соединяет здесь, как и в других ее учениях, незрелую наивность, схематическую упрощенность постановки и решения проблем с гениальным интуитивным прозрением, с уяснением вечного, непреходящего морального и культурного идеала. Что общество возникло из «*договора*», что власть опирается на свободное соглашение и добровольное подчинение членов общества, принадлежит всему народу и организована в его интересах — все это совершенно неверно как с исторической, так и с социологической точки зрения. Наоборот, существо всякой власти и общественной организации, как мы видели, безусловно иррационально, независимо от разумного сознания и воли личностей и представляет объективную, вне людей стоящую и автономно действующую силу. С другой стороны, однако, бесспорно, во-первых, что научный анализ не может остановиться на признании этой объективности общественной организации как особой сущности, а должен

свести ее к реальным корням — к сложению и взаимодействию индивидуальных психик; а во-вторых, столь же глубоко справедливо, что фактическая иррациональность общественной связи есть момент в моральном смысле отрицательный и что, следовательно, общество должно быть организовано так, чтобы эта иррациональность в возможно большей мере уравнивалась и обезвреживалась началом разумного, добровольного соглашения и свободного, планомерного сотрудничества личностей. Именно этот идеал и намечается теорией народовластия. Бессознательное участие всех и каждого в бытии общественного тела, инстинктивная поддержка существующего социального строения и столь же инстинктивное, муравьиное творчество нового — данные, к которым, как мы видели, логически сводится *всякая* общественная организация — должны быть все более заменяемы сознательным участием каждой личности в государственной жизни, *разумным* укреплением определенного порядка, соответствующего интересам личности, и *планомерным* его развитием и совершенствованием. Власть, *психически* всегда опирающаяся на инстинкты, чувства и настроения масс, должна быть поставлена в прямую, сознательную зависимость от общественного мнения и общественной воли. Объективная сила, вырастающая из общения людей и выражающаяся в безличных велениях права, должна находиться под теснейшим и непрерывным контролем разумных личностей и их добровольно устанавливаемых коллективных решений. Отсюда вытекают требования либерально-демократической политической философии: свобода для всех форм проявлений индивидуального и общественного мнения и зависимость власти от непосредственно изъявляемой воли всех членов общества.

Таким образом, иррациональность, присущая всякой власти и общественной организации, в различных формах общественного строя сказывается, однако, с различной степенью интенсивности и может, в большей или меньшей степени, умеряться и контролироваться разумным и свободным коллективным устройством общественной жизни. В какой-нибудь, скажем, теократической деспотии Востока иррациональность общежития достигает максимума, в демократической республике она относительно минимальна. Тибетец, подчиняющийся власти далай-ламы, не имеет ни малейшего сознания своего собственного участия в этом возведе-

нии одной личности на высоту всемогущего божества и является бессильным, никогда не пробуждающимся объектом социального гипноза, владеющего всей его жизнью; наоборот, гражданин швейцарской республики отчетливо сознает и осуществляет свое участие в государственной жизни, путем свободных выборов и референдума контролирует законодательство и управление своей страны и всегда может своим разумным волеизъявлением влиять на ход объективного общественно-правового механизма, звеном которого он является. Всемирно-историческое значение французской общественной философии XVIII века именно в том и состоит, что многовековому гипнозу стихийно сложившегося социально-политического порядка она противопоставила неотъемлемое право личностей на свободное и разумное устройство своей коллективной жизни.

Этому идеалу должны в одинаковой мере сочувствовать как безусловные рационалисты, так и люди, не отрицающие необходимости и даже ценности иррациональных, мистических сторон человеческой жизни. Как бы ни относиться к иррациональному, мистическому началу, оно во всяком случае закономерно лишь там, где его творцом и носителем является свободное индивидуальное сознание, а его объектом — нечто, лежащее *за пределами* эмпирической действительности. Безотчетное поклонение тому, что имеет земное происхождение и земную природу, — и притом поклонение, несвободно зарождающееся в человеческой душе, а навязываемое ей извне, неразумным стихийным сознанием масс — есть поклонение *кумиру*, *идолопоклонство*, логически и нравственно, быть может, еще более недопустимое для религиозного человека и вообще для того, кто признает внерациональную сферу идеала и святости, чем для последовательного рационалиста. Таким идолопоклонством и является всякое обожествление государства и всякая правовая организация, опирающаяся на безотчетное давление и противопоставляющая свободному духу личности свою иррациональную, мнимо-мистическую силу.

Будем ли мы верить лишь в *логический разум* личности или признаем правомерность *всей целостной духовной ее жизни* — во всяком случае как в личной, так и в общественной жизни высшей инстанцией должно служить *свободное индивидуальное сознание людей*. *Автономия личности* — вот лозунг, который объединяет

всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся и не имеющим разумного оправдания историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества.

ПОЛИТИКА И ИДЕИ

(О программе «Полярной звезды»)

Внешнее, политическое обновление России должно сопровождаться внутренним, культурным ее возрождением. Старый порядок, режим политического рабства не только сковывал свободное слово и действия граждан, но и душил независимую мысль, убивал возможность смелого и богатого духовного творчества. Это совершалось двояким путем: с одной стороны, цензурные и административные тиски, не будучи в состоянии убить живую душу, все же мешали ей жить полной и просторной жизнью; с другой стороны, эта живая душа, задыхаясь в затхлой атмосфере рабства и молчания и употребляя все силы на борьбу с ненавистными оковами, подчиняла сама себя еще внутренней цензуре. Во имя своего святого подвига она надевала на себя, под оковами, еще и вериги. У нее был один только враг — рабство, и одно помышление — борьба с ним. Литература, наука, искусство, философия, религия нужны были лишь постольку, поскольку они были орудиями политической борьбы; все идеи и духовные запросы, расширявшие кругозор личности, вносившие новые точки зрения и оценки, беспощадно отменялись, как ненужная роскошь и помеха; страна сама духовно объявила себя на военном положении и требовала от всех только повиновения и солидарности в исполнении гражданского долга. Было возвращено суровое, фанатическое поколение борцов, полное отваги и самоотвержения, но бедное самостоятельной мыслью и духовным творчеством. Не одной только кровью была куплена свобода; страна заплатила за нее еще упадком идейной жизни и культуры. И, озираясь назад, мы не можем не послать еще раз проклятия вампиру рабства, который не только пил нашу кровь, но и тяжелым кошмаром давил нашу душу.

Но повержен ли сейчас этот вампир и закончилась ли борьба с ним? Все знают, что это не так, что мы переживаем момент наибольшего обострения исторической борьбы нового порядка со старым. Время ли теперь — спросят нас — отменять нравственное военное положение, время ли говорить об идеях и культуре при свисте пуль и столах жертв?

Мы отвечаем: да, время, настоящая пора подумать теперь об общих идеях, о широких основных задачах кампании. Бой продолжается, но поворотный пункт его уже позади нас, мы уже преследуем

бегущего врага и должны озаботиться устройством новой жизни на поле битвы, покидаемом им. Борьба разрушительная может вестись без широких идей, без сознания отдаленных ее целей; борьба созидательная, начало которой уже наступило, нуждается в культурном творчестве, в ясности и цельности мирозерцания, в богатстве духа и свободе его инициативы. Нам нужно выяснить, какие принципы должны быть положены в основу нового устройства жизни, на каких моральных и культурно-философских устоях должен быть возведен храм новой, свободной России.

До сих пор прогрессивные направления и группы, стоящие вне организованных социалистических партий, не имели или, по крайней мере, не высказывали принципиального, философского обоснования своих политических стремлений. Для примера укажем на конституционно-демократическую партию, которая, установив в своей программе свои требования во всех областях государственного устройства и политики, не выразила, однако, своего *profession de foi*¹¹, не определила исповедуемых ею политических и социальных принципов. Распространено даже мнение, что вообще лишь крайние социалистические партии могут руководствоваться общими отвлеченными началами, тогда как все иные партии, ведя «реальную политику», лишены возможности иметь свою *веру*, свое цельное мирозерцание.

Это мнение неверно, и этот пробел в политической мысли должен быть восполнен. Противопоставление «реальной политики» «мирозерцанию» — в корне фальшиво. *Всякая* политическая партия, в силу самого существа ее задач и деятельности, в известном смысле необходимо есть партия «реальной политики», ибо, желая не только исповедовать свою веру, но и добиться ее осуществления в жизни, она должна считаться с реальными условиями и пользоваться реальными, доступными ей средствами. Отрицать «реальную» политику — значит отрицать политику вообще, и это может делать лишь религиозная секта, как, например, толстовство, но не политическая партия. С другой стороны, всякая политика должна руководиться общими идеями, и то, что кажется чисто тактическим разногласием, по большей части оказывается разногласием принципиальным, вытекает из различия моральных и политических убеждений. И потому уже давно пора — а сейчас прямо настоятельно необходимо — подвести под широкое демократическое движение, не укладывающееся в рус-

ло социалистических партийных организаций, самостоятельный и прочный идейный фундамент.

В этом — основная задача нашего журнала.

В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи *личности* как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание *культуры* и есть высшая и последняя задача политического строительства. Личность для нас священна сама по себе, в силу присущего нам морального сознания, которое гласит, что человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда — как простое средство, и требует от нас уважения ко всякой человеческой личности как таковой. И личность для нас священна; как живая и вечная лаборатория духовного творчества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух. Нет блага, которое было бы благом само по себе, если оно не служит личности; нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности. В этом смысле мы — убежденные индивидуалисты.

На этой идее личности как на незыблемом фундаменте должны быть построены все постулаты либерализма, демократии и социализма.

Личность, прежде всего, требует себе неприкосновенности и свободы. Государство не может быть неограниченным властителем над личностью; оно должно быть ограничено вечными и ненарушаемыми ее правами, вытекающими из ее нравственного значения. Жизнь духа должна быть свободна и неприкосновенна; мысль и совесть не могут находиться под властью людей — они подчинены лишь своему собственному верховному суду и лишь перед ним повинны отчетом. Старая античная идея полного поглощения личности государством, растворения без остатка всех духовных сил и помышлений в механизме государственной власти — эта идея, следы которой еще так сильны и в наших учреждениях, и в наших умах, — противоречит современному нравственному сознанию и должна быть отвергнута решительно и безусловно. Свобода совести и мысли, свобода устного и печатного слова, свобода идейного и практического общения в собраниях и союзах суть неотъемлемые права личности, вытекающие из основного ее права на самоопределение и свободное развитие. Эти свободы

не суть простые *средства* политической борьбы, боевые позиции, выигранные демократией у старого режима; какова бы ни была форма власти, в чьих руках бы она ни находилась и как бы искренно она ни руководилась интересами народного блага, действительными потребностями большинства — она не вправе приносить в жертву своей цели эти неотъемлемые права личности. Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на нее только как на свое орудие. В этом отношении всякая диктатура, от кого бы она ни исходила и какими бы соображениями ни руководствовалась, одинаково безнравственна и недопустима. Право должно служить обеспечению свободы, и всякий порядок, убивающий свободу, противоположен и незаконен.

Но уважение к личности требует не только ее свободы, но и *равноправия*. Все люди, несмотря на их естественные различия, равны, как человеческие личности; они равноценны, ибо все в равной мере суть представители священного начала личности. Раз человек не может быть средством и орудием для другого человека, то оба они равны по своему моральному значению. Это равенство требует себе политического выражения в принципе *демократии*. Прежде всего недопустимы никакие сословные и национальные привилегии, никакие преимущества и отличия, юридически прикрепленные к отдельным избранным группам личностей в силу самого происхождения. С другой стороны, все люди, в силу их свойства как носителей духовного и общественного идеала, имеют право на *равное* участие в политическом творчестве, в образовании государственной власти. Власть может принадлежать только *всему народу* и всем его членам в *одинаковой мере*. Отсюда требование народовластия — всеобщее и равное избирательное право, ответственность власти перед народом и т. п.

Свобода личности и равноценность, а следовательно, и равноправие отдельных личностей — таковы морально-политические постулаты демократического движения. Но на этом нельзя остановиться: демократия должна быть осуществлена не только в сфере политической (в узком смысле слова), но и в области хозяйственных и социальных отношений. Человек должен быть свободен, и он не может быть средством, орудием в руках другого человека; отсюда вытекает моральная недопустимость хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Истинная свобода как и истинное равноправие осуществимы лишь в обществе, в котором народ сам так же управляет

своей хозяйственной судьбой, как и судьбой политической. Лозунги освобождения личности и демократизации общества, примененные к экономической жизни, логически приводят к идее социализма или скорее *ее образуют*. Миросозерцание социализма шире и глубже тех экономических или политических формул, с которыми оно обыкновенно отождествляется и приверженцами, и противниками его. «Диктатура пролетариата», экспроприация капиталистов, даже отмена частной собственности и обобществление орудий производства не исчерпывают собой основной идеи социализма и даже совсем не затрагивают ее. Все это — лишь частичные, частью односторонние, частью прямо неверные технические приемы осуществления социализма. Даже социализм, понимаемый как коллективное хозяйствование народа или вообще как известная, заранее определенная организация производства, обмена и распределения, не может иметь *принципиального* морально-политического значения; он сводится к вопросу о целесообразности той или иной организации хозяйства, — вопросу, который может быть решен лишь на основании указаний опыта и свободного научного исследования. *Принципиально* в социализме лишь перенесение идей свободы и равноправия личностей на экономическую и социальную область; принципиально в нем только требование отмены хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Нам известны теперь лишь некоторые из путей, ведущих к этой цели, и мы не можем отождествлять эти немногие пути с самой сущностью социалистического идеала. Социализм есть великая *проблема* наших дней, но для решения ее нужны не только практические, но и *идейные* усилия нашего поколения, как и поколений грядущих. В философском или морально-политическом отношении социализм, будучи прямым выводом из либерально-демократических идей свободы и равенства, прибавляет к ним лишь одну принципиально новую идею — идею *солидарности* или *братства*. Ответственность общества за судьбу и благосостояние его членов, право личности, как члена солидарного целого, требовать от общества обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни — вот великий новый моральный принцип, внесенный социалистическим учением. Эта идея уже завладела умами всех, стала уже аксиомой современного общественно-морального сознания. Все социальное законодательство, как бы несовершенно оно пока еще ни было, в принципе исходит из нее и открыто признает ее обязатель-

ность. Старое манчестерство, принцип «каждый за себя» ныне уже окончательно истреблены и изгнаны из умов людей; принцип «все за каждого» укреплен навсегда в социальной совести человечества. Социальная справедливость и социальная солидарность — таковы незыблемые основы социалистического мировоззрения. Из этих идей в одинаковой мере вытекают и все текущие законодательные меры в области социального вопроса, — и те великие предположения и планы, которые задаются целью довести дело солидарности и справедливости до последнего его конца.

Старая, великая, осмеянная, но неумирающая формула — *свобода, равенство, братство* — вновь невольно встает перед нами не как банальная громкая фраза, а как глубоко серьезное и многозначительное обобщение основных моральных мотивов, руководящих политическим и социальным прогрессом и заключающих в себе неисчерпаемый запас идей для общественного строительства будущего.

* * *

Но идеи и идеалы нужны не только для того, чтобы знать, *что* нужно делать; они не менее нужны и для того, чтобы знать, *как* нужно действовать, *какие пути* к осуществлению задачи должны быть признаны допустимыми и целесообразными. Мы имеем в виду не специальные и детальные проблемы тактики, выставляемые борьбой текущего дня, а широкие и принципиальные вопросы о сущности, условиях и приемах всякой общественной и политической деятельности. Ответ на эти вопросы вытекает из самых основ морального, политического и социологического миропонимания. В какой мере и в каких пределах допустим и целесообразен прием насильственной борьбы? Какими путями можно добиваться и удержать в своих руках моральное влияние на общество и политическую власть над ним? Каковы те сложные психологические моменты в отношениях общественных сил, которые обычно резюмируются в схематической формуле «борьбы классов»? В каких пределах политический и социальный строй может быть изменен внезапным переворотом? Все эти и им подобные вопросы нуждаются в серьезном, вдумчивом, добросовестном и свободном от предвзятости обсуждении — иначе мы рискуем, следуя за шаблонами и трафаретами, потерять из виду живую действительность и совершить ряд гибельнейших ошибок. А как мало теперь у нас думают обо всем этом! Мы не можем дать здесь готовый

ответ на все эти вопросы. Но мы хотели бы, по крайней мере, наметить общую принципиальную точку зрения, из которой мы исходим во всех наших тактических соображениях. Мы твердо убеждены, что единственной основой всякого политического и социального порядка, как и единственным и последним двигателем всякого политического и социального прогресса и переворота, является *общественное мнение*, совокупность и равнодействующая господствующих в народе верований, стремлений и настроений. Эта, довольно банальная, на первый взгляд, истина на практике не пользуется особой популярностью в России. Нужен известный уровень культурного развития, нужен исторический опыт и политический навык, чтобы убедиться ясно и непреложно в конечном всемогуществе общественного мнения, в бессилии всех попыток насильственного его подавления и в политической опасности высокомерного пренебрежения им. По-видимому, этих условий еще недостает в России; по крайней мере, пренебрежительное отношение к общественному мнению и преувеличение могущества государственного принуждения и насильственной борьбы в политике характерно для значительных кругов нашего общества. Это есть точка зрения, на которой искони стояло русское правительство и которая привела его к теперешнему банкротству; и в известном смысле можно сказать, что не только бюрократия и реакционные элементы, но и часть революционно настроенных кругов общества являются верными учениками политической философии Победоносцева и Плеве. Они полагают, что насилем и принуждением можно сделать все; им кажется, что стоит только устроить власть или захватить ее в свои руки, чтоб перестроить по своему желанию весь общественный порядок, не считаясь с тем, что думает и как чувствует большинство общества. Такова, например, позиция, на которую решительно и открыто встала за последнее время русская социал-демократия, забыв уже о всяком марксизме, отбросив в пылу борьбы самые глубокие и плодотворные идеи Маркса о значении соотношения общественных сил в политике, о невозможности предупредить или изменить путем декретов органическую эволюцию общественного порядка. Этот взгляд есть наследие некультурного прошлого; этот взгляд — скажем прямо — есть полицейская мудрость. Насилие законно и необходимо как *ultima ratio*¹² скованного общественного мнения, как естественная и здоровая его самооборона от насилия же; в этом — ореол правды революционного движения, в этом — источ-

ник симпатии к нему общества. Но в насилии нет творчества, и всюду, где ему приписывается творческое значение, оно возбуждает против себя могущественную и, в конечном счете, непобедимую реакцию в общественном мнении.

Говоря так, мы, однако же, решительно и категорически отвергаем лицемерные жалобы правительства и реакционных кругов на «насильственные» действия революционеров. Дух насилия привит самодержавием: зло родит зло. Не тем, кто угнетал русскую мысль и совесть, не тем, кто стреляет в мирных людей и устраивает черносотенные погромы, говорить против насилия. Они лишь пожинают посеянное ими. Пока общественная совесть не удовлетворится и не успокоится, насилия по-прежнему неизбежны даже там, где они нецелесообразны.

* * *

Если мысль, что истинным творцом и опорой всякого строя являются мнения, желания и верования общества, верна вообще, то она вдвойне верна в применении к *социальным отношениям*. Никакой социальный порядок не может быть просто декретирован или утвержден путем внезапного политического переворота; в своей основе он складывается органически под влиянием всей совокупности технических, психологических и интеллектуальных условий, в которых живет общество. Люди живут так, как они умеют жить, как их научил жить их исторический опыт, их правовые воззрения и условия их хозяйствования. Для того чтобы изменить социальный строй, недостаточно просто *приказать* сделать это; надо *научить* людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития. Идея «социальной революции», если понимать под нею какой-либо сознательно подготовленный и насильственным путем внезапно осуществленный переворот в социальных отношениях, лишена всякого реального смысла и представляет пережиток архаического, давно опровергнутого социологического воззрения. Поэтому и социалистический порядок отношений может быть осуществлен лишь эволюционным путем, лишь внутренним, непрерывным, органическим перерождением и перевоспитанием всего общества. Технические и хозяйственные условия должны достигнуть известного

уровня развития; народ должен практически приучиться в кооперациях, профессиональных союзах и аналогичных формах общения к коллективному хозяйствованию, к экономическому самоуправлению; социальное и экономическое законодательство должно подготовить механизм общественного регулирования условий производства и распределения, и социальная наука и мораль должны воспитать общественное сознание к идее солидарности и коллективной ответственности. Такова идея эволюционного и интегрального социализма, которая не только одна соответствует современному уровню социальной науки, но и фактически образует идейную основу реального социалистического движения, под каким бы официальным знаменем оно ни совершалось. Сущность так называемого «научного» социализма, как его идея была установлена Марксом, в отличие от социализма утопического, состояла именно в этой мысли об органическом и эволюционном пересозидании социальных отношений, хотя и у самого Маркса, а тем более у его догматических последователей эти научные взгляды перекрещивались с ненаучными реминисценциями революционно-бланкистского характера. Истинно гениально та же идея была выражена Герценом в одном из последних его сочинений, в «Письмах к старому товарищу»¹³ (М. А. Бакунину), которые нельзя достаточно настойчиво рекомендовать вниманию современных русских социалистов. Таково же, как известно, мирозерцание английского «фабианского» социализма¹⁴, который нашел себе отголосок в могущественных идейных течениях континентального социализма. Тогда как так называемый «научный социализм» выродился теперь в ненаучную и антинаучную догматическую *веру*, эволюционный социализм может по праву притязать на название «научного», не потому чтобы он обладал монополией научной истины — наука не знает монополий, — а потому, что в нем содержится необходимая для научной работы самостоятельность мысли и принципиальный отказ от непоколебимых формул и готовых, навсегда данных ответов.

Ни один добросовестный и мыслящий человек не может сказать в настоящее время, что он знает, в какие реальные формы выльется социалистическая идея и какими практическими способами удастся организовать жизнь на социалистических началах. И вместе с тем ни один искренний и образованный демократ не может отрицать социалистическую идею в принципе и отвергать законность стремлений, направленных к социализации общественных отношений. Демокра-

тическое движение должно быть и по существу является движением социалистическим — борьбой за социальную справедливость и социальную солидарность. А социалистическое движение только в том случае пустит крепкие корни в живой действительности, если оно поймет свое дело как широкую задачу культурной, политической и социальной реформы и примкнет к могучему потоку, стремящемуся к демократическому переустройству и перевоспитанию общества. Не будем же, за великой борьбой текущего дня, забывать об еще более великих общих идеях, лежащих в ее основе; не будем упускать из виду вечных идеалов, путеводных звезд человеческого прогресса. Но будем также помнить, что идеалы — не идолы и что служение им требует не слепого и фанатического поклонения, а веры свободной и широкой, связанной с чутким отношением к жизни и с полной независимостью мысли.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДЕСПОТИЗМА*

Есть только один способ покончить с практическим абсолютизмом — это покончив с абсолютизмом метафизическим, со всяким догматизмом — все равно, материалистическим или спиритуалистическим, — который претендует на знание абсолютного блага.

Фулье¹⁵

I

Деспотизм есть господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего. В этом широком смысле деспотизм есть не исключительно политическое понятие, а общая социологическая и морально-правовая категория. Деспотизм столь же возможен в области личных, семейных, гражданских отношений, сколько в сфере государственной жизни. Всюду он сохраняет неизменным свое существование, всюду он означает неограниченное, произвольное господство, предлагающее на другой стороне бесправность и слепое повиновение. Философское обоснование деспотизма состоит в установлении тех принципиальных морально-правовых соображений, из которых вытекает *право неограниченного господства и обязанность слепого повиновения*; философская критика деспотизма сводится к критике этих соображений**.

Всякое положительное право, каковы бы ни были его реальные корни и поддерживающие его фактические силы, с своей принципи-

* Публичная лекция, прочитанная в пользу голодающих 14 февраля 1907 года в Петербурге.

** Философия деспотизма, как и вообще философия права или политическая философия, исследуя и решая проблему *правамерности* известных общественных отношений, не имеет ничего общего с социологией или психологией права, которая изучает фактический состав и причинную обусловленность правовых отношений. Попытку психологического анализа явлений власти и господства автор представил в статье «Проблема власти».

альной, идейной стороны опирается на какое-либо соответствующее *естественное право*, мотивируется и оправдывается своей высшей, абсолютной правомерностью. В чем же усматривается правомерность деспотизма, чем может быть обосновано естественное право одного человека на господство над другим?

Ответ на этот вопрос не представлял особых трудностей в прежние эпохи, до идейного переворота XVIII века. Господство и подчинение предполагает неравенство между людьми, их обоснование сводится к уяснению правомерности неравенства в распределении прав и обязанностей. Для античного сознания, для эпохи рабства и национальной исключительности идея неравенства обладает такой непосредственной очевидностью и убедительностью, что вопрос о правомерности деспотизма разрешается легко и просто ссылкой на естественное неравенство людей. Классическим образцом подобного обоснования деспотизма является рассуждение Аристотеля, для которого право господства определяется прирожденным неравенством между взрослым и ребенком, мужчиной и женщиной, свободным и рабом, эллином и варваром. Одни рождены для того, чтобы повелевать, другие — для того, чтобы повиноваться. Но уже христианство, выставив, по крайней мере как общее моральное требование, идею универсального братства и, следовательно, равенства людей, раскололо цельность античного обоснования господства. С того времени стало необходимым отыскивать некоторый высший принцип, на который могло бы опереться господство и требуемое им неравенство. Этим принципом служит та идея власти, которая дается религией. Бог есть высший и абсолютно неограниченный властелин, и Его власть распространяется на тех, кто является Его избранниками и представителями на земле. Всякая власть конструируется как доля или частичное отражение бесконечной власти Бога; светская и духовная власть одинаково строится на этом основании, и весь спор о взаимном разграничении их компетенции сводится к определению их близости к общему источнику — власти Бога. Общая христианская идея братства и равенства не мешает установлению, на почве религиозной идеи власти, сложной иерархии господства и подчинения; и на каждой ступени этой иерархии власть неограниченна, как неограниченна власть Бога.

Но с тех пор, как Руссо восстал против этого обоснования власти, произнесся дерзкие слова: «Всякая власть от Бога; но от него и

всякая болезнь; значит ли это, что запрещено приглашать врача?» — с тех пор, как в общественном сознании была утверждена истина, что «ни один человек не имеет естественной власти над себе подобным»¹⁶, — обоснование деспотического господства стало трудной и сложной проблемой. Принципиальное равенство людей и непосредственная недопустимость деспотизма стали основной предпосылкой морально-правовой веры, и идея деспотизма должна была взять на себя тяжелое «бремя доказывания» своей правомерности. С этого времени был решительно отрезан путь ко всем *непосредственным* источникам деспотизма — будет ли то естественное неравенство людей или божественное дарование им власти и, следовательно, неравенство их в отношении близости к метафизической основе власти; пригодными стали лишь *производные* источники деспотизма, обосновывающие его, несмотря на принципиальное признание равенства и в полном согласии с ним. «Никто не имеет естественной власти над себе подобным» ни в силу личных своих преимуществ, ни в силу какой-либо высшей санкции, которая непосредственно, независимо от блага подчиненных давала бы такое право.

Мировоззрение, исходящее из признания равенства между людьми, не допускающее, чтобы один человек сам по себе мог быть лишь слугой и орудием другого, может считать правомерным источником власти лишь соглашение, общий интерес повинующихся, высшее благо не властителя, а подчиненных. С этой точки зрения деспотизм, т. е. неограниченное господство, может иметь лишь смысл *опеки*, принудительного управления и руководства судьбою людей в их же собственных интересах. Этот утилитарный мотив дает самый сильный и убедительный аргумент в пользу деспотизма, — аргумент, которым, в сущности, всегда, по крайней мере, как дополнительным доводом, защищался всякий деспотизм и который выступил на первый план, когда другие доводы были отмечены развившимся общественным сознанием.

Деспотизм, понимаемый как опека, как насильственное осуществление блага опекаемого, является одним из самых непреходящих и устойчивых мотивов философско-политической мысли. Явления, подводимые под понятие опеки, вообще неизбежны в человеческом общежитии: опека взрослых над детьми, разумных над безумными есть отношение всем понятное, целесообразность и необходимость которого очевидна. Тот аргумент, который противопоставляется де-

спотизму защитниками свободного самоопределения человека, — именно, что каждый точнее всего знает свои собственные интересы и лучше всех может их осуществить, — в данном случае неприменим. Очевидно, есть такие различия в умственных и нравственных способностях людей, при которых это суждение перестает быть истиной и когда необходимо, чтобы духовно сильный руководил поведением слабого, хотя бы против его воли, но в его собственных интересах.

Но то, что в частной жизни людей применимо лишь в исключительных случаях, может в общественной жизни требовать гораздо более широкого применения. Ведь задача общественной жизни состоит в осуществлении не личного, а общего блага, и притом блага более или менее отдаленного. Разве для этого дела человечество не нуждается в руководителях? Разве каждый в одинаковой мере знает, в чем общее благо и как его можно достигнуть? В отношении этой общей и отдаленной цели большинство людей — те же дети, фатально вынужденные верить свою судьбу более предусмотрительным и разумным наставникам. Так на почве идеала общего блага, на почве понятия прогресса, как постепенного движения по пути к этому идеалу, вырастает новая могущественная опора идеи деспотизма.

С тех пор как человечество начало мыслить о своей судьбе и искать лучшего будущего, в человеческом сознании живет одна заветная, неистребимая мечта: мечта внести сознательность в стихийный процесс жизненного развития, разумно и целесообразно двинуть его по верному пути, на место слепой анархии установить порядок и организацию. Человечество, как неразумное стадо, без мысли о конечной цели, без знания пути к ней, ошупью бредет по дороге жизни. Один стремится направо, другой — налево, один — вперед, другой — назад; каждым движут его собственные интересы, страсти, упования и идеалы; и из беспорядочного, неурегулированного столкновения миллионов живых существ стихийно складывается строй общественной жизни, бессознательно пролагается путь движения, не предугазанный ничьей разумной мыслью и сознательной волей. Этому состоянию анархии человеческая мысль противопоставляет идею подчинения стихийных сил разумной воле человека, ту же великую идею, которая лежит в основе всего технического прогресса. Подобно силам природы, слепые силы общественной стихии должны быть покорены и направлены к благу человека; состояние разброда и хаоса должно быть заменено состоянием порядка и организации, при

котором люди могли бы сознательно творить свою историю, следуя совместно указаниям своего разума. Эта идея организации и, так сказать, *рационализации* общественной жизни, т. е. полного подчинения ее разуму и разумной воле руководителей, есть одна из глубочайших и упорнейших тенденций социально-философской мысли; в разных формах и в различном контексте идей она встречается у самых разнообразных мыслителей. Она образует центральную мысль самой древней из известных нам социально-философских систем — системы Платона; она одинаково дорога и католицизму, который мечтает об организации человечества для осуществления небесного блаженства, и социализму, которому организация человечества нужна для осуществления блаженства земного; она составляет основной мотив революционного якобинства и «просвещенного абсолютизма». Будучи формальным социологическим построением, она может вместить в себя любое содержание, служить проводником и союзником самым разнородным идеалам. Недаром один из наиболее убежденных провозвестников этой идеи, Огюст Конт, предлагал католикам соединиться, несмотря на все разногласие мировоззрения, с «позитивистами» в одну великую партию «организаторов человечества» для совместной борьбы со всеми дезорганизующими социальными тенденциями.

II

Великая идея организации человеческого общежития, замены хаотической анархии сознательной планомерностью не только вполне правомерна, но составляет один из непреходящих философско-политических идеалов. Однако взятая как отвлеченное начало, без необходимых ограничений, вытекающих из других нравственных требований, без сознания трудностей, препятствующих ее осуществлению, она дает начало своеобразной и односторонней системе мыслей, логически приводящей к деспотизму.

Идеалу организации и объединения человечества противостоит факт разрозненности и противоречивости человеческих воззрений и стремлений. Кто добросовестно, без предвзятой мысли вдумается в этот факт, для того не останется сомнения, что в известном смысле он образует непреодолимую преграду для полного и более или менее быстрого осуществления идеала организации. Факт этот не принадлежит к числу тех, которые могли бы быть устранены

какими-либо внешними приемами или действиями; вытекая из самого существа человеческой природы, он в известной мере, так сказать, имманентен самому человеческому бытию; в лучшем случае он может исчезнуть или, по крайней мере, ослабеть лишь в результате долгого и постепенного процесса культурного перевоспитания в духе солидарности и единомыслия. Но пока этого нет — кто может с абсолютной и для всех убедительной достоверностью указать людям общий идеал и повести их по верному пути к нему? А между тем ведь именно это единомыслие необходимо, для того чтобы идеал организации мог получить осуществление. Если бы какой-либо высший дух открыл истину, так чтобы все люди ясно увидели ее и твердо уверовали в нее, разногласия и споры исчезли бы и люди могли бы объединиться на одной общей цели. К несчастью, правда добывается менее верными и скорыми путями, и у человечества нет никаких внешних, очевидных гарантий или критериев для ее определения и распознавания. Конечно, каждый имеет определенную веру, каждый волен думать, что нашел истину, и убеждать всех других примкнуть к нему и следовать за ним. Так это всегда было и есть, но это еще не внесло в судьбы человечества того порядка и той целесообразности, о которой мечтает идея организации. Ведь именно потому, что *каждый* считает свои воззрения истинными, соглашения между людьми нет и все бредут различными путями. Как ни трагична такая слепота, как ни тягостен разброд мнений и стремлений, получающийся в результате ее, — они суть неизбежные факты, которых нельзя ни уничтожить, ни обойти. И пока мы остаемся на почве этих фактов, мы должны за каждым признавать право искать истину на своем пути; единственным средством, которое может приблизить нас к верной цели, оказывается не неосуществимое объединение, а свобода личной инициативы и стихийное соперничество разнородных тенденций и направлений. Лишь коллективное и неорганизованное творчество людей, в котором могут свободно сказаться все силы и все направления духа, может внести хотя бы некоторый свет в тьму, окутывающую путь к идеалу.

Конечно, идея организации и объединения человечества не лишается благодаря этому своего принципиального значения; она остается идеалом, практическое осуществление которого зависит от естественного роста солидарности между людьми, от неизбежного, хотя и медленного укрепления некоторых основных идей в созна-

нии всех. Сохраняется надежда, что именно в результате свободной борьбы мнений и воззрений кристаллизуется некоторый запас признанных всеми истин, который, как цемент, сольет людей в одно солидарное целое и даст им возможность действовать единодушно и потому сознательно. Во всяком случае, однако, осуществление идеи организации переносится на отдаленное будущее и ставится само в зависимость от неподчиненного человеческой воле стихийного процесса культурного развития.

Однако фанатические и страстные сторонники идеи организации отнюдь не склонны откладывать ее осуществление до того времени, когда естественно установится единомыслие между людьми; напротив, они считают возможным и необходимым немедленно разрешить эту задачу, так как они отнюдь не доверяют стихийному процессу социальной жизни, а именно и хотят положить ему конец. Но как это возможно сделать? Возможность планомерной организации и руководства людьми предполагает знание истинной цели и верного пути к ней. Кто признает относительность всех человеческих знаний и, следовательно, принципиальную равноправность всех направлений мысли, для того, как мы видели, разногласие между людьми является абсолютной преградой для немедленного осуществления идеала организации, ибо это разногласие свидетельствует об отсутствии первого условия организации — точного и бесспорного знания конечного идеала. Но это соображение совершенно неубедительно и лишено всякой силы для того, кто, считает себя *обладающим абсолютной истиной*. Для человека, сознательно или бессознательно признающего себя или свой идеал *непогрешимым и абсолютно верным, исчезают* всякие сомнения и колебания; все разногласия между людьми лишаются в его глазах своего принципиального значения, обосновывающего свободу мнения, и сводятся к простому факту противоречия между истиной и ложью, между сознательностью и невежеством или предрассудком. С этой точки зрения подобные разногласия должны быть преодолены всеми средствами и притом чисто механически. Когда я вижу слепого, идущего по направлению к пропасти, я постараюсь словами убеждения предупредить грозящую ему опасность; но если это мне не удастся, я силой поставлю его на правильный путь. Не так же ли, по отношению к слепой людской толпе, должны поступать ее зрячие, сознательные руководители? Можно ли спокойно смотреть на гибель или даже бесцельные блуждания людей,

когда знаешь путь к их счастью, можно и нужно ли ждать, пока люди добровольно и самостоятельно придут к его сознанию? Нет, необходимо властно вмешаться в их судьбу и, волей или неволей, заставить их следовать за собой!

Несомненно и может быть фактически доказано, что все социальные системы, руководимые идеей организации, открыто или молчаливо опираются на *догмат непогрешимости*. Из доктрины непогрешимости открыто исходит католицизм, эта наиболее грандиозная и относительно успешная попытка организации человечества; ибо весь план спасения человечества католической церковью держится на признании ее (или ее главы — папы) представителем Бога на земле, непогрешимым носителем абсолютной истины; и если догмат непогрешимости¹⁷ был установлен сравнительно недавно, то, по существу, он всегда служил формально предпосылкой всего католического мирозерцания. Впрочем, всякая церковь, исповедующая, что она есть единственная и совершенная представительница Святого Духа на земле, в этом смысле «католична», неизбежно должна считать себя непогрешимой и, следовательно, обладающей правом на деспотическое господство над людьми. Если мы возьмем теперь такую теорию организации, которая представлена в социализме, то мы увидим, что и здесь молчаливой предпосылкой служит идея непогрешимости. «Анархия производства», при которой всякий производит продукты наугад, не зная общественной потребности ни в количественном, ни в качественном отношении, и которая приводит к кризисам и потрясениям хозяйства, должна, по мнению социализма, смениться планомерной хозяйственной организацией, в которой власть исследовала бы общественные потребности и предписывала, сообразно с ними, количество и качество необходимым продуктам. Если исходить из (признаваемой социализмом) универсальности этой хозяйственной организации, то власть должна определить производство не только хлеба и одежды, но и книг, картин, статуй и т. д. Очевидно, это предполагает, что руководители хозяйственной жизни в точности знают нужды и потребности общества не только материальные, но и духовные, что они являются непогрешимыми ценителями всего, что нужно для человеческой жизни. Обратимся, наконец, к аналогичной по основной идее «мечте» скептического философа Ренана¹⁸. Каста мудрецов, владеющая секретом могущественных разрушительных орудий и веществ, с помощью этой силы держит в сле-

пом повиновении невежественную толпу, руководит ею и направляет ее по пути развития человечности и культуры. Все споры и раздоры прекращены, исчезло и влияние на общественную жизнь глупцов, честолюбцев, исчезла всякая случайность, и человечество твердой и мудрой рукой направлено к верной цели. Очевидно, что и эта «мечта», поражающая своей жестокостью и презрением к людям и вместе с тем увлекающая своей простотой и логичностью, покоится на одной молчаливой предпосылке: на допущении, что «каста мудрецов» чужда недостатков, что она абсолютно непогрешима. Ибо во что конкретно обратилась бы эта мечта, если бы в среду этих мудрых деспотов закрались «человеческие, слишком человеческие» явления невежества, тщеславия, эгоизма и т. д.? Скептик Ренан сошелся тут с католицизмом в допущении возможности среди людей и людского общества некоторой непогрешимой инстанции; с этим допущением стоит и падает вся его «мечта».

Таким образом, подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежит в *идее непогрешимости*, в своеобразном, по существу, мистическом сознании обладания абсолютной истиной. Простая убежденность, уверенность в своей правоте не дает обоснования деспотизму; ибо убежденность не противоречит признанию за другими людьми права иметь иные убеждения. Только та вера, которая состоит в сознании безусловного, сверхрационального, мистического проникновения в абсолютную истину, устраняет равноправие между людьми и дает верующему внутреннее право на деспотическое господство над людьми. При этом нет надобности, чтобы мистический характер этой веры был признан самим верующим; он должен только фактически присутствовать в сознании, хотя бы и в безотчетной форме. Всякий *фанатизм*, по существу, сводится к такой мистической вере; фанатик может уверять себя и других, что убеждения его обоснованы на чисто рациональных аргументах, и тем не менее психологически его убеждения стоят выше всех этих аргументов и вне их; не они подчиняются рациональным доводам и зависят от них, а, напротив, сама иррациональная вера подыскивает себе соответствующие аргументы. Ибо всякие аргументы, как бы сильны и убедительны они ни были, не дают человеку сознания непогрешимости, непоколебимой уверенности в обладании абсолютной и универсальной истиной. Это сознание может быть только верой, неразложимым на рациональные мотивы первичным мистическим чувством *откровения* и *прозрения*.

Всякий деспотизм, если он вообще ищет идейного оправдания, опирается в конечном счете на идею непогрешимости; всякая непогрешимость, с другой стороны, с логической неизбежностью приводит к деспотизму, к нравственному оправданию принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми. Непогрешимость, так сказать, подводит к деспотизму с двух сторон: человек, сознающий себя непогрешимым, с таким же правом считает себя призванным насильственно руководить людьми, как люди, признающие эту его непогрешимость, считают себя обязанными слепо ему повиноваться. Право власти и обязанность повиновения с одинаковой остротой и силой сознаются там, где находится какая-либо непогрешимая инстанция. Слепая вера и слепое повиновение суть только различные стороны, различные проявления одного общего начала — чувства *авторитета*, возведения какого-либо человека, человеческого дела, учения, партии, религии на абсолютную и сверхчеловеческую высоту. На истории античного мира можно было бы эмпирически, факт за фактом проследить, как развитие деспотизма и упадок свободы идет рука об руку с развитием чувства авторитета. Средневековый деспотизм, как уже было отмечено, целиком опирается на высший, сверхчеловеческий авторитет церкви и божественной власти. Но если мы обратимся к наиболее типичному мировоззрению нового времени, и притом в его наиболее обоснованной и глубокой форме, — к идее народовластия, абсолютного верховенства народа или большинства, как она выражена у Руссо, — то и тут совершенно явно дана связь между деспотизмом и идеей непогрешимости. Ибо все обоснование демократического деспотизма у Руссо открыто опирается на утверждение, что «общая воля», воля большинства всегда *непогрешима*. Законность деспотизма, как системы *принудительного осуществления абсолютной правды*, была весьма точно выражена физиократами: «Естественные законы» должны быть осуществляемы деспотически, ибо они опираются на «авторитет очевидности». «Эвклид настоящий деспот, и те геометрические истины, которые он нам передал, представляют собой настоящие деспотические законы» (Mercier de la Riviere¹⁹). Оставляя в стороне наивное смешение закона, как теоретического суждения, с законом, как нормой или правилом поведения, можно сказать, что в этом указании действительно вскрыто

* Цитир. у Анри Мишеля. Идея государства, русский перевод, с. 19.

философское основание деспотизма. Если бы нормы и идеалы общественного сознания обладали такой же очевидностью, как геометрические аксиомы, то, быть может, деспотизм был бы единственно рациональной формой общественного устройства; и поскольку вера в эти идеалы достигает ясности и убедительности математического сознания — что возможно только для иррационально-мистической веры, — деспотизм является для нее простым и неизбежным последствием*.

III

Связь между деспотизмом и идеей непогрешимости может быть уяснена некоторыми более общими морально-философскими соображениями.

Система нравственных отношений и морального мирозерцания определяется двумя основными мотивами, которые выражены в двух евангельских заповедях, *любви к Богу и любви к ближнему*. Существуют две принципиально различные области нравственности, из которых одна определяет отношения человека к Богу или высшей святыне, другая — отношения людей между собой. Не нужно думать, что только у верующих, у религиозных людей в обычном и тесном смысле слова, имеются обе указанные сферы нравственности, что только для сознания, открыто исповедующего Бога, применимы обе евангельские заповеди, тогда как для «неверующих» сохраняет силу лишь последняя заповедь и ее нравственность сводится всецело к нормам отношения между людьми. Напротив, в заповедях любви к Богу и любви к ближнему выражены два вечных, имманентных и универсальных мотива человеческой нравственности, действующих во всех людях независимо от особенностей их философского или религиозного мирозерцания. Если под Богом понимать идеал, высшую моральную ценность или абсолютную святыню, то у каждого человека, вообще признающего нравственные идеалы, есть

* Впрочем, даже в этой области исключительно точного и достоверного значения истина тоже не дана людям в абсолютной форме; физиократы не подозревали, что возможно и, следовательно, законно *восстание даже против Эвклида*. Лобачевский, отказавшись признать известную 11-ю аксиому, совершил это восстание и тем расширил и исправил столь, по-видимому, непогрешимое геометрическое сознание людей.

свой Бог и свое отношение к Богу — наряду с отношением к людям и независимо от него, есть свои обязанности к Богу, кроме обязанностей к людям, и, таким образом, нравственное сознание каждого человека разделено по своему содержанию на две отдельные и самостоятельные сферы.

Строй моральных отношений и понятий в этих двух сферах совершенно различен.

Моральные отношения между людьми основаны на принципе *равноправия* (возлюби ближнего, как самого себя). Принцип этот состоит в устранении всякого неравенства, всякого преимущества «я» перед «ты». В морали отношений между людьми, взятой в чистом виде, не существует никаких градаций, никакого различия между высшим и низшим. В своих взаимных отношениях все люди должны признаваться равноценными и равноправными величинами. Все различия между мудрыми и глупыми, добрыми и злыми не имеют здесь значения. Все они выражают различное положение людей в отношении к идеалу, различную ценность их в смысле относительной близости к идеалу, но не могут влиять на мораль отношений между людьми, для которой все люди как таковые равны.

Из этого равноправия вытекает формула *справедливости* (которая есть лишь выражение равноценности «ты» и «я»): я должен отвлекаться от всех *моих личных* интересов, симпатий, антипатий, не должен приписывать им какого-либо преимущественного значения по сравнению с интересами и симпатиями всех других людей, должен относиться ко всем людям одинаково, ценить и уважать их независимо от их близости или удаленности от меня, от их согласия или несогласия со мной. Отсюда заповеди любви к врагам, миролюбия, кротости и т. д. Все это — лишь проявления общего начала равноправия, признания равной обязательности для каждого человека прав всех других людей. Что бы я ни делал, к чему бы ни стремился, какие бы цели ни преследовал, передо мной как абсолютная преграда стоят права других, которые я должен чтить и которым должен, следовательно, уступать в случае их конфликта с моими интересами.

На совсем ином мотиве построена мораль отношения человека к Богу или высшей святыне. Здесь основной принцип есть *подчинение*, общий склад моральной жизни имеет характер отношения между низшим и высшим, полной отдачи своей личности на службе

ние верховной власти идеала. Это подчинение человека Богу или идеалу может принимать самые различные оттенки — начиная от человеческих жертвоприношений перед идолом, олицетворяющим грозное, мстительное божество, и кончая добровольной отдачей своей личности на служение свободно и радостно признанному идеалу; тем не менее основным мотивом его остается отношение подчинения и служения. Отсюда вытекает весь характерный строй этой сферы нравственности. Здесь нет равноправия, здесь, наоборот, царит абсолютное неравноправие. Это, — прежде всего, неравноправие между Богом и человеком, т. е. между властителем и слугой, между абсолютной целью и единичным, частным орудием. Кроме того, здесь развивается своеобразный дуализм, совершенно неизвестный морали отношений между людьми. Бог противопоставляется не только человеку, но и своему антиподу — дьяволу. Понятие добра немыслимо без противоположного понятия зла, понятие абсолютной святости — без соответственного понятия греховности. Поэтому отношение любви к Богу и служения ему есть тем самым отношение ненависти ко злу и борьбы с ним. Добро должно всеми средствами осуществляться, зло — искореняться. Служение идеалу или Богу неизбежно принимает характер вражды к противоположным ему силам и борьбы с ними. Таким образом, наряду с мотивом власти и подчинения, определяющим строй отношения человека к Богу, на почве этого же отношения, как составная его часть, развивается мотив вражды и борьбы.

Ясно, насколько различны руководящие принципы морали в этих двух ее областях. Если в морали отношения между людьми центральным этическим понятием является идея равноценности и равноправия, то в морали отношения человека к Богу действует противоположный принцип неравенства, и притом в двух смыслах: принцип неравенства между Богом и человеком, выражающийся в отношении власти и подчинения, и принцип неравенства между добром и злом, святостью и греховностью, выражающийся в совершенно различных отношениях к этим двум началам — в служении добру и в борьбе со злом. Если в морали отношения между людьми вражда и борьба всегда безнравственны и недопустимы, то здесь, напротив, вражда ко злу и борьба с ним суть высшие обязанности. Если там должны действовать мотивы кротости, миролюбия и уступчивости, то здесь, наоборот, человек обязан быть непреклонным в

своем служении идеалу, непримиримым и нетерпимым в отношении к враждебным этому идеалу силам. Если там соглашение между людьми нравственно ценно, то тут соглашение и уступчивость могут быть изменой Богу.

Взятые чисто отвлеченно, эти два основных и противоположных мотива морали могут мирно существовать совместно, именно потому, что они относятся к совершенно различным сферам: один руководит отношением человека к живым людям, другой определяет его отношение к отвлеченным идеям, к категориям добра и зла. Однако, фактически, в жизни нет той раздельности, которая так легко может быть установлена в теории. Отношения к Богу и отношения к человеку тесно переплетены между собой и потому легко могут вступать в столкновения. Ведь служение Богу или идеалу есть не уединенное личное деяние, оно не совершается, так сказать, в безвоздушном пространстве, а осуществляется совместно с другими людьми и в их среде. Кроме того, в содержание самого идеала, подлежащего осуществлению, входит, как одна из важнейших его частей, и известное общественное устройство, воплощающее благо и устраняющее зло. Поэтому конфликты между двумя родами обязанностей естественны и неизбежны. Тот человек, которого я, как человека, должен уважать, права и интересы которого я должен свято соблюдать во имя любви к ближнему, есть одновременно противник моего дела, моего идеала, моей святости, и во имя моего отношения к Богу я должен с ним бороться, должен быть непримиримым к нему и упорным в отстаивании моего дела. Так возникают столь частые трагические встречи и столкновения обязанностей. Как бы ни разрешались такие конфликты в каждом отдельном случае, как бы трудно ни было иногда найти верный примиряющий исход для них, — во всяком случае ясно, что тут сталкиваются два самостоятельных и одинаково первичных, т. е. абсолютных нравственных мотива и что, следовательно, ни один не может быть просто пожертвован или устранен ради другого, а оба должны быть равно приняты во внимание и учтены на моральных весах сознания. Именно такое ясное сознание раздельности и самостоятельности этих двух мотивов служит единственной гарантией беспристрастного решения конфликта между ними.

Тут-то и обнаруживается роковое значение идеи непогрешимости для всей системы моральных понятий и отношений. Сознание

непогрешимости, или обладания абсолютной правдой, состоит в том, что Божество, высший идеал, отождествляется с каким-либо конкретным человеком, учреждением, с какой-либо отдельной верой, церковью, партией — словом, с какой-либо земной, человеческой инстанцией. Раз это совершенно, раз Бог сведен с неба на землю и отождествлен с каким-либо земным явлением, которое признается его абсолютным и универсальным представителем и олицетворением, — весь механизм нормального нравственного сознания сразу искажается. Тогда разрушается и теряет всякое значение та мораль равноправия и равноценности людей, которая, как самостоятельное и первичное начало, противостоит всей морали отношения к Богу. Тогда в области отношений между людьми начинают действовать те принципы и нормы, которые законны лишь в отношениях людей к Богу. В пределах человеческих отношений уже не человек противостоит тогда равноправному человеку, а всемогущее Божество — покорному и повинующемуся человеку, или — так как в отношении к Богу все, что не солидарно с ним, есть его противник — Бог противостоит сатане. Непримируемость ко злу делается непримируемостью к людям, человечество разбивается на два разряда, отделенные между собой непроходимой пропастью, на сторонников Бога и Его противников, на дух истины и дух лжи, и все отношения между ними строятся на мотиве вражды и борьбы. И одновременно мотив власти и подчинения, действующий в отношениях между Богом и человеком, также переносится на отношения между людьми. Высшая, идеальная власть святости или Божества над человеком становится реальной властью человека, признаваемого за его выразителя, над человеком; принудительность и безусловность господства идеала над человеком превращается в деспотизм человеческих отношений.

Таким образом, общее и наиболее глубокое отношение между деспотизмом и сознанием непогрешимости состоит в том, что идея непогрешимости есть как бы нить, переброшенная через принципиальную пропасть, которая отделяет отношения между людьми от отношений человека к Богу. Бог низводится ею на землю, отождествляется с человеком или человеческой инстанцией, и тем самым отношения безусловного подчинения Богу превращаются в отношения слепого повиновения человека человеку. Деспот есть всегда земной бог; и всякий земной бог неизбежно есть деспот. «Не сотвори себе

Кумира!»²⁰ — эта заповедь предостерегает именно от отождествления человеческого и божеского; и сила деспотизма будет действительно побеждена, лишь когда будут низвергнуты все кумиры и исчезнет идолопоклонство.

Из этих соображений уясняется также истинный смысл пресловутой формулы «цель оправдывает средство». Это — одна из тех формул, которые всеми осуждаются в теории и имеют большой успех на практике. Было бы неправильно видеть в ней дерзкое провозглашение абсолютной безнравственности. Напротив, для многих она является подлинным выражением их нравственного мирозерцания, своего рода категорическим императивом, отступление от которого считается признаком нравственной трусости, непоследовательности и слабодушия. В самом деле, если не признавать двух намеченных выше самостоятельных рядов или сфер морали, если полагать, что осуществление идеала есть единственный моральный мотив, из которого вытекают *все* человеческие обязанности и наряду с которым нет никаких иных мотивов, ограничивающих его, — то формула «цель оправдывает средство» будет простым и бесспорным выражением принципа целесообразности, согласно которому значение средства определяется только его пригодностью для служения цели. Под «целью» в этом афоризме разумеется абсолютное благо или высший нравственный идеал. Если вся мораль строится на принципе осуществления этого идеала, то откуда могут взяться какие-либо иные моральные критерии, которые запрещали бы прибегать к действиям, полезным для осуществления идеала? Не будет ли, напротив, воздержание от таких действий безнравственностью, неисполнением обязанности перед Богом, т. е. идеалом? Таким образом, эта иезуитская формула есть прямой и добросовестный вывод из той морали, которая не признает наряду с служением Богу никаких абсолютных обязанностей. Когда люди и людские отношения рассматриваются только как средства или материал для задачи осуществления идеала, тогда все на свете ценится только с точки зрения своей пользы или вреда для этой задачи. Иначе это и не может быть, и правилом «цель оправдывает средство» руководятся не безнравственные люди, а, напротив, люди наиболее последовательные и смелые в проведении своего нравственного мирозерцания. Это возможно, конечно, только на почве сознания непогрешимости, которое человека

или человеческое дело признает божеством. Божество не связано нравственными законами, ибо оно само есть мерило нравственности: хорошо все, что служит ему, дурно то, что идет против него. Иезуитизм есть логический вывод из католицизма.

В одной из своих публицистических статей кн. Е. Н. Трубецкой, осуждая тактику крайних партий, заметил: «Понятия добра и зла заменились у нас понятиями левого и правого». Это суждение, отличающее в текущей политической жизни действие иезуитической морали, констатирует, конечно, бесспорный факт; но, к счастью или к несчастью, мотивом такого искажения нормальной и общечеловеческой нравственности является не простая разнузданность, безнравственность или ничем не оправдываемый партийный эгоизм, а нечто гораздо более глубокое и прочное — именно своеобразная нравственность, целая специфическая моральная философия. Эта философия могла бы открыто поднять перчатку, брошенную ей кн. Трубецким. Она сказала бы: «Да, понятия добра и зла тождественны с понятиями левого и правого. Ибо для нас, верующих и доподлинно знающих, что все “левое” полезно и служит для осуществления высшего блага, а все “правое” вредно ему и задерживает его осуществление, — для нас действительно нет иных мерил нравственности, кроме содействия всему “левому” и истребления всего “правого”. Когда партия Бога противостоит партии сатаны, то над их спором нет никакой высшей инстанции, и все средства в этой борьбе святы и благи, раз они полезны Богу». Так рассуждал католицизм, так — открыто или молчаливо — рассуждают и современные католики демократической религии. Это рассуждение вообще может с одинаковым формальным правом относиться к любому содержанию, связываться с любым идеалом; напр., для фанатика «правого» Бог находится там, где «левый» видит сатану, а сатана есть то, что для «левого» есть Бог; но рассуждение как таковое остается в силе, а с ним и его практические выводы. Против самого рассуждения нельзя ничего возразить; с точки зрения логики оно безупречно. Можно возражать только против его основной посылки — против отождествления какого-либо человеческого идеала, стремления с абсолютной святыней. Только признав, что человеку не дано знать сполна и целиком высшей правды, что в человеческой жизни нет непогрешимой инстанции, которая указала бы, где Бог и где сатана, — можно опровергнуть

это искажение морали. Кто отверг эту основную предпосылку, тому ясно, что служение Богу всегда более или менее субъективно, всегда зависит от недостоверного человеческого понимания Бога и потому не дает человеку права игнорировать свои обязанности по отношению к людям. Эти обязанности кладут преграду не только его личным, эгоистическим побуждениям, но и его высшим стремлениям к идеалу. Сознание непогрешимости, справедливо замечает Фулье, на практике тождественно с эгоизмом: если эгоизм состоит в том, что единственным реальным благом человек считает свой личный интерес, то сознание непогрешимости также отождествляет абсолютное благо с волей и желаниями человека, проникнутого верой в свое знание этого блага.

Таким образом, в конечном счете проблема деспотизма есть чисто *философская* или даже *религиозно-философская проблема*. Оценка деспотизма зависит от понимания отношения между *Богом, т. е. высшей правдой, и человеческой жизнью*, и решение проблемы деспотизма определяется воззрением на *воплощение Бога*. Задача человеческой жизни — стремиться к воплощению Божества, к реализации высшего и абсолютного добра. Кто думает, что эта правда уже реализовалась, что Бог уже воплотился — если не в жизни и быте, то в мысли и вере, — кто верит, что чья-либо мысль, вера, учение обладают абсолютной правдой, тот будет исповедовать мораль деспотизма. Ибо деспотизм есть лишь практический вывод из догматизма, его моральное отражение и проявление. Наоборот, кто думает, что воплощение Божества, осуществление высшей правды — в идее или человеческом сознании — никогда не закончено, всегда неполно и несовершенно, что все наши суждения об идеале, все оценки и нравственные требования лишь неполно, односторонне и субъективно отражают абсолютную правду, что постижение правды совершается лишь как бесконечный процесс соборного просвещения и воспитания всего человечества, тот преодолел деспотизм и утвердил мораль свободы. Ибо для него невозможно отождествление человека или человеческого дела с Богом, как и отождествление его с сатаной. Всякого человека он будет уважать как возможное орудие Бога, всякую мысль и всякое стремление он допустит как пособников правды. «По отношению к нравственности есть только один абсолютный закон — это предписание никогда не поступать так, как будто владеешь абсолютной истиной». Фулье, который на

этом законе построил свою «мораль сомнения», справедливо добавляет: «Если главный грех, символически приписываемый сатане, есть *гордость*, которая, пренебрегая границами познания, приближается к абсолютному, то можно сказать, что на земле все папы и деспоты, как бы это ни противоречило их желаниям, являются верным олицетворением сатаны»²¹.

Можно сказать, что *деспотизм столь же адекватен догматизму, сколь свобода адекватна критицизму*. Единственная подлинная опора деспотизма есть сознание непогрешимости, дающее право на насильственную опеку; единственная твердая и прочная опора свободы есть критицизм, сознание относительности всех человеческих верований и стремлений, налагающее обязанность уважать всех людей и их свободу.

IV

Идея общественной морали, построенной на принципе критицизма и противопоставленной деспотизму, который вытекает из догматизма, дает также, как нам думается, единственное прочное обоснование идеалу демократического устройства общества.

Главное и с известной точки зрения вполне основательное возражение против демократии состоит в том, что она отдает власть и руководство обществом в руки неразумной, слепой и одержимой страстями толпы. Для той доктрины, которая исходит из мысли, что добро и зло в общественной жизни уже найдены и установлены раз навсегда, и что задача власти — неукоснительно осуществлять какой-либо общепризнанный и бесспорный идеал, — приведенное возражение против демократии совершенно неопровержимо. Если смотреть на политическое устройство как на *организацию опеки*, если выбор формы власти означает выбор лучшего *опекуна*, то, конечно, решение окажется не в пользу демократии. Все мыслители, высказывавшиеся против демократии, возражали именно с этой точки зрения — начиная с Платона и кончая Ренаном. Понятно, что руководство народом скорее уместно передать лучшим и мудрейшим, чем толпе. Несовершенство человеческой природы, неизбежное господство в массе слепых предрассудков и пристрастий, неспособность большинства возвыситься до понимания истинных нужд и потребностей обще-

ства являются вескими аргументами против отдачи власти в руки всех без разбору.

Против этих аргументов может быть выставлено только одно соображение — но вполне достаточное, чтобы лишить их почвы. Оно состоит в том, что вне самих людей и их коллективного самоопределения нет никакой иной, высшей или лучшей инстанции, могущей с непогрешимой достоверностью указывать тех избранных, которым надлежит отдать власть над людьми и руководство ими. Если бы лучшие и мудрейшие носили на своем челе явную и для всех бесспорную печать избравшей их высшей силы, если бы не было сомнения, что они и они одни суть носители разума и правды, то было бы естественно и просто предпочесть их неразумной толпе. Но тут опять обнаруживает свою силу основной аргумент критицизма: у нас нет точных критериев абсолютного добра и абсолютной истины. И именно потому, что таких критериев нет, наш единственный исход — это предоставить выбор всем, коллективной мысли народа. Всеобщая подача голоса — не только в узком, техническом своем значении, а в широком философском смысле влияния всех мнений на общественную жизнь, — есть единственное средство обеспечить выбор истинного пути или лучших умов для его отыскания. Конечно, истина не появляется в готовом виде, как механический продукт всеобщего голосования, но она ведь вообще не может быть добыта и утверждена *никакими* механическими средствами. За невозможностью произвести отбор между лучшими и худшими, разумными и безумными, не остается ничего иного, как *дать влияние всем* и предоставить истине вырабатываться в результате естественного взаимодействия и трения всех воззрений, характеров, способностей и духовных сил. Несовершенство человеческой природы есть аргумент не против демократии, а в ее пользу, ибо оно лишает силы все планы политического устройства в форме опеки и призывает все общество к решению непосильной для отдельного лица задачи осуществления общественного блага.

Из этого следует, что ценность демократии не в том, что она есть *власть всех*, а в том, что она есть *свобода всех*. Смысл ее — преимущественно отрицательный: демократия означает освобождение от опеки, уничтожение привилегий немногих на господство, отмену различия между «активными» и «пассивными» гражданами. Истин-

ное значение демократии состоит не в передаче власти в руки всех или большинства, а в *ограничении* каждой индивидуальной воли волею всех остальных членов общества. Поэтому если демократия, основанная на свободе, есть наилучшая из возможных форм политического устройства, то демократия якобинская, или основанная на деспотизме, должна быть признана наиболее несостоятельной его формой. Ибо демократическая деспотия содержит в себе внутреннее противоречие двух антагонистических идей — идеи деспотизма или опеки и идеи самоопределения, и это противоречие исторически проявляется в том, что деспотизм большинства является всегда лишь переходной ступенью к деспотизму немногих или одного. Практически власть всегда принадлежит немногим руководителям, как это весьма тонко заметил Пушкин. «Роковым образом при всех видах правления люди подчинялись меньшинству или единицам, так что слово демократия, в известном смысле, представляется мне бессодержательным и лишенным почвы»*. Масса, большинство не может реально властвовать или руководить; поэтому демократический деспотизм содержит некоторую внутреннюю фальшь, которая рано или поздно обнаруживается. Лишь демократия, понимаемая и осуществляемая как самоопределение или самоограждение всех от власти меньшинства, есть реальный и прочный факт огромной политической и моральной ценности. Демократия не может быть основана на *вере в непогрешимость большинства*; для этой веры нет никаких оснований, и она менее убедительна, чем всякая иная вера. Демократия опирается, напротив, на *отрицание всякой непогрешимости*, будет ли то непогрешимость одного, или немногих, или большинства; всякой непогрешимости она противопоставляет право каждой человеческой личности на соучастие в решении вопроса об общественном благе.

Таким образом, переход от деспотии к демократии есть не просто внешнее событие политической истории; прочно и окончательно такой переход может совершиться лишь на почве внутренней, духовной эволюции, на почве развития нравственно-философского мирозерцания и умонастроения. Только общество, которое не поклоняется более никаким идолам, которому чужда фанатическая вера, приводящая к обожествлению одних

* Воспоминания Смирновой²².

человеческих дел и стремлений и к деспотическому подавлению и истреблению противоположных, — только такое общество навсегда освободится от деспотизма, и только строй жизни, основанный на внутреннем моральном уважении ко всем мнениям и верам, на терпимости, истекающей из независимого критического мышления, образует прочную твердыню свободного демократического устройства.

ЭТИКА НИГИЛИЗМА

(К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)

Не вокруг творцов нового шума, — вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается неслышно.

— И если кто идет в огонь за свое учение — что это доказывает? Поистине, важнее, чтобы из собственного пламени души рождалось собственное учение.

Фр. Ницше,
«Also sprach Zarathustra»²³

Два факта величайшей важности должны сосредоточить на себе внимание тех, кто хочет и может обсудить свободно и правдиво современное положение нашего общества и *пути* к его возрождению. Это — крушение многообещавшего общественного движения, руководимого интеллигентским сознанием, и последовавший за этим событием быстрый развал наиболее крепких нравственных традиций и понятий в среде русской интеллигенции. Оба свидетельствуют, в сущности, об одном, оба обнажают скрытую дотоле картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции. Что касается первого факта — неудачи русской революции, то банальное «объяснение» его злокозненностью «реакции» и «бюрократии» неспособно удовлетворить никого, кто стремится к серьезному, добросовестному и, главное, плодотворному обсуждению вопроса. Оно не столько фактически неверно, сколько ошибочно методологически. Это вообще есть не теоретическое *объяснение*, а лишь весьма одностороннее и практически вредное моральное *вменение* факта. Конечно, бесспорно, что партия, защищавшая «старый порядок» против освободительного движения, сделала все от нее зависящее, чтобы затормозить это движение и отнять от него его плоды. Ее можно обвинять в эгоизме, государственной близорукости, в пренебрежении к интересам народа, но возлагать на нее

ответственность за неудачу борьбы, которая велась прямо против нее и все время была направлена на ее уничтожение, — значит рассуждать или просто недобросовестно, или ребячески-бесмысленно; это приблизительно равносильно обвинению японцев в печальном исходе русско-японской войны. В этом распространенном стремлении успокаиваться во всех случаях на дешевой мысли, что «виновато начальство», сказывается оскорбительная рабья психология, чуждая сознания личной ответственности и привыкшая свое благо и зло приписывать всегда милости или гневу посторонней, внешней силы. Напротив, к настоящему положению вещей безусловно и всецело применимо утверждение, что «всякий народ имеет то правительство, которого он заслуживает». Если в дореволюционную эпоху фактическая сила старого порядка еще не давала права признавать его внутреннюю историческую неизбежность, то теперь, когда борьба, на некоторое время захватившая все общество и сделавшая его голос политически решающим, закончилась неудачей защитников новых идей, общество не вправе снимать с себя ответственность за уклад жизни, выросший из этого брожения. Бессилие общества, обнаружившееся в этой политической схватке, есть не случайность и не простое несчастье; с исторической и моральной точки зрения это есть его *грех*. И так как в конечном счете все движение как по своим целям, так и по своей тактике было руководимо и определяемо духовными силами интеллигенции — ее верованиями, ее жизненным опытом, ее оценками и вкусами, ее умственным и нравственным укладом, — то проблема политическая само собою становится проблемой культурно-философской и моральной, вопрос о неудаче интеллигентского *дела* наталкивает на более общий и важный вопрос о ценности интеллигентской *веры*.

К той же проблеме подводит и другой отмеченный нами факт. Как могло случиться, что столь, казалось, устойчивые и крепкие нравственные основы интеллигенции так быстро и радикально расшатались? Как объяснить, что чистая и честная русская интеллигенция, воспитанная на проповеди лучших людей, способна была хоть на мгновение опуститься до грабежей и животной разнузданности? Отчего политические преступления так незаметно слились с уголовными и отчего «санинство»²⁴ и вульгаризованная «проблема пола» как-то идейно сплелись с революционностью? Ограничиться моральным осуждением таких явлений было бы не только малопродуктивно,

но и привело бы к затемнению их наиболее характерной черты; ибо поразительность их в том и состоит, что это — не простые нарушения нравственности, возможные всегда и повсюду, а бесчинства, претендующие на идейное значение и проповедуемые как новые идеалы. И вопрос состоит в том, отчего такая проповедь могла иметь успех и каким образом в интеллигентском обществе не нашлось достаточно сильных и устойчивых моральных традиций, которые могли бы энергично воспрепятствовать ей. Прочувствовать этот вопрос — значит непосредственно понять, что в интеллигентском мирозерцании, по меньшей мере, не все обстоит благополучно. Кризис политический и кризис нравственный одинаково настойчиво требуют вдумчивого и беспристрастного пересмотра духовной жизни русской интеллигенции.

Нижеследующие строки посвящены лишь одной части этой обширной и сложной задачи — именно попытке критически уяснить и оценить *нравственное* мировоззрение интеллигенции. Конечно, конкретно различные стороны духовной жизни не существуют обособленно; живую душу нельзя разлагать на отдельные части и складывать из них, подобно механизму, — мы можем лишь мысленно выделять эти части искусственно изолирующим процессом абстракции. В частности, нравственное мировоззрение так тесно вплетено в целостный душевный облик, так неразрывно связано, с одной стороны, с религиозно-философскими верованиями и оценками и, с другой стороны, с непосредственными психическими импульсами, с общим мироощущением и жизнечувствием, что самостоятельное теоретическое его изображение неизбежно должно оставаться схематичным, быть не художественным портретом, а лишь пояснительным чертежом; и чистый, изолированный анализ его, сознательно и до конца игнорирующий его жизненную связь с другими, частью обосновывающими его, частью из него вытекающими, духовными мотивами, здесь вообще и невозможен, и нежелателен. Чрезвычайно трудно распутать живой клубок духовной жизни и проследить сплетение образующих его отдельных нитей — морально-философских мотивов и идей; здесь можно наперед рассчитывать лишь на приблизительную точность. Но и несовершенная попытка анализа весьма важна и настоятельно необходима. Нравственный мир русской интеллигенции — который в течение многих десятилетий остается в существенных чертах неизменным, при всем разнообразии исповедывавшихся

интеллигенцией социальных вероучений, — сложился в некоторую обширную и живую систему, в своего рода организм, упорствующий в бытии и исполненный инстинкта самосохранения. Чтобы понять болезни этого организма — очевидные и угрожающие симптомы которых мы только что указали, — надо попытаться мысленно анатомировать его и подойти хотя бы к наиболее основным его корням.

I

Нравственность, нравственные оценки и нравственные мотивы занимают в душе русского интеллигента совершенно исключительное место. Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, нужно было бы назвать его *морализмом*. Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые. У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или, по крайней мере, мыслимы еще иные ценности и мерилы, кроме нравственных, — что наряду с добром душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги. Ценности теоретические, эстетические, религиозные не имеют власти над сердцем русского интеллигента, ощущаются им смутно и неинтенсивно и, во всяком случае, всегда приносятся в жертву моральным ценностям. Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания, бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет. Начиная с восторженного поклонения естествознанию в 60-х годах и кончая самоновейшими научными увлечениями вроде эмпириокритицизма, наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции. Именно эту психологическую черту русской интеллигенции Михайловский пытался обосновать и узаконить в своем пресловутом учении о «субъективном методе». Эта

характерная особенность русского интеллигентского мышления — неразвитость в нем того, что Ницше называл интеллектуальной совестью, — настолько общеизвестна и очевидна, что разногласия может вызывать, собственно, не ее констатирование, а лишь ее оценка. Еще слабее, пожалуй, еще более робко, заглушенно и неуверенно звучит в душе русского интеллигента голос совести эстетической. В этом отношении Писарев, с его мальчишеским развенчанием величайшего национального художника, и вся писаревщина, это буйное восстание против эстетики, были не просто единичным эпизодом нашего духовного развития, а скорее лишь выпуклым стеклом, которое собрало в одну яркую точку лучи варварского иконоборства, неизменно горящие в интеллигентском сознании. Эстетика есть ненужная и опасная роскошь, искусство допустимо лишь как внешняя форма для нравственной проповеди — т. е. допустимо именно не чистое искусство, а его тенденциозное искажение, — таково верование, которым в течение долгих десятилетий было преисполнено наше прогрессивное общественное мнение и которое еще теперь, когда уже стало зазорным открытое его исповедание, омрачает своей тенью всю нашу духовную жизнь. Что касается ценностей религиозных, то в последнее время принято утверждать, что русская интеллигенция глубоко религиозна и лишь по недоразумению сама того не замечает; однако этот взгляд целиком покоится на неправильном словоупотреблении. Спорить о словах — бесполезно и скучно. Если под религиозностью разуметь *фанатизм*, страстную преданность излюбленной идее, граничащую с «*idée fixe*»²⁵ и доводящую человека, с одной стороны, до самопожертвования и величайших подвигов и, с другой стороны, до уродливого искажения всей жизненной перспективы и нетерпимого истребления всего несогласного с данной идеей, — то, конечно, русская интеллигенция религиозна в высочайшей степени. Но ведь понятие религии имеет более определенное значение, которого не может вытеснить это — часто, впрочем, неизбежное и полезное — вольное метафорическое словоупотребление. При всем разнообразии религиозных воззрений религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нере-

лигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов. И если интеллигентское жизнепонимание чуждо и враждебно теоретическим и эстетическим мотивам, то еще сильнее оно отталкивает от себя и изгоняет мотивы и ценности религиозного порядка. Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу и осуждают за забвение насущных нужд ради призрачных интересов и забав роскоши; но кто любит Бога, того считают прямым врагом народа. И тут — не простое недоразумение, но одно лишь бессмыслие и близорукость, в силу которых укрепился исторически и теоретически несостоятельный догмат о вечной, имманентной «реакционности» всякой религии. Напротив, тут обнаруживается внутренне неизбежное, метафизическое отталкивание двух мирозозерцаний и мироощущений — исконная и непримиримая борьба между религиозным настроением, пытающимся сблизить человеческую жизнь с сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору, — и настроением *нигилистическим*, стремящимся увековечить и абсолютизировать одно лишь «человеческое, слишком человеческое». Пусть догмат о неизбежной связи между религией и реакцией есть лишь наивное заблуждение, основанное на предвзятости мысли и историческом невежестве. Однако в суждении, что любовь к «небу» заставляет человека совершенно иначе относиться к «земле» и земным делам, содержится бесспорная и глубоко важная правда. Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с *нигилистическим* и утилитаристическим поклонением внешним жизненным благам. И здесь мы подошли к самому глубокому и центральному мотиву интеллигентского жизнепонимания.

Морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее *нигилизма*. Правда, рассуждая строго логически, из *нигилизма* можно и должно вывести и в области морали только *нигилизм* же, т. е. аморализм, и Штирнеру²⁶ не стоило большого труда разъяснить этот логический вывод Фейербаху и его ученикам. Если бытие лишено всякого внутреннего умысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен я признавать какие-либо обязанности и не будет ли моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитростное и естествен-

ное «*saure diem*»²⁷? Наш Базаров также, конечно, был неопровержимо логичен, когда отказывался служить интересам мужика и высказывал полнейшее равнодушие к тому человеческому благополучию, которое должно наступить, когда из него, Базарова, «будет лопух расти». Ниже мы увидим, что это противоречие весьма ощутительно сказывается в реальных плодах интеллигентского мировоззрения. Однако если мы сделаем в этом пункте логический скачок, если от эгоизма мы как-нибудь доберемся психологически до альтруизма и от заботы о моем собственном «я» — до заботы о насущном хлебе для всех или большинства, — или, говоря иначе, если здесь мы заменим рациональное доказательство иррациональным инстинктом родовой или общественной солидарности, то весь остальной характер мировоззрения русской интеллигенции может быть выведен с совершенной отчетливостью из ее *нигилизма*.

Поскольку вообще с нигилизмом соединима *общеобязательная и обязывающая вера*, этой верой может быть только морализм.

Под нигилизмом я разумею отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей. Человеческая деятельность руководится, вообще говоря, или стремлением к каким-либо *объективным* ценностям (каковыми могут служить, напр<имер>, теоретическая научная истина, или художественная красота, или объект религиозной веры, или государственное могущество, или национальное достоинство и т. п.), или же мотивами субъективного порядка, т. е. влечением удовлетворить личные потребности, свои и чужие. Всякая вера, каково бы ни было ее содержание, создает соответствующую себе мораль, т. е. возлагает на верующего известные обязанности и определяет, что в его жизни, деятельности, интересах и побуждениях должно почитаться добром и что — злом. Мораль, опирающаяся на веру в объективные ценности, на признание внутренней святости какой-либо цели, является в отношении этой веры служебным средством, как бы технической нормой и гигиеной плодотворной жизни. Поэтому хотя жизнь всякого верующего подчинена строгой морали, но в ней мораль имеет не самодовлеющее, а лишь опосредствованное значение; каждое моральное требование может быть в ней обосновано и выведено из конечной цели и потому само не претендует на мистический и непререкаемый смысл. И только в том случае, когда объектом стремления является благо относительное, лишенное абсолютной ценности, — а именно удовлетворение субъективных че-

ловеческих нужд и потребностей, — мораль — в силу некоторого логически неправомерного, но психологически неизбежного процесса мысли — абсолютизируется и кладется в *основу* всего практического мировоззрения.

Где человек должен подчинить непосредственные побуждения своего «я» не абсолютной ценности или цели, а по существу равноценным с ними (или равно ничтожным) субъективным интересам «ты» — хотя бы и коллективного, — там обязанности самоотречения, бескорыстия, аскетического самоограничения и самопожертвования необходимо принимают характер абсолютных, самодовлеющих величин, ибо в противном случае они никого не обязывали бы и никем бы не выполнялись. Здесь абсолютной ценностью признается не цель или идеал, а само *служение* им; и если штирнеровский вопрос: «почему «я» менее ценно, чем «ты», и должно приноситься ему в жертву?» остается без ответа, то, в предупреждение подобных дерзких недоумений, нравственная *практика* именно и окружает себя тем более мистическим и непреложным авторитетом. Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой нигилистический морализм и образует существо мировоззрения русского интеллигента.

Символ веры русского интеллигента есть *благо народа*, удовлетворение нужд «большинства». Служение этой цели есть для него высшая и вообще единственная обязанность человека, а что сверх того — то от лукавого. Именно потому он не только просто отрицет или не приемлет иных ценностей — он даже прямо боится и ненавидит их. Нельзя служить одновременно двум богам, и если Бог, как это уже открыто поведал Максим Горький, «суть народушко», то все остальные боги — лжебоги, идолы или дьяволы. Деятельность, руководимая любовью к науке или искусству, жизнь, озаряемая религиозным светом в собственном смысле, т. е. общением с Богом, — все это отвлекает от служения народу, ослабляет или уничтожает моралистический энтузиазм и означает, с точки зрения интеллигентской веры, опасную погоню за призраками. Поэтому все это отвергается, частью как глупость или «суеверие», частью как безнравственное направление воли. Это, конечно, не означает, что русской интеллигенции *фактически* чужды научные, эстетические, религиозные интересы и переживания.

Духа и его исконных запросов умертвить нельзя, и естественно, что живые люди, облекшие свою душу в моральный мундир «интеллигента», сохраняют в себе все чувства, присущие человеку. Но эти чувства живут в душе русского интеллигента приблизительно так, как чувство жалости к врагу — в душе воина — или как стремление к свободной игре фантазии — в сознании строго-научного мыслителя: именно как незаконная, хотя и неискоренимая слабость, как нечто — в лучшем случае — лишь терпимое. Научные, эстетические, религиозные переживания всегда относятся здесь, так сказать, к частной, интимной жизни человека; более терпимые люди смотрят на них как на роскошь, как на забаву в часы досуга, как на милое чудачество; менее терпимые осуждают их в других и стыдливо прячут в себе. Но интеллигент как *интеллигент*, т. е. в своей сознательной вере и общественной деятельности, должен быть чужд их — его мировоззрение, его идеал враждебны этим сторонам человеческой жизни. От науки он берет несколько популяризованных, искаженных или *ad hoc*²⁸ изобретенных положений и хотя нередко даже гордится «научностью» своей веры, но с негодованием отвергает и научную критику, и всю чистую, незаинтересованную работу научной мысли; эстетика же и религия вообще ему не нужны. Все это — и чистая наука, и искусство, и религия — несовместимо с *морализмом*, с служением народу; все это опирается на любовь к объективным ценностям и, следовательно, чуждо, а тем самым и враждебно той утилитарной вере, которую исповедует русский интеллигент. *Религия служения земным нуждам* и *религия служения идеальным ценностям* сталкиваются здесь между собой, и, сколь бы сложно и многообразно ни было их иррациональное психологическое сплетение в душе человека-интеллигента, в сфере *интеллигентского сознания* их столкновение приводит к полнейшему истреблению и изгнанию идеальных запросов во имя цельности и чистоты моралистической веры.

Нигилистический морализм есть основная и глубочайшая черта духовной физиономии русского интеллигента: из отрицания объективных ценностей вытекает обожествление субъективных интересов ближнего («народа»), отсюда следует признание, что высшая и единственная задача человека есть служение народу, а отсюда, в свою очередь, следует аскетическая ненависть ко всему, что препятствует или даже только не содействует осуществлению этой задачи. Жизнь не имеет никакого объективного, внутренне-

го смысла; единственное благо в ней есть материальная обеспеченность, удовлетворение субъективных потребностей; поэтому человек обязан посвятить все свои силы улучшению участи большинства, и все, что отвлекает его от этого, есть зло и должно быть беспощадно истреблено — такова странная, логически плохо обоснованная, но психологически крепко спаянная цепь суждений, руководящая всем поведением и всеми оценками русского интеллигента. Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле — ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом — и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т. е. по существу условных и непринципиальных требований, — это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом.

II

Из этого умонастроения вытекают или с ним связаны другие черты интеллигентского мировоззрения, и прежде всего то существенное обстоятельство, что русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие *культуры* в точном и строгом смысле слова. Это суждение может показаться неправильным; ибо кто больше говорит о желательности культуры, об отсталости нашего быта и необходимости поднять его на высший уровень, чем именно русский интеллигент? Но и тут дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках. Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца. Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень, — таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохнов-

ляется европеец. Это понятие опять-таки целиком основано на вере в *объективные ценности* и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как *совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей*. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносится нечто полезное, некоторое *средство* для осуществления иной цели — именно удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически. Убогость, духовная нищета всей нашей жизни не дает у нас возникнуть и укрепиться непосредственной любви к культуре, как бы убивает инстинкт культуры и делает невосприимчивым к идее культуры; и наряду с этим нигилистический морализм сеет вражду к культуре как к своему метафизическому антиподу. Поскольку русскому интеллигенту вообще доступно чистое понятие культуры, оно ему глубоко антипатично. Он инстинктивно чувствует в нем врага своего мирозерцания; культура есть для него ненужное и нравственно непозволительное барство; он не может дорожить ею, так как не признает ни одной из тех объективных ценностей, совокупность которых ее образует. Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ *отпущения* есть не специфически-толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма. Наша историческая, бытовая непривычка к культуре и метафизическое отталкивание интеллигентского мирозерцания от идеи культуры психологически

срастаются в одно целое и сотрудничают в увековечении низкого культурного уровня всей нашей жизни*.

Если мы присоединим эту характерную противокультурную тенденцию к намеченным выше чертам нигилистического морализма, то мы получим более или менее исчерпывающую схему традиционного интеллигентского мирозерцания, самое подходящее обозначение для которого есть *народничество*. Понятие «народничества» соединяет все основные признаки описанного духовного склада — *нигилистический утилитаризм*, который отрицает все абсолютные ценности и единственную нравственную цель усматривает в служении субъективным, материальным интересам «большинства» (или народа), *морализм*, требующий от личности строгого самопожертвования, безусловного подчинения собственных интересов (хотя бы высших и чистейших) делу общественного служения, и, наконец, *противокультурную тенденцию* — стремление превратить всех людей в «рабочих», сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований. Народничество в этом смысле есть не определенное социально-политическое направление, а широкое духовное течение, соединимое с довольно разнообразными социально-политическими теориями и программами. Казалось бы, с народничеством борется марксизм; и действительно, с появлением марксизма впервые прозвучали чуждые интеллигентскому сознанию мотивы уважения к культуре, к повышению производительности (материальной, а с ней и духовной), впервые было отмечено, что моральная проблема не универсальна, а в известном смысле даже подчинена проблеме культуры, и что аскетическое самоотречение от высших форм жизни есть всегда зло, а не благо. Но эти мотивы не долго доминировали в интеллигентской мысли; победоносный и всепожирающий народнический дух поглотил и ассимилировал марксистскую теорию, и в настоящее время различие между народниками сознательными и народниками, исповедующими марксизм, сводится в лучшем случае к различию в политической программе и социологической теории и совершенно не имеет значения принципиального культурно-философского разногласия. По своему этическому существу русский интеллигент приблизительно с 70-х годов и до наших дней остается упорным и зако-

* О наших так называемых «культурных работников» будет сказано ниже.

ренелым народником: его Бог есть народ, его единственная цель есть счастье большинства, его мораль состоит в служении этой цели, соединенном с аскетическим самоограничением и ненавистью или пренебрежением к самоценным духовным запросам. Эту народническую душу русский интеллигент сохранил в неприкосновенности в течение ряда десятилетий, несмотря на все разнообразие политических и социальных теорий, которые он исповедывал; до последних дней народничество было всеобъемлющей и непоколебимой программой жизни интеллигента, которую он свято оберегал от искушений и нарушений, в исполнении которой он видел единственный разумный смысл своей жизни и по чистоте которой он судил других людей.

Но этот общий народнический дух выступает в истории русской интеллигенции в двух резко различных формах — в форме *непосредственного альтруистического служения нуждам народа* и в форме *религии абсолютного осуществления народного счастья*. Это различие есть, так сказать, различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» в пределах общей народнической этики. Нужно сказать прямо: ныне почти забытый, довольно редкий и во всяком случае вытесненный из центра общественного внимания тип так называемого «культурного работника», т. е. интеллигента, который, воодушевленный идеальными побуждениями, шел «в народ», чтобы помогать крестьянину в его текущих насущных нуждах своими знаниями и своей любовью, — этот тип есть высший, самый чистый и морально-ценный плод нашего народничества. Собственно «культурными деятелями» эти люди назывались по недоразумению; если в программу их деятельности входило, как существенный пункт, распространение народного образования, то здесь, как и всюду в народничестве, культура понималась исключительно утилитарно; их вдохновляла не любовь к чистому знанию, а живая любовь к людям, и народное образование ценилось лишь как одно из средств (хотя бы и важнейшее) к поднятию народного благосостояния; облегчение народной нужды во всех ее формах и каждодневных явлениях было задачей жизни этих бескорыстных, исполненных любовью людей. В этом движении было много смешного, наивного, одностороннего и даже теоретически и морально ошибочного. «Культурный работник» разделял все заблуждения и односторонности, присущие народнику вообще; он часто шел в народ, чтобы каяться и как бы отмаливать своей деятельностью «грех» своего прежнего участия в более

культурных формах жизни; его общение с народом носило отчасти характер сознательного слияния с мужицкой стихией, руководимого верой, что эта стихия есть вообще идеальная форма человеческого существования; поглощенный своей задачей, он, как монах, с осуждением смотрел на суетность всех стремлений, направленных на более отдаленные и широкие цели. Но все это искупалось одним: непосредственным чувством живой любви к людям. В этом типе народническая мораль выявила и воплотила все, что в ней было положительно и плодотворного; он как бы вобрал в себя и действенно развил самый питательный корень народничества — *альтруизм*. Такие люди, вероятно, еще рассеяны поодиночке в России; но общественно-моральное течение, их создавшее, давно уже иссякло и было частью вытеснено, частью искажено и поглощено другой разновидностью народничества — *религией абсолютного осуществления народного счастья*. Мы говорим о том воинствующем народничестве, которое сыграло такую неизмеримо важную роль в общественной жизни последних десятилетий в форме *революционного социализма*. Чтобы понять и оценить эту самую могущественную и, можно сказать, роковую для современной русской культуры форму народничества, нужно проследить те духовные соединительные пути, через которые моральный источник интеллигентского умонастроения вливается в русло социализма и революционизма.

III

Нигилистический морализм или утилитаризм русской интеллигенции есть не только этическое учение или моральное настроение, он состоит не в одном лишь *установлении нравственной обязанности* служения народному благу, психологически он сливается также с мечтой или верой, что цель нравственных усилий — счастье народа — может быть осуществлена, и притом в абсолютной и вечной форме. Эта вера психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию. Здесь именно и обнаруживается, что интеллигенция, отвергая всякую религию и метафизику, фактически всецело находится во власти некоторой социальной метафизики, которая притом еще более противоречит ее философскому нигилизму, чем исповедуемое ею моральное мировоззрение. Если мир есть хаос и

определяется только слепыми материальными силами, то как возможно надеяться, что историческое развитие неизбежно приведет к царству разума и устройению земного рая? Как мыслимо это «государство в государстве», эта покоряющая сила разума среди стихии слепоты и безмыслия, этот безмятежный рай человеческого благополучия среди всемогущего хаотического столкновения космических сил, которым нет дела до человека, его стремлений, его бедствий и радостей? Но жажда общечеловеческого счастья, потребность в метафизическом обосновании морального идеала так велика, что эта трудность просто не замечается и атеистический материализм спокойно сочетается с крепчайшей верой в мировую гармонию будущего; в так называемом «научном социализме», исповедуемом огромным большинством русской интеллигенции, этот метафизический оптимизм мнит себя даже «научно доказанным». Фактически, корни этой «теории прогресса» восходят к Руссо и к рационалистическому оптимизму XVIII века. Современный социальный оптимизм, подобно Руссо, убежден, что все бедствия и несовершенства человеческой жизни проистекают из ошибок или злобы отдельных людей или классов. Природные условия для человеческого счастья, в сущности, всегда налицо; нужно устранить только несправедливость насильников или непонятную глупость насилуемого большинства, чтобы основать царство земного рая. Таким образом, социальный оптимизм опирается на *механико-рационалистическую теорию* счастья. Проблема человеческого счастья есть, с этой точки зрения, проблема внешнего устройства общества; а так как счастье обеспечивается материальными благами, то это есть проблема распределения. Стоит отнять эти блага у несправедливо владеющего ими меньшинства и навсегда лишить его возможности овладеть ими, чтобы обеспечить человеческое благополучие. Таков несложный, но могущественный ход мысли, который соединяет нигилистический морализм с *религией социализма*. Кто раз был соблазнен этой оптимистической верой, того уже не может удовлетворить непосредственное альтруистическое служение, изо дня в день, ближайшим нуждам народа; он упоен идеалом радикального и универсального осуществления народного счастья, — идеалом, по сравнению с которым простая личная помощь человека человеку, простое облегчение горестей и волнений текущего дня не только бледнеет и теряет моральную привлекательность, но кажется даже вредной растратой сил и времени на мелкие

и бесполезные заботы, изменой, ради немногих ближайших людей, всему человечеству и его вечному спасению. И действительно, воинствующее социалистическое народничество не только вытеснило, но и морально очернило народничество альтруистическое, признав его плоской и дешевой «благотворительностью». Имея простой и верный ключ к универсальному спасению человечества, социалистическое народничество не может смотреть иначе чем с пренебрежением и осуждением на будничную и не знающую завершения деятельность, руководимую непосредственным альтруистическим чувством. Это отношение столь распространено и интенсивно в русской интеллигенции, что и сами «культурные работники» по большей части уже стыдятся открыто признать простой, реальный смысл своей деятельности и оправдываются ссылкой на ее пользу для общего дела всемирного устройства человечества.

Теоретически в основе социалистической веры лежит тот же утилитаристический альтруизм — стремление к благу ближнего; но отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, к современникам и их текущим нуждам. Социалист — не альтруист; правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою *идею* — именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей. В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертвы мирового зла, искоренить которое он мечтает, и с другой стороны — виновников этого зла. Первых он жалеет, но помочь им непосредственно не может, так как его деятельность должна принести пользу лишь их отдаленным потомкам; поэтому в его отношении к ним нет никакого *действенного* аффекта; последних он ненавидит и в борьбе с ними видит ближайшую задачу своей деятельности и основное средство к осуществлению своего идеала. Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действенную психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению, и верующий народник-социалист становится *революционером*.

Тут необходимо сделать оговорку. Говоря о *революционности* как типичной черте умонастроения русской интеллигенции, мы разуме-

ем не участие ее в политической революции и вообще не думаем о ее партийно-политической физиономии, а имеем в виду исключительно ее *морально-общественное мировоззрение*. Можно участвовать в революции, не будучи революционером по мировоззрению, и, наоборот, можно быть принципиально революционером и, по соображениям тактики и целесообразности, отвергать необходимость или своевременность революционных действий. Революция и фактическая деятельность, преследующая революционные в отношении существующего строя цели, суть явления политического порядка и в качестве таковых лежат всецело за пределами нашей темы. Здесь же мы говорим о революционности лишь в смысле *принципиального революционизма*, разумея под последним убеждение, что основным и внутренне необходимым средством к осуществлению морально-общественного идеала служит социальная борьба и насильственное разрушение существующих общественных форм. Это убеждение входит, как существенная сторона, в мировоззрение социалистического народничества и имеет в нем силу религиозного догмата. Нельзя понять моральной жизни русской интеллигенции, не учтя этого догмата и не поняв его связи с другими сторонами интеллигентской «*profession de foi*».

В основе революционизма лежит тот же мотив, который образует и движущую силу социалистической веры: социальный *оптимизм* и опирающаяся на него *механико-рационалистическая теория счастья*. Согласно этой теории, как мы только что заметили, внутренние условия для человеческого счастья всегда налицо и причины, препятствующие устройению земного рая, лежат не внутри, а вне человека — в его социальной обстановке, в несовершенствах общественного механизма. И так как причины эти внешние, то они и могут быть устранены внешним, механическим приемом. Таким образом, работа над устройением человеческого счастья, с этой точки зрения, есть по самому своему существу не творческое или созидательное, в собственном смысле, дело, а сводится к расчистке, устранению помех, т. е. к разрушению. Эта теория — которая, кстати сказать, обыкновенно не формулируется отчетливо, а живет в умах как бессознательная, самоочевидная и молчаливо подразумеваемая истина, — предполагает, что гармоническое устройство жизни есть как бы естественное состояние, которое неизбежно и само собой должно установиться, раз будут отмечены условия, преграждающие путь к нему; и прогресс

не требует, собственно, никакого творчества или положительного построения, а лишь ломки, разрушения противодействующих внешних преград. «Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust»²⁹, — говорил Бакунин; но из этого афоризма давно уже исчезло ограничительное «auch»³⁰, — и разрушение признано не только *одним* из приемов творчества, а вообще отождествлено с творчеством или, вернее, целиком заняло его место. Здесь перед нами отголосок того руссоизма, который вселял в Робеспьера уверенность, что одним лишь беспощадным устранением врагов отечества можно установить царство разума. Революционный социализм исполнен той же веры. Чтобы установить идеальный порядок, нужно «экспроприировать экспроприирующих», а для этого добиться «диктатуры пролетариата», а для этого уничтожить те или другие политические и вообще внешние преграды. Таким образом, революционизм есть лишь отражение метафизической абсолютизации ценности разрушения. Весь политический и социальный радикализм русской интеллигенции, ее склонность видеть в политической борьбе, и притом в наиболее резких ее приемах — заговоре, восстании, терроре и т. п., — ближайший и важнейший путь к народному благу всецело исходит из веры, что борьба, уничтожение врага, насильственное и механическое разрушение старых социальных форм сами собой обеспечивают осуществление общественного идеала. И это совершенно естественно и логично с точки зрения механико-рационалистической теории счастья. Механика не знает творчества нового в собственном смысле. Единственное, что человек способен делать в отношении природных веществ и сил, это — давать им иное, выгодное ему распределение и разрушать вредные для него комбинации материи и энергии. Если смотреть на проблему человеческой культуры как на проблему механическую, то и здесь нам останутся только две задачи — разрушение старых вредных форм и перераспределение элементов, установление новых, полезных комбинаций из них. И необходимо совершенно иное понимание человеческой жизни, чтобы сознать несостоятельность одних этих механических приемов в области культуры и обратиться к новому началу — началу творческого созидания.

Психологическим побуждением и спутником разрушения всегда является *ненависть*, и в той мере, в какой разрушение заслоняет другие виды деятельности, ненависть занимает место других импульсов в психической жизни русского интеллигента. Мы уже упомянули в

другой связи, что основным действенным аффектом народника-революционера служит ненависть к врагам народа. Мы говорим это совсем не с целью «опозорить» интеллигента или морально осуждать его за это. Русский интеллигент по натуре, в большинстве случаев, мягкий и любвеобильный человек, и если ненависть укрепились в его душе, то виною тому не личные его недостатки, и это вообще есть не личная или эгоистическая ненависть. Вера русского интеллигента *обязывает* его ненавидеть; ненависть в его жизни играет роль глубочайшего и страстного *этического* импульса и, следовательно, субъективно не может быть вменена ему в вину. Мало того, и с объективной точки зрения нужно признать, что такое, обусловленное этически мотивами чувство ненависти часто бывает морально ценным и социально полезным. Но, исходя не из узко-моралистических, а из более широких философских соображений, нужно признать, что когда ненависть укрепляется в центре духовной жизни и поглощает любовь, которая ее породила, то происходит вредное и ненормальное перерождение нравственной личности. Повторяем, ненависть соответствует разрушению и есть двигатель разрушения, как любовь есть двигатель творчества и укрепления. Разрушительные силы нужны иногда в экономии человеческой жизни и могут служить творческим целям; но замена всего творчества разрушением, вытеснение всех социально-гармонизирующих аффектов дисгармоническим началом ненависти есть искажение правильного и нормального отношения сил в нравственной жизни. Нельзя расходовать, не накапливая; нельзя развивать центробежные силы, не парализуя их соответственным развитием сил центростремительных; нельзя сосредоточиваться на разрушении, не оправдывая его творчеством и не ограничивая его узкими пределами, в которых оно действительно нужно для творчества; и нельзя ненавидеть, не подчиняя ненависти, как побочного спутника, действительному чувству любви.

Человеческая, как и космическая, жизнь проникнута началом борьбы. Борьба есть как бы имманентная форма человеческой деятельности, и к чему бы человек ни стремился, что бы ни созидал, он всюду наталкивается на препятствия, встречается с врагами и должен постоянно менять плуг и серп на меч и копье. И тем не менее сохраняется коренное различие между трудом созидающим и трудом-борьбой, между работой производительной и военным делом; лишь первая ценна сама по себе и приносит действительные плоды, тогда

как последнее нужно только для первой и оправдывается ею. Это соотношение применимо ко всем областям человеческой жизни. Внешняя война бывает нужна для обеспечения свободы и успешности национальной жизни, но общество погибает, когда война мешает ему заниматься производительным трудом; внутренняя война — революция — может всегда быть лишь временно необходимым злом, но не может без вреда для общества долго препятствовать социальному сотрудничеству; литература, искусство, наука, религия вырождаются, когда в них борьба с чужими взглядами вытесняет самостоятельное творчество новых идей; нравственность гибнет, когда отрицательные силы порицания, осуждения, негодования начинают преобладать в моральной жизни над положительными мотивами любви, одобрения, признания. Всюду борьба есть хотя и необходимая, но непосредственно не производительная форма деятельности, не добро, а лишь неизбежное зло, и если она вытесняет подлинно производительный труд, это приводит к обнищанию и упадку соответствующей области жизни. Производство и война суть как бы символы двух исконных начал человеческой жизни, и нормальное отношение между ними, состоящее в подчинении второго начала первому, есть всегда условие прогресса, накопления богатства, материального и духовного, — условие действительного успеха человеческой жизни. Подводя итог развитому выше, мы можем теперь сказать: основная морально-философская ошибка революционизма есть абсолютизация начала борьбы и обусловленное ею пренебрежение к высшему и универсальному началу производительности.

Если из двух форм человеческой деятельности — разрушения и созидания, или борьбы и производительного труда — интеллигенция всецело отдается только первой, то из двух основных средств социального приобретения благ (материальных и духовных) — именно *распределения и производства* — она также признает исключительно первое. Подобно борьбе или разрушению, распределение, в качестве механического перемещения уже готовых элементов, также противостоит производству, в смысле творческого созидания нового. Социализм и есть мировоззрение, в котором идея производства вытеснена идеей распределения. Правда, в качестве социально-политической программы социализм предполагает реорганизацию всех сторон хозяйственной жизни; он протестует против мнения, что его желания сводятся лишь к тому, чтобы отнять

богатство у имущих и отдать его неимущим. Такое мнение действительно содержит искажающее упрощение социализма как социологической или экономической теории; тем не менее оно совершенно точно передает морально-общественный дух социализма. Теория хозяйственной организации есть лишь техника социализма; *душа* социализма есть идеал распределения, и его конечное стремление действительно сводится к тому, чтобы отнять блага у одних и отдать их другим. Моральный пафос социализма сосредоточен на идее распределительной справедливости и исчерпывается ею; и эта мораль тоже имеет свои корни в механико-рационалистической теории счастья, в убеждении, что условий счастья не нужно вообще *созидать*, а можно просто взять или отобрать их у тех, кто незаконно завладел ими в свою пользу. Социалистическая вера — не *источник* этого одностороннего обоготворения начала распределения; наоборот, она сама опирается на него и есть как бы социологический плод, выросший на метафизическом древе механистической этики. Превознесение распределения насчет производства вообще не ограничивается областью материальных благ; оно лишь ярче всего сказывается и имеет наиболее существенное значение в этой области, так как вообще утилитаристическая этика видит в материальном обеспечении основную проблему человеческого устроения. Но важно отметить, что та же тенденция господствует над всем миропониманием русской интеллигенции. Производство благ во всех областях жизни ценится ниже, чем их распределение; интеллигенция почти так же мало, как о производстве материальном, заботится о производстве духовном, о накоплении идеальных ценностей; развитие науки, литературы, искусства и вообще культуры ей гораздо менее дорого, чем распределение уже готовых, созданных духовных благ среди массы. Т<ак> наз<ываемая> «культурная деятельность» сводится именно к распределению культурных благ, а не к их созиданию, а почетное имя культурного деятеля заслуживает у нас не тот, кто творит культуру — ученый, художник, изобретатель, философ, — а тот, кто раздает массе по кусочкам плоды чужого творчества, кто учит, популяризирует, пропагандирует.

В оценке этого направления приходится повторить, в иных словах, то, что мы говорили только что об отношении между борьбой и производительным трудом. Распределение, бесспорно, есть необходимая функция социальной жизни, и справедливое распределе-

ние благ и тягот жизни есть законный и обязательный моральный принцип. Но абсолютизация распределения и забвение из-за него производства или творчества есть философское заблуждение и моральный грех. Для того чтобы было что распределять, надо прежде всего иметь что-нибудь, а чтобы иметь — надо созидать, производить. Без правильного обмена веществ организм не может существовать, но ведь, в конце концов, он существует не самим обменом, а потребляемыми питательными веществами, которые должны откуда-нибудь притекать к нему. То же применимо к социальному организму в его материальных и духовных нуждах. Дух социалистического народничества, во имя распределения пренебрегающий производством, — доводя это пренебрежение не только до полного игнорирования, но даже до прямой вражды, — в конце концов, подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету. Социалистическая интеллигенция, растрачивая огромные сосредоточенные в ней силы на непроизводительную деятельность политической борьбы, руководимой идеей распределения, и не участвуя в *созидании* народного достояния, остается в метафизическом смысле бесплодной и, вопреки своим заветным и ценнейшим стремлениям, ведет паразитическое существование на народном теле. Пора, наконец, понять, что наша жизнь не только несправедлива, но прежде всего бедна и убога; что нищие не могут разбогатеть, если посвящают все свои помыслы одному лишь равномерному распределению тех грошей, которыми они владеют; что пресловутое различие между «национальным богатством» и «народным благосостоянием» — различие между накоплением благи доставлением их народу — есть все же лишь относительное различие и имеет реальное и существенное значение лишь для действительно богатых наций, так что если иногда уместно напоминать, что национальное богатство само по себе еще не обеспечивает народного благосостояния, то для нас бесконечно важнее помнить более простую и очевидную истину, что вне национального богатства вообще немислимо народное благосостояние. Пора, во всей экономии национальной культуры, сократить число посредников, транспортеров, сторожей, администраторов и распределителей всякого рода и увеличить число подлинных производителей. Словом, от распределения и борьбы за него пора перейти к культурному творчеству, к созиданию богатства.

IV

Но чтобы созидать богатство, нужно любить его. Понятие богатства мы берем здесь не в смысле лишь материального богатства, а в том широком философском его значении, в котором оно объемлет владение и материальными и духовными благами или, точнее, в котором материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности. В этом смысле метафизическая идея богатства совпадает с идеей культуры как совокупности идеальных ценностей, воплощаемых в исторической жизни. Отсюда, в связи с вышесказанным, ясно, что забвение интеллигенцией начала производительности или творчества ради начала борьбы и распределения есть не теоретическая ошибка, не просто неправильный расчет путей к осуществлению народного блага, а опирается на моральное или религиозно-философское заблуждение. Оно вытекает в последнем счете из нигилистического морализма, из непризнания абсолютных ценностей и отвращения к основанной на них идее культуры. Но в этой связи в нигилистическом морализме открывается новый и любопытный идейный оттенок.

Русская интеллигенция не любит богатства. Она не ценит прежде всего богатства духовного, культуры, той идеальной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и — что всего замечательнее — эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры. Интеллигенция любит только справедливое распределение богатства, но не самое богатство: скорее, она даже ненавидит и боится его. В ее душе любовь к *бедным* обращается в любовь к *бедности*. Она мечтает накормить всех бедных, но ее глубочайший неосознанный метафизический инстинкт противится насаждению в мире действительного богатства. «Есть только один класс людей, которые еще более своекорыстны, чем богатые, и *это — бедные*», — говорит Оскар Уайльд в своей замечательной статье: «Социализм и душа человека». Напротив, в душе русского интеллигента есть потаенный уголок, в котором глухо, но властно и настойчиво звучит обратная оценка: «есть только одно состояние, которое хуже бедности, и это — богатство». Кто умеет читать между строк, тому нетрудно

подметить это настроение в делах и помышлениях русской интеллигенции. В этом внутренне противоречивом настроении проявляется то, что можно было бы назвать основной антиномией интеллигентского мировоззрения: сплетение в одно целое непримиримых начал нигилизма и морализма. Нигилизм интеллигенции ведет ее к утилитаризму, заставляет ее видеть в удовлетворении материальных интересов единственное подлинно нужное и реальное дело; морализм же влечет ее к отказу от удовлетворения потребностей, к упрощению жизни, к аскетическому отрицанию богатства. Это противоречие часто обходится тем, что разнородные мотивы распределяются по различным областям; аскетизм становится идеалом *личной* жизни и обосновывается моралистическим соображением о непозволительности личного пользования жизненными благами, пока они не стали всеобщим достоянием, тогда как конечным и, так сказать, принципиальным идеалом остается богатство и широчайшее удовлетворение потребностей. И большинство интеллигентов сознательно исповедует и проповедует именно *такого* рода рациональное сочетание личного аскетизма с универсальным утилитаризмом; оно образует также, по-видимому, исходную рациональную посылку в системе интеллигентского мировоззрения. Однако логическое противоречие между нигилизмом и морализмом, о котором мы говорили в начале статьи, конечно, этим не уничтожается, а лишь обходится; каждое из этих двух начал содержит в себе, в конечном счете, некоторый самодовлеющий и первичный мотив, который поэтому естественно стремится всецело овладеть сознанием и вытеснить противоположный. Если в мире нет общеобязательных ценностей, а все относительно и условно, все определяется человеческими потребностями, человеческой жаждой счастья и наслаждения, то во имя чего я должен отказываться от удовлетворения моих собственных потребностей? Таков аргумент нигилизма, разрушающий принципы морализма; эта тенденция литературно олицетворена в нигилистическом (в узком смысле) типе Базарова и в жизни сказалась особенно широко в наши дни в явлениях «санинства», вульгаризованного «нищестанства» (не имеющего, конечно, ничего общего с Ницше и — более правомерно — называющего себя также «штирнерианством»), «экспроприаторства» и т. п.

Однако классический тип русского интеллигента несомненно тяготеет к обратному соотношению — к вытеснению нигилизма морализмом, т. е. к превращению аскетизма из личной и утилитарно

обоснованной практики в универсальное нравственное настроение. Эта тенденция была выражена сознательно только в кратком эпизоде толстовства, и это совершенно естественно: ибо аскетизм, как сознательное вероучение, должен опираться на религиозную основу. Но бессознательно она, можно сказать, лежит в крови всей русской интеллигенции. Аскетизм из области личной практики постепенно переходит в область теории или, вернее, становится хотя и необоснованной, но всеобъемлющей и самодовлеющей верой, общим духовным настроением, органическим нравственным инстинктом, определяющим все практические оценки. Русский интеллигент испытывает положительную любовь к упрощению, обеднению, сужению жизни; будучи социальным реформатором, он вместе с тем и прежде всего — монах, ненавидящий мирскую суету и мирские забавы, всякую роскошь, материальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Он любит слабых, бедных, нищих телом и духом не только как несчастных, помочь которым — значит сделать из них сильных и богатых, т. е. уничтожить их как социальный или духовный тип, — он любит их именно как идеальный тип людей. Он хочет сделать народ богатым, но боится самого богатства как бремени и соблазна и верит, что все богатые — злы, а все бедные — хороши и добры; он стремится к «диктатуре пролетариата», мечтает доставить власть народу и боится прикоснуться к власти, считает власть — злом и всех властвующих — насильниками. Он хочет дать народу просвещение, духовные блага и духовную силу, но в глубине души считает и духовное богатство роскошью и верит, что чистота помыслов может возместить и перевесить всякое знание и умение. Его влечет идеал простой, бесхитростной, убогой и невинной жизни; Иванушка-дурачок, «блаженненький», своей сердечной простотой и святой наивностью побеждающий всех сильных, богатых и умных, — этот общерусский национальный герой есть и герой русской интеллигенции. Именно потому она и ценит в материальной, как и в духовной области одно лишь распределение, а не производство и накопление, одно лишь равенство в пользовании благами, а не самое обилие благ; ее идеал — скорее невинная, чистая, хотя бы и бедная жизнь, чем жизнь действительно богатая, обильная и могущественная. И если в оценке материального богатства аскетизм сталкивается с утилитаризмом и противодействует ему, так что создается как бы состояние неустойчивого равновесия, то в оценке богатства

духовного или общей идеи культуры аскетическое самоограничение, напротив, прямо поддерживается нигилистическим безверием и материализмом, и оба мотива сотрудничают в обосновании отрицательного отношения к культуре, в принципиальном оправдании и укреплении варварства.

Подводя итоги сказанному, мы можем определить классического русского интеллигента как *воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия*. Если в таком сочетании признаков содержатся противоречия, то это — живые противоречия интеллигентской души. Прежде всего интеллигент и по настроению, и по складу жизни — монах. Он сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной исторической бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний и благочестивой веры. Интеллигенция есть как бы самостоятельное государство, особый мирок со своими строжайшими и крепчайшими традициями, с своим этикетом, с своими нравами, обычаями, почти со своей собственной культурой; и можно сказать, что нигде в России нет столь незыблемо-устойчивых традиций, такой определенности и строгости в регулировании жизни, такой категоричности в расценке людей и состояний, такой верности корпоративному духу, как в том всероссийском духовном монастыре, который образует русская интеллигенция. И этой монашеской обособленности соответствует монашески-суровый аскетизм, прославление бедности и простоты, уклонение от всяких соблазнов суетной и греховной мирской жизни. Но, уединившись в своем монастыре, интеллигент не равнодушен к миру; напротив, из своего монастыря он хочет править миром и насадить в нем свою веру; он — воинствующий монах, монах-революционер. Все отношения интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее непрактичность и неумелость в политической деятельности, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, отсутствие у нее государственного смысла, — все это вытекает из монашески-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько — истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру. И наконец, содержание этой веры есть основанное на религиозном безверии обоготворение земного, материального благополучия. Все одушевление этой монашеской армии направлено на земные, материальные интересы и нужды, на созда-

ние земного рая сытости и обеспеченности; все трансцендентное, потустороннее и подлинно-религиозное, всякая вера в абсолютные ценности есть для нее прямой и ненавистный враг. С аскетической суровостью к себе и другим, с фанатической ненавистью к врагам и инакомыслящим, с сектантским изуверством и с безграничным деспотизмом, питаемым сознанием своей непогрешимости, этот монашеский орден трудится над удовлетворением земных, слишком «человеческих» забот о «едином хлебе». Весь аскетизм, весь религиозный пыл, вся сила самопожертвования и решимость жертвовать другими, — все это служит осуществлению тех субъективных, относительных и преходящих интересов, которые только и может признавать нигилизм и материалистическое безверие. Самые мирские дела и нужды являются здесь объектом религиозного служения, подлежат выполнению по универсальному плану, предначертанному метафизическими догмами и неуклонными монашескими уставами. Кучка чуждых миру и презирающих мир монахов объявляет миру войну, чтобы насильственно облагодетельствовать его и удовлетворить его земные, материальные нужды.

V

Естественно, что такое скопление противоречий, такое расхождение принципиально антагонистических мотивов, слитых в традиционном интеллигентском умонастроении, должно было рано или поздно сказаться и своей взаимно-отталкивающей силой, так сказать, взорвать и раздробить это умонастроение. Это и произошло, как только интеллигенции дано было испытать свою веру на живой действительности. Глубочайший культурно-философский смысл судьбы общественного движения последних лет именно в том и состоит, что она обнаружила несостоятельность мировоззрения и всего духовного склада русской интеллигенции. Вся слепота и противоречивость интеллигентской веры была выявлена, когда маленькая подпольная секта вышла на свет Божий, приобрела множество последователей и на время стала идейно влиятельной и даже реально могущественной. Тогда обнаружилось, прежде всего, что монашеский аскетизм и фанатизм, монашеская нелюдность и ненависть к миру несовместимы с реальным общественным творчеством. Это — одна сторона дела, которая до некоторой степени уже признана и учтена общественным

мнением. Другая, по существу более важная, сторона еще доселе не оценена в должной мере. Это — противоречие между морализмом и нигилизмом, между общеобязательным, религиозно-абсолютным *характером* интеллигентской веры и нигилистически-беспринципным ее *содержанием*. Ибо это противоречие имеет отнюдь не одно лишь теоретическое или отвлеченное значение, а приносит реальные и жизненно-гибельные плоды. Непризнание абсолютных и действительно общеобязательных ценностей, культ материальной пользы большинства обосновывают примат силы над правом, догмат о верховенстве классово-борьбы и «классового интереса пролетариата», что на практике тождественно с идолопоклонническим обоготворением интересов партии; отсюда — та беспринципная, «готтентотская» мораль, которая оценивает дела и мысли не объективно и по существу, а с точки зрения их партийной пользы или партийного вреда; отсюда — чудовищная, морально недопустимая непоследовательность в отношении к террору правому и левому, к погромам черным и красным и вообще не только отсутствие, но и принципиальное отрицание справедливого, объективного отношения к противнику*. Но этого мало. Как только ряды партии расстроились, частью неудачами, частью притоком многочисленных, менее дисциплинированных и более первобытно мыслящих членов, та же беспринципность привела к тому, что нигилизм классовый и партийный сменился нигилизмом личным или, попросту, хулиганским насильничеством. Самый трагический и с внешней стороны неожиданный факт культурной истории последних лет — то обстоятельство, что субъективно чистые, бескорыстные и самоотверженные служители

* С замечательной проницательностью эта беспринципность русской интеллигенции была уже давно подмечена покойным А. И. Эртелем и высказана в одном, недавно опубликованном, частном письме от 1892 г. «Всякий протест, если он претендует на плодотворность, должен вытекать... из философски-религиозных убеждений самого протестующего. Большею частью наши протестанты сами не отдадут себе отчета, почему их возмущает произвол, насилие, бесцеремонность власти, потому что, возмущаясь этим в данном случае, они *этим же самым* восторгаются в другом случае, лишь бы вместо Победоносцева был подставлен Гамбетта или кто-нибудь в таком же роде... Основной рычаг общественного поведения должен быть установлен без всякого отношения к «злобе дня», — он должен определяться не статистикой, не положением крестьянского быта, не теми или иными дефектами государственного хозяйства и вообще политики, но философски-религиозным пониманием своего личного назначения». «Письма А. И. Эртеля», М., 1909, стр. 294–295.

социальной веры оказались не только в партийном соседстве, но и в духовном родстве с грабителями, корыстными убийцами, хулиганами и разнузданными любителями полового разврата, — этот факт все же с логической последовательностью обусловлен самым содержанием интеллигентской веры, именно ее нигилизмом; и это необходимо признать открыто, без злорадства, но с глубочайшей скорбью. Самое ужасное в этом факте именно в том и состоит, что нигилизм интеллигентской веры как бы сам невольно санкционирует преступность и хулиганство и дает им возможность рядиться в мантию идейности и прогрессивности.

Такие факты, как, с одной стороны, полное бесплодие и бессилие интеллигентского сознания в его соприкосновении с реальными силами жизни и, с другой — практически обнаружившаяся нравственная гнилость некоторых его корней, не могут пройти бесследно. И действительно, мы присутствуем при развале и разложении традиционного интеллигентского духа; законченный и целостный, несмотря на все свои противоречия, моральный тип русского интеллигента, как мы старались изобразить его выше, начинает исчезать на наших глазах и существует скорее лишь идеально, как славное воспоминание прошлого; фактически, он уже утерять прежнюю неограниченную полноту своей власти над умами и лишь редко воплощается в чистом виде среди подрастающего ныне поколения. В настоящее время все перепуталось; социал-демократы разговаривают о Боге, занимаются эстетикой, братаются с «мистическими анархистами», теряют веру в материализм и примиряют Маркса с Махом и Ницше; в лице синдикализма начинает приобретать популярность своеобразный мистический социализм; «классовые интересы» каким-то образом сочетаются с «проблемой пола» и декадентской поэзией, и лишь немногие старые представители классического народничества 70-х годов, уныло и бесплодно бродят среди этого нестройно-пестрого смешения языков и вер как последние экземпляры некогда могучего, но уже непроизводительного и вымирающего культурного типа. Этому кризису старого интеллигентского сознания нечего удивляться, и еще менее есть основание скорбеть о нем; напротив, надо удивляться тому, что он протекает как-то тишком медленно и бессознательно, скорее в форме непроизвольной органической болезни, чем в виде сознательной культурно-философской перестройки; и есть причины жалеть, что, несмотря на успехи в разложении старой веры, новые

идеи и идеалы намечаются слишком слабо и смутно, так что кризису пока не предвидится конца.

Для ускорения этого мучительного переходного состояния необходимо одно: сознательное уяснение тех моральных и религиозно-философских основ, на которых зиждутся господствующие идеи. Чтобы понять ошибочность или односторонность какой-либо идеи и найти поправку к ней, по большей части достаточно вполне отчетливо осознать ее последние посылки, как бы прикоснуться к ее глубочайшим корням. В этом смысле недостаточный интерес к моральным и метафизическим проблемам, сосредоточение внимания исключительно на технических вопросах о средствах, а не на принципиальных вопросах о конечной цели и первой причине есть источник живучести идейного хаоса и сумятицы. Быть может, самая замечательная особенность новейшего русского общественно-го движения, определившая в значительной мере и его судьбу, есть его *философская непродуманность и недоговоренность*. В отличие, напр<имер>, от таких исторических движений, как великая английская или великая французская революции, которые пытались осуществить новые, самостоятельно продуманные и сотворенные философские идеи и ценности, двинуть народную жизнь по еще не проторенным путям, открытым в глубоких и смелых исканиях творческой политической мысли, — наше общественное движение руководилось старыми мотивами, заимствованными на веру, и притом не из первоисточников, а из вторых и третьих рук. Отсутствие самостоятельного идейного творчества в нашем общественном движении, его глубоко консервативный в философском смысле характер есть факт настолько всеобщий и несомненный, что он даже почти не обращает на себя ничьего внимания и считается естественным и нормальным. Социалистическая идея, владеющая умами интеллигенции, целиком, без критики и проверки заимствована ею в том виде, в каком она выкристаллизовалась на Западе в результате столетнего брожения идей. Корни ее восходят, с одной стороны, к индивидуалистическому рационализму XVIII в. и, с другой — к философии реакционной романтики, возникшей в результате идейного разочарования исходом великой французской революции. Веруя в Лассаля и Маркса, мы, в сущности, веруем в ценности и идеи, выработанные Руссо и де Местром, Гольбахом и Гегелем, Берком и Бентамом³¹, питаемся объедками с философского стола XVIII и начала XIX века. И, воспринимая

эти почтенные идеи, из которых большинство уже перешагнуло за столетний возраст, мы совсем не останавливаемся сознательно на этих корнях нашего мирозерцания, а пользуемся их плодами, не задаваясь даже вопросом, с какого дерева сорваны последние и на чем основана их слепо исповедуемая нами ценность. Для этого философского безмыслия весьма характерно, что из всех формулировок социализма подавляющее господство, над умами приобрело учение Маркса — система, которая, несмотря на всю широту своего научного построения, не только лишена какого бы то ни было философского и этического обоснования, но даже принципиально от него отрекается (что не мешает ей, конечно, фактически опираться на грубые и непроверенные предпосылки материалистической и сенсуалистической веры). И поскольку в наше время еще существует стремление к новым ценностям, идейный почин, жажда устроить жизнь соответственно собственным, самостоятельно продуманным понятиям и убеждениям, — этот живой духовный трепет инстинктивно сторонится от большой дороги жизни и замыкается в обособленной личности; или же — что еще хуже, — если ему иногда удастся прорваться сквозь толщу господствующих идей и обратить на себя внимание, — воспринимается поверхностно, чисто литературно, становится ни к чему не обязывающей модной новинкой и уродливо сплетается с старыми идейными традициями и привычками мысли.

Но здесь, как и всюду, надлежит помнить проникновенные слова Ницше: «не вокруг творцов нового шума — вокруг творцов новых ценностей вращается мир!» Русская интеллигенция, при всех недочетах и противоречиях ее традиционного умонастроения, обладала доселе одним драгоценным формальным свойством: она всегда искала веры и стремилась подчинить вере свою жизнь. Так и теперь она стоит перед величайшей и важнейшей задачей пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми. Правда, этот поворот может оказаться столь решительным, что, совершив его, она вообще перестанет быть «интеллигенцией» в старом, русском, привычном смысле слова. Но это — к добру! На смену старой интеллигенции, быть может, грядет «интеллигенция» новая, которая очистит это имя от накопившихся на нем исторических грехов, сохранив неприкосновенным благородный оттенок его значения. Порвав с традицией ближайшего прошлого, она может поддержать и укрепить традицию более длительную и глубокую и через семи-

десятые годы подать руку тридцатым и сороковым годам, возродив в новой форме, что было вечного и абсолютно-ценного в исканиях духовных пионеров той эпохи. И если позволительно афористически наметить, в чем должен состоять этот поворот, то мы закончим наши критические размышления одним положительным указанием. От непроизводительного, противокультурного *нигилистического морализма* мы должны перейти к творческому, созидающему культуру *религиозному гуманизму*.

ДЕМОКРАТИЯ НА РАСПУТЬЕ

Старый строй пал так быстро и — несмотря на все предчувствия — так неожиданно, что трудно опомниться и осознать совершившееся. Всем нам приходится вживаться в совершенно новый, небывалый порядок вещей. Факты общественной жизни своей стремительностью обогнали психологию, внутренний строй привычных чувств и мыслей. Все наши оценки и настроения, надежды и опасения, все внутреннее наше политическое умонастроение, день за днем откладываясь в душе под влиянием впечатлений жизни, — все это так или иначе было связано со старым строем, ориентировано на него. Теперь мы точно пробуждены внезапным толчком от долгого сна и должны немедленно, среди угрожающих опасностей, приняться за ответственную дневную работу, еще не стряхнув с себя темных чар сна, еще проникнутые всем сумбуром и идейным хаосом кошмара, под которым мы жили доселе.

Перед нашими глазами совершилось и совершается огромной важности государственное строительство новой России — совершается, несмотря на все трения, необыкновенно быстро и успешно. Но оно осуществляется пока скорее непосредственным инстинктом национального самосохранения, чем ясными, продуманными идеями. Стихийный инстинкт повлек восставшие народные массы в Государственную Думу, в которой народное сознание с очевидностью почувствовало единственный живой, организующий центр страны. Тот же инстинкт — ибо думать и рассуждать было некогда — кинул ответственных руководителей Государственной Думы навстречу непривычной для них толпе восставшего народа и заставил их стать во главе ее. Тот же инстинкт заставлял войсковые части, солдат и офицеров, изменяя внешней присяге царю, следовать внутренней присяге стране и присоединиться к революции. Едва ли не вся интеллигенция страны, прежде либо проникнутая бесформенно-бунтарскими, политически сектантскими настроениями, либо политически индифферентная в силу того же инстинкта, ощутила свою обязанность политического вразумления и объединения народа, нравственного обуздания анархических страстей и стала действовать в этом столь необычном для нее направлении. Наконец, тот же здоровый национальный инстинкт — вопреки всем покушениям и слепых фанатиков внутри страны, и ловких дипломатов в стане ее врагов — видит в Гер-

мании главного и самого опасного врага освобожденной родины и среди хаоса внутреннего переворота спешно организует страну для борьбы с ним.

Этот государственный инстинкт народа и интеллигенции совершил и совершает великое чудо — не меньшее, если не большее, чем сам внешний переворот, разрушивший старый порядок. Казалось, Россия была безнадежно растерзана партийной, классово-национальной враждой. Казалось, старый порядок в долгие годы своего торжества успел влить в общество и народ такую отраву анархических, сектантских, злобных чувств и мыслей, что истинно всенародное, разумное и духовно-свободное государственное сознание было и в народе, и в интеллигенции величайшей редкостью. Ни интеллигенция, ни народ не были внутренне, по своему нравственному воспитанию и идейному миросозерцанию, достаточно подготовлены к тому, что было нужно стране в этот момент, — к чувствам патриотизма, личной ответственности, дисциплине, объединению вокруг государственной власти. Если бы в этот момент восторжествовали старые, привычные лозунги, партийная ограниченность, бесформенные социалистические верования, если бы в освобожденном народе сохранили силу больные, отравленные мысли раба, — могло бы произойти ужасное. Но все эти привычки мысли и чувств были побеждены могучей органической силой государственного, общенародного инстинкта. Политических партий в старом смысле, в сущности, в настоящий момент не существует; или, по крайней мере, все их разногласия стали несущественными перед высшей задачей, общей им всем. От националистов и октябристов до социалистов-революционеров существует единая партия свободы, порядка, совести и служения родине — против кучки людей, партийный лозунг которых — укрепление и увековечение злобных, рабски-бунтарских страстей темной массы.

Можно изумляться благотворной силе этого стихийного инстинкта, который спас и доселе спасает нас. Но нельзя не видеть, что неосознанность этого государственного строительства таит великую опасность. Ибо живы и действенны, к сожалению, инстинкты и иного порядка — инстинкты классово-вражды, бунтарства, слепой мстительности, самоуправства, индифферентизма к судьбе родины, недоверия к власти и к культурным слоям общества. И эти инстинкты действуют не только как стихийная сила, но имеют в своем распоря-

жении готовый аппарат традиционных, привычных идей, политических теорий, мирозерцаний и лозунгов. Все старое, популярное революционное мирозерцание, основанное на материалистическом понимании жизни и на идее классово-борьбы, — отныне, когда оно перестало быть интеллигентской теорией и становится могущественной силой народного брожения, — грозит свести нас с верного пути, увлечь в бездну анархии, в тот «русский бунт, бессмысленный и беспощадный»³², о котором говорил Пушкин.

Отныне все слова становятся делом, все идеалы получают конкретную проверку, все теории и доктрины раскрывают свой живой, действенный смысл. Демократия, почти чудодейственным порывом опрокинувшая все преграды и ставшая властью, стоит теперь на распутье. Она должна до конца осознать и осмыслить те два разных пути, на которые она может вступить, два противоположных идеала и мирозерцания, которые она может положить в основу своего развития.

Демократия может осуществлять религиозный идеал народовластия как всенародного свободного строительства высшей правды на земле. Для этого идеала власть народа есть не самоуправство, не самодовлеющее хозяйничанье народа, не ведающего узды для своих вожделений, а такое же бескорыстное, самоотверженное, ответственное *служение* высшей правде, каким должна быть всякая власть. Лишь на этом пути возможно то гармоническое сочетание личной свободы с подчинением власти, вне которого неосуществим правовой порядок жизни. Ибо и личность, и власть сознают себя здесь равноправными и бескорыстными слугами идеала, полны доверия и любви друг к другу. Свобода и власть народа есть здесь для него великое и радостное бремя, которое он добровольно возлагает на себя, не желая быть слепым орудием темной силы зла. Демократия есть здесь подвиг соборного служения Правде на родной земле. На этом пути выявляется божественный, святой лик демократии как свободы и самоопределения человека в его служении Добру.

Другой путь есть путь материалистического непонимания. Для него демократия есть лишь средство, чтобы сделать народ хозяином материальных благ страны и тем дать ему сполна насладиться жизнью. Власть есть здесь для народа лишь его право и могущество, а не обязанность и служение. В своем осуществлении этот путь обожествления народа и его материальных интересов ведет, с одной стороны,

к жестокой якобинской тирании некультурных масс над образованными слоями общества; с другой стороны, он ведет к разнузданию эгоистических страстей и отсюда — к анархической борьбе не только классов, но и частных групп населения, и отдельных людей между собой. Свобода здесь должна подавляться во имя «диктатуры пролетариата»; и вместе с тем во имя материальных интересов отдельных лиц или слоев населения, которые, каждое в отдельности, считают себя свободными и самодержавными, сама диктатура пролетариата разбивается об анархию пролетария. Это есть путь ненависти и произвола, путь разнуздания темных, низменных инстинктов. На этом пути демократия в конечном итоге всегда терпит крушение не только оттого, что анархия и насилие умножают и усиливают сторонников реакции, но от внутреннего противоречия самого идеала, ибо политическая и идейная организация анархических, разъединяющих, эгоистических страстей сама неизбежно смывается вызванным ею потоком. Можно с уверенностью предсказать, что если дело фанатиков, идейно организующих классовую ненависть, осуществится до конца, они сами будут в конечном итоге сметены уже чисто стихийной волной пугачевщины. Уже теперь они сильны, лишь когда потакают эгоистическим инстинктам массы, и безнадежно слабы, когда хотят обуздать и дисциплинировать их. Как ни невинно по общему замыслу, как ни идейно по субъективному настроению это понимание демократии у его теоретиков, в практическом своем осуществлении оно есть выявление безбожного, истинно сатанинского начала в человеке и человечестве.

Под одним именем демократии, под одной общей формой политического порядка скрыты, таким образом, два исконно противоположных и противоборствующих нравственных идеала. Разногласие касается именно *нравственного* понимания смысла и назначения демократии. Не нужно думать, что оно определяется различным отношением к социальной проблеме, к идеалу социализма. Ибо есть социализм и социализм. Есть социализм человечности и справедливости, и есть социализм классовой ненависти и зависти. Идея социализма как внесения начал справедливости и человечности в социальные отношения есть необходимый момент нравственно-демократического идеала, и в дни морального энтузиазма, при настроении самопожертвования в пользу родины, всегда имеет успех и в имущих классах общества. *Этот* социализм есть также начало объединяю-

щее и примиряющее, тогда как социализм, обоснованный на классовом эгоизме и классовой ненависти, есть начало гражданской войны и взаимного озлобления.

На какой путь суждено вступить русской демократии — на путь светлого единогодушного строительства всенародной правды или на путь темной и гибельной борьбы эгоистических страстей? В народе на первый путь влечет добрая, верующая, простая русская душа, народная религия и народный патриотизм, вера в правду и преданность родной земле — живущий в народном сознании идеал *Святой Руси*. На другой путь толкает темная стихия народного сознания, отложившаяся в душе народа еще со времен крепостного права ненависть к «барам» и интеллигентам, глухая и мутная классовая рознь в деревне и общая непросвещенность народа. Но какая из этих двух сил победит в народе — это в значительной мере зависит от действия интеллигенции в настоящую минуту. В мирозерцании же интеллигенции теперь совершается и должен быть до конца осознан и осмыслен глубокий идейный сдвиг и пересмотр понятий. Интеллигенция *для себя*, в отношении самой себя всегда руководилась идеей бескорыстного, самоотверженного служения добру и правде. Но *содержанием* этого идеала для нее всегда было материальное благо и права народа, и при старом порядке ей не представлялось надобности распространять свои нравственные требования на народные массы, призывать народ к тому идеалу самоотвержения и служения родине, который интеллигенция считала обязательным для себя. Это было психологически естественно в состоянии закрепощенности народа, когда народ был только объектом, а не деятелем общественной жизни. Но благодаря этому ненормальному состоянию получалось глубокое противоречие между нравственным настроением интеллигенции и содержанием ее идеала; и из этого противоречия вытекал тот парадокс, гибельность которого мы только теперь начинаем понимать, как следует, — что интеллигенция часто возбуждала в народе чувства и мысли, прямо противоположные ее собственному нравственному сознанию.

Все это должно теперь коренным образом измениться. Отныне, когда нет больше опекающих и опекаемых, нет деления на «кающихся дворян» и бессловесный угнетенный объект этого раскаяния, когда народ взял свое дело в собственные руки, интеллигенция должна до конца осознать свое назначение как совести и разума народа. Свое дело она должна понять не как служение интересам рабов и

угнетенных, которых больше нет, — а как служение идеалу Правды и Добра во всенародном сознании. От энергии, последовательности и настойчивости в деле нравственного просвещения народа зависит теперь судьба родины и свободы. Инстинктивно, непосредственным нравственным чутьем интеллигенция сразу, с удивительной быстротой и безошибочностью поняла это свое назначение. Но для успеха великого и ответственного дела необходимо претворение этого инстинкта и чутья в ясное, продуманное, до конца осмысленное убеждение. Лишь тогда будут найдены истинно-вдохновляющие и убеждающие слова, достойные величия и грозности момента.

DE PROFUNDIS

The air is cut away before
And closed from behind.
Fly, brother, fly! more high, more high!
Or we shall be belated.

*Coleridge*³³

I

Если бы кто-нибудь предсказал еще несколько лет тому назад ту бездну падения, в которую мы теперь провалились и в которой беспомощно барахтаемся, ни один человек не поверил бы ему. Самые мрачные пессимисты в своих предсказаниях никогда не шли так далеко, не доходили в своем воображении до той последней грани безнадежности, к которой нас привела судьба. Ища последних проблесков надежды, невольно стремишься найти исторические аналогии, чтобы почерпнуть из них утешение и веру, и почти не находишь их. Даже в Смутное время разложение страны не было, кажется, столь всеобщим, потеря национально-государственной воли столь безнадежной, как в наши дни; и на ум приходят в качестве единственно подходящих примеров грозные, полные библейского ужаса мировые события внезапного разрушения великих древних царств. И ужас этого зрелища усугубляется еще тем, что это есть не убийство, а самоубийство великого народа, что тлетворный дух разложения, которым зачумлена целая страна, был добровольно, в диком, слепом восторге самоуничтожения, привит и всосан народным организмом.

Если мы, клеточки этого некогда могучего, ныне агонизирующего государственного тела еще живем физически и морально, то это есть в значительной мере та жизнь по инерции, которая продолжает тлеть в умирающем и которая как будто возможна на некоторое время даже в мертвом теле. Вспоминается мрачная, извращенная фантазия величайшего русского пророка — Достоевского. Мертвецы в своих могилах, прежде чем смолкнуть навеки, еще живут, как в полусне, обрывками и отголосками прежних чувств, страстей и пороков; уже совсем почти разложившийся

мертвец изредка бормочет бессмысленное «бобок» — единственный остаток прежней речи и мысли. Все нынешние мелкие, часто кошмарно-нелепые события нашей жизни, вся эта то бесплодно-словесная, то плодящая лишь кровь и разрушение бессмысленная возня всяких «совдепов» и «исполкомов», все эти хаотические обрывки речей, мыслей и действий, сохранившихся от некогда могучей русской государственности и культуры после бешеной пляски революционных привидений, как последние дотлевающие огоньки после дьявольского шабаша, — разве все это не тот же «бобок»? И если мы, задыхаясь и умирая среди этого мрака могилы, в своих тревогах и упованиях продолжаем по инерции мысли бормотать о «заветах революции», о «большевиках» и «меньшевиках» и об «учредительном собрании», если мы судорожно цепляемся за жалкие, замирающие в нашем сознании остатки старых идей, понятий и идеалов и это бесплодное и бездейственное трепыхание чувств, желаний и слов во мраке смерти принимаем за политическую жизнь, — то и это все есть тот же «бобок» разлагающегося мертвеца.

И, однако, неистребимая, органическая жажда подлинной жизни, жажда воздуха и света заставляет нас судорожно вырываться из удушающей тьмы могилы, влечет очнуться от могильного оцепенения и этого дикого, сонно-мертвого бормотания. Если России суждено еще возродиться, — чудо, в которое, вопреки всему, мы хотим верить, более того, в которое мы обязаны верить, пока мы живы, — то это возрождение может быть теперь лишь подлинным воскресением, восстанием из мертвых с новой душой, к совсем иной, новой жизни. И первым условием этого возрождения должно быть полное, окончательное осознание как всей глубины нашего падения, так и его последних, подлинно-реальных духовных причин, а не только той призрачной, фантастической обстановки и калейдоскопически бессмысленного сцепления отрывочных событий этого падения, которые окружают нас с того момента, как мы уже потеряли почву под ногами. Подобно утопающему, который еще старается вынырнуть, мы должны отрешиться от головокружительного, одуряющего подводного тумана и заставить себя понять, где мы и как и почему попали в эту бездну. А если даже нам действительно суждено погибнуть, то и тогда дух жизни влечет нас погибнуть не в сонном замирании мысли

и воли, а с ясным сознанием, передав векам и народам внятней, предостерегающий голос погибающего и чистое, глубоко осознанное покаяние. Силою свободной мысли и совести — которых не могут отнять у нас никакие внешние бедствия, никакой гнет и произвол — мы должны возвыситься над текущим мигом; понять и оценить кошмарное настоящее в связи со всем нашим прошлым, в свете не мигающих, блуждающих огоньков болотных испарений, а непреходящих, сверхвременных озарений человеческой и национальной жизни.

II

Казалось бы, дьявольское наваждение, нашедшее на нас, уже кончается, и петух, разгоняющий шабаш ведьм на Лысой горе, уже давно прокричал. Но мы все еще не опомнились, стоим как зачарованные и не понимаем, откуда взялось это наваждение. Мы уже хорошо понимаем, что вихрь, закрутивший нас с марта прошлого года, был не подъемом творческих политических сил, а принес лишь гибель, залепил нам глаза поднявшейся с низин жизни мутью и пылью и завершился разрушительной свистопляской всех духов смерти, зла и разложения. Но мы еще не можем понять, как это случилось, и все еще чудится, что как-то независимо от нашей воли и против нее совершился ужасный подмен добра злом. Впервые родина стала истинно свободной для воплощения заветных своих идеалов, лучшие русские люди стали у власти, еще лучшие, более энергичные и пылкие, подгоняли их в осуществлении желанных целей, — и внезапно все это куда-то провалилось, и мы очнулись у разбитого корыта, хуже того, без всякого корыта и даже без старой, покосившейся, но все же родной избы. И несмотря на всю грозность знамений и божьих кар, мысль большинства еще цепляется за мелкие, внешние и совершенно мнимые объяснения, старается сложить ответственность на какие-то непредвиденные и независящие от нас силы и инстанции, на кого-то другого или на что-то другое и не видит связи совершившегося с самим существом русского общественно-го сознания.

Господствующее простое объяснение случившегося, до которого теперь дошел средний «кающийся» русский интеллигент, состоит в ссылке на «неподготовленность народа». Согласно этому

объяснению, «народ» в силу своей невежественности и государственной невоспитанности, в которых повинен в последнем счете тот же «старый режим», оказался не в состоянии усвоить и осуществить прекрасные, задуманные революционной интеллигенцией реформы и своим грубым, неумелым поведением погубил «страну и революцию». Продуманное до конца, это объяснение содержит, конечно, жесточайшую, уничтожающую критику всей политической практики наших революционных и радикальных партий. Что же это за политики, которые в своих программах и в своем образе действий считаются с каким-то выдуманном идеальным народом, а не с народом реально существующим! Тем не менее это объяснение, даже со всеми вытекающими из него логическими последствиями, остается поверхностным, крайне односторонними и потому теоретически неверным, а как попытка самооправдания — нравственно лживым. Конечно, прославленный за свою праведность народ настолько показал свой реальный нравственный облик, что это надолго отобьет охоту к народническому обоготворению низших классов. И все же, вне всякого ложного сантиментализма в отношении «народа», можно сказать, что народ в смысле низших классов или вообще толщи населения никогда не может быть непосредственным виновником политических неудач и губительного исхода политического движения по той простой причине, что ни при каком общественном порядке, ни при каких общественных условиях народ в этом смысле не является инициатором и творцом политической жизни. Народ есть всегда, даже в самом демократическом государстве, исполнитель, орудие в руках какого-либо направляющего и вдохновляющего меньшинства. Это есть простая, незыблемая и универсальная социологическая истина: действительной может быть не аморфная масса, а лишь организация, всякая же организация основана на подчинении большинства руководящему меньшинству. Конечно, от культурного, умственного и нравственного состояния широких народных масс зависит, какая политическая организация, какие политические идеи и способы действий окажутся наиболее влиятельными и могущественными. Но получающийся отсюда общий политический итог всегда, следовательно, определен *взаимодействием* между содержанием и уровнем общественного сознания масс и направлением идей руководящего мень-

шинства. Применяя эту отвлеченную социологическую аксиому к текущей русской действительности, мы должны сказать, что в народных массах в силу исторических причин накопился, конечно, значительный запас анархических, противогосударственных и социально-разрушительных страстей и инстинктов, но что в начале революции, как и всегда, в тех же массах были живы и большие силы патриотического, консервативного, духовно-здорового, национально-объединяющего направления. Весь ход так называемой революции состоял в постепенном отмирании, распылении, ухождении в какую-то политически-бездейственную глубь народной души сил этого последнего порядка. Процесс этого постепенного вытеснения добра злом, света — тьмой в народной душе совершался под планомерным и упорным воздействием руководящей революционной интеллигенции. При всем избытке взрывчатого материала, накопившегося в народе, понадобилась полугодовая упорная, до исступления энергичная работа разнуздывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющихся демагогов. Вытесненные этими демагогами слабонервные и слабоумные интеллигенты-социалисты должны, прежде чем обвинять народ в своей неудаче, вспомнить всю свою деятельность, направленную на разрушение государственной и гражданской дисциплины народа, на затаптывание в грязь самой патриотической идеи, на разнуздание, под именем рабочего и аграрного движения, корыстолюбивых инстинктов и классовой ненависти в народных массах, — должны вспомнить вообще весь бедлам безответственных фраз и лозунгов, который предшествовал послеоктябрьскому бедламу действий и нашел в нем свое последовательно-прямолинейное воплощение. И если эти бывшие вдохновители революции обвиняют теперь народ в том, что он не сумел оценить их благородное «оборончество» и отдал предпочтение низменному «пораженчеству» или смешал чистый идеал социализма как далекой светлой мечты человеческой справедливости с идеей немедленного личного грабежа, то беспристрастный наблюдатель, и здесь отнюдь не склонный считать народ безгрешным, признает, что вина народа не так уж велика и по человечеству вполне понятна. Народная страсть в своей прямолинейности, в своем чутье к действенно-волевой

основе идей лишь сняла с интеллигентских лозунгов тонкий слой призрачного умствования и нравственно-беспочвенных тактических дистинкций. Когда «оборончество» основано не на живом патриотическом чувстве, не на органической идее родины, а есть лишь ухищренный тактический прием антипатриотического интернационализма, когда идеал социализма, к бескорыстному служению которому призывают народные массы, обоснован на разлагающей идее классовой ненависти и зависти, — можно ли упрекать народ в его неспособности усвоить эти внутренне-противоречивые, в корне порочные сгустки морально и интеллектуально запутавшейся интеллигентской «идеологии»?

Но довольно об этих притязаниях тех или иных групп и фракций социалистической интеллигенции объяснить потрясающую катастрофу великого государства тем, что страна не поверила им и стала лечиться не по рецептам их политической стряпни, а по каким-то чужим и худшим рецептам. Эта междуфракционная грызня и семейные счеты между всяческими «большевиками» и «меньшевиками», «левыми эсерами» и «правыми эсерами», сколь бы важными они ни казались сейчас бредовому сознанию гибнущего народа и сколько бы еще злосчастия и кровопролитий они ни стоили истерзанной родине, принадлежат именно к тому замогильному бормотанию и барахтанью, от которого мы прежде всего должны очнуться.

Мы обойдем молчанием как поверхностные и не достигающие существа дела и те многочисленные объяснения, которые, возлагают всю вину за гибель родины на отдельных лиц, на неумелость, недалновидность или недобросовестность правителей и влиятельных руководителей политической жизни в злосчастные «дни свободы». Конечно, было совершено много роковых ошибок и преступлений, избегнув которых можно было бы изменить исход всего политического движения, и многие, слишком многие из любимцев и избранников русской общественности оказались далеко не на высоте положения, не обнаружили необходимого сочетания государственной дальновидности с нравственной решимостью и чувством нравственной ответственности. Но уже обилие этих ошибок и преступлений в действиях и упущениях свидетельствует, что они не были необъяснимым скоплением случайностей. Quos vult perdere, dementat³⁴. Вся та длинная цепь отдельных гибельных

действий, из которых слагалось постепенное, быстро нарастающее крушение русской государственности, несостоятельность большинства правителей, неуклонность порядка, в котором лучшие люди вытеснялись все худшими, и роковая слепота общественного мнения, все время поддерживавшего худшее против лучшего, — все это лишь внешние симптомы более общей, более глубоко коренившейся болезни национального организма. Это сознание не снимает ответственности с отдельных лиц, которые по своему положению и влиянию или с наибольшей силой вливали в государственную жизнь болезнетворные, разлагающие начала, или обнаружили недостаточную серьезность и энергию в борьбе с ними. Но оно возлагает ответственность и на всех остальных, прямых и косвенных, участников, вдохновителей и подготовителей этого крушения и старается наметить источник зла в его более общей и потому более глубокой форме.

III

Более глубокое определение источника зла, погубившего Россию, придется отметить в лице нарастающего сознания гибельности *социалистической идеи*, захватившей широкие круги русской интеллигенции и просочившейся могучими струями в народные массы. Действительно, Россия произвела такой грандиозный и ужасный по своим последствиям эксперимент всеобщего распространения и непосредственного практического приложения социализма к жизни, который не только для нас, но, вероятно, и для всей Европы обнаружил все зло, всю внутреннюю нравственную порочность этого движения. На примере нашей судьбы мы начинаем понимать, что на Западе социализм лишь потому не оказал разрушительного влияния и даже, наоборот, в известной мере содействовал улучшению форм жизни, укреплению ее нравственных основ, что этот социализм не только извне сдерживался могучими консервативными культурными силами, но и изнутри насквозь был ими пропитан; короче говоря, потому, что это был нечистый социализм в своем собственном существе, а всецело буржуазный, государственный, несоциалистический социализм. У нас же, при отсутствии всяких внешних и внутренних преград

и чужеродных примесей, при нашей склонности к логическому упрощению идей и прямолинейному выявлению их действительно-го существа, социализм в своем чистом виде разросся пышным, махровым цветом и в изобилии принес свои ядовитые плоды. Вопреки всем распространенным попыткам затушевать идейную остроту нынешнего конфликта, необходимо открыто признать, что именно самые крайние из наших социалистических партий ярче и последовательнее всего выражают существо социализма — того революционно-бунтарского социализма, который выявил свой живой облик в 40-х годах. Ибо с позднейшим проникновением социализма в широкие народные массы и превращением его в длительное партийное движение в рамках европейской буржуазной государственности четкость и резкая выразительность этого живого облика постепенно стушевывалась и смягчалась. Уже так называемый «научный социализм» содержал непримиренную двойственность между разрушительным, бунтарским отрицанием культурно-социальных связей европейского общества и широко терпимым, по существу консервативным, научно-эволюционным отношением к этим связям. Позднейшее же растворение социализма в мирное экономическое и политическое движение улучшения судьбы рабочего класса оставило от антинационального, противогосударственного и чисто разрушительного существа социализма едва ли не одну пустую фразеологию, лишенную всякого действительного значения. Внешне побеждая, социализм на Западе был обезврежен и внутренне побежден ассимилирующей и воспитательной силой давней государственной, нравственной и научной культуры. У нас же, где социализм действительно победил все противодействия и стал господствующим политическим умонастроением интеллигенции и народных масс, его торжество с неизбежностью привело к крушению государства и к разрушению социальных связей и культурных сил, на которых зиждется государственность.

Против этого понимания причин нашей катастрофы нельзя возражать в духе рассмотренного нами выше ходячего объяснения, указанием, что по существу своему русские народные массы совсем не подготовлены к восприятию социализма и по духу своему не социалистичны. Конечно, наши рабочие стремились не к социализму, а просто к привольной жизни, к безмерному уве-

личению своих доходов и возможному сокращению труда; наши солдаты отказались воевать не из идеи интернационализма, а просто как усталые люди, чуждые идеи государственного долга и помышлявшие не о родине и государстве, а лишь о своей деревне, которая далеко и до которой «немец не дойдет»; и в особенности столь неожиданно обращенные в «эсэров» крестьяне делили землю не из веры в правду социализма, а одержимые яростной корыстью собственников. Все это фактически бесспорно, но сила этого указания погашается более глубоким уяснением самого морально-психологического существа социализма. Ибо эта внутренняя ложь, это несоответствие между величием идей и грубостью прикрываемых ими реальных мотивов, столь драстически, с карикатурной резкостью обнаружившееся в наших условиях, с необходимостью вытекает из самого существа социализма. Революционный социализм, утверждающий возможность установления правды и счастья на земле механическим путем политического переворота и насильственной «диктатуры», — социализм, основанный на учении о верховенстве хозяйственных интересов и о классовой борьбе, усматривающий в корыстолюбии высших классов единственный источник всяческого зла, а в таком же по существу корыстолюбии низших классов — священную силу, творящую добро и правду, — этот социализм несет в себе имманентную необходимость универсального общественного лицемерия, освящения низменно-корыстных мотивов моральным пафосом благородства и бескорыстия. И потому и здесь не следует умалять значения чисто идейного и сверхиндивидуального начала: нас погубили не просто низкие, земные, эгоистические страсти народных масс, ибо эти страсти присущи при всяких условиях большинству людей и все же сдерживаются противодействием сил религиозного, морального и культурно-общественного порядка; нас погубило именно разнуздание этих страстей через прививку идейного яда социализма, искусственное накаление их до степени фанатической иступленности и одержимости и искусственная морально-правовая атмосфера, дававшая им свободу и безнаказанность. Неприкрытое, голое зло грубых вожделий никогда не может стать могущественной исторической силой; такой силой оно становится лишь, когда начинает соблазнять людей лживым обликом добра и бескорыстной идеи.

Не подлежит, таким образом, сомнению, что революционный социализм, в своей чистой, ничем не смягченной и не нейтрализованной эссенции, оказался для нас ядом, который, будучи впитан народным организмом, неспособным выделить из себя соответствующих противоядий, привел к смертельному заболеванию, к гангренозному разложению мозга и сердца русского государства. Полное осознание этого факта есть существенный, необходимый момент того покаянного самопознания, вне которого нам нет спасения. Разрушительность социализма в последнем счете обусловлена его материализмом — отрицанием в нем единственных подлинно зиждительных и объединяющих сил общественности — именно органических внутренне-духовных сил общественного бытия. Интернационализм — отрицание и осмеяние организующей духовной силы национальности и национальной государственности, отрицание самой идеи права как начала сверхклассовой и сверхиндивидуальной справедливости и объективности в общественных отношениях, непонимание зависимости материального и морального прогресса от внутренней духовной годности человека, от его культурной воспитанности в личной и общественной жизни, механический и атомистический взгляд на общество как на арену чисто внешнего столкновения разъединяющих, эгоистических сил, — таковы главные из отрицательных и разлагающих мотивов этого материализма. Поскольку можно зрелище гибели собственной родины созерцать с точки зрения чисто научной любознательности, в нем можно усмотреть грандиозный эксперимент сведения к нелепости материалистического понимания исторической жизни. Ибо здесь показано воочию, что практический материализм, при отсутствии самодовлеющих сил духовного порядка, есть фактор не бытия и развития общества, а лишь его крушения и разложения.

Но в одном отношении этот диагноз источника нашей смертельной болезни все же недостаточен, не проникает достаточно глубоко; он не объясняет, почему социализм в России стал таким всепокоряющим соблазном и отчего народный организм не обнаружил надлежащей силы самосохранения, чтобы нейтрализовать этот яд или извергнуть его из себя. Это приводит нас к более глубоко захватывающему вопросу об общей слабости в России духовных начал, охраняющих и укрепляющих общественную культуру и государственное единство нации.

IV

Этот вопрос предносится прежде всего в плане чисто политическом. Почему оказались столь слабыми все несоциалистические, так называемые «буржуазные» партии в России, т. е. все политические силы, направленные на укрепление и сохранение государственного единства, общественного порядка и морально-правовой дисциплины? Оставляя в стороне все многообразие чисто временных, с более глубокой исторической точки зрения случайных и несущественных партийно-политических группировок, можно сказать, что в России издавна существовали две крупные партии: партия либерально-прогрессивная и партия консервативная. Обе, как известно, в самый тревожный момент крушения русской государственности оказались совершенно бессильными.

Бессилие либеральной партии, объединяющей, бесспорно, большинство наиболее культурных, просвещенных и талантливых русских людей, объясняют теперь часто ее государственной неопытностью. Не входя в подробное обсуждение этого объяснения, мы должны признать его явно недостаточным: история знает, в моменты резких политических поворотов, не мало случаев успешной государственной деятельности элементов, не имевших до того государственной опытности. Кромвель и его сподвижники вряд ли были до революции более опытны в области государственной жизни, чем наши либералы.

Основная и конечная причина слабости нашей либеральной партии заключается в чисто духовном моменте: в отсутствии у нее самостоятельного и положительного *общественного мироощущения* и в ее неспособности, в силу этого, возжечь тот политический *нафос*, который образует притягательную силу каждой крупной политической партии. Наши либералы и прогрессисты в своем преобладающем большинстве суть отчасти культурные и государственно-просвещенные социалисты, т. е. выполняют в России — стране, почти лишенной соответствующих элементов в народных массах, — функцию умеренных западно-европейских социалистов, отчасти же — полусоциалисты, т. е. люди, усматривающие идеал в *половине* отрицательной программы социализма, но несогласные на полное его осуществление. В обоих случаях защита начал государственности, права и общественной куль-

туры оказывается недостаточно глубоко обоснованной и имеет значение скорее тактического приема, чем ясного принципа. Не будет философским доктринерством сказать, что слабость русского либерализма есть слабость всякого позитивизма и агностицизма перед лицом *материализма* или — что то же — слабость осторожного, чуткого к жизненной сложности нигилизма перед нигилизмом прямолинейным, совершенно слепым и потому бесшабашным. Организующую силу имеют лишь великие положительные идеи, — идеи, содержащие самостоятельное прозрение и зажигающие веру в свою самодовлеющую и первичную ценность. В русском же либерализме вера в ценность духовных начал нации, государства, права и свободы остается философски не уясненной и религиозно, не вдохновленной. Давно ли вообще идеи родины, государства, порядка открылись русскому либеральному общественному сознанию как положительные идеи? Для большинства — едва ли ранее начала этой войны, которая своей грозностью открыла глаза даже полуслепым и, вопреки всем привычным верованиям, принудила их просто непосредственно ощутить опасность пренебрежения к этим идеям. Но от такого непосредственного, грубо эмпирического ощущения ценности этих начал еще далеко до разумного понимания их значения и еще дальше — до живого духовного усмотрения их первичного, основополагающего смысла в общественной жизни. Вот почему в борьбе с разрушающим нигилизмом социалистических партий русский либерализм мог мечтать только логическими аргументами, ссылками на здравый смысл и политический опыт *переубедить* своего противника, в котором он продолжал видеть скорее неразумного союзника, но не мог зажечь огонь религиозного негодования против его разрушительных дел и собрать и укрепить живую общественную рать для действенного его искоренения. То, что теперь называют «государственной неопытностью» русской либеральной интеллигенции, состоит в действительности не в отсутствии соответствующих технических знаний, умений и навыков, — которые она в значительной мере уже приобрела в местном самоуправлении и парламентской деятельности, — а в отсутствии живого нравственного опыта в отношении ряда основных положительных начал государственной жизни. Вплоть до самого последнего времени наш либерализм был проникнут чисто отрицательными

мотивами и чуждался положительной государственной деятельности: его господствующим настроением было будирование, во имя отвлеченных нравственных начал, против власти и существовавшего порядка управления, вне живого сознания трагической трудности и ответственности всякой власти. Суровый приговор Достоевского в существе правилен: «вся наша либеральная партия прошла мимо дела, не участвуя в нем и не дотрагиваясь до него; она только отрицала и хихикала». Подобно социалистам, либералы считали всех управляемых добрыми и только правителей — злыми; подобно социалистам, они не сознавали или недостаточно сознавали зависимость всякой власти от духовного и культурного уровня общества и, следовательно, ответственности общества за свою власть; подобно социалистам, они слишком веровали в легкую осуществимость механических, внешних реформ чисто отрицательного характера, в целительность простого освобождения народа от внешнего гнета власти, слишком мало понимали необходимость и трудность органического перевоспитания общества к новой жизни. Их политический реализм обессиливался их совершенно нереалистическим моральным сантиментализмом, отсутствием чутья к самым глубоким и потому наиболее важным духовным корням реальности, к внутренним силам добра и зла в общественной жизни, к власти подземных органических начал религиозности и древних культурно-исторических жизненных чувств и навыков. И опять невольно вспоминаются слова Достоевского: «реализм, ограничивающийся кончиком своего носа, опаснее самой безумной фантастики, потому что слеп».

Что и консервативные силы русского общества оказались беспомощными в момент революции, это, в известном смысле, в порядке вещей и вытекает из самого существа — революции. Однако нигде, может быть, консервативные слои, в течение десятилетий или веков стоявшие у власти, не обнаруживали такой степени бессилия, не теряли влияния так внезапно, бесповоротно и легко, как у нас. И когда продумываешь эту важнейшую проблему исключительного бессилия русского консерватизма, то за многообразием ближайших исторических и бытовых его условий и форм проявления чувствуешь некоторую первичную духовную его причину. Русский консерватизм опирался на ряд давних привычек чувства и веры, на традиционный уклад жизни, словом, — на силы исто-

рической инерции, но он уже давно потерял живые духовные и нравственные корни своего бытия и не чувствовал потребности укрепить их в стране или, по крайней мере, не понимал всей ответственности и сложности этой задачи, всей необходимой органичности такого прорастания корней в живые глубины народной души. Россия имела немало нравственно и умственно глубоких, духовно одаренных консервативных мыслителей и деятелей, — стоит вспомнить только наших славянофилов. Но они оставались ненужными и бессильными одиночками, ибо господствующий консерватизм не хотел использовать их, чуждался их именно как носителей живых, будящих общественное сознание идей. Русский консерватизм, который официально опирался и отвлеченно мечтал опираться на определенную религиозную веру в национально-политическую идеологию, обессилил и обесплодил себя своим фактическим неверием в живую силу духовного творчества и недоверием к ней. Самый замечательный и трагический факт современной русской политической жизни, указующий на очень глубокую и общую черту нашей национальной души, состоит в внутреннем сродстве нравственного облика типичного русского консерватора и революционера: одинаковое непонимание органических духовных основ общежития, одинаковая любовь к механическим мерам внешнего насилия и крутой расправы, то же сочетание ненависти к живым людям с романтической идеализацией отвлеченных политических форм и партий. Как благородно-мечтательный идеализм русского прогрессивного общественного мнения выпестовал изуверское насильничество революционизма и оказался бессильным перед ним, так и духовно еще более глубокий и цельный благородный идеализм истинного консерватизма породил лишь изуверское насильничество «черной сотни». Черносотенный деспотизм высших классов и черносотенный анархизм низших классов есть одна и та же сила зла, последовательно выявившаяся в двух разных, но глубоко родственных формах и обессилившая в России и истинный духовный консерватизм, и неразрывно с ним связанный истинный либерализм. Единый дух зла и насилия, безверия и материализма в этих двух своих проявлениях вырвал корни народной души из единственной питательной почвы, обеспечивающей живой рост народной силы и жизни, — из слоя подземной творческой духовности — и тем иссушил дух и

тело народа, ослабил его внутреннее единство и сделал бессильным перед первой налетевшей на него бурей. И если в настоящий момент вопрос о будущей форме правления в России, поскольку ей суждено воскреснуть, сам по себе имеет не больше значения, чем вопрос о покрое платья, в которое нарядится умирающий на случай своего выздоровления, — то, при всей психологической естественности жесточайшей реакции после всего совершившегося, — нельзя достаточно подчеркнуть, что смена политически-красного черносотенства восстановлением того же черносотенства политически-черного оттенка была бы не выздоровлением умирающего, а лишь иною формой прежней смертельной болезни. Правда, народное сознание теперь уже никогда не забудет, что русский консерватизм, что бы ни говорить, некогда создал великое государство, а русский революционизм его быстро загубил. Но оно не забудет и того, что яд этого революционизма был выработан в недрах того же консерватизма через его нравственное разложение и что не только у этого разложившегося консерватизма не оказалось никакого достаточного противоядия, но что, наоборот, все его соки ушли на усиление этого же яда.

V

Что Россия не возродилась, как все о том мечтали, после революции, а, наоборот, погибла в процессе революции — в связи с сознанием, что начало этой гибели относится все же к эпохе «старого режима», — этот факт необходимо должен изменить наше господствующее понимание условий и источников народного счастья и несчастья, процветания и крушения государства. Теперь уже неизбежно сознание, что не политические формы жизни, как таковые, определяют добро и зло в народной жизни, а проникающий их живой нравственный дух народа. Гений Пушкина некогда охарактеризовал Россию в горьких словах: «Нужно признаться, что наша общественная жизнь весьма печальна. Это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и правде, это циническое презрение к мысли и к человеческому достоинству действительно приводят в отчаяние»³⁵. Если поверхностный либерализм всегда видел в этих словах осуждение определенной эпохи, определенного политического уклада или обществен-

ного слоя, то мы на тяжком опыте теперь убедились в гораздо более глубоком, сверхвременном и сверхполитическом значении этих слов. Солдаты, бежавшие с войны и распродававшие врагу вооружение и снаряды, выказали во всяком случае не меньшее равнодушие к долгу, чем чиновники Николая I; революция обнаружила не меньше цинического презрения к мысли и к человеческому достоинству, чем реакция, и общественное мнение в России демократической оказалось не сильнее, чем в России императорско-сословной. Не те или иные учреждения, формы правления и порядки социальной жизни являются последними, конечными причинами благополучия и силы страны или ее бедствий и слабости; и поэтому также те или иные политические партии, их программы и образ их действия суть скорее лишь симптомы и формы проявления сил, направляющих народную судьбу, чем самостоятельные творцы этой судьбы. То зло, которое мы усмотрели в популярности крайнего революционного социализма, в духовной дряблости и недальновидности русского либерализма, в отсутствии духовно живого и нравственно просвещенного консерватизма, должно быть сведено теперь к своему первоисточнику.

Судьба народа определяется силами или факторами двух порядков: силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного *быта* и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном *сознании*. В разрезе определенного момента исторической жизни силы этих обоих порядков находятся в теснейшем взаимодействии и взаимообщении, и ни одна из них не может быть взята отрешенно от другой. Но в какой-то глубине народной души или народного характера обе эти силы имеют единый корень в некоем *первичном жизнечувстве и общем духовно-нравственном лице* народа. Для наших целей — для нравственного самопознания национального духа — нет надобности поэтому останавливаться на конкретных исторических, экономических, государственных и международных условиях, которые служили выразителями, носителями и пособниками этого нравственного духа в плане коллективного быта и внешней исторической жизни. Достаточно через моменты верований и нравственных идей нащупать самое существо этого первичного общественного жизнечувствия и найти в нем источник нашего национального заболевания.

И тут существенно прежде всего отметить, что проявления болезни, столь бурно и остро обнаружившиеся в вихре смуты последнего года и более зоркими наблюдателями подмеченные уже в движении 1905–1906 гг., в менее заметной и более хронической форме обнаруживались уже давно, едва ли не в течение всего XIX века. Нигилизм, который с такой потрясающей силой разгорелся за последние годы и так радикально совершил дело, достойное своего имени, — обращение России в ничто, почти в пустое географическое название, — этот нигилизм неуклонно нарастал и развивался в течение всего прошлого века. Если мы в эпоху революции присутствовали при ужасающем упадке уровня общественного мнения, при головокружительной быстроте падения всего лучшего и возвышения всего худшего, то внимательный наблюдатель увидит в этом вихре лишь последний, стремительный и узкий круг того духовного водоворота, который уже давно захватил нас. В течение едва ли не всего XIX в. в общественном мнении укреплялось не лучшее и творческое, а скорее худшее, наиболее грубое, примитивное и разрушающее из умственных течений. Наши славянофилы были, конечно, духовно глубже и плодотворнее вытеснивших их западников, как западники 40-х годов — более значительны, культурны и духовно богаты, чем радикалы 60-х годов. Великие русские прозорливцы, как Пушкин, Тютчев, Достоевский, К. Леонтьев, Вл. Соловьев, задыхались в атмосфере окружавшего их пошлого и плоского общественного мнения. Из западных влияний в России наибольший успех имели всегда более плоские и притом именно отрицательные и разрушительные течения. Позитивизм, материализм, социализм — вот главные плоды нашего общения с Западной Европой, по крайней мере начиная с 40-х годов; а анархизм в значительной мере является прямым созданием русского духа; тогда как такие явления, как христианский социализм, проповедь Карлейля или Рескина³⁶, национальные и религиозные движения на Западе, не находили никакого общественного отклика у нас. Русская интеллигенция не оценила и не поняла глубоких духовно-общественных прозрений Достоевского и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева, тогда как слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые на наших глазах погубили Россию. Тот семинарист, который, как

передают, при похоронах Некрасова провозгласил, что Некрасов выше Пушкина, предсказал и символически предуготовил роковой факт, что через сорок лет Ленин был признан выше Гучкова и Милюкова³⁷ («toutes proportions gardées»³⁸). И не рукоплескала ли вся интеллигентная Россия цинически-хамскому бунтарству тех босяков и «бывших людей» Горького, которые через двадцать лет после своего столь шумного успеха в литературе успели захватить власть и разрушить русское государство? И, быть может, самым глубоким и общим показателем этой застарелой и тяжелой нравственной болезни русского национального духа является ужасающее общественное бессилие и унижение русской церкви — той церкви, которая не только имела когда-то великих святых и проявила великое духовное творчество, но и своею нравственной силой содействовала объединению русского народа и спасению его от татарщины и развала Смутного времени.

VI

Но именно понимание своеобразия этой нравственной болезни, сознание, что русский народ — не народ, нищий духом и лишенный творческого богатства, а народ, несмотря на свое непрерывное, доходящее вплоть до наших дней могучее духовное творчество, — лишь потерявший способность использовать свое богатство и в своем общественном бытии расточающий по ветру это богатство и отдающий предпочтение худшему перед лучшим, злу перед добром, — это сознание должно привести к правильному и нравственно-плодотворному диагнозу болезни. Ужасная катастрофа нашего национального бытия легко, конечно, может породить в душах безнадежность и отчаяние; и уже слышны голоса безверия, утверждающие, что дух русского народа окончательно разложился и может отныне служить лишь удобрением для иных, более здоровых и сильных культур. Это безверие не только преждевременно и морально недопустимо, будучи равносильно отказу от борьбы с болезнью и согласию на национальное самоубийство; оно и чисто теоретически есть слишком суммарное и потому поверхностное объяснение. Истинное существо нашей национальной болезни, столь страшный кризис которой мы переживаем, состоит не в том, что народный организм утратил

свои духовные силы и потерял способность вырабатывать живые внутренние соки, питающие народное тело и дарующие ему внутреннее здоровье, единство и соразмерность жизни, а в том, что эти соки остаются неиспользованными, пребывают в бессильно-потенциальном состоянии, т. е. что парализована та сила, которая разливала их по всему организму и тем обеспечивала нормальное и интенсивное его функционирование. Как бы глубока и тяжка ни была наша болезнь, она есть все же лишь функциональное расстройство, а не органическое омертвление.

Как и почему случилось, что народ (понимая народ не в классовом, а в национальном смысле), прозванный народом-богоносцем, стал народом-нигилистом, кощунственно попирающим все свои святыни? Как случилось, что народ, не без основания прославленный за свою нравственную кротость и чистоту, стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства? Трудно определить, почему это произошло, но, быть может, возможно наметить, как это совершилось. В нашем национальном жизненном чувствии давно уже назревал какой-то коренной надлом, какое-то раздвоение между верой и жизнью. Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность, на пассивность и бездейственную мечтательность. И параллельно этому вся действенная, жизненно-творческая энергия национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной, превращалась в темное буйство злых страстей и бесплодно-отрицательного рассудочного умствования. Русский религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. в разнузданности мысли и чувства. Все лучшее, благородное и духовно-глубокое становилось мечтательно-бессильным, а все сильное и практически-действенное — темным и злым. Сантиментально-мечтательное бессилие устремленной к добру русской интеллигенции и разрушительная энергия нравственной

развращенности реакционного и революционного черносотенства есть такой же показатель этой болезненной раздвоенности русского национального духа, как пассивная кротость, бездействие и незащитность доброго русского мужика и способность его же на темную исступленность погромов и пугачевщины. Русскому идеализму во всех формах и сферах его проявления недостает нравственной серьезности, волевой силы, мужественного чувства ответственности за жизнь, понимания трагической трудности осуществления идеалов и умения одолевать эти трудности. И наоборот, волевой энергии русского народа недостает облагораживающего и просветляющего сознания духовных основ жизни, смиряющего и отрезвляющего понимания ограниченного значения всех достижимых внешних изменений жизни и необходимой их связи с внутренним культурно-нравственным фондом народной жизни, с органическими корнями народной души.

Это понимание духовного источника нашей болезни указывает если не путь, то цель и направление необходимого и — веруем — еще возможного возрождения. Чисто этически эту задачу можно было бы определить как пробуждение духовно умудренного и просветленного *мужества* — не разрушительной дерзости чисто отрицательной самочинности и отщепенства, а творческого мужества, основанного на смиренном сознании своей зависимости от высших сил и укорененности в них. Нам недостает, в смысле личной культуры, духа религиозно-просветленной действительности — духа истинного рыцарства. С общественно-философской стороны этот идеал может быть понят как возрождение мечты славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культуры из глубоких исторических корней всенародного религиозно-общественного непонимания, — мечты, которую Достоевский позднее определил в понятии *почвенности*. Правда, уже у славянофилов этот идеал был отравлен и обессилен романтической мечтательностью, сантиментальным непониманием трудности и ответственности его осуществления в будничных условиях политической и экономической реальности. Но по своему существу именно в этом идеале намечено единственно здоровое и оздоравливающее направление общественно-политической мысли и воли. Вся наша жизнь и мысль должна быть пропитана духом истинного, высшего реализма — того реализма, который

сознает духовные основы общественного бытия и потому включает в себя, а не противопоставляет себе творческий идеализм внутреннего совершенствования. Для этого реализма общественным идеалом может быть не выдуманная, оторванная от жизни отвлеченная идея, извне вторгающаяся в жизнь и коверкающая ее, а лишь живая сила устремления, органически вырастающая из самой жизни и движения всенародного сознания, — сила, которая только потому способна творить новое, что укреплена в старом и неразрывно связана с ним. В учреждениях, нравах, быте, имеющих историческое прошлое, он видит не зло, которое должно и может быть механически устранено и механически же заменено новыми, данным поколением придуманными формами жизни, а проявления и следы нравственного и духовного прошлого народа, которые могут изменяться и развиваться лишь через органическое перевоспитание и внутреннее совершенствование народной воли и мысли. Не в отрицании и нивелировании, не в упрощении и рационализировании, а, наоборот, в любовно-внимательном, бережном охранении и развитии всей органической сложности и полноты исторических форм жизни усматривает он путь к развитию культуры. Это развитие он мыслит поэтому только в конкретно-исторических, органически произрастающих из народной веры и воли коллективных единствах нации, государства, церкви. Лишь в таких непосредственных, не искусственно созидаемых, а исторически слагающихся и растущих формах жизни он усматривает проявление истинной народной воли, т. е. осуществление подлинного идеала демократии как внутренней обоснованности общественных отношений и политического строя на живом духе, конкретных нуждах и идеальных устремлениях народа. Политическую деятельность как отдельной личности, так и всего народа он мыслит не как самочинное дерзание, руководимое преходящими нуждами мига и поколения, а как смиренное служение, определяемое верой в непреходящий смысл национальной культуры и долгом каждого поколения оберечь наследие предков, обогатить его и передать потомкам.

Осуществление этого идеала духовного единства и органического духовного творчества народа, идеала *религиозной осмысленности* и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры, конечно, предполагает какой-

то нравственный сдвиг с мертвой точки, отказ от давнишних болезненных привычек и навязчивых идей расстроенной народной души в пользу здоровых и необходимых навыков нормальной жизни, открытие некоей забытой правды — очевидной и простой, как всякая правда, и вместе богатой сложными и действенно-плодотворными выводами. Если наша общественная мысль, наша нравственная воля в состоянии осмыслить все совершившееся, если Божья кара поразила нас не для того, чтобы погубить, а для того чтобы исправить, то в нашем церковно-религиозном и национально-государственном сознании необходимо должно созреть это оздоравливающее умонастроение. Тогда с пути хаоса, смерти и разрушения мы сдвинемся на путь творчества положительного развития и самоутверждения жизни.

КРУШЕНИЕ КУМИРОВ

– Дети! Храните себя от идолов.

1 Посл. Иоанна, 5, 21

ПРЕДИСЛОВИЕ

Поводом к составлению этой книжки послужила речь, произнесенная на съезде русских студентов в Германии, созванном в Сарове под Берлином в мае 1923 г. Американским Союзом Христианской молодежи (American Y.M.C.A.).

Эта речь, в значительной мере импровизованная, встретила отклик среди студенчества, присутствовавшего на съезде. При письменной переработке ее мне казалось необходимым значительно расширить и дополнить ее, сохранив, однако, основное ее идейное содержание.

Как и указанная устная речь, эти строки не содержат никакой теории или философской системы; и вместе с тем они не претендуют быть моральным поучением или религиозной проповедью. Вернее всего в них видеть исповедь, но не личную исповедь автора — автор не обладает ни достаточным смирением, ни достаточным сомнением, чтобы публично исповедаться, — а исповедь как бы типического жизненного и духовного пути современной русской души вообще.

Мне кажется, что в духовном пути мыслящего русского человека, сознательно пережившего последнюю четверть века нашей, столь трагической, общественной и духовной истории и действительно чему-то из нее научившегося, содержится нечто объективно ценное и в особенности нужное ныне подрастающему поколению русской молодежи. Более того, мне думается, что, несмотря на столь большое различие и в количестве, и, главным образом, в содержании жизненного опыта этих двух поколений, между ними не только нет обычного непонимания и взаимной чуждости, а есть или, по крайней мере, возможна какая-то глубокая внутренняя солидарность мирозерцания и жизненного пути. Ибо духовные облики обоих поколений сформировались под влиянием одного в высшей степени значительного процесса, который начался за долго до революции и в ее трагическом опыте нашел лишь свое

завершение. Этот процесс есть процесс рождения живой религиозной веры через крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента XIX века, и поклонением которым еще в значительной мере доселе живет западноевропейское человечество. И я старался дать в меру моих сил объективное, — но вместе с тем, в силу характера темы, и неизбежно субъективное — описание этого процесса. Может быть, этот обзор кому-нибудь принесет пользу.

Исключительно трагический характер современной эпохи, неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе цинического неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе. Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, изобличая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним. Кто ориентируется только на них, рискует, если он хочет продолжать верить в них, потерять разумное и живое отношение к жизни, духовно сузиться и окостенеть, — а если он ограничивается их отрицанием — духовно развратиться и быть унесенным мутным потоком всеобщей подлости и бесчестности. Время таково, что умные и живые люди склонны подлечь и отречься от всякого духовного содержания, а честные и духовно глубокие натуры склонны глупеть и терять живое отношение к действительности. Но в той и другой склонности обнаруживается извращенное действие одного великого и по существу плодотворного и оздоравливающего духовного процесса. И в циническом неверии, и в иступленном, *сознательном* идолопоклонстве и староверчестве проявляется утрата прежнего душевного спокойствия, невозможность прежней, благодушно-наивной, ничем не искусенной веры и потребность в истинной вере, несознанная устремленность воли к чему-то, что не было бы призрачно, а было бы подлинной, прочной реальной основой бытия. Тайный смысл этих опасных и гибельных блужданий, а также и исход из них я

вижу в религиозном кризисе, в котором гибнут все кумиры половинчатого и поверхностного старого гуманизма и в глубинах духа назревает способность вновь воспринять откровение вечной и истинной жизни.

*Германия, Ostseebad Zingst,
2 августа 1923 г.,
С. Франк*

I. КУМИР РЕВОЛЮЦИИ

Нынешнее молодое поколение, созревшее в последние годы, после рокового 1917 года, и даже поколение, подраставшее и духовно слагавшееся после 1905 года, вероятно, лишь с трудом может себе представить и еще с большим трудом внутренне понять мировоззрение и веру людей, душа которых формировалась в т. наз. «эпоху самодержавия», т. е. до 1905 года. Между тем вдуматься в это духовное прошлое, в точности воскресить его — необходимо; ибо та глубокая болезнь, которою страдает в настоящее время русская душа — и притом во всех ее многообразных проявлениях, начиная от русских коммунистов и кончая самыми ожесточенными их противниками, — и лишь внешним выражением которой является национально-общественная катастрофа России, — эта болезнь есть следствие или — скажем лучше — последний этап развития этого духовного прошлого. Ведь доселе вожди и руководители всех партий, направлений и умственных течений — в преобладающем большинстве случаев люди, вера и идеалы которых сложились в «дореволюционную эпоху».

В ту эпоху преобладающее большинство русских людей из состава т. наз. «интеллигенции» жило одной верой, имело один «смысл жизни»; эту веру лучше всего определить как веру в революцию. Русский народ — так чувствовали мы — страдает и гибнет под гнетом устаревшей, выродившейся, злой, эгоистичной, произвольной власти. Министры, губернаторы, полиция — в конечном итоге система самодержавной власти во главе с царем — повинны во всех бедствиях русской жизни: в народной нищете, в народном невежестве, в отсталости русской культуры, во всех совершаемых преступлениях. Коротко говоря, существовавшая политическая форма казалась нам единственным источником всего

зла. Достаточно уничтожить эту форму и устранить от власти людей, ее воплощавших и пропитанных ее духом, чтобы зло исчезло и заменилось добром и наступил золотой век всеобщего счастья и братства. Добро и зло было тождественно с левым и правым, с освободительно-революционным и консервативно-реакционным политическим направлением. (Отметим сейчас же: теперь этот болезненный политицизм, этот своеобразный недуг сужения духовного горизонта также очень широко распространен, только с обратным знаком: для очень многих теперь добро тождественно с правым, а зло — с левым.) Но не только добро или нравственный идеал совпадал с идеалом политической свободы; наука, искусство, религия, частная жизнь — все подчинялось ему же. Лучшими поэтами были поэты, воспевавшие страдания народа и призывавшие к обновлению жизни, под которым подразумевалась, конечно, революция. Не только нигилисты 60-х годов, но и люди 90-х годов ощущали поэзию Некрасова гораздо лучше, чем поэзию Пушкина, которому не могли простить ни его камер-юнкерства, ни веры в самодовлеющую ценность искусства; мечтательно наслаждались бездарным нытьем Надсона, потому что там встречались слова о «страдающем брате» и грядущей гибели «Ваала». Сомнения в величии, умственной силе и духовной правде идей Белинского, Добролюбова, Чернышевского представлялись хулой на духа святого; в 90-х годах литературный критик Волынский, который осмелился критически отнестись к этим неприкосновенным святыням, был подвергнут жесточайшему литературному бичеванию и бойкотом общественного мнения изгнан из литературы. Научные теории оценивались не по их внутреннему научному значению, а по тому, клонятся ли они к оправданию образа мыслей, связанного с революцией, или, напротив, с «реакцией» и консерватизмом. Сомневаться в правильности дарвинизма, или материализма, или социализма значило изменять народу и совершать предательство. Не только религия, но и всякая не материалистическая и не позитивистическая философия были заранее подозрительны и даже заранее были признаны ложными, потому что в них ощущалось сродство с духом «старого режима», их стиль не согласовывался с принятым стилем прогрессивно-революционного мировоззрения. Впрочем, исключения допускались или по крайней мере терпелись: для этого только нужно было, чтобы автор еретической идеи

либо доказывал, что эта идея согласима с революционной верой и даже необходима для нее, либо чтобы он вообще был настроен политически-благонамеренно (т. е. держался «левого» образа мыслей) и — еще лучше — чтобы он пострадал от правительства. Так, Владимира Соловьева терпели и даже немного уважали за его речь о помиловании террористов³⁹, за статьи о национализме и за сотрудничество в «Вестнике Европы». За это ему прощали, как странное личное чудачество, наивную и зловредную веру в Бога и церковь. Когда в первые годы 20-го века начал нарождаться философский идеализм, — что было хотя лишь робким началом, но все же первым существенным шагом в преодолении господствующего мировоззрения, первым симптомом того духовного кризиса, который во всей глубине своей сказывается лишь теперь, — то он отчасти ради самозащиты, отчасти по искреннему убеждению драпировался также в политическую мантию: наиболее убедительным аргументом в его пользу считалось, что «философский идеализм» необходим, как основа моральной самоотверженности в политической борьбе. И лучшим оправданием веры в Бога, когда впервые раздалась в кругах интеллигенции эта неслыханная дотоле проповедь, служило рассуждение, что эта вера не только не реакционна, но, напротив, одна лишь обеспечивает политический прогресс и освобождение народа.

Положительная политическая программа не у всех была одинаковой: существовали и либералы, и радикалы-демократы, и социалисты-народники, отрицавшие развитие капитализма и требовавшие сохранения общины, и социалисты-марксисты, призывавшие к развитию капитализма и отрицавшие полезность крестьянской общины. Но не в этих деталях программы было дело, и внутреннее, духовное различие между представителями разных партий и направлений было очень незначительным, ничуть не соответствуя ярости теоретических споров, разгоравшихся между ними. Положительные идеалы и разработанные программы реформ, вообще взгляды на будущее были делом второстепенным; ибо в глубине души никто не представлял себя в роли ответственного, руководящего событиями политического деятеля. Главное, основная точка устремления лежала не в будущем и его творчестве, а в отрицании прошлого и настоящего.

Вот почему веру этой эпохи нельзя определять ни как веру в политическую свободу, ни даже как веру в социализм, а по вну-

треннему ее содержанию можно определить только как веру в революцию, в низвержение существующего строя. И различие между партиями выражало отнюдь не качественное различие в мировоззрении, а, главным образом, различие в интенсивности ненависти к существующему и отталкивания от него, — количественное различие в степени революционного радикализма. Земцы-либералы, связанные с местной жизнью и по опыту знакомые с ней, упрекали радикальных революционеров в незнании русской жизни, в поспешности их требований, которые казались им не столько вредными, сколь лишь неосуществимыми. Революционеры упрекали либералов в личной трусости, которая усматривалась во всяком уклонении от подпольно-революционной деятельности или в дряблости нравственно-политического темперамента, в нерешительности и половинчатости в борьбе с существующим строем. Либералы и «умеренные» в глубине души сами чувствовали себя грешниками, слабыми людьми, неспособными на героизм революционеров; их совесть была неспокойна. Критиковать социализм или радикальный демократизм по существу никому не приходило и в голову; или, в лучшем случае, это можно было делать в узком кругу, в интимной обстановке, но отнюдь не гласно: ибо гласная, открытая критика крайних направлений, борьба налево были недопустимым предательством союзников по общему делу революции. Не только критика социализма и радикализма была неслыханной ересью (еще в 1909 году участники сборника «Вехи», впервые решительно порвавшие с этой традицией, встретили негодующее порицание даже умеренных кругов русского общества, и П. Н. Милюков, выразивший ходячее общественное мнение либералов формулой «у нас нет врагов слева», счел своей обязанностью совершить лекционное турне, посвященное опровержению идей «Вех»), — но даже открытое исповедание политической умеренности требовало такого гражданского мужества, которое мало у кого находилось. Ибо не только «консерватор», «правый» было бранным словом; таким же бранным словом было и «умеренный». Сейчас же приходили в голову осмеянные Щедриным типы, символы «умеренности и аккуратности»; «умеренный» — это был обыватель, робкий, лишенный героизма, из трусости или нерешительности желавший примирить непримиримое, существо, которое «ни горячо, ни холодно», которое идет на недопустимые

компромиссы. Как указано, сами «умеренные» не имели в этом отношении чистой совести, чувствовали себя не вполне свободными от этих пороков; в огромном большинстве случаев они смотрели на революционеров, как церковно-настроенные миряне смотрят на святых и подвижников — именно, как на недостижимые образцы совершенства. Ибо чем левее, тем лучше, выше, святее. Ироническая формула «левее здравого смысла» раздалась впервые после 1905 года и принадлежит уже совсем иной эпохе, есть уже симптом крушения всего мировоззрения.

Если попытаться как-нибудь все же определить положительное содержание этой столь пламенной и могущественной веры, то для нее нельзя отыскать иного слова, кроме «народничество». «Народниками» были все — и умеренные либералы, и социалисты-народники, и марксисты, теоретически боровшиеся с народничеством (понимая последнее здесь в узком смысле определенной социально-политической программы). Все хотели служить не Богу, и даже не родине, а «благу народа», его материальному благосостоянию и культурному развитию. И главное — все верили, что «народ», низший, трудящийся класс, по природе своей есть образец совершенства, невинная жертва эксплуатации и угнетения. Народ — это Антон Горемыка⁴⁰, существо, которое ненормальные условия жизни насильственно держат в нищете и бессилии и обрекают на пьянство и преступления. «Все люди выходят добрыми из рук Творца», зло есть лишь производное последствие ненормального общественного строя — эта формула Руссо бессознательно — ибо сознательно мало кто отдавал себе в том отчет — лежала в основе отношения к народу. Интеллигент чувствовал себя виноватым перед народом уже тем, что он сам не принадлежал к «народу» и жил в несколько лучших материальных условиях. Искупить свою вину можно было только одним — самоотверженным служением «народу». А так как источник бедствий народа усматривался всецело в дурном общественном строе, в злой и порочной власти, то служить «народу», перейти на его сторону значило уйти от «ликующих, праздно болтающих, обгабряющих руки в крови», в стан «погибающих за великое дело любви», объявить власти и всем врагам народа беспощадную войну: другими словами, это значило стать революционером. Народничество и было мировоззрением, в силу которого весь душевный пыл, вся сила героизма и само-

отвержения сосредоточивалась на разрушении — на разрушении тех политических или социальных условий жизни, в которых видели единственный источник всего зла, единственную преграду, мешавшую самопроизвольному росту добра и счастья в русской жизни. Любовь к народу, сочувствие к его страданиям были исходной точкой этого умонастроения; но эта исходная точка нравственного пути в практике душевного опыта заслонялась и оттеснялась на задний план эмоциями, необходимыми для осуществления нравственной цели, — эмоциями ненависти к «врагам народа» и революционно-разрушительной ярости. Мягкий по природе и любвеобильный интеллигент-народник становился тупым, узким, злобствующим фанатиком-революционером, или, во всяком случае, нравственный тип утрюемого и злого человеконенавистника начинал доминировать и воспитывать всех остальных по своему образцу.

Все это звучит почти как карикатура, но есть лишь точное описание того, что составляло еще 20 лет тому назад, а отчасти и гораздо позднее, весь смысл жизни русского интеллигента. Мы описываем все это не для того, чтобы насмеяться над нашим недавним духовным прошлым, которое на наших глазах воплотилось в столь ужасную политическую действительность коммунистического строя. Сейчас, когда всякий мало-мальски здравомыслящий человек воочию видит уродливость и ложность этой веры, осмеяние ее не многого стоит. Конечно, там, на родине, где омертвевшие формулы этой ложной веры губят жизнь и творят бесчеловечные, неправые дела, действенная и идейная борьба с ними есть гражданский долг. Но в области подлинной духовной жизни эта вера теперь уже столь мертва, ее горение в душах так основательно потухло, что изобличать ее и глумиться над нею было бы делом слишком дешевым. Наше время тем меньше имеет права на это, что все уродство этой веры продолжает в значительной мере жить в нем, лишь с обратным, противоположным содержанием. Сколько есть в наши дни людей, отравленных тем же узким политицизмом, — людей, для которых, как мы уже поминали, добро и зло совпадает с правым и левым (как оно раньше совпадало с левым и правым) и которые на вопрос о смысле их жизни могут ответить только: «ненависть к большевикам»!

Мы описали это прошлое для того, чтобы оживить в памяти невероятную силу над русскими умами и душами этого *кумира*

революции, глубину и могущество веры в него. Здесь, где мы занимаемся не политикой и политической пропагандой, а осмыслением нашего духовного прошлого и настоящего, мы можем и должны помянуть не только ложность и нелепость *содержания* этой веры, но и нравственно-духовную силу ее власти над душами. Вспомним, что тысячи и десятки тысяч русских людей, между которыми было много подлинно талантливых, вдохновенных душ, жертвовали ради этого кумира своей жизнью, спокойно всходили на виселицы, шли в ссылку и в тюремное заключение, отрекались от семьи, богатства, карьеры, даже от духовных благ искусства и науки, к которым многие из них были призваны. Со скорбью об их заблуждениях, но и с уважением, которого заслуживает даже самая ложная и зловредная вера, должны мы вспомнить об этой рати мучеников, добровольно приносивших себя в жертву молоху революции. О них поведал Европе в эпической книге Кеннан⁴¹, они приводили своим героизмом в восхищение Ибсена, изнывавшего от мещанской пошлости благополучной европейской жизни. Чтобы понять трагедию крушения этой веры, нужно прежде всего ощутить ее былую силу и обаятельность. Все ужасное, бушующее пламя русской революции разгорелось от огня этой веры, благоговейно хранимого в душах в течение более полувека. И когда в душах интеллигенции, начиная с 1905 года, этот пыл начал уже потухать, и в особенности когда интеллигенция в октябре 1917 года в ужасе и смятении отшатнулась от зажженного ею же пожара, огонь этой веры перешел в души простых русских мужиков, солдат и рабочих. Ибо сколько бы порочных и своекорыстных вожделений ни соучаствовало в русской революции — как и во всякой революции, — ее сила, ее упорство, ее демоническое могущество и непобедимость объяснимы только из той пламенной веры, во имя которой тысячи русских людей, «красноармейцев» и рабочих, шли на смерть, защищая свою святыню — «революцию». А сколько есть еще доселе интеллигентов, людей, считающих себя мыслящими и разумными политическими деятелями, которые и теперь еще, когда сама жизнь громко вопиет о ложности и гибельности этой веры, продолжают судорожно за нее цепляться, ибо боятся, утерев ее, утратить смысл жизни. Одни, в рядах коммунистов, упорно слагают с себя ответственность за все сотворенное зло, погрязают в преступлениях, оправдываемых политической

необходимостью, — только потому, что не имеют внутреннего мужества отречься от ложной веры, не в силах признаться, что они впали в роковое заблуждение. Другие, ужаснувшись зла, которое принесла революция, стараются ответственность за него снять с самой революции и перенести на отдельных людей или на отдельную партию. Так некоторые, отчасти в бессознательной слепоте, отчасти из упорного нежелания сознаться в банкротстве своей веры, продолжают — во имя революции — геройствовать в борьбе с порядком, порожденным революцией, как они раньше геройствовали в борьбе со старым порядком. Все это — явления судорожного, отчаянного стремления искусственно раздуть потушающий огонь старой веры; обаяние которой было так безмерно велико и всевластно.

Но все же — вера эта умерла и ничто уже не в силах воскресить ее. Кумир, которому поклонялись многие поколения, которого считали живым богом-спасителем, которому приносились бесчисленные человеческие жертвы, — этот кумир, которому сейчас тупые фанатики или бессовестные лицемеры вынуждают еще поклоняться, во имя которого расстреливают людей, калечат русскую жизнь, издеваются над истинной религией, — именно в силу этого потерял свою власть над душами, избличен как мертвый истукан. Живые души в ужасе и омерзении отступились от него. Большевики со своей точки зрения вполне правы, когда обвиняют русскую революционную интеллигенцию в «предательстве». Они не понимают лишь или не хотят понять глубокой трагедии, оправдывающей эту измену. Интеллигенция в момент осуществления высших своих надежд, в момент наступления чаемого в течение более полувека «царства божия» — именно наступления революции и торжества ее идеалов — вдруг поняла, что бог-спаситель ее заветной веры есть ужасное, всеистребляющее чудовище или мертвый истукан, способный вдохновлять лишь безумных и лишь на безумие и убийственные дела. Острота этой трагедии смягчена и прикрыта отчасти тем, что она совершалась в смене поколений, отчасти тем, что в более чутких сознаниях она назревала уже давно, по меньшей мере с 1905 года, отчасти, наконец, в силу общего защитного приспособления человеческого духа, загоняющего в бессознательные глубины все наиболее тягостное и не допускающего озарения его светом ясного сознания.

Но что, собственно, здесь изобличено как ложное и злое начало, какая именно вера умерла в душах, какое божество раскрылось как мертвый кумир? Совершенная ясность здесь далеко еще не достигнута. Одни, наименее чуткие, думают, что достаточно внести в старую веру маленькие поправки, наложить заплатки на лохмотья старых знамен, подвести подпорки под разваливающегося истукана и подклеить его трещины, чтобы все сразу вновь увидели в нем прежнее, лучезарно-обаятельное божество. Говорят: «мы ошибались в степени подготовленности русского народа, который еще не созрел для социализма или для революции вообще»; или: «мы поняли теперь, что социализм есть благо лишь в неприменимом сочетании с демократическими началами, а вне связи с ними есть зло», и т. п. Те, кто находятся в таком духовном состоянии, нас здесь не интересуют; это — либо толстокожие, тупые упрямы, которых ничем не прошибешь, либо же люди, боящиеся сами себе сознаться в глубине и значительности происшедшей духовной катастрофы. Другие, более глубоко потрясенные — такие, вероятно, преобладают — делают более радикальные выводы: они говорят, что жизнь изобличила ложность социализма, или революционизма, и что поэтому отныне надо начать служить прямо противоположным идеалам: надо провозгласить священность института частной собственности, надо восстановить монархию, уверовать в принципы консерватизма и т. п. Все это *отрицательно* вполне правильно, т. е. поскольку сводится к честному констатированию окончательного крушения старой веры. Но все это далеко не так радикально, как это кажется и как это необходимо. Ибо опрокинуть один кумир, для того чтобы тотчас же воздвигнуть другой и начать ему поклоняться с прежним изуверством, не значит освободиться от идолопоклонства и окончательно понять смысл происшедшего его изобличения. Пусть социализм как универсальная система общественной жизни изобличен в своей ложности и гибельности; но история показывает, что и крайний хозяйственный индивидуализм, всевластие частнособственнического начала, почитаемое за святыню, также калечит жизнь и несет зло и страдания; ведь именно из этого опыта и родилась сама вера в социализм. Пусть революционность, жажда опрокинуть старый порядок, чтобы все устроить заново в согласии со своими идеалами, есть величайшее безумие; но история показывает, что и контрреволюционность,

когда она овладевает душами как абсолютное начало, способна стать таким же насильственным подавлением жизни, революцией с обратным содержанием. Пусть так называемые «демократические идеалы» — свободы, всеобщее избирательное право и т. п. — неспособны уже, после пережитого, зажечь души верой; но и слепая вера в монархию есть для нас тоже поклонение кумиру. Вообще говоря — все общественно-политические, социальные принципы на свете относительны. Дело специалистов, людей научного знания и общественного опыта — расценить относительное значение каждого, степень его полезности или вредности, условия и формы, при которых они могут оказаться целесообразными или которые, наоборот, делают их неуместными. И наряду с этим трезвым, спокойным научным знанием каждая эпоха имеет в этой области свои увлечения, свои односторонности, — и ни одна такая вера не вправе с презрением говорить о другой и считать себя единспа-сающей. Идолопоклонство революционной веры заключалось не только в том, и даже совсем не в том, что она имела ложные или односторонние социально-политические идеалы, а в том, что она поклонялась своим общественным идеям как *идолу* и признала за ними достоинство и права всевластного божества. То, что сейчас погибло и крушение чего есть, быть может, единственное оправдание или единственный смысл всей общественной катастрофы, есть не только определенное общественное мировоззрение, а именно сама *качественная природа* ложной, идолопоклоннической веры.

Но мы уже невольно вышли за пределы обсуждаемой здесь темы. Собственно, крушение кумира революции как такового — какими бы хитросплетениями разума ни пытались некоторые еще спасти этот кумир — настолько очевидно, есть столь бесповоротный факт русского духовного развития, что подробно говорить о нем — именно в контексте духовного развития — не было бы даже особой надобности, — сколько бы ни приходилось кричать о нем на перекрестках политической жизни. Но дело в том, что кумир революции был еще так недавно укоренен в таких глубинах духа, что его крушение не может пройти бесследно для всей структуры духовной жизни. Кумир этот столь тесно был связан с рядом других кумиров, что он неизбежно увлекает их за собой в своем падении. Другими словами, его падение есть только начало, первый этап или первый

симптом наступающего глубокого духовного переворота, наличие которого многие смутно ощущают, но лишь немногие осмыслили до конца. В предыдущих строках мы уже вплотную подошли к усмотрению крушения иного, еще более универсального кумира — кумира политики вообще.

II. КУМИР ПОЛИТИКИ

Разочарование, овладевшее душами в результате крушения идеалов революции, в результате того, что напряженно-страстная, самоотверженная политическая борьба за осуществление «царства божия на земле» привела к торжеству царства смерти и сатаны, — это разочарование гораздо глубже простой потери веры в определенные, частные политические идеалы социализма, демократии и т. п. Многие ощутили, не отдавая себе в том сознательного отчета, — а кто имеет очи, чтобы видеть, те ясно увидали в частной, с известной точки зрения случайной, судьбе русской революции нечто гораздо более многозначительное и общее — именно крушение *политического фанатизма* вообще. Дело не в одних частных ошибках старого мировоззрения — не только в том, что социализм есть утопия, в своем осуществлении губящая жизнь, или что было ребяческой наивностью усматривать все зло жизни в носителях старой власти или в ее системе и считать безгрешными и святыми и весь русский народ, и в особенности деятелей революции. Если отвлечься от частных и сосредоточиться на основном — не есть ли судьба русской революции судьба, прежде всего, *всякой революции вообще*? Не то же ли самое случилось и во французскую революцию, где во имя торжества разума творилось дикое безумие, где во имя свободы, равенства и братства воцарился чудовищный деспотизм, всеобщий раздор и панический ужас, бессмысленное истребление людей и разрушение хозяйственной жизни, разнузались садические инстинкты мести ненависти и жестокости? Не то же ли самое творилось и в английскую революцию, где строгие добродетельные пуритане с именем Бога на устах после ежедневной утренней молитвы беспощадно истребляли мирных инакомыслящих людей, в которых они видели «безбожных амалекитян и филистимлян»⁴², и на радость сатаны мечом и разрушением пытались насаждать в личной и общественной жизни чистое пуритан-

ское благочестие? История революций в бесконечных вариациях и видоизменениях повторяет одну и ту же классически точно и закономерно развивающуюся тему: тему о святых и героях, которые, горя самоотверженной жаждой облагодетельствовать людей, исправить их и воцарить на земле добро и правду, становятся дикими извергами, разрушающими жизнь, творящими величайшую неправду, губящими живых людей и водворяющими все ужасы анархии или бесчеловеческого деспотизма. Дело не в том, значит, какие именно политические или социальные идеалы пытаются осуществить; дело — в самом способе их осуществления, в какой-то основной, независимой от частного политического содержания морально-политической структуре отношения к жизни и действительности во имя общественного идеала.

Но, может быть, такова роковая судьба именно только революций, возмущений низших классов, низвержений тронов и исторически сложившихся порядков? История революции в этом смысле есть, конечно, особая тема, имеющая свою собственную закономерность. Но духовный взор, достаточно изощрившийся на страдальческом опыте революции и потому обзирающий достаточно широкий горизонт, не останавливается на этом. Он видит дальше и видит ту же трагедию или то же сатанинское превращение добра во зло и во всех контрреволюциях, религиозных войнах, во всех вообще насильственных осуществлениях в жизни каких-либо абсолютных идеалов общественно-духовного устройства. Разве мы не имели опыта «белого», контрреволюционного движения, воодушевленно-самыми чистыми и бесспорными идеалами спасения родины, восстановления государственного единства и порядка, — движения, которое, правда, не имело своего торжества и потому в памяти многих сохранило свою святость мученической борьбы за правое дело, но о котором все же один из самых пламенных, но и самых чутких и правдивых его вождей уже должен был с горечью признать, что «дело, начатое святыми, было закончено бандитами» (буквально так же, как русская революция)? И не то же ли самое произошло и с торжеством реставрации Бурбонов («белый террор!») или с торжеством «Священного союза», основатели которого действительно были полны чистой мечты освобождения человечества от ужасов революций и войн, умиротворения жизни на началах христианской любви и вместо этого заключили Европу в душную тюрьму и довели

ее тем до катастрофы 48-го года? А католическая реакция 16–17-го века, Варфоломеева ночь, герцог Альба и — еще шире — злосчастная судьба католической теократии вообще — судьба мечты о христианской церкви как всемирной власти, насаждающей царство правды и любви? Нет, куда бы мы ни обратили взор, всюду одно и то же:

И прежде кровь лилась рекою,
И прежде плакал человек⁴³ —

и лилась эта кровь всегда во имя насаждения какой-то правды, и плакал человек, которого какие-то самоотверженные благодетели, во имя его собственного спасения, истязали и насиловали.

Если с этой точки зрения окинуть общим взором всю жизнь человечества, то приходится усмотреть парадоксальный, но воочию явственный факт (его очевидность еще усугубится для нас, если обратить внимание — о чем ниже — на тиранию идей, принципов и идеалов в частной жизни людей): все горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99 %, суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли.

Что же отсюда следует? — спросят нас. Проповедуете ли вы толстовское непротivление злу, отрицание государства, всякого принуждения или даже всякой политической действительности вообще? Прежде всего, по крайней мере на этой стадии наших размышлений, мы ничего вообще не проповедуем — мы просто повествуем об истории духовного опыта и связанных с ним разочарований. Нам нет поэтому надобности обсуждать здесь систематически сектантское учение толстовства. И лишь во избежание недоразумений мы должны указать, что духовный опыт, который мы пытаемся пересказать, ни в малой мере не тождествен с отвлеченной доктриной толстовства. Прежде всего уже потому, что толстовское отрицание государства и политики конкретно кульминирует тоже в определенном общественно-политическом идеале — именно

идеале анархизма, который в нем также выступает как абсолютное добро, подлежащее немедленному осуществлению. Пусть здесь отвергается всякое принудительное осуществление идеала; но уже одно то, что мы имеем здесь дело с фанатической сектантской доктриной, для которой абсолютное добро воплощается в определенном порядке отношений, в определенном образе действий, — уже одно это заставляет нас на основании изложенного духовного опыта видеть в этом учении не освобождение от кумира, а воздвижение нового кумира, иное идолопоклонство, приводящее к тому же роковому результату разнуздания зла из желания сотворить добро. Да ведь мы имели на наших глазах живой конкретный пример, к чему ведет фанатическая доктрина отрицания государства и насилия: проповедь неперменного и немедленного братания с неприятелем, отказа от военных действий, эта священная война, объявленная войне в 1917 году хотя и не толстовцами, но с явным использованием нравственных мотивов толстовства, привела не к всеобщему умиротворению, а к еще большему, неслыханному раздору и развалу жизни, когда во имя этой проповеди брат пошел на брата. Нет, кто действительно ощутил в своей душе гибель старых кумиров, тому не по пути ни с каким сектантством — в том числе и с толстовством.

По существу здесь надо сказать еще следующее. Крушение кумира «политики», веры в какой бы то ни было идеал общественного порядка, немедленное и полное осуществление которого уничтожало бы зло и водворяло бы на земле добро и правду, — это крушение совсем не тождественно с *принципиальным* отрицанием государства, принуждения, политической жизни и т. п. Скорее наоборот: всякое такое принципиальное отрицание, т. е. возведение отрицания в священный принцип, в ранг абсолютного добра есть, как уже было указано, то самое кумиротворчество, на которое мы более не способны. Если мы не можем уже сотворить себе кумира из государства и какой-либо программы государственной деятельности, то мы не можем идолопоклонствовать и перед идеалом анархии — быть может, самым опасным из всех кумиров. Если мы не верим, что можно благодетельствовать человечество установлением определенного общественного порядка, обязаны ли мы верить, что его можно благодетельствовать простым *отрицанием* всякого принудительного порядка? Если мы разочаровались во всех тех политических вождах

и руководителях человечества, которые, обещая той или иной политической системой насадить абсолютное добро на земле, творили только зло, то следует ли отсюда, что мы должны отныне слепо поверить, будто любой отдельный человек, предоставленный самому себе и своему личному нравственному сознанию, легко и просто осуществит абсолютное добро, сумеет облагодетельствовать и себя самого, и всех других?

Настроение, вырастающее из крушения в душе «политического кумира», на самом деле совсем иное. Оно совсем не тождественно толстовству: оно выражается точнее всего в *противоположном* толстовству завете: «отдавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово»⁴⁴. Государство, политическая власть, принуждение — все это есть роковая земная необходимость, без которой человек не может обойтись. Все это есть, с одной стороны, условие человеческой жизни, а следовательно — условие благой и осмысленной жизни, а с другой стороны — нечто с точки зрения последнего смысла лишь производное и потому второстепенное. Из условий человеческой жизни и из внутреннего существа человека вытекает необходимость такого-то вообще государства, некоторого правового порядка, некоторого принудительного подавления преступных действий, принудительной самозащиты от врагов; и среди этих строев, учреждений и порядков есть лучшие и худшие, более прочные и более шаткие, построенные более правильно или более ошибочно, в большем или меньшем соответствии с истинными нуждами жизни и с духовной природой человека или в противоречии им. Но все детали и частности здесь относительны, определены условиями времени и места, складом человеческой жизни, привычками и образом мысли людей. Поэтому ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла; все это — не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение. Кто знает это «последнее», у кого есть высшая цель жизни, кто владеет истинным благом, тот уже сумеет использовать все относительные средства жизни. И главное: лишь тот, кто умеет ясно отличать абсолютное от относительного, цель от средств и не рискует в этом смысле ошибиться, сможет действительно производить целесообразный отбор в мире относительного, оценивать разные средства и пути по их подлинной пригодности, и в меру надобности и в надле-

жащее время заботиться об их усовершенствовании. Крушение кумира «общественного идеала» не только не ведет к анархизму, но не требует и политического индифферентизма. Если только я знаю, для чего я вообще живу, на чем утверждено мое бытие и чему оно служит, если моя жизнь только согрета и оживотворена подлинной верой, дающей мне радость, бодрость и ясность, то я уже сумею построить свой дом, установить внешние условия и порядок, необходимый и наиболее благоприятствующий внутреннему содержанию моей жизни. Этот порядок и условия жизни будут для меня непосредственно определяться высшей целью моей жизни, и я буду иметь твердое мерило для их расценки, буду знать, почему я люблю и признаю одно и отвергаю другое. Они вновь озарятся для меня светом живого смысла — но светом, отраженным от солнца высшей правды. Они будут для меня не идолами, которые требуют человеческих жертвоприношений и потом в миг разочарования с позором низвергаются, а осмысленными путями и орудиями моего служения Богу.

Но прежде всего я должен знать, для чего я вообще живу. И здесь я знаю пока лишь одно: я не могу жить ни для какого политического, социального, общественного порядка. Я не верю больше, что в нем можно найти абсолютное добро и абсолютную правду. Я вижу и знаю, наоборот, что все, кто искали этой правды на путях внешнего, государственного, политического, общественного устройства жизни, — все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в *абсолютное* добро и *абсолютный* смысл, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду. Я должен прежде всего трезво и безболезненно подвести этот отрицательный итог.

Правда, в публичных выступлениях, в той словесной деятельности, которая есть единственный оставшийся нам, призрачный суррогат настоящей политической действительности, многие из нас по-прежнему — нет, гораздо более прежнего — самоуверенны и беспощадны. В поверхностном, более наружном и напоказ выставляемом слое духовной жизни — если не у всех, то у очень многих — еще царит бешеное, исступленное политическое кумиротворчество и кумиропоклонение. Люди расходятся друг с другом и начинают друг друга ненавидеть и презирать за различие

мнений по вопросам социализма и демократии, монархии и республики, даже абсолютной или конституционной монархии; они считают своим нравственно-гражданским долгом внушительно и ожесточенно — на страх врагам — демонстрировать свою политическую веру. Но искрення и глубока в этих доказательствах разве только ненависть: огромное большинство испуленно ненавидит большевизм и имеет для этого достаточно оснований; многие распространяют эту ненависть на всяческий социализм и на все, что его напоминает; многие идут еще дальше и столь же остро ненавидят республику, демократию — все, что прямо или косвенно, объективно-исторически или субъективно-психологически связано с идеей или практикой революции — вплоть до «новой орфографии»; некоторые, напротив, по старой памяти продолжают искренне ненавидеть монархию и «старый режим». Но у очень многих даже под этой ненавистью таится холодок скептицизма и равнодушия; не только более холодным и равнодушным, но очень многим и более глубоким и внутренне правдивым натурам опостылел даже фанатизм ненависти, ставший трафаретом: и предательская улыбка иронии над другими и самим собой часто, в интимном кругу, сопутствует мнимо страстным политическим прениям. Что же касается политической любви и положительной политической веры, то страстность и болезненная напряженность публичных доказательств имеет у большинства едва ли не главной своей психологической причиной желание подавить в себе и других — или скрыть от других и себя самого — равнодушие, маловерие, — в конечном счете, неотвратимый факт *неверия*. Сколько бы мы в газетах и публичных собраниях ни спорили и ни горячились, сколько бы мы ни раскалывались и ни основывали новых фракций — мы не верим больше; и не можем верить, как в абсолютную правду, *ни* в монархию, *ни* в республику и демократию, *ни* в социализм, *ни* в капитализм и частную собственность, если только мы захотим быть вполне искренними с самими собой. Если не все признаки нас обманывают, то, по крайней мере, молодежь в глубине души имеет едва ли не поголовно этот опыт.

Кумир «политического идеала» разоблачен и повержен, и никакие трусливые рассуждения об опасности, и рискованности этого состояния не могут изменить этот бесповоротно совершившийся факт.

III. КУМИР КУЛЬТУРЫ

Кумир «революции» и кумир «политики вообще» рухнули в нашей душе преимущественно под впечатлением опыта русской революции. Но есть еще другой кумир, в каком-то смысле родственный им и с ними связанный, который тоже потерпел крушение или, по крайней мере, пошатнулся под влиянием, главным образом, иного опыта — опыта, так сказать, всеевропейского — под впечатлением мировой войны и послевоенного духовно-общественного состояния мира. Этот кумир мы назовём несколько неопределенным именем «кумира культуры». Прежде чем систематически анализировать, в чем он заключался, и обосновывать характер его крушения, постараемся и здесь, непритязательно и правдиво, воспроизвести наш непосредственный духовный опыт.

В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в «культуру» и в культурное развитие человечества. Нет надобности здесь давать логически точное определение этого довольно туманного идеала: достаточно конкретно очертить духовную настроенность, выражавшуюся в вере в него. Нам казалось, что в мире царит «прогресс», постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки «культуры»: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать. Конечно, мы не закрывали глаз и на темные стороны европейской жизни — мы замечали в ней и эгоизм, и мелочность, и мещанскую пошлость и ограниченность, и обилие «буржуазных предрассудков», и жестокость репрессий в отношении нарушителей буржуазного права и морали, и слепой и хищнический

национализм. Но в большинстве случаев нам казалось, что эти темные стороны суть еще непреодоленные остатки прошлого, которые сами собой постепенно будут устранены дальнейшим развитием культуры; в этом смысле большинство русских и сочувствовало европейским социалистам, как самой передовой партии, которая борется с остатками «феодалных» нравов и стремится к устранению неправды и ограниченности буржуазного строя. Во всяком случае, основой фундамент культуры и мирной гражданственности казался незыблемо заложенным в Европе, и мы мечтали, что Россия скоро войдет, как равноправный член, в мирную, духовно и материально благоустроенную семью культурных народов Европы. Варварская эпоха смут, международных и гражданских войн, нищеты и бесправия казалась, во всяком случае, отошедшей в безвозвратное прошлое, окончательно преодоленной гуманитарным развитием нового времени.

Поэтому, когда разразилась великая европейская война, она оказалась для большинства русских образованных людей совершенной неожиданностью, так что еще за несколько дней до ее начала, когда все ее симптомы были уже налицо, почти никто не верил в ее возможность. Когда она стала уже совершившимся фактом, она еще продолжала казаться каким-то великим недоразумением, какой-то несчастной случайностью, результатом преступной воли кучки милитаристически настроенных правителей Германии. Никто еще не мог поверить в длительность, жестокость и разрушительный характер этой войны; она казалась не естественным результатом и выражением духовно-общественного состояния Европы и не великим историческим событием, знаменующим новую эпоху, а случайным эпизодом, болезненным, но кратким перерывом нормального культурного развития. Когда война затянулась на годы и обнаружила и чудовищность своих опустошений, и жестокость своих средств, и отчаянное, смертельное упорство воюющих сторон, отношение к ней стало понемногу меняться; тогда каждой из воюющих сторон — в том числе и нам, русским, — стало казаться, что вернуться к нормальной культурной жизни можно, только уничтожив врага, окончательно устранив самый источник войны. Война была объявлена последней войной, направленной на прекращение всяких войн, на окончательное установление мирных и честных демократически-правовых начал

и в отношениях между народами. Когда разразилась русская революция — столь желанная для большинства русских с точки зрения их идеала внутренней политики — и за ней последовало массовое дезертирство и самовольная ликвидация войны, большинство русских снова с патриотической горечью ощутило, что Россия еще не доросла до гражданской зрелости Европы, что она сама себя вычеркнула из состава европейских государств, борющихся за свое существование и свою культуру. Большевизм и анархия казались злосчастливым уделом одной только отсталой России, все той же несчастной России, которая, в отличие от Европы, никак не может наладить своей жизни.

И тут неожиданно грянула германская революция, и многие сразу же, хотя и смутно, почувствовали, что — при всем различии и внешнего, и внутреннего политического положения России и Германии — их постигла какая-то общая судьба, что мировая война завершается какой-то мировой смутой. Потом последовал Версальский мир⁴⁵, показавший, что правда и справедливость в международных отношениях — пустые слова, и что все зло войны, прекратившейся на полях битвы, закреплено на неопределенно долгое время мирным договором, что взаимная ненависть, озлобление, страх перед врагом, беспощадная эксплуатация слабых есть нормальное, естественное состояние европейской международной жизни; и то же обнаружилось в своекорыстном и лицемерном отношении бывших союзников к русскому несчастью. А затем стало очевидным, что в этой войне вообще нет победителей, что общечеловеческая бойня, истребившая миллионы людей и разорившая всех, кроме отдельных хищников и мародеров, кончилась безрезультатно, не искуплена ничьим счастьем и успехом. Все державы, хотя и не в одинаковой мере, истощены и ослаблены, все подавлены и внутренними раздорами, и неупорядоченностью внешних отношений; большинство победителей не знают, что начать [делать] с своей победой, и стараются — тщетно — сами загладить ее печальные последствия; другие в ослеплении губят сами себя и становятся предметом общей ненависти своим желанием во что бы то ни стало добить побежденных. Во внутренней политике на очередь дня становятся злобно-бессмысленные политические убийства — по большей части честных людей, отдающих себе отчет в ужасе положения и старающихся найти выход из него. В частной хозяйственной жизни

господствует всеобщий упадок трудолюбия и производительности труда, жажда легкой наживы, спекуляция на народном бедствии; пресловутая немецкая честность и деловитость, казалось, глубоко укорененные многовековым культурным развитием, сметены вихрем, точно внешние одеяния, не имеющие никакой собственной опоры в личности. И несчастная, растерзанная коммунистическими экспериментами, угнетаемая большевистским деспотизмом Россия оказывается не слабейшей и не беднейшей из европейских стран; носители европейской культуры, проповедники права и свободы заигрывают с людьми, возглавляющими неслыханную в Европе систему, презрительно определенную как «азиатский социализм», и идут на соглашение с ними ради материальных выгод или ради умиротворения своих собственных народных масс, в значительной мере симпатизирующих этому азиатскому социализму. Если русским коммунистам и не удалось перебросить в Европу зажженный ими «мировой пожар», то нельзя отрицать, что и Европа чахнет и тлеет и не может затушить это подземное горение; и кто знает, не вспыхнет ли еще в том или ином ее месте этот подземный жар ярким пламенем анархии и гражданской войны?

И среди этого всеобщего смятения и маразма как мало признаков духовного осмысления жизни и стремления к подлинному духовному возрождению! Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых, большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные, к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему, и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы, по крайней мере, уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты!

Мы изобразили резкими, схематическими штрихами процесс падения веры в европейскую культуру, подчеркнув отдельные сильные толчки, исходившие от крупных внешних событий и один за другим расшатывавшие эту веру. В действительности, конечно, процесс этот гораздо сложнее; он совершался более постепенно и неприметно, будучи результатом накопления множества разнородных, и сильных, и бесконечно малых впечатлений. И эти впечатления были только поводами для него; как все глубокие духовные и жизненные перемены, он осуществлялся спонтанно, шел из каких-то невидимых глубин души и в точности психологически необъясним. Что-то умерло в нашей душе; былой жар, былые восторги испарились и мы с трудом вспоминаем о них; мы состарились и духовно охладели, и сами не знаем, как это случилось. Так старики, глядя на образ возлюбленной своей юности, думают: «Как мог я так увлекаться и безумствовать? Как мог я не замечать пустоты, глупости, ординарности этого хорошенького личика? Как мог я считать божеством слабое, обычное человеческое существо, затрачивать на него всю свою душу?» Какая-то любовь, какой-то наивный пыл безвозвратно потухли в душе. Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего: ровная плоскость асфальта, однообразные высокие дома пошлой архитектуры; гудят и мчатся автомобили, развозя праздных жуиров, жадных спекулянтов или озабоченных, духовно пустых «деловых людей»; внутри домов — десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник, — чему тут радоваться? Тоска, тоска беспросветная! Мы видим кучера или шофера, читающего газету на своем сиденье, — в какой восторг перед его просвещенностью и политической сознательностью мы приходили раньше при этом зрелище! Теперь мы равнодушно проходим мимо, а если живем в Германии, то злобно думаем: «Наверно, тоже играет на бирже» и уверены, что теперь мы оцениваем это явление правильнее, чем прежде. Где трепет, с которым мы когда-то всходили на галереи европейских парламентов и прислушивались к страстным, вдохновенным речам политических ораторов? Едва ли мы читаем внимательно эти речи в газетах, а если и пробежим глазами, то с равнодушием и скукой; мы заранее знаем их содержание: либо

безответственная демагогия, либо официально-лицемерное провозглашение каких-либо священных принципов, в которые никто не верит и которые никогда не осуществляются, оправдание какого-нибудь зла под тем или иным высоким предлогом, либо, наконец, сознание своего бессилия и безвыходности положения; от всей текущей политики на нас уже заранее веет или человеческой глупостью, или человеческой подлостью, или тем и другим вместе — и во всяком случае — пошлостью, унынием, безнадежностью серых будней. Где благородные, бесстрашные, горящие верой в добро и человечность вожди передовой демократии и социализма, изобличители зла, апостолы социальной правды, защитники угнетенных — или они только казались нам такими? Если такие и были когда-то, то они или умерли, или выродились. Когда европейские коммунисты громят теперь в своих речах и статьях лицемерие и неправду буржуазного общества, то по крайней мере нас, русских, они уже теперь не проведут: сколько бы объективной правды ни было в их словах, мы-то знаем, к чему они клонят и каков их подлинный умысел; в этих мнимых апостолах правды и добра мы с полной, абсолютной явственностью видим бесстыдных или в лучшем случае соблазненных служителей сатаны, духа насилий и убийств, лжи и нравственного разложения, дикого произвола и животной тупости. А умеренные социалисты или вожди демократии — все эти Клемансо, Ллойд-Джорджи, Вандервельде, Вивиани, Шейдеманы и как их всех зовут — и правительствующие, и оппозиционные? У них ничего не осталось, кроме пустых лозунгов, в которые никто не верит, в том числе и они сами. Если они стоят у власти, то они прикрывают шумом громких слов какие-нибудь злые или глупые дела, или в лучшем случае свою бездейственность и свое бессилие; если они — в оппозиции, то в ней нет ничего принципиального, ясного, идейного. И все они только убаюкивают народные массы теми самыми — ныне пустыми и лицемерными — словами, которыми они когда-то старались разжечь политические страсти, боясь признаться, что в этих словах нет уже больше никакого осмысленного содержания и вдохновляющей идеи. Лучшее, что они способны сделать, — это удерживать европейское общество в его состоянии неустойчивого равновесия и не дать ему совсем опрокинуться, применять паллиативные средства, чтобы духовное и общественное разложение не шло

слишком быстро и чтобы тление не превратилось в пожар. Социалистическая вера духовно умерла, частью разоблаченная неслыханным злом коммунизма, частью обессилевшая и потонувшая в болоте буржуазной обыденщины и пошлости. А демократические идеалы? Может быть, их еще можно или даже нужно признавать отвлеченно, может быть, политическая мысль и не додумалась ни до чего лучшего, но верить в них и поклоняться им уже больше невозможно. Просвещенная демократическая Европа, после веков культурного развития дошедшая до безумной всеевропейской бойни, священные принципы Вильсоновских «пунктов» — и Версальский мир, ими оправданный, всеобщее избирательное право — и глупость, бездарность и бессилие парламентов и правительств, из них исходящих, и многие другие аналогичные контрасты — все это испытания, которых не выдерживает живая вера.

Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. Путешествия по воздуху, этот птичий полет, о котором человечество мечтало веками, стали уже почти будничным, обычным способом передвижения. Но для чего это нужно, если не знаешь, куда и зачем лететь, если на всем свете царит та же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность? А когда подумаешь, что единственным реальным результатом этого развития воздушных сообщений является возможность превратить войну в быстрое и беспощадное убийство населения целых стран, в кошмарно-апокалиптическое истребление европейского человечества огнем с неба, то трудно духовно увлечься его успехами и разве только в припадке безумного отчаяния можно злорадно усмехнуться сатанинской мечте о самоуничтожении гбнущей, Европы. Общее развитие промышленной техники, накопление богатства, усовершенствование внешних условий, жизни — все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всём этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем, раз неудержимое влечение к промышленно-торговому развитию привело через войну к всеобщему разорению и обнищанию? Возможна ли сейчас еще та юная, наивная вера, с которой работали над накоплением богатства и развитием производства целые поколения людей, видевшие в этом средство к достижению какой-то радостной, последней цели? И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин,

телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? У нас нет ответа на эти вопросы; но у нас есть сомнения и недоверие, которых мы прежде не знали.

А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным, скептическим взором. О нравственной жизни мы не будем здесь говорить — это особая, и особенно тяжкая, тема, о ней речь впереди. Здесь достаточно сказать, что мы как-то за это время утратили веру именно в самое наличие нравственной жизни, нравственных устоев культурного человечества; все это именно и оказалось неизмеримо более шатким, двусмысленным, призрачным, чем оно казалось ранее. В искусстве самое великое мы видим в прошлом, современность же — не будем произносить, никаких приговоров о ней, претендующих на объективность и обоснованность, — но в ней нет художественного движения, способного захватить и окрылить нас, скрасить тоску нашей будничной жизни и давать нам радостные слезы умиления перед истинной вечной красотой. А вместе с тем после пережитых испытаний произошел какой-то душевный сдвиг, в силу которого для нас потускнело многое из прошлого. Всякая лирика и романтика в живописи, поэзии и музыке, всякая субъективная утонченность, экзальтированность, изысканность и идеалистическая туманность, в которых еще так недавно мы находили утеху, не только не радует, но раздражает нас и претит нам: мы ищем — и не находим — чего-то простого, существенного, бесспорного и в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы духовно изголодались. А наука? Но и наука перестала для нас быть кумиром. Толстые ученые книги, плоды изумительного прилежания и безграничной осведомленности, всякие научные школы и методы не внушают нам прежнего почтения и как-то не нужны нам теперь. Яснее прежнего мы видим, сколько ограниченности, бездарности, рутинерства, словесных понятий, лишенных реального содержания, скрыто в этом накопленном запасе книжного знания и как мало, в конце концов, в большинстве «научных» произведений свежей мысли, ясных и глубоких прозрений. И иногда кажется, что вся так называемая «наука», к которой мы также раньше относились с благоговением неопитов и ученическим рвением, есть только искусственный способ дрессировки бездарностей, что

настоящие умные и живые мыслители всегда выходят за пределы «научности», дают нам духовную пищу именно потому, что ничего не изучают и никак не рассуждают, а видят что-то новое и важное, и что этому не может научить никакая наука, — или же, что в этом и состоит единственная подлинная наука, которой еще так мало в том, что слывет под именем науки.

Все эти мысли и оценки суть не разработанные, обоснованные теории и объективные приговоры о состоянии современной европейской жизни. Кто из нас может быть беспристрастным судьей этого смутного времени, которое само перестало понимать себя? Те, кто накопившееся в душе раздражение против всего зла современной европейской жизни или презрение к ее убожеству и смутности, а также естественно нарастающее в душе изгнанников мучительно-острое чувство любви к несчастной родине и веру в ее будущее превращают в стройную и систематическую теорию гибели европейской культуры и нарождения новой, русской, «евразийской» культуры, — не могут рассчитывать на общее признание, на исцеление нас новой, вдохновляющей и убедительной верой. Мы склонны видеть в этой теории не объективного судью нашего безвременья, а скорее его болезненный результат; душа наша не может жить той узостью, тем обилием ненависти и презрения, тем горделивым осуждением чужого и превознесением себя самих, которыми веет от этой теории и в которых она видит исход из кризиса. Нет, наши мысли и оценки мы выдаем лишь за то, что они есть на самом деле, — за выражение наших непосредственных чувств, за реальный факт нашей духовной жизни. Но в качестве такого факта — это мы знаем и утверждаем с полной достоверностью — они — не случайность, определены не поверхностным настроением, не индивидуальным капризом; они глубоко укоренены в нашей душе, в душе преобладающего большинства мыслящих русских людей, отложившись в ней в результате какого-то огромного, стихийного, неотменимого и непоправимого геологического переворота духа.

Если мы попытаемся теперь систематизировать эти впечатления и оценки и хоть до некоторой степени подвести им объективный, обоснованный итог, то мы можем выразить его, как мне кажется, в двух основных положениях. *Во-первых*, мы потеряли веру в «прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и

произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, — вовсе не непрерывно совершенствуется, не идёт неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И, в частности, тот переход от «средневековья» к нашему времени, то «новое» время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни, — это «новое время» изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства.

«Прогресса» не существует. Нет такого заранее предуказанного пути, по которому бы шло человечество и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни. Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать вех своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения, — нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им.

Это — первое. И с этим тесно связан и *второй* объективный итог нашего духовного развития, который есть лишь другая сторона первого. Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие «культуры» как общего комплекса

достижений человечества, то как будто стройное, согласованное и неразрывное целое, в состав которого входили и наука, и искусство, и нравственная жизнь, умственное образование и жизненное воспитание, творчество гениев и средний духовный уровень народных масс, правовые отношения и государственный порядок, хозяйство и техника, — это мнимое целое разложилось на наших глазах, и нам уяснилась его сложность, противоречивость и несогласованность. Мы поняли, что нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею, разумея под ней одинаково и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных воротничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства, силу творческой мысли и удобное устройство ватерклозетов, внутреннюю духовную мощь человечества и мощность его динамомашин и радиостанций. Мысли, когда-то намеченные нашими славянофилами и ныне повторенные Шпенглером, о различии между «культурой» и «цивилизацией»⁴⁶, между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества и мертвых орудий и средств внешнего устроения жизни отвечают какой-то основной правде, ныне нами усмотренной, как бы сложно и спорно ни было теоретическое выражение этих мыслей. Так же ясно усмотрели мы различие и даже противоположность между глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и экстенсивной распространенностью ее внешних результатов и плодов — с другой, между истинной просвещенностью и блеском внешней образованности, между внутренними нравственными основами жизни и официально возвещаемыми лозунгами или внешне нормированными правовыми и политическими отношениями, между культурой духа и культурой тела. Мы замечаем часто ослабление духовной активности при господстве лихорадочно-интенсивной хозяйственной, технической, политической деятельности, внутреннюю пустоту и нищету среди царства материального богатства и обилия внешних интересов, отсутствие подлинной осмысленности жизни при строгой рациональности ее внешнего устроения и высоком уровне умственного развития.

Мы видим духовное варварство народов утонченной умственной культуры, черствую жестокость при господстве гуманитарных принципов, душевную грязь и порочность при внешней чистоте и

благопристойности, внутреннее бессилие внешнего могущества. От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию *жизни* и ее вечных духовных нужд и потребностей. «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями. Но и здесь, следовательно, у нас нет более осязаемого, внешне данного и бросающегося в глаза, общеобязательного критерия уровня жизни. Жизнь есть противоборство разнородных начал, и мы должны знать, что в ней хорошо и что — дурно, что — ценно и что — ничтожно. Если мы найдем истинное добро, истинную задачу и смысл жизни и научимся их осуществлять, мы тем самым будем соучаствовать в творчестве истинной культуры. Но никоим образом мы не можем формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры, и приспособляясь к нему.

В этом смысле и вера в «культуру» умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке. Обаяние кумира культуры померкло в нашей душе так же, как обаяние кумира революции и кумира политики. Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше опорных точек, не находим твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана, в котором мы не можем разобраться, отличить зыбкое колыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужества и веры в себе самих.

IV. КУМИР «ИДЕИ» И «НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛИЗМА»

Описанные выше разочарования были преимущественно результатом общественного опыта, катастрофических событий последнего десятилетия; и они выражаются в крушении общественных верований — кумиров «революции», «политики», «культуры и прогресса». Но когда мы глубже всматриваемся в самих себя, то мы с удивлением убеждаемся, что общий итог этого крушения совпадает с итогом

какого-то внутренне-морального, личного духовного переворота, совершившегося в человеческой душе за последнее время, подготовившегося уже давно и совершенно независимо от каких-либо общественных событий. И вместе с тем мы замечаем, что все, в чем мы признались, еще лишь поверхностно, далеко не полно и недостаточно глубоко выражает всю значительность и радикальность происшедшей в нас духовной катастрофы. Эту катастрофу мы можем обозначить как крушение кумира «идеи» или «нравственного идеализма»; это есть основной перелом в общем моральном умонастроении, — перелом, в отношении которого все предыдущее было как бы только некоторой прелюдией, вступительным описанием его внешних поводов и симптомов.

Современный человек, лишенный религиозной веры, жил доселе ее суррогатом в лице того, что он называл «идеей» или «принципами». «Идея» была либо представлением какой-либо внешней и отдаленной цели, какой-то подлежащей осуществлению задачи, которой человек посвящал всю свою жизнь, либо нравственными нормами и правилами, которым человек подчинял свою жизнь. У кого были такие «идеи», тех мы называли людьми «идейными», «принципиальными»; мы почитали их и старались сами стать такими же. Противоположный сорт людей назывался людьми «безыдейными» и «беспринципными»; это были современные, светские грешники и падшие. Человек оценивался не столько по его непосредственной доброкачественности, талантливости, доброте и благожелательству, сколько по идейной убежденности и преданности своей «идее».

Основная мысль этого морального умонастроения заключалась в том, что человек тогда живет нормально и осмысленно, когда он служит, приносит всю свою жизнь в жертву какому-то определенному, отвлеченно постигнутому и выраженному началу. Тогда это начало есть добро и смысл человеческой жизни. Как указано, либо человек должен служить осуществлению какой-либо объективной задачи: он должен «посвятить себя» государству, воплощению определенного политического идеала, развитию народного образования, поднятию материального уровня народной жизни или какому-либо иному «идеалу»; либо же — и это есть обязательный для всех минимум требования — он должен во имя общего блага или непосредственной святости некоторых принципов — ограничить

свою свободу неукоснительным соблюдением определенных норм поведения, нравственных правил, регулирующих его отношение к людям. Под «идеями», «принципами» или, еще иначе, «нравственными идеалами» разумелись одинаково и вера в определенные, подлежащие постепенному осуществлению будущие состояния человеческой жизни, и вера в определенные порядки и правила, имеющие абсолютное значение и требующие постоянного соблюдения. В большинстве случаев человек должен был брать на себя бремя двойного служения: он должен был отдавать свои силы, свое внимание и интересы осуществлению своего «идеала» общественно-государственного, культурного и т. п. порядка, и он должен был строжайше подчинять себя дисциплине установленного, вечно действующего нравственного устава жизни.

При всей разнородности этих двух смыслов понятия «идеала», «идеи» или «принципа», морально-психологическое действие их на человеческую душу было одно и то же, и нам нет поэтому необходимости рассматривать их в отдельности. Выше, в предыдущих размышлениях, мы отметили крушение ряда отдельных «идеалов» в первом смысле слова; общий итог этих размышлений легко наводит нас на мысль, что после всех происшедших потрясений общественной жизни и общественных верований вряд ли мы еще фактически в состоянии теперь неколебимо уверовать в какой-либо «идеал» в этом смысле. Но совершенно независимо от этого *фактического* нашего бессилия и, однако, как бы обосновывая и тем усугубляя его, в нашей душе нарастает *принципиальное неверие* — и притом как во всякие вообще «идеалы», в смысле объективных целей, которые мы обязаны осуществлять, так и в нравственные идеалы, в смысле норм и правил поведения, которым мы должны беспрекословно подчиняться, как неприкосновенным святыням. Это не значит, что душа жаждет безграничного разгула, разнузданности, произвола, безмерной и бесформенной свободы: если такие вождедения и шевелятся иногда в ней, то это — только преходящие душевные состояния, ненормальность и неудовлетворительность которых мы хорошо сознаем. Напротив, в господствующем нашем духовном настроении преобладает с почти болезненной силой жажда чему-то отдать свою жизнь и через это самоотречение осмыслить ее и найти последнюю прочность и спокойствие. И тем не менее мы не можем отдать ее никакому

«идеалу», никаким «принципам». *Эта* форма обоснования и упорядочения нравственной жизни нас больше не удовлетворяет. Мы ощущаем в ней не свободное жертвенное служение живому Богу, а бессмысленные, изуверские человеческие жертвоприношения идолам, в которых мы не верим, мертвость и призрачность которых мы ясно ощущаем. Мы вынуждены признаться в крушении главного, основного кумира современного человечества, кумира «нравственного идеализма», безрелигиозной морали долга, и отдать себе отчет в смысле и основаниях этого крушения. Как и почему оно совершилось — это трудно объяснить, да в этом нет и надобности. Нужно только ясно осознать, в чем оно собственно заключается и до какого духовного состояния мы дошли в его результате.

Общий смысл его состоит в том, что мы уже не верим в «добро» как отвлеченное, самодовлеющее начало, несущее свою святость и свое верховное владычество над душами в самом себе и выразимое в ряде отдельных норм или требований, обязательных для человека. Выражаясь традиционным философским термином, мы не верим в «моральный категорический императив». Это неверие можно обосновать с разных сторон.

Первое, что мы ощущаем как нечто ненормальное во всех отвлеченных нравственных идеалах и нормах, есть та холодная и беспощадная *принудительность*, с которою они властвуют над нашей душой. Я *обязан* их исполнить, я не вправе отступать от них, хочу я того или не хочу и чего бы мне ни стоило их выполнение. Правда, со времени Канта нам указывают на абсолютный, т. е. бесспорный характер этих норм и на их внутреннее, т. е. свободное признание личностью, в отличие от норм юридических, законов государства, которые властвуют над нами извне и силою внешнего давления, а не внутренней своей авторитетностью. Но уже Кант должен был признать, что собственно свободно, актом личного признания, подлинно «автономно» эти нормы приемлет и ставит над собой лишь высшее начало человеческой личности, «трансцендентальное я», тогда как эмпирический человек обязан просто и беспрекословно им повиноваться. А если мы от этой отвлеченной теории перейдем к непосредственной практике, к живому душевному и духовному опыту человека, то мы ясно сознаем, что это притязание на абсолютную, непререкаемую бесспорность

и на внутреннюю, а не только внешнюю авторитетность, — притязание, с которым действительно выступают нравственные требования, не смягчает, а, напротив, усугубляет их властность, беспощадность, тиранию их господства над нашей душой. Ибо в действительности никто из нас, живых мятущихся людей, одержимых и добрыми, и злыми страстями, раздираемых и разнородными порывами, и сложными сомнениями, не владеет тем строгим, чистым, неподкупным и незыблемым, безгрешным и безошибочным высшим разумом, который, согласно теории Канта и ходячим моральным учениям, должен свободно и с полной внутренней убедительностью ставить над нами этот незыблемый нравственный закон. С точки зрения живого психологического опыта это высшее и строго-разумное «я» есть просто выдумка, которой не соответствует никакая действительность. И хотя бы не только в отвлеченной философской теории, но и в практике нравственной жизни люди привыкли симулировать это наличие внутри их безошибочно судящего нравственного разума и поэтому требуют и от нас беспрекословного признания его авторитета — здесь, где мы решили правдиво описать и осмыслить наш духовный опыт, мы должны, как мальчик в андерсеновской сказке, открыто сказать, что «король гол» и что мы лишены удовольствия знать это «чистое трансцендентальное я» и потому и не можем свободно поклоняться ему и его предписаниям.

Что же это значит? Отрицаем ли мы наличие совести у человека, силу и влияние ее указаний в человеческой жизни? В нашу задачу — в задачу непредвзятого описания духовной реальности — не может входить никакое доктринерское отрицание реальных фактов. Совесть, эта «змея сердечных угрызений», внутренний стыд перед самим собою, от которого иногда сгорает человек, презрение к самому себе, мучительная тоска по просветлению и самоочищению, безнадежная жажда исправить непоправимое, стереть из прошлого соделанный грех — все это факты, и факты слишком значительные, чтобы их можно было отрицать или не замечать. Но здесь, не вдаваясь в более глубокое рассмотрение этих фактов, мы отмечаем лишь существенное отличие этих интимных, глубоко личных, потаенных моральных кризисов от того как бы официального, общеобязательного, основанного на строгих, неизменных, общепризнанных нормах морали суда «нравственного разума», который угнетает нашу

духовную жизнь и подлинная осмысленность и авторитетность которого нам сомнительна. Если под «совестью» — как это обычно бывает — разуместь наше внутреннее подчинение *этому* суду и *этой* власти, то недалек от правды будет Шопенгауэр, сказавший где-то, что то, что называют голосом совести, на 9/10 есть просто страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других.

И действительно, там, где над нами властвуют эти отвлеченные, общеобязательные, холодно-разумные нравственные «идеалы» и «принципы», мы ощущаем себя данниками, пленниками, подъяремными рабами. Поскольку мы еще не свыклись до конца с этим рабским состоянием, поскольку мы еще сохранили — по крайней мере наедине с собой — свободную правдивость духа, в нас невольно накапливается протест против этих оков. Нарождается недопустимый, еретический и глупый для большинства людей, но неотвязный детски-наивный вопрос: почему вообще я *обязан* что-либо делать, к чему у меня нет влечения? Почему вообще я, живущий в мире один только раз, полный ненасытимой жажды жизни и самообнаружения, должен жертвовать собой чему-то или кому-то, ограничивать и стеснять себя? Почему я: *должен* быть добрым, *должен* любить людей, если я их ненавижу, почему и во имя чего я *должен* ломать и переделывать самого себя, быть не тем, что я есть на самом деле? И наконец, если бы я даже пытался в угоду так называемых нравственных идеалов ломать себя, то я бы в действительности не сумел этого сделать: я не могу *быть* добродетельным и строго принципиальным человеком, если я на самом деле рожден грешным, страстным, раздираемым противоречивыми желаниями, мятущимся существом; я могу разве только *казаться* добродетельным. Так неужели же в этом — задача морали? Или, может быть, так дело и обстоит, и все люди хотят только казаться добродетельными и поглубже прятать от суда морали свою подлинную живую природу, свое внутреннее необузданно-свободное существо?

И невольно вспоминаются дерзновенные протесты, новые и старые, против ига морали. Вспоминается Штирнер с его анархическим культом самодержавного «я», вспоминается глумление Ницше над «моралью рабов» и его аристократический идеал внутренне благородной, духовно свободной личности, которая знает

свою высшую ценность и имеет право на все, не признавая над собою ничьего суда и закона. Вспоминается еще древнее, приводимое Платоном, рассуждение свободомыслящего грека (Калликла в диалоге «Горгий»), что человек рождается с львиной природой, но попадает в руки воспитателей, которые из корыстной и трусливой потребности своего самосохранения прививают ему идеи и чувства овцы, кротость, покорность и миролюбие; но когда такой дрессированный львенок подрастет, он рано или поздно разорвет связывающие его путы и явится во всем своем грозном природном величии, во всей силе своей первобытной свободы; или аналогичное, тоже сохраненное Платоном, рассуждение (ритора Тразимаха в 1-ой книге «Государства»), что мораль, идея служения ближним есть сказка старых нянек, с помощью которых умные властители усыпляют и одурачивают ребячливых людей, чтобы тем свободнее властвовать над ними в своих интересах. Пусть такой аморализм не во всем прав, пусть он увлекает нас на опасные и губительные пути пусть он искусственно упрощает сложность человеческой природы и слишком грубо отождествляет драгоценный духовный дар человеческой свободы с простой звериной разнузданностью, с одним лишь безмерным простором страстей и вожделений; все же, перед лицом холодной, тиранической и внутренне непонятной нам морали долга он содержит для нас какую-то неизъяснимую, соблазняющую правду, какой-то прельщающий нас призыв к духовной свободе.

Возьмем для примера одну сторону жизни, которую, именно ввиду полного несоответствия неукротимой и таинственно-своевольной ее природы официальной морали долга, принято стыдливо замалчивать. Я разумею половую жизнь, во всей глубине, силе и во всем причудливом многообразии ее проявлений. Половая жизнь доставляет всем нам, и особенно в молодом возрасте, не одни лишь радости, но и великие муки и волнения. Но все мы тщательно скрываем эти муки даже от самых близких людей, все мы перед лицом официальной морали симулируем полную нашу благопристойность, уравновешенность и спокойное, всецело подчиненное нормам морали отношение к этому вопросу. Лишь одни врачи и психопатологи, из наиболее чутких, знают, какие бури разыгрываются в человеческой душе в этой области и сколько мук, физических и душевных болезней, разбитых и искалеченных жизнью причиняют

эти глубоко затаенные стихийные бури. И в этой трагической области, которая требует в отношении себя величайшей внимательности, чуткости, осторожности и индивидуализации, где мы так страстно жаждем совета, утешения, подлинной помощи, где нам нужны опытные руководители, чуткие друзья, деликатные, понимающие нашу муку и наш стыд педагога и разумные врачи, — мы наталкиваемся на непробиваемые стены официальной, беспощадно-строгой, одинаковой для всех морали, мы стоим перед лицом суровых, тупых и к тому же лицемерных судей — ибо сами судьи не лучше судимых и лишь мстят своим судом за свои собственные скрытые мучения. Начиная с болезни и странных извращений, которые не только губят наше здоровье, но разъедают нашу душу муками потаенного стыда и самопрезрения, и кончая вихрем страсти, овладевающим нами, как безумие, заставляющим нас забыть о всем остальном и очертя голову броситься в пропасть, рискуя погубить и себя, и других, — нигде, в роковые минуты, когда назревают решения, от которых часто зависит вся наша жизнь, не встречаем мы помощи, совета, даже простого слова внимания и ободрения; все мы должны таить в себе, мы ощущаем себя преступниками, уже заранее осужденными судом морали, и знаем: если что-либо из этих тайных драм вскроется, мы будем опозорены, и моральное общественное мнение лишь постарается довести нас до полной гибели, до самоубийства, как оно довело до этого даже иных гениальных людей. Как будто недостаточно здесь внутреннего трагизма, имманентных, роковым образом присущих этой области страданий и терзаний, наносящих нам глубокие сердечные раны, — все точно молчаливо сговорились своим холодным равнодушием или суровым осуждением еще раздирать эти раны. А между тем про себя, втайне, мы хорошо сознаем, что не все в этой области заслуживает отвержения, преодоления, презрения. Не только мы по слабости часто не в силах, при всем разумном нашем желании, побороть эту неукротимо-мощную животную природу нас самих и жаждем, чтобы поняли и простили нам это бессилие; но часто также — и в этом состоит главный трагизм — мы ощущаем исконную слитность этой слепой страсти с высшим и глубочайшим началом нашей личности, мы сами не знаем — как отметил это уже глубочайший из психологов, Достоевский, — где кончается в нашей душе священный культ Мадонны и где начинается Содом; и сам Содом влечет нас не внешними чувственными утехами, а непреодоли-

мым соблазном мистической красоты, силы и всезахватывающего упоения. Как это ни дико звучит для суровых моралистов, которых длительное лицемерие уже приучило к совершенной духовной слепоте, — в бешеном, самозабвенном разгуле страстей, к которому нас манит заунывно-залихватская цыганская песня, нам мерещится часто разрешение последней, глубочайшей нашей тоски, какое-то предельное самоосуществление и удовлетворение, по которому томится уже не одно лишь тело, а сам дух наш. И уже с полной субъективной очевидностью внутренней правоты и потому внутреннего права на свободу мы часто сознаем великую и чистую, несмотря на всю страстность ее и связанность с физическим влечением, любовь к женщине, вне которой в эти мгновения наша жизнь теряет весь свой смысл и которую мы тогда ощущаем как глубочайшую основу нашего собственного я — как бы эта страсть ни противоречила всем общепризнанным и общеобязательным нормам морали.

Можно ли вообще в этой области быть «разумным», «принципиальным» человеком, «идейно» нормировать свою жизнь? Как бы туманна, опасна ни была эта сфера, сколько бы зла ни таилось в ней, сколько бы коварных миражей ни влекло в ней к гибели — но никто, положа руку на сердце, не может признать в ней незыблемую *внутреннюю* авторитетность для себя нравственного *разума*, непреклонных, общеобязательных принципов морали, которые извне, без внимания к своеобразию личности, одинаковым для всех образом нормируют эту жизнь. Пусть все мы — грешники; но по крайней мере в этой области *мы не можем не быть* грешниками; и если где-либо, то именно здесь мы ждем не суда, а спасения, — или такого суда, который действительно очищал бы нас и тем давал спасение. Вместо этого мы встречаем жестоких, холодных идолов морали долга, которым приносятся бесчисленные человеческие жертвоприношения. Поистине, прав мудрый поэт:

Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Tier,
Aber Menschenopfer immerhört⁴⁷.

Возьмем теперь совсем иную область этой морали долга — мораль общественного служения. Ярче всего она выражалась в нашем русском прошлом в моральном культе революционного героизма. Мы

поминали о нем в размышлении о «кумире революции»; мы напомнили там, что этот кумир, разоблаченный ныне как пожирающий жизнь молох, имел своих вдохновенных служителей, своих подвижников и добровольных героев. Но теперь мы хотели бы обратить внимание на другую, обратную сторону дела: на каждого добровольного героя и подвижника этот кумир революционного служения — как и всякий иной кумир — имел десятки, если не сотни недобровольных жертв, гонимых на служение и гибель бичом морально-общественного мнения. Вместо общих рассуждений я хотел бы здесь привести один конкретно-индивидуальный пример из личных воспоминаний.

Как уже указано, лет 25 тому назад в определенных кругах русской молодежи безраздельно царил универсальный, всепоглощающий культ революционного служения. Предполагалось, что студенческая молодежь без остатка делится на две группы: либо беспринципные карьеристы и кутилы-«белоподкладочники», либо же «идейные» люди, посвятившие себя прогрессу и спасению народа, т. е. революционные герои. Правда, большинство этих героев не занималось ничем, кроме бесконечных словопрений, рассуждений о «теории прибавочной стоимости» Маркса и о судьбе крестьянской общины, и разве только еще чтением нелегальной политической литературы; лишь немногие избранники были посвящены в настоящую политическую конспирацию. Но и первые всегда рисковали быть изгнанными из университета, сосланными если не в Сибирь, то в глухую провинцию или попасть в тюрьму, и потому считали себя деятелями и борцами-героями. В одном таком невинно-«революционном» студенческом кружке в Москве участвовал один тихий, хорошо-воспитанный, застенчивый юноша из семьи обрусевших немецких дворян. Когда кружок был арестован, и всем было ясно, что участникам его не грозит ничего страшного, что дело кончится разве только исключением из университета и высылкой из Москвы, юноша этот, неожиданно для всех, покончил с собой в тюрьме, и притом таким дико-жестоким способом, который свидетельствовал о предельном душевном отчаянии: сначала наглотался осколков стекла, а потом, облив свою кровать керосином, поджег себя и скончался после страшных мучений. Перед смертью он признался, что его мучила его неспособность стать настоящим революционером, внутреннее отвращение к этому занятию, непреодолимое желание обычной мирной жизни; он сам признал себя существом ни к чему не годным и пришел к решению

покончить с собой. Конечно, мы, его товарищи, совершенно не поняли тогда всего трагизма этого признания. Его смерть нас потрясла, но вину в ней мы возлагали на «деспотизм» ненавистного режима; из его похорон мы, как полагается, устроили антиправительственную демонстрацию и успокоились в сознании нашей собственной революционной добродетельности. Но когда теперь, после всего пережитого и происшедшего, я вспоминаю этот случай, я чувствую на себе кровь этой невинной жертвы; я чувствую себя моральным соучастником всех убийств и злодеяний, которые во имя революции творятся в чрезвычайках. Ибо ведь это мы сами, идейные служители долга, своим моральным принуждением к революционному образу мыслей и революционному героизму приговорили к смерти эту ни в чем не повинную юную человеческую душу; мы, хотя и не замечая того, тиранически насильовали ее своим беспощадным требованием от нее революционного служения, которому она была не склонна.

А сколько жертв вообще было принесено на алтарь революционного или «прогрессивного» общественного мнения! Сколько талантов погибало или по крайней мере подвергалось жесточайшим преследованиям, настоящему беспощадному моральному бойкоту за нарушение «категорического императива» «прогрессивного» общественного мнения. Едва ли можно найти хоть одного подлинно даровитого, самобытного, вдохновенного русского писателя или мыслителя, который не подвергнулся бы этому моральному бойкоту, не претерпел бы от него гонений, презрения и глумлений. Аполлон Григорьев и Достоевский, Лесков и Константин Леонтьев — вот первые приходящие в голову, самые крупные имена гениев или по крайней мере настоящих вдохновенных национальных писателей, травимых, если не затравленных, моральным судом прогрессивного общества. Другим же, мало известным жертвам этого суда — несть числа.

Мы склонны с презрением или в лучшем случае с улыбкой снисходительной иронии вспоминать этот недавний деспотизм общественного мнения. Напрасно. Ибо в нем ничего не изменилось, кроме содержания и названия кумиров, которым приносят эти человеческие жертвы. С тем же фарисейским самодовольством, с тем же жестоким и холодным невниманием к живой человеческой личности травят в настоящее время людей, живая душа которых не может улечься в трафареты «контрреволюционного» общественного долга. И опять идет проповедь общественного героизма как священного и потому

морально-принудительного долга всякой личности, вне которого ей нет признания. И опять, роковым образом, на одного подлинно воодушевленного и свободного героя, влекомого на подвиг внутренней любовью и призванием, приходится десятки жертв, гонимых бичом морального общественного мнения.

Сколько людей вообще есть на свете, которые в области ли общественного служения или в какой-либо иной области нравственной жизни живут и даже умирают со славой «героя» не потому, что они — действительные герои, а только потому, что они слишком трусливы, чтобы скинуть с себя иго принудительного геройствования, — потому что часто морально легче даже умереть по принуждению, чем выдержать общественное презрение и дать отпор моральному общественному мнению. Так часто солдаты идут в смертельно опасную атаку и гибнут в ней не потому, что они полны подвижнического самоотречения, а только потому, что в тылу стоят пулеметы, отрезающие путь назад и грозящие отступающему уже верной смертью.

Быть может, нас упрекнут, что мы допустили непозволительный подмен понятий: наша тема была — власть «идей» и «моральных идеалов», а мы говорим о давлении общественного порицания, о гнете людского мнения. Нравственный идеал, скажут нам, есть то, что личность признает сама, во что она подлинно внутренне верует; нравственный идеал, согласно приведенному уже разъяснению Канта, всегда «автономен», власть же общественного мнения — «гетерономна». Но в том-то и дело, что это различие, теоретически так отчетливо устанавливаемое, в практике душевной жизни постоянно стирается и почти всегда совершенно отсутствует. И поскольку речь идет именно о нравственных *нормах*, выражаемых в рациональных, для всех людей и случаев жизни одинаково обязательных понятиях, и ничем иным, кроме своего собственного авторитета, не обоснованных, — мы именно и утверждаем, что живая личность по собственному, внутреннему, подлинно свободному отношению своему к ним их не признает, а лишь по нужде подчиняется им, как извне навязанному игу. Подлинная, конкретная нравственная жизнь — и личные потребности человека, не только низшие, но и высшие, духовные, от которых он не может отречься, и жизненная обстановка, живые отношения к людям — все это так сложно, индивидуально, что нравственная правда здесь всегда может быть лишь конкретной и не укладывается ни в какие общие принципы, нормы

и идеи. Вот почему, кстати сказать, все философские попытки логически вывести содержания нравственных идеалов, понимаемых как общеобязательные нормы поведения, совершенно безнадежны, доселе ни к чему не привели и привести не могут. Этика «морали долга» теоретически висит в воздухе; в этом смысле этика совсем не есть наука — она есть просто кодекс авторитарных предписаний, в который я слепо обязан верить. Попытка Канта из одной лишь формы «категорического императива» как общеобязательного морального закона вывести его конкретное содержание с полной очевидностью разоблачена как безнадежное и бесплодное софистическое ухищрение мысли, которое логически опирается на неубедительные (и отвергаемые самим Кантом) соображения утилитарного порядка. Все же остальные возможности научно-логического обоснования этики в свою очередь убедительно опровергнуты самим Кантом. Все они сводятся к попытке вывести нравственные идеалы из фактических, эмпирических потребностей человека; но именно поэтому все они допускают безнадежную логическую пропасть, содержат, выражаясь логически, недопустимый *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (необоснованный скачок из одной области в другую). Ибо из того, что все люди стремятся к тому или к другому, вовсе не следует, что их стремления нравственно ценны, что я *обязан* их уважать и подчинять им свою жизнь, т. е. калечить ради них свои собственные стремления, которые для меня имеют не меньше права на существование, чем господствующие стремления. Моральные принципы — во все моменты сложных, трагических конфликтов — не обладают для личности ни внутренней самоочевидностью, ни характером научно-логической обоснованности. Они просто навязываются, подобно юридическим нормам, как ограничивающая и давящая нас сила, с той только разницей, что сила их усугублена всей беспощадностью общественного порицания за их нарушение. Мы уже оговорились выше и еще раз повторяем: конечно, мы не хотим сказать этим, что моральные вехи в жизни совсем не нужны, что все моральные верования суть пустой предрассудок, который можно легко отбросить, чтобы отдаться безграничной свободе. Мы ищем, наоборот, света, который мог бы озарить, осмыслить для нас подлинные моральные идеалы, который уяснил бы нам с той последней, непререкаемой внутренней убедительностью, которая здесь нужна душе, путь, по которому мы должны идти: но этого света мы

не ощущаем в мнимо самодовлеющем авторитете самого морального законодательства.

Есть еще одна сторона дела, которая изобличает перед нами имманентную ложь, внутреннюю неправду в обычной структуре морального нормирования жизни. Всякий моральный принцип или идеал, в чем бы он ни выразался, если только он выражен отвлеченно-рационально, заключает в себе возведение некоего *частного* содержания жизни или интереса в достоинство верховного владыки и распорядителя тем бесконечным целым, которое дано в живой человеческой жизни. Объявляется ли нам наша обязанность служить народу или государству, или сохранить верность семье, или какая-либо иная обязанность в качестве высшего и абсолютного долга — всюду безмерная полнота нашего духа искусственно ограничивается, втискивается в узкие, строго очерченные рамки, беспощадно вталкивается в некое прокрустово ложе. Мы хорошо понимаем, конечно, необходимость какого-то вообще самоограничения, духовного формирования личности, без которого нам грозит расплыться в хаосе, потерять руководящую нить в жизни; но мы ищем этого формирования изнутри, из цельной природы нашего духа, из глубины нашего личного, неповторимо-своеобразного призвания. Втискивание же нашей личности в какую-то частную, заранее, без внимания к ее своеобразию заготовленную форму мы неизбежно ощущаем как насилие и калечение, которому мы не хотим подчиниться, — более того, которому мы не можем подчиниться, даже если бы того хотели. Ибо мы сознаем наш дух во всей его полноте и цельности как нечто абсолютно ценное, что мы и не вправе отдавать в рабство и чем мы и фактически не можем распоряжаться, потому что его исконно самобытное существо сильнее всех наших сознательных умыслов. И даже в самых стихийных, отчасти даже в порочных влечениях наших мы ощущаем, быть может, низшие, требующие очищения и просветления, но все же подлинные, обнаружения этой превосмогающей наш разум внутренней самобытности нашего существа.

Поэтому роковым, неизбежным последствием отвлеченно-морального нормирования жизни является моральное *лицемерие*. Жизнь распадается на две части — официальную и подлинную, интимную. В первой все мы — благопристойные, «порядочные» люди, внутренне спокойные, по свободному убеждению подчиняющиеся всем «принципам» и нормам морали, а некоторые из нас даже

заслуживают репутацию «светлых личностей», «глубоко идейных» и «принципиальных людей». Но как мало внутреннего света, тишины, умиротворенности, как много бунта, мук, тьмы и порочности в глубине души даже самых «светлых личностей»! Моральное нормирование не только не достигает своей подлинной цели, но обычно достигает именно прямо противоположной цели. Ибо относительная легкость внешнего, видимого подчинения моральным нормам и та репутация, которую мы этим заслуживаем, легко ведет к моральному самодовольству, к фарисейскому самолюбованию, личность приучается скрывать от самой себя — а не только от других — тьму, смутность и слабость своего подлинного существа, свою истинную духовную нужду и смотреть на себя со стороны как на общепризнанного носителя моральных идеалов и ценностей; и дремлющие импульсы к внутреннему моральному совершенствованию, к духовному очищению и оформлению, к отысканию прочной духовной почвы постепенно замирают. Официальное служение высоким принципам, вера в них, а потому и в самого себя как их провозвестника и служителя действует на слабые человеческие души так же развращающе, как высокий чин, власть, богатство; человек от них духовно слепнет. Большинство из нас играет в жизни, в той или иной ее области, какую-то «роль» и старается только хорошо сыграть ее и заслужить одобрение зрителей; мы так вживаемся в эту роль, что продолжаем играть ее и без зрителей, для себя самих, может быть, даже умираем с заученными словами на устах. И лишь в редкие минуты мы, по большей части смутно, ощущаем неправду этой роли; и лишь немногие вполне мужественные и правдивые люди не боятся признаться самим себе, что они так же мало походят на изображаемые ими роли, как мало актер имеет внутреннего подобия с изображаемым им на сцене Юлием Цезарем или маркизом Позой⁴⁸.

Можно искалечить человеческий дух, можно внешне властвовать над ним; но внутренне поработить его нельзя, даже если его носитель сознательно согласится на это. И потому моральные принципы и отвлеченные моральные идеалы не нормируют духовной жизни; они нормируют только ее внешние проявления, по большей части ценою внутреннего морального ее искажения, загрязнения, заключения ее в душную и отравляющую здоровье подземную тюрьму. Кто раз отдал себе в этом отчет — а какие-то, нам самим непонятные, духовные токи современности наводят нас на это, как будто вынуждают нас

раскрыть глаза и смело видеть правду, — тот уже не может больше поклоняться кумиру «идей» и «нравственного идеализма».

И наконец — последнее. В умонастроении, подчиненном «моральному идеализму», служению «идеям» и «принципам», действует роковая диалектика, в силу которой все, что представляется очевидным добром в нравственном намерении и устремлении, становится *злом* в своем реальном осуществлении. Нравственный идеал, спускаясь со своих туманных отвлеченных высот на землю, внедряясь в жизнь и реально действуя в сложных, всегда несовершенных и противоречивых условиях человеческого бытия и конкретной человеческой природы, обнаруживает себя неожиданно не как просветляющую, возвышающую, облагораживающую жизнь силу, а именно как силу разрушающую и угнетающую. Мы уже отметили это в размышлении о кумире революции и кумире политического идеала. Здесь мы можем это распространить на всякий вообще «идеал», т. е. на всякий выраженный в какой-либо отвлеченной формуле образец, которому должна быть подчинена жизнь и согласно которому она должна быть переделана. Нравственный идеализм всегда вполне прав в своем бичевании пороков и несовершенств существующего; и он привлекает к себе сердца своим мученичеством во имя высших начал, своею преданностью мечте о добре, подлежащем осуществлению. Но когда его провозвестники из роли мечтателей, обличителей и борцов за правду переходят в роль осуществителей этой правды, реальных распорядителей и властителей жизни, они возбуждают ненависть своей тиранией, невниманием к конкретно-сложным нуждам жизни, к многообразию человеческих потребностей и слабости человеческой природы. Чем пламеннее их вера в определенный идеал, чем более незыблем авторитет этого идеала, тем более слепо и жестоко они калечат и разрушают жизнь. Ибо ненависть к злу превращается в ненависть ко всей живой жизни, которую не удастся втиснуть в рамки «идеала». Тогда-то обычно обнаруживается, что, как ни несовершенна реальная жизнь, стихийно слагающаяся из несовершенных, слабых, порочных человеческих стремлений, она имеет уже то огромное, безмерное преимущество перед всяким отвлеченным *идеалом* жизни, что она как-то уж фактически сложилась, органически выросла, приспособилась к реальной человеческой природе и ее выражает, идеал же есть только то, что *должно* быть, *что предписано* к осуществлению, но что не имеет реальных корней в самой жизни и

ради чего реальная жизнь разрушается и калечится. Чтобы вернуться к первой, исходной точке наших размышлений, к самому сильному внешнему впечатлению, под влиянием которого совершается наш нынешний моральный кризис: в чем, собственно, лежит последний источник столь потрясающе явно обнаружившегося зла социализма? В том, конечно, что социализм есть крайняя степень морально-общественного *рационализма*, мечта о подчинении всей жизни без изъятия, включая сюда даже всю сферу телесных нужд человека и их хозяйственного удовлетворения, строгим общим, отвлеченно выраженным, единообразным принципам моральной справедливости. Социализм ведь *отрицательно* совершенно прав: человек, даже если он никого сознательно не обижает, никому не причиняет умышленного вреда, — даже если он только предается мирной обработке своего участка земли или труду в своей мастерской и столь же мирно обменивает потом произведенное на иные, нужные ему предметы, повинен в существующем зле и неправде, ответствен за нищету и голод своих ближних; он повинен уже потому, что думает только о своих нуждах, а не о нужде ближнего и об объективной справедливости; и, конечно, стихийное столкновение слепых эгоистических вожделений далеко не всегда и не во всем обеспечивает — как это думали либеральные оптимисты — осуществление социальной гармонии и общего счастья. Но, когда социализм поэтому предписывает человеку подчинить свою хозяйственную жизнь строгим принципам социальной справедливости, радеть не о себе, а об общем благе, когда он пытается оковать жизнь этими суровыми принципами справедливости, грешное человеческое существо, понуждаемое быть подвижником идеи, превращается в зверя, вообще неспособного к труду, а способного лишь к хищническому истреблению жизни. И тогда уясняется, что, как ни верна сама по себе моральная идея, она ложна и губельна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный «постулат», а не живая творческая сила, и что поэтому при столкновении ее с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает.

Но такова же судьба всякой вообще *идеи*, всякого отвлеченного идеализма; разница может быть лишь в степени их губительности, но не в самом характере их вредоносности; и степень эта определяется степенью логической оформленности, отвлеченной точности и потому узости нравственного идеала, можно сказать — степенью идеалистичности идеала, его удаленности от жизни, его принципиально-

сти и потому антиреалистичности. И в этом смысле можно сказать, что есть только один идеал, который еще хуже материалистического социализма: это — последовательно «идеалистический» социализм, теократическая мечта насаждения на земле с помощью отвлеченных принципов морали совершенного общества святых, — идеал всяких толстовцев и им подобных сектантов. Ибо такое общество, если бы оно могло быть осуществлено, было бы осуществлением законченного зла, порождаемого ханжеством, изуверством, лицемерием, жестокостью и нравственной тупостью.

Такова роковая судьба идеализма. Его святые и подвижники неизбежно становятся фарисеями, его герои становятся извергами, насильниками и палачами. Нет, пусть мы, нынешние люди, безнадежно слабы, грешны, бредем без пути и цели — нравственным «идеализмом», служением отвлеченной «идеи» нас больше соблазнить невозможно.

У. ДУХОВНАЯ ПУСТОТА И ВСТРЕЧА С ЖИВЫМ БОГОМ

Духовной жаждою томим
В пустыне знойной я влачился⁴⁹.

Пушкин

Что же из всего этого следует? Или, вернее — так как мы не занимаемся здесь рассуждениями и теориями, — к чему мы, собственно, пришли? Что у нас осталось и чем нам жить?

Все кумиры, которым мы прежде восторженно служили и служение которым осмысливало нашу жизнь, потеряли свое обаяние, не могут привлечь нашей души, сколько бы людей кругом нас ни отдавало бы еще им своих сил. У нас осталась лишь жажда жизни — жизни полной, живой и глубокой, какие-то последние, глубочайшие требования и желания нашего духа, о которых мы не только не знаем, как их удовлетворить, но не знаем даже, как их выразить.

Ибо отрицательный результат нашего обзора духовных скитаний нас никак не может удовлетворить. Была эпоха в нашем духовном прошлом, когда этот отрицательный результат многим из нас казался великим положительным откровением. Это — быть может, последний, самый несовершенный и нежизненный кумир, с которым встречается душа на этих путях. Это — призрак полной, совершенной личной свободы. Мы уже встретились с ним и указали, что, по сравнению

с тиранией моральных норм; он соблазняет нас намеком на какую-то жизненную правду. Но этот соблазн краток и слишком легко изобличается как ложь; лишь самые наивные, неопытные души могут на время ему поддаться. Ничего не искать, ничему не служить, наслаждаться жизнью, брать от нее все, что она может дать, удовлетворять всякое желание, всякую страсть, быть сильным и дерзким, властвовать над жизнью — это кажется иногда заманчивым; и, как указано, была краткая эпоха — ее можно назвать эпохой Ницше, — когда многим это казалось высшей жизненной мудростью.

Нам нет надобности какими-либо отвлеченными аргументами опровергать эту мнимую мудрость. Я думаю, о большинстве из нас можно сказать, что мы теперь уже не те и соблазн этот на нас не действует. Свобода *от всего* на свете — к чему она нам, если мы не знаем, *для чего мы* свободны? Много ли даст она нам, так ли уже велики все наслаждения и упоения, которые дает простая разнузданность стихийных желаний? Мы душевно состарились и скептически смотрим не на одни лишь «идеалы», но и на все так называемые «блага жизни». Мы хорошо знаем, что всякий миг счастья с избытком искупается страданиями или тоской пресыщения; мы знаем, что горя в жизни безмерно больше, чем счастья и радостей, мы извели нищету, мы ясно видим неизбежный конец всякой жизни — смерть, перед лицом которой все становится одинаково призрачным. Словом, мы имеем слишком живое ощущение *бесмысленности жизни*, чтобы увлечься самим голым процессом жизни. И слово «свобода» в этом смысле кажется нам даже оскорбительно-неуместным. Свободен ли тот, кто без смысла и цели шатается из стороны в сторону, блуждая без пути, подгоняемый лишь вожделениями текущей минуты, бессмысленность которых он хорошо сознает? Свободен ли тот, кто не знает, куда деваться от духовного безделья и духовной нищеты? Перед лицом таких «соблазнов» невольно с горечью вспоминается старая глупая, но символически многозначительная острота: «Извозчик, свободен?» — «Свободен». — «Ну, так кричи: да здравствует свобода!»

Радостное увлечение жизнью, преступающее обычные грани и обычный порядок, подлинное — всегда временное — упоение разгулом страстей, проистекающее не от отчаяния, а от избытка сил, возможно, по-видимому, только тогда, когда в глубине души жива вера в какую-то последнюю прочность и ненарушимость жизни. Подобно тому как ребенок буйнит и бесчинствует, исходя при этом все же из

ощущения незыблемой твердости родительской власти, спокойного уюта родного дома, и становится недетски серьезным и тихим в чужой обстановке, когда душа его полна тревоги и неясности, — так и все мы, испытывая шатание духовной почвы под ногами, потеряли способность к детской беззаботности, к дерзновению буйного веселья — к тому, что немцы называют непереводаемым прекрасным словом «Uebermut»⁵⁰. Чтобы насладиться радостным опьянением, надо иметь родной дом и быть уверенным, что в нем можно мирно протрезвиться. Иначе возможен только разгул отчаяния, то горькое, тяжкое пьянство, которому предается Мармеладов⁵¹, потому что ему «некуда пойти».

То, чего мы ищем и по чему тоскуем, есть не свобода, а прочность и устойчивость, не хаотическое блуждание по бесконечным далям, а покой в родном доме. Нас носят в стороны бурные волны жизни, и мы мечтаем ступить ногой на незыблемо твердый берег. Или, еще вернее, мы висим в воздухе над бездной, ибо утеряли внутреннюю связь нашего духа, нашей личности с бытием, и мы хотим восстановить эту связь, опереться на твердую духовную почву. Мы страдаем не от избытка, а от недостатка духовной силы. Мы изнемогаем в пустыне, душа наша ищет не бессмысленного простора отрешенности от всего, а, напротив, тесного, последнего слияния с чем-то неведомым, что может раз навсегда заполнить, укрепить, насытить ее.

Наша душа обнищала и изголодалась. Потеря веры — не легкое дело, низвержение кумиров, которым мы и наши отцы поклонялись так долго и страстно, — не детская забава. Вероятно, так же жутко, пустынно и тоскливо было нашим предкам, древним славянам, когда низвергался в Днепр Перун вместе с остальными идолами, и они не знали, кому теперь надо служить и у кого просить помощи в бедах. Ибо отречение от кумиров не есть наглое предательство, не есть отказ от веры и впадение в буйство нечестия: оно есть признак смены вер, и если новая вера еще не найдена, то падение старой само уже есть признак страстного ее искания, мучительного томления по ней.

Благо тому, кто в этой тоске, в этих мучениях духовного голода и жажды имеет близкую, родную душу — все равно, друга, мать или жену, — перед которой он может излить свое томление или с которой он может по крайней мере хоть передохнуть от него, — ибо часто мы не только самому близкому человеку, но даже себе самим не можем высказать до конца то, что нас мучит. И горе одинокому!

Одно родное существо есть, впрочем, у нас всех: это — родина. Чем более мы несчастны, чем более пусты наши души, тем острее, болезненнее мы любим ее и тоскуем по ней. Тут мы по крайней мере ясно чувствуем: родина — не «кумир», и любовь к ней есть не влечение к призраку; родина — живое, реальное существо. Мы любим ее ведь не в силу «принципа патриотизма», мы не поклоняемся ни ее славе, ни ее могуществу, ни каким-либо отвлеченным признакам и началам ее бытия. Мы любим ее самое, нашу родную, древнюю, исконную мать; она сама теперь несчастна, обесчещена, больна тяжким недугом, лишена всякого величия, всяких приметных, бесспорных для постороннего достоинств и добродетелей; она и духовно больна вместе со всеми нами, ее детьми. Мы можем любить ее теперь только той «странной любовью», в которой признавался великий, столь духовно близкий нам, тоскующий русский поэт, «гонимый миром странник с русской душой»⁵². Эта «странная любовь» есть для нас теперь единственная подлинная, простая любовь — та всепрощающая любовь, для которой «не по хорошу мил, а по милу хорош». В пылу политических страстей — тех, теперь уже для большинства из нас мнимых, показных страстей, которые мы сами раздуваем в себе, чтобы заглушить ими духовную пустоту, и о которых тот же поэт почти сто лет тому назад так горько сказал: «и царствует в душе какой-то холод тайный, когда огонь горит в крови»⁵³, — в этом туманящем чаду мы часто забываем нашу подлинную любовь и невольно отрекаемся от несчастной матери — единственного сокровища, оставшегося у нас на земле.

Мы выставляем напоказ ее позор, мы злорадно усмехаемся ее страданиям, мы стараемся даже преувеличить и ее скорби, и глубину ее нравственного падения, потому что не можем примириться с тем ложным путем, по которому она пошла. Мы взваливаем на других и на нее самое ту ответственность за ее грехи и несчастья, которая лежит одинаково на нас всех, ее детях, мы часто готовы отождествить ее столь дорогую и родную нам душу, которая — мы знаем это — непреходяща, с бесчинством и мерзостью ее порочных детей-насильников, теперь издевающихся над ней. Но все это происходит в поверхностном, показном слое нашей души. Подлинное наше отношение обнаруживается не на словах, не в сознательных рассуждениях и оценках, а в той тоске, в тех слезах умиления, с которыми мы думаем о родных полях и лесах, о родных обычаях и внимаем звукам родной песни. Тогда мы знаем, что милее, прекраснее родины нет страны на свете.

Какому хочешь чародею
 Отдай разбойную красу —
 Пускай заманит и обманет,
 Не пропадешь, не сгинешь ты,
 И лишь забота затуманит
 Твои прекрасные черты.

Да, мы знаем:

...ты все та же — лес, да поле,
 Да плат узорный до бровей⁵⁴.

Если бы только мы могли помочь нашей родине воскреснуть, обновиться, явиться миру во всей ее красоте и духовной силе — мы, кажется, нашли бы исход для своей тоски, хотя бы для этого нужно было отдать свою жизнь!

Но тут именно мы и ощущаем безысходность нашего положения, безнадежность нашей мечты. И совсем не потому, что «большевики еще держатся», что мы не знаем средств для их свержения и что не предвидится конца их владычеству. Кто еще верит, что спасение родины заключено в простом «свержении большевиков», что «большевики» — это какое-то наносное, случайное зло, которое достаточно внешне устранить, чтобы воцарилась на Руси правда и счастье, — кто еще живет верой в этот политический кумир, еще опьянен революционным дурманом с *обратным содержанием* — тот не знает нашей тоски и не для того пишутся эти строки. Но мы-то, к несчастью, хорошо знаем, что нельзя помочь никому, в том числе и родине, если сам — беспомощен, что нищий не может никого обогатить и больной не может стать ничьим целителем. Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе — *если* исцелимся! Мы направим ее на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для себя самих. И потому как не спасает нас любовь к близким людям, которая лишь смягчает, но не утоляет нашу духовную тоску, так не спасает нас и самая искренняя, самая пламенная и беззаветная любовь к родине. Сама вера в нее, без которой немислима и любовь, коренится — мы ясно это чувствуем — в какой-то иной, более глубокой и всеобъемлющей вере, в которой мы должны еще

укрепиться, которую мы должны с непререкаемой и незыблемой очевидностью обрести в своей душе, но которой у нас доселе нет. Хотя любовь сама по себе не нуждается ни в каком обосновании, но без этой веры она все же лишена какой-то последней прочности, какого-то глубочайшего оправдания. Мало ли было народов, которые погибали от внешних ли несчастий или от духовного разложения? Чем же мы, русские, лучше других, и отчего в этом мировом землетрясении не можем исчезнуть и мы? Может быть, Россия — такой же мираж, как все остальное, нас окружающее? В нашей духовной пустоте мы не можем найти убедительного опровержения этой кошмарной фантазии.

Нет, — мы чувствуем это — без веры в что-то первичное, основное, незыблемое, без последней, глубочайшей твердыни, на которую мог бы опереться наш дух, никакие земные влечения и увлечения, никакая любовь и привязанность не могут спасти нас.

.....
.....
.....

На этих путях, в этом безнадежном и безвыходном блуждании души по необъятной, бескрайней пустыне, когда тоска и духовная жажда доходят до предельной остроты и становятся как будто невыносимыми, — происходит встреча души с живым Богом.

Неизъяснима эта встреча и у каждого происходит по-своему. Она либо неожиданно потрясает душу, либо подготавливается в ней медленным процессом просветления. Ее нельзя никаким образом «общеобязательно» обосновать для того, кто сам ее еще не испытал, чья душа к ней не подготовлена, ее самое нельзя даже описать. Но как-то рассказать о том, что есть в ней общего для всех людей, о тех силах души, которые толкают к ней, и, главное, о ее великих последствиях для судьбы души — это все-таки возможно.

Легче всего, быть может, отдать себе отчет, как и почему происходит эта встреча, если попытаться уяснить себе, *чего* мы, собственно, ищем, в чем мы нуждаемся и от чего тоскуем.

Мы ощущаем в себе какие-то неистребимые, могущественные духовные порывы, которые остаются без удовлетворения. В чем они, собственно, состоят? Что нам нужно?

Не следует говорить, что мы ищем «святых», которой мы могли бы поклониться, подлинных «идеалов», которым мы могли бы слу-

жить. Эти возвышенные слова звучат для нас холодно и неубедительно, и после всего нашего опыта мы относимся к ним подозрительно. В них для нас, в нашем нынешнем состоянии, есть что-то неподлинное, какая-то режущая ухо фальшь: они напоминают нам того пустомелю из персонажей Островского, который любил повторять: «все высокое и все прекрасное, Анфиса Павловна...»⁵⁵

То, чего мы ищем, есть, напротив, нечто очень реальное и простое — если хотите, даже нечто очень грубое и неидеальное, — но зато подлинное. Мы ищем настоящей жизни, жизненной полноты и прочности. Нам неясно, должны ли мы вообще кому-то или чему-то служить, и мы во всяком случае не знаем, чему мы должны служить. Но что *жить* мы хотим и должны — это мы достаточно хорошо понимаем и этого доказывать не приходится. А между тем мы не живем; источники жизни иссякают, запасы питания, которыми мы доселе поддерживали жизнь, кончились или кончаются, мы едва спасаемся от смерти глотанием сухих корок, оставшихся нам от прошлого. Мы погибаем. И потому мы ищем не «служения», не «идеалов», не морали — мы ищем просто спасения, личного спасения. Пусть моралисты усмотрят в этом один лишь эгоизм, пусть они проповедуют нам что угодно, мы знаем, что эта глубочайшая жажда самосохранения не нуждается ни в каком оправдании, ибо она имеет для нас самоочевидность последней, решающей инстанции. Мы знаем, что утопающий имеет право требовать помощи и что нельзя при виде его начать рассуждать о служении идеалам, а нужно просто вытащить его из воды.

Мы утопаем потому, что почва, на которой мы пытались стоять, оказалась зыбким, засасывающим болотом, а мы ищем твердой земли под ногами. Мы не можем опереться ни на какие «идеалы», потому что они оказались призраками; вместо того чтобы поддерживать наш дух, они берут его в плен, требуют от нас самоубиения, умаления и извращения нашей жизни во имя их. И мы не можем опереться на самих себя, на одну лишь жажду жизни или на внутреннюю силу жизни в нас, ибо это именно и значит висеть в воздухе. Нет, нам нужна подлинная почва — духовная реальность, которая была бы чем-то иным, чем наше собственное «я», и именно потому и могла бы его поддерживать, и вместе с тем чем-то ему глубоко родственным, близким, тождественным по содержанию, что поэтому ничего не отнимало бы от него, не было бы ему враждебно, а лишь все давало бы и во

всем помогало. Нам нужно прильнуть, навсегда прикинуться к чьей-то дружеской груди, держаться за чью-то могучую и благодетельную руку. Нас может спасти не «идеал», не какой-либо моральный суд и не слова и рассуждения. Нас может спасти только любовь — но любовь такого существа и к такому существу, которое не было бы так же слабо, беспомощно и бедно, как мы сами, которое само уже прочно стояло бы на своих ногах и было бы достаточно богато, чтобы поить и кормить наш дух. Мы — бессильные, затерявшиеся в чуждой среде дети, и ищем отца или матери. Наш дух оторвался от своих корней и теперь увядает; и он судорожно ищет вновь связаться с этими корнями и глубоко-глубоко зарыться ими в исконное материнское лоно родной духовной почвы, чтобы снова расцвести и начать приносить плоды. Чтобы не ощущать смертельной пустоты в глубине, так сказать, в последнем конце нашего духа, надо, чтобы он и не имел этого конца, надо, чтобы он был непосредственно связан с бесконечным духом. Чтобы жизнь наша не иссякла, надо, чтобы она изнутри питалась вечным источником жизни.

Надо только до конца понять смысл и предмет своих исканий, чтобы найти то, что ищешь. И тут с нами легко происходит то, что с благодушной иронией рассказывает о себе современный английский писатель Честертон: «Я всю жизнь искал истины, и думал, что ее никто не знает, и старался быть хоть на несколько лет впереди своего века; но в один прекрасный день я понял, что я отстал от истины *ровно на девятнадцать веков*».

Ведь, в самом деле, уже девятнадцать веков тому назад истина была возведена миру, — более того, явлена миру сама Живая Истина, и людям было открыто именно то самое, чего мы теперь так мучительно и как будто безнадежно ищем. Мы устали от всех рассуждений и идей, изверились в них и духовно обнищали. А Христос сказал: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Мы ищем не морального суда, а просто спасения от духовной гибели. А Он сказал: «Я пришел не судить, а спасти мир». Мы жаждем любви, которая могла бы нас поддержать, и Он возвестил, что Бог есть любовь, что у нас *есть* Отец — вечный и всемогущий Отец, который любит своих детей и ни в чем не откажет просящему. Мы ищем истины, которая могла бы нас духовно озарить, подлинного пути в жизни, который не уничтожал бы нашей жизни, а был бы выражением истинной, глубочайшей силы жизни, таящейся в нас и томительно не находящей себе исхода.

А Он сказал: «Я есмь *путь, истина и жизнь*» — и в этих трех словах выразил, дал нам то невыразимое, подлинное, последнее, к чему мы стремимся. Мы устали, утомились и тяжестью, и пустотою жизни, и Он отвечает нам: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Мы ищем служения, которое не убивало бы нам душу, а давало бы нам радость и покой, и Он дает нам «иго благое и легкое бремя»⁵⁶.

Изумительно, как эти знакомые, старые слова, которые мы привыкли с детства слышать и которые именно потому звучат для нас обычно без особого смысла, — как эти слова точно, просто и не по-человечески выразительно отвечают нашей нужде, содержат именно то, о чем мы взываем и что мы сами часто не в силах выразить не только другим, но и самим себе. Кто раз это ощутил с последней ясностью, с силой, соответствующей значительности содержания, кто воспринял это так, как в безысходной беде, когда мы считаем себя уже погибшими, мы воспринимаем голос друга, ободряющий нас и возвещающий нам спасение, — кто впитал в себя этот образ Бога, до конца ведающего всю человеческую нужду. Бога, который сам принял на себя все грехи и страдания мира, — того не смутят уже никакие сомнения, тому просто не интересны отвлеченные, духовно слепые философские рассуждения о религии, или исторические догадки об «истинной» личности Христа, или о происхождении веры в Него. Если бы нашелся человек, который с полной, последней ясностью раскрыл бы нам нашу собственную душу, — ни о чем нас не расспрашивая, объяснил бы нам все, что и нам самим непонятно в ней, и нашел бы слова утешения и исцеления, дающие нам как раз то, что нам нужно, — мы знали бы с совершенной очевидностью, что у нас *есть* истинный, бесконечно богатый духом друг и наставник. А если бы он сделал это не одними словами только, а всей своей жизнью, всем своим существом, явив миру в своей личности воплощение высшей, абсолютной истины — так, что эта истина, раз выраженная и во всей своей полноте явленная в живом личном облике, живет в нашей собственной душе, как ее вечное начало, как незыблемая опора и неиссякающий источник жизни, — мы знали бы наверное, что наш наставник и спаситель есть сам Вечный, божественный Дух, что Он всегда с нами и при нас, что Он не умирал и умереть не может. *И мы знаем это.*

Теперь, когда нам раскрылось это, мы понимаем самый смысл наших исканий, нашей тоски. Мы ищем спасения, ищем истинной

и вечной жизни, того последнего, глубочайшего источника жизни, который вместе с тем есть свет, радость и покой. И — повторяя слова блаженного Августина: как могли бы мы искать Его, если бы у нас Его не было?⁵⁷ Ведь искание, не находящее себе удовлетворения ни в каких благах и ценностях мира, предполагает смутное видение и чаяние чего-то иного, совершенной, всеобъемлющей и вечной жизни. Но откуда могло бы взяться в нашем духе такое искание, если бы он сам был всецело земного, мирского происхождения, если бы за гранью чувственно-ведомого нам не было бы ничего иного, никаких таинственных глубин и запредельностей? Что же такое — та сила, которая гонит нас от одного стремления к другому, не позволяя остановиться на одном, что же заставляет нас отречься от кумиров и разоблачать их пустоту и зло, что же бьет в нас неукротимыми волнами, разрывая все цепи и заливая все ограниченные формы, все берега, которыми земная жизнь стесняет наш дух? Откуда в нас эта сила, откуда эта бессмысленная вера в безграничность и верховную ценность нашего духа, если он есть только маленькая беспомощная человеческая душонка, продукт наследственности, среды и воспитания?

Нужно только, как говорил Платон, суметь «повернуть глаза души»⁵⁸, нужно только внимательно взглядеться в свою собственную душу и суметь ощутить даже *только свою собственную тоску и неудовлетворенность* как обнаружение новой *глубочайшей онтологической реальности* в последних недрах собственного духа, чтобы непосредственно убедиться, что предмет наших исканий — не призрак, а подлинная реальность, и не нечто далекое и недостижимое, а нечто бесконечно близкое нам, вечно при нас находящееся: ибо тот вечный источник жизни и света, которого мы ищем, — *он-то сам и есть та сила, которая гонит нас на поиски его*. Об этих смутных, туманных, бессильных поисках можно сказать уже то самое, что великие мистики знали и высказывали о молитве: что она сама есть благодать, посылаемая Богом, что Бог слышит нас раньше, чем мы обращаемся к нему, и Сам влечет нас звать к Себе. В этих исканиях обнаруживается, что в нашей душе уже живет — смутно и неведомо для нас самих — образ истинного Бога, как Бога жизни, Бога истины и любви. Мы ощущаем пустоту в глубине души, мы болезненно испытываем оторванность нашего духа, как бы обнаженность его внутреннего конца — вроде

того, как обнаженный конец нерва мучительной болью реагирует на всякое внешнее прикосновение. Но почему это? Потому что мы знаем, что наш дух должен прочно и тесно сидеть своими корнями глубоко в духовной почве; мы, значит, знаем или предвидим, что эта почва, эта бесконечная реальность духовной жизни *есть*. И в тот самый момент, как мы *сознательно уразумели*, что мы знаем это, — в этот самый момент и силою самого этого знания мы уже ощущаем *реальное* соприкосновение с ней, мы уже живем в ней и с нею.

Теперь мы также ясно понимаем, почему все кумиры, которым мы раньше поклонялись, *должны были* пасть и что означает их падение. Мы переживаем его так мучительно, как будто бы оно было опустошением души, гибелью в ней всех жизненных сил и импульсов. Мы видим теперь, что на самом деле оно есть только освобождение, очищение души от *призрачных и мертвых* подобий жизни, — очищение, совершенно необходимое для погружения души в вечный и всеобъемлющий источник *подлинной жизни* и вместе с тем, неведомо для нас самих, осуществляемое уже просочившимися в нашу душу водами этого источника. Все наши мечты, направленные на будущее и его самочинно-человеческое созидание, все «идеалы» и «нормы», которые, как таковые, мы сами *противопоставляем* реальности, — все это — призраки, тени и лживые подобию бытия, лишенные корней в Сущем, в истинной жизни. Истинно сущее есть не мечта, которая из ничего зарождается в уединенной человеческой душе и подлежит еще осуществлению в будущем; истинно сущее не есть также — несколько перефразируя здесь слова Гегеля — одна лишь «идея», которая так слаба, что не *есть*, а только «*должна быть*». Сущее есть истинное, бесконечно полное, вечное Бытие, оно есть живая бесконечная жизнь и подлинно реальная, всемогущая, творческая сила любви. Она творит новую жизнь, она совершенствует нас и весь мир не от убогости, не от пустоты небытия, тоскующей по наполнению, а от бесконечного избытка реальности, изливающегося на все слабые зачатки бытия и заставляющего их расцветать и приносить плоды. И Сущее не есть мертвая схема, формула, претендующая быть жизнью, отвлеченно препарированная часть живой плоти бытия, хотящая собой исчерпать его и потому роковым образом рождающая лишь смерть и ненависть, которая истребляет все живое. Сущее, буду-

чи истинной жизнью, есть бесконечная любовь, исцеляющая все недуги нашего ограниченного бытия, восполняющая все его недостатки, даже воскрешающая мертвых — призывающая и побуждающая все мертвое окунуться в живую воду и в ней возродиться, стать живым.

В конце концов, погибло только то, что должно было погибнуть, потому что не имело никакой жизни в себе, а было лишь мертвым и призрачным подобием жизни — манившим нас миражом и блуждающим огоньком. В этой гибели отныне для нас нет уже ничего страшного, она не может навести на нас уныния. — И вообще уже ничто отныне не может внушить нам уныния. Через глубины нашего, доселе опустошенного духа мы наконец добрались до твердой, незыблемой почвы, на которой мы прочно стоим отныне обеими ногами. Через бесконечную тьму нам блеснул свет, который нас отныне внутренне озаряет.

В первый момент эта встреча с Богом, это нащупание почвы под ногами и открытие внутреннего света ничего не меняет для нас во всем остальном, во внешнем мире, в наших отношениях к людям и к земной жизни. Мы только обрели в душе источник неиссякаемой радости, чувства прочности и покоя. Мы нашли вечного Друга и Отца, мы не одиноки и не покинуты более; в тишине, наедине с собой и Богом, мы наслаждаемся радостью любви, по сравнению с которой уже несущественны, незначительны все неудачи, разочарования и горести внешней жизни.

...среди суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло; мы вечны; с нами Бог⁵⁹.

Мы внимаем обычным людским разговорам, интересам и страстям, обычным нищенским заботам человеческой жизни с благодушно-иронической улыбкой человека, который про себя знает великий секрет, совершенно изменяющий жизнь и дающий ей новый смысл и направление. Мы знаем: люди считают себя нищими, они полны тяжелых забот, утруемой, истомляющей и ожесточающей борьбы за существование и не ведают, что они — владельцы огромного наследства, безмерного богатства, навсегда обеспечивающего им радостную и

спокойную жизнь. Но мы-то знаем про это сокровище, мы уже набрали на него и потому хорошо понимаем, как смешны и пусты их заботы и волнения.

Это внутреннее сокровище, этот дар безмерной любви первоначально только противостоит, как внутреннее бытие и внутреннее достояние, всей внешней жизни и окружающей среде. Более того: этот внутренний свет часто бывает так ослепительно ярок, что перед ним тускнеет все остальное. Все кажется нам несущественным, неинтересным, незначительным по сравнению с внутренним нашим богатством. Мы, быть может, походим на эгоистических влюбленных, которые ради счастья своей любви забывают все остальное и становятся равнодушными ко всем людям и ко всем жизненным интересам.

Но это — только временное, проходящее нарушение духовного равновесия от слишком большой силы и яркости впечатления. Событие, с нами совершившееся, ведет к дальнейшему просветлению и развитию; сила, к которой мы приобщились, должна обнаружить свою истинную творческую природу. Событие это есть — внутреннее *раскрытие души*, прекращение ее замкнутости, ее холодного и обессиливающего бытия в самой себе, А сила эта есть сила бесконечной любви, сила истинной жизни. И потому душа должна продолжать дальше раскрываться и постепенно, через свою исконную связь с Богом ощутить такую же тесную, внутреннюю связь со всеми людьми и всем миром. А живое открытие вечной и бесконечной любви как *последней основы и существа* нашего и всяческого бытия должно вести к тому же: через Бога мы постепенно научаемся любить все, поскольку оно есть обнаружение подлинного бытия; сила вечной любви, которая сначала лишь возбудила в нас любовь к самой себе, должна продолжать рождать в нас любовь ко всему и всем. В «Добротолюбии» есть прекрасный образ аввы Дорофея: подобно тому как точки разных радиусов — чем дальше от центра, тем дальше и друг от друга, и чем ближе к центру, тем ближе и друг к другу, — так и люди постепенно сближаются по мере своего общего приближения к абсолютному средоточию бытия и жизни — к Богу. Вспоминается и другой образ, поминаемый многими религиозно-просветленными мыслителями: подобно тому как листья дерева отделены и как бы обособлены друг от друга, непосредственно не соприкасаясь между собой, но в действительности живут и зеленеют

только силою соков, проходящих в них из одного общего ствола и корня, и питаются влагой общей почвы, так и люди, будучи вонне обособленными, замкнутыми друг от друга существами, внутренне, через общую связь свою с всеобъемлющим Источником жизни, слиты в целостной единой жизни.

Так, вместо всего множества «идеалов», принципов и норм, увлекавших нашу душу на ложные пути, которые заводили в тупики, и истязавших ее, перед нами стоят всего лишь две заповеди, достаточные, чтобы осмыслить, обогатить, укрепить и оживить нашу жизнь: безмерная, безграничная любовь к Богу как источнику любви и жизни и любовь к людям, вырастающая из ощущения всеединства человеческой жизни, укорененной в Боге, из сознания братства, обоснованного нашим общим сыновним отношением к Отцу. И эти две заповеди выразимы и были выражены как одна: нам заповедано стремление к совершенству, уподобление, в меру возможности, нашему Отцу Небесному как Совершенному источнику любви и жизни. И эти две — или одна — заповеди не выступают перед нами извне, с холодным и непонятым авторитетом моральных «норм» или предписаний. Мы внутренне понимаем их как необходимые пути нашего спасения, сохранения нашей жизни. Нас судят не как преступников, над которыми произносит приговор равнодушный судья во имя холодного, не вникающего в нашу душевную нужду юридического закона. Нас судит голос нашего Отца, любящего нас и наставляющего нас на путь спасения; из этого внутреннего суда мы просто узнаем, на каком пути мы идем к жизни и на каком — к смерти, где наше спасение и где — гибель.

И отныне многое из того, что раньше казалось нам мертвым кумиром и действительно было изобличено нами как кумир, — в иной форме и с совсем иным смыслом начинает воскресать в нашей душе, как живая сила и как разумный путь и правило жизни. Прежде всего, вся область морали. Мы не понимали, почему мы обязаны ломать и калечить свою жизнь в угоду каких-то отвлеченных принципов, и наш дух, жаждущий свободы и жизни, протестовал против этого угнетения. И действительно, мы достаточно убедились, что безрелигиозная мораль принципов, мораль долга и категорического императива есть идол, лишь истребляющий, а не совершенствующий жизнь. Но теперь мы открываем в себе новый живой источник осмысленной и понятной нам морали. На вопрос: почему мы обяза-

ны делать то-то и то-то, что нам не хочется, и должны подавлять в себе естественные желания нашей души, мы внутренне теперь сами себе можем ответить. Мы можем привести пример больного, который ради выздоровления действительно должен принимать горькие лекарства и обречь себя на ограничение самых сильных желаний своего тела; или пример утопающего, который, чтобы выбраться из засасывающей глубины на берег и тем спасти свою жизнь, *должен* напрягать все свои силы, стараться, как это ни трудно, держать голову над водой и плыть не по течению, увлекающему его в бездну, а против течения.

Вся мораль — мы хорошо понимаем это — есть не что иное, как такая *гигиена* или *техника* спасения, сохранения своей жизни — самоочевидно разумные правила охраны того «сокровища на небесах», которое есть единственный источник, единственное средство нашего существования, и о котором мы в нашей природной слепоте и легкомыслии так часто забываем. Эта задача — не потерять сокровища, раз обретенного нами, не быть снова отлученным от него, не зарыть дарованного таланта в землю, а растить его и пользоваться его благами, — эта задача не всегда легка для нас: она требует от нас постоянной бдительности, борьбы с нашими слепыми вожделениями, мужественной силы воли, часто жестокого упорства. И все же она — радостное и осмысленное дело, усилия которого тотчас же вознаграждаются сторицей, и которое поэтому, при всей его трудности, легко совершать.

При свете обретенного нами знания истинного бытия нам теперь постепенно открывается или мы, по крайней мере, предугадываем целый новый мир — сферу *духовных основ* жизни; и в этом мире царит строгая, неукоснительная закономерность — не менее точная, чем в мире физическом, хотя и иного порядка. Это есть то, что гениальный христианский мыслитель Паскаль называл *ordre du coeur* или *logique du coeur* — «порядок» или «логика» человеческого сердца. Основные черты этого порядка предуказаны заветами христианства, они просто открыты в христианстве, которое есть абсолютная истина человеческой души; именно в этом смысле надо понимать тонкое изречение Тертуллиана⁶⁰, что «душа — по природе христианка». Этот «порядок сердца» не может быть безнаказанно нарушен, ибо он есть условие осмысленности, прочности нашей жизни, условие нашего духовного равновесия и поэтому самого

нашего бытия; его так же мало можно нарушить, как мало можно безнаказанно нарушать законы телесного здоровья, нормального порядка органической жизни или законы механики и физики. Этот духовный строй бытия, постижение которого есть «иудеям соблазн и эллинам безумие»⁶¹, то есть кажется чем-то недопустимым для тех, кто ведают только внешние нормы и политические идеалы жизни, и бессмысленным — тем, кто знают лишь жизнь природного мира, — есть для зрячего абсолютная, строгая истина, обосновывающая всю его жизнь и обеспечивающая ей высшую разумность. Мораль, будучи отвлеченно недоказуема, как самодовлеющее знание, сама собой, с совершенной необходимостью, с полной предопределенностью своей структуры вытекает из религиозного непонимания. Будучи живой, человеческой моралью любви и спасения, она вместе с тем есть строгая мораль аскетики, самоограничения и самопожертвования, ибо основной ее закон именно и гласит, что нельзя спасти своей души, не потеряв ее, и что нельзя обрести царство небесное иначе, чем несением своего креста. Ибо *широки врата и просторен путь, ведущие в погибель, и тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь*⁶². И мы понимаем теперь губительную ложь аморализма, который предоставляет человеку свободу — гибнуть и закармливает больную душу сладостями, когда для выздоровления ей нужны горькие лекарства. Мы понимаем даже относительную ценность обычной непросветленной, *гетерономной* — вопреки Канту — морали, ибо пока человек не прозрел, неизбежны некоторые внешние правила, ограничивающие его произвол и охраняющие его от зла, как бы неизбежно несовершенны ни были эти средства и как бы часто, будучи восприняты как самодовлеющие высшие начала, они сами ни вырождались в зло.

И все же эта живая религиозная мораль глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и «нравственного идеала». Ибо вся она проникнута живым ощущением присутствия реального источника жизни и вместе с тем сознанием несовершенства и слабости природного существа человека; и вся она есть излучение любви, стремления к спасению. Поэтому в ней ненависть ко злу никогда не вырождается в ненависть к самому существу жизни и к отдельным конкретным людям. Религиозный аскетизм есть благостный аскетизм спасения, а не исступленно-жестокий аскетизм морального фанатизма. В этом умонастроении человек

старается быть беспощадно строгим *к самому себе*, ибо хочет действительно переродиться и боится утратить великое сокровище, которое ему доверено; но, ощущая свою собственную греховность, он не будет строго судить других и будет стараться быть не их судьей, а их помощником. Ибо он живет не моралью суда, а моралью спасения; и он хорошо знает, что, с одной стороны, все люди одинаково не заслуживают великих благодеяний, которые им дарует Бог, и, с другой стороны, одинаково суть дети Божии, которые не будут покинуты своим Отцом. Для истинно верующего немыслимо лицемерие, роковое деление жизни на официально-показную и интимно-подлинную нравственную жизнь; ведь дело идет о личном спасении, об удовлетворении самой глубокой и истинной потребности души, и здесь нет обеднения и иссушения души, а есть ее безмерное обогащение и расцветание. Совершенствование есть здесь великое личное счастье, которое скорее склонно стыдливо прятаться от людей в тайниках души, чем нагло навязываться людям. И во всем этом веет дух любви, как самого существа жизни и спасения: поэтому здесь немыслима холодная, враждебная живой человеческой душе и отчужденная от нее строгость внешней моральной борьбы, а лишь любовная помощь в пробуждении истинного света в душах братьев. Здесь непосредственно очевидно, что нарастание добра есть не механический результат истребления зла и тем менее — истребления злых людей, а плод органического внутреннего взращивания самого добра в себе и других. Ибо зло есть небытие, пустота, выдающая себя за полноту; оно исчезает, лишь вытесняемое полнотой, существенностью, глубинной реальностью добра.

И точно так же при этом благодатном свете для нас воскресают с иным смыслом и содержанием потерянные идеалы человеческих отношений и общечеловеческого общественного устройства. Мы, конечно, не можем уже вернуться к старым идолам и еще лучше понимаем теперь их ложность: мы не можем верить ни в какой абсолютный порядок общественного устройства, не можем поклониться никаким политическим формам и доктринам. Мы знаем, что царство истинной жизни — не от мира сего и никогда не может быть адекватно и сполна осуществлено в условиях неизбежно греховной и несовершенной земной жизни. Но вместе с тем мы знаем с полной ясностью те пути, по которым должны

идти наши отношения к людям и развитие общественности. Мы сознаем прежде всего, как основной закон нашего нравственного мира, круговую поруку, связывающую нас со всем миром. Сознвая всеединство бытия, укорененного в Боге, мы ясно видим свою ответственность за зло, царящее в нем, и так же ясно понимаем невозможность нашего спасения вне общего спасения. Как отдельный лист на дереве не может зеленеть, когда засыхает и гниет все дерево, ибо все дерево в целом связано общностью жизни, так и в общечеловеческой жизни господствует внутренняя солидарность, которая не может быть безнаказанно нарушена. Отсюда вытекает основное внутреннее правило любви к людям и солидарности с ними во имя нашего собственного спасения.

Но мы знаем также, *в чем именно* заключается истинное благо человеческой жизни, и поэтому отныне нас не соблазнят ни какие-либо утопии социального рая, равенства распределения и всеобщей материальной сытости, ни внутренне родственные им, хотя обратные по содержанию мечты о бездушном могуществе государственной власти, о земном величии и военной славе. Мы знаем истинные, духовные основы и цели жизни и хорошо понимаем как вытекающую из них неизбежную иерархичность человеческой жизни, необходимость подчинения худших — лучшим и всех — общему закону жизни, так и необходимость уважения ко всякой человеческой личности и братского к ней отношения. Новый инстинкт духовного здоровья и самосохранения — который более сведущими может быть раскрыт и осмыслен в целую систему гигиены духовного бытия — руководит отныне всей нашей жизнью — и нашими личными отношениями к людям, и нашим отношением к вопросам общественной жизни.

Когда, руководясь этим непосредственным чутьем живой, подлинной правды, мы озираем нынешнюю общественную жизнь и действующие в ней идейные силы, мы чувствуем, что не можем отождествиться ни с одним из господствующих в ней направлений. Мы, конечно, с отвращением отталкиваемся от цинизма, наглости и беспринципности неверия, которое в ныне властвующих на Руси силах попирает правду и глумится над ней; и мы ни в малейшей мере также не можем делать ему духовных уступок, становиться на духовно-половинчатую, компромиссную позицию, вытекающую из желания одновременно и отгородиться от чистого

зла, и не отстать от «духа времени», в котором это зло и безумие и есть господствующая сила. С другой стороны, мы не можем сочувствовать и всем тем, кто по искреннему ли побуждению или из фарисейской гордыни блюдут свою чистоту, окружая себя стеной ненависти ко всему существующему и с болезненной экзальтацией предаваясь фанатическому культу общественно-политических идолов, давно уже поверженных, — кто по-прежнему, хотя и с обратным содержанием, смешивает религиозную веру с отвлеченной моралью, а мораль — с политическими «принципами». Духовная вселенная для нас по существу не вмещается в линейное измерение справа налево, и культ «правого» есть для нас такое же идолопоклонство, как и культ «левого». Среди захватившего нас водоворота, когда рушатся старые, привычные формы жизни и назревают неведомые новые и когда вместе с тем испытывается крепость человеческого духа, мы сознаем необходимость строгого различия вечного от временного, абсолютного от относительного. Необычность жизни, ее расшатанность и зыбкость, новизна жизненных условий требуют от нас сочетания величайшей, непоколебимо-стойкой преданности вечным началам, подвергаемым поруганию и сомнению, с духовной широтой и свободой, с чутким, непредвзятым отношением к реальному складу жизни и ее нуждам. Это сочетание твердой верности правде с полной духовной свободой, готовности мученичества во имя правды — с терпимостью к людям, со склонностью, не боясь загрязниться, вступать с ними в живое общение среди всего царящего зла, — это сочетание и дается лишь религиозному духу, постигшему живую вечную правду и осененному ее благодатным духом. С одинаковым отрицанием, но и с одинаковой терпимой любовью к заблуждающейся человеческой душе относимся мы и к неверующим, и к идолопоклонникам и идем своим собственным путем.

И — чтобы покончить здесь с этим перечнем, в конце концов, неисчислимого духовного богатства, обретенного нами, — мы находим теперь правильное отношение не только к отдельным людям и общественным порядкам и течениям, но и к коллективным, сверхиндивидуальным живым организмам. То, что раньше мы в лучшем случае лишь смутно ощущали, мы теперь понимаем и видим: именно, что эти сверхиндивидуальные целые суть живые духовные существа, которые имеют свою собственную ценность

и судьба которых определяет и нашу личную судьбу. Через прошедшее преодоление внутренней замкнутости нашей души, через ее раскрытие и приобщение к всеединой живой основе бытия мы сразу же внутренне приобщаемся и к сверхвременному всеединству людей, живущих, как и мы, в Боге и с Богом, — к сверхиндивидуальной душе церкви как единству святости и религиозной жизни, как вечной хранительнице священных истин и преданий. Из самого восприятия вечного бытия и живой близости Божеству непосредственно вытекает и восприятие церкви как живой вселенской души человечества, как соборной личности, через связь с которой мы соучаствуем во вселенском, космическом таинстве Богообщения. В ней мы имеем истинное материнское лоно всей нашей духовной жизни. А в полноте нашей конкретной земной жизни мы приобщаемся к сверхиндивидуальной душе родины, не только ощущаем, но и осмысленно понимаем ее как живое существо, как родную мать, и знаем связь нашей жизни с ее жизнью, взаимозависимость нашего и ее спасения. Мы понимаем, что она, как и весь мир, как и мы сами, погибает от слепоты, от вихрей злобы и ненависти, закрутившихся в мире, что от этой гибели нет исхода ни в каком политическом фанатизме, а есть исход лишь в духовном возрождении, в нарастании внутренне осмысленного, проникнутого любовью отношения к жизни. Мы не взваливаем более ответственности на одних — на тех, кого мы считаем нашими политическими врагами, и не кичимся более нашей собственной гражданской добродетельностью. Мы понимаем нашу общую греховность перед родиной, нашу вину в ее гибели, в рождении слепоты и сатанинской злобы, мы полны любви и жалости к конкретной, живой душе народа, падшей ныне, как и мы сами, и знаем, как трудно ей — и нам вместе с ней — духовно подняться после этого падения. Но вместе с верой в живого Бога, которая дает нам веру в себя самих и в людей, мы обретаем также прочную веру в родину.

Теперь мы благодарны Богу за весь пройденный нами путь, как бы тяжок он ни был. Мир и наша душа должны были пройти и через поклонение кумирам, и через горечь постепенного разочарования в них, чтобы очиститься, освободиться и обрести подлинную полноту и духовную ясность. Великая мировая смута нашего времени совершается все же не даром, [она] есть не мучительное

топтание человечества на одном месте, не бессмысленное нагромождение бесцельных зверств, мерзостей и страданий. Это есть тяжкий путь чистилища, проходимый современным человечеством; и может быть, не будет сомнением вера, что мы, русские, побывавшие уже в последних глубинах ада, вкусившие, как никто, все горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской, первыми пройдем через это чистилище и поможем и другим найти путь к духовному воскресенью.

ИЗ РАЗМЫШЛЕНИЙ О РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Что такое есть русская революция? Как осмыслить и понять эту ужасную катастрофу, которая нам, современникам и жертвам ее, легко кажется чем-то небывалым, доселе невиданным по своей опустошительности и которую и бесстрастный объективный историк должен будет признать одной из величайших исторических катастроф, пережитых человечеством!

Вопрос этот, кажется, принято теперь ставить, прежде всего, в форме дилеммы: есть ли русская революция настоящая «революция» или она есть лишь великая «смута»? Критику этой постановки вопроса мы берем исходной точкой наших размышлений.

Те, кто ставит эту дилемму, подразумевают следующее. Бывают в жизни народов «революции» в подлинном смысле слова, когда органические творческие силы общества, устремленные на воплощение созревших в глубине общественные сознания новых идеалов, на удовлетворение новых органических потребностей, и не находя мирного исхода для своих стремлений, разрушают старый порядок как преграду для творчества и тем дают простор для созидания назревшего нового порядка. Как бы болезнен ни был такой процесс, какими бы эксцессами он ни сопровождался, он есть, с точки зрения телеологии общественного развития, не просто патологическое явление, а кризис роста или созревания; поэтому он исторически оправдан. Но бывают в жизни народов и «смуты» — процессы простого разрушения и разложения, имеющие, правда, какие-то причины, но не имеющие телеологического смысла и потому не имеющие исторического оправдания. Такая смута, в качестве простой болезни, либо имеет смертельный исход, либо, будучи преодолена консервативными силами, силами самосохранения общественного организма, не имеет иных последствий, кроме более или менее значительного ослабления организма. Когда такая «смута» кончается, общество снова возвращается к тому месту, с которого оно было унесено смутой, или даже, в результате ослабления, оказывается отброшенным далеко назад; в процессе смуты не налаживается и не выявляется никакой новый порядок, и общество просто должно, в условиях худших, чем до «смуты», начать с начала свой нормальный процесс развития, бессмысленно прерванный и нарушенный «смутой».

Мы считаем оба эти понятия, в таком их противопоставлении, социологически ложными и исторически неоправданными. Нельзя ставить ни в отношении русской революции, ни в отношении какого угодно иного исторического внутреннего потрясения вопрос, есть ли это «настоящая революция» или «только смута». Понятия «революции» и «смуты» можно правомерно употреблять только как обозначения всегда и необходимо связанных между собою моментов внутренних потрясений или исторических кризисов. В этом смысле *всякая революция есть смута и всякая смута есть революция.*

Всякая революция есть смута. Как бы глубоки, настоятельны и органичны ни были потребности общества, не удовлетворяемые «старым порядком», революция никогда и нигде не есть целесообразный, осмысленный способ их удовлетворения. Она всегда есть только «смута», то есть только болезнь, разражающаяся в результате несостоятельности старого порядка и обнаруживающая его несостоятельность, но сама по себе не приводящая к удовлетворению органических потребностей, к чему-то «лучшему». Телеологически или исторически революция всегда есть бессмыслица. Она есть попытка с помощью взрыва исправить недостатки паровой машины, или с помощью землетрясения установить целесообразно распланировку улиц города. Всякая революция обходится народу слишком дорого, не окупает своих издержек; в конце всякой революции общество, в результате неисчислимых бедствий и страданий анархии, оказывается в худшем положении, чем до нее, просто потому, что истощение, причиняемое революцией, всегда неизмеримо больше истощения, причиняемого самым тягостным общественным строем, и революционный беспорядок всегда хуже самого плохого порядка. Революция есть всегда чистое разрушение, а не творчество. Правда, на развалинах разрушенного, по окончании разрушения или даже одновременно с ним, начинают действовать и восстанавливающие творческие силы организма, но это суть силы не самой революции, а скрытые, сохраненные от разрушений живые силы; и то, что они творят, всегда совсем не похоже на то, к чему стремились силы революции, во имя чего затевалась и готовилась революция. Эти живые силы не порождены революцией и даже не освобождены ею; как все живое, они имеют органические корни в прошлом, действовали уже при «старом порядке», и как бы затруднено ни было тогда их действие, оно во всяком случае не менее ослаблено разрушением и

пустотой, причиненными революцией. Поэтому телеологически при обсуждении осмысленности действий, планомерно направленных на улучшение, всякая революция должна быть признана бессмыслицей и потому преступлением. Как бы тягостен ни был какой-либо сложившийся общественный порядок, как бы ни задерживал он творческого развития народной жизни, он имеет преимущество *живого* перед мертвым, бытия перед небытием; как бы медленно и болезненно ни шло произрастание новых форм жизни в лоне старого, сохранение этого лона всегда лучше отрыва от него и его разрушения. Поскольку народом не овладевает безумие, он никогда не устраивает революции. Когда же народ впадает в безумие, тогда совершается нечто с рациональной точки зрения абсолютно бессмысленное: наступает хаос саморазрушения — наступает *смута*.

Но, с другой стороны, *всякая смута есть революция*. Это значит: безумие саморазрушения имеет всегда свою органическую, внутреннюю причину, обусловлено всегда перенапряжением и болезненным раздражением подземных творческих сил, не находящих себе выхода в нормальном, здоровом развитии. Не будучи ни в малейшей мере удовлетворительной и осмысленной формой развития и никакого положительного развития не осуществляя, смута есть все же всегда показатель и симптом накопления исторических сил развития, благодаря некоторым неблагоприятным условиям превратившихся в разрушительные, взрывчатые силы. Смута есть бесспорно болезнь, явление патологическое. Но в жизни народов не бывает чисто заразных, наносных болезней; всякая историческая болезнь идет изнутри, определена органическими процессами и силами. А так как все органические силы имеют телеологический характер, то и болезнь исторического организма имеет скрытый телеологический смысл, и все ее разрушительные процессы суть действия ложно направленных, извратившихся сил самосохранения и саморазвития. И так как эта болезнь есть всегда вместе с тем душевная болезнь, помутнение и извращение общественного самосознания, то лозунги, идеалы и политические теории смуты, ее официально возвещаемые цели и принципы, ее мирозерцание никогда не совпадают с подлинным существом глубинных телеологических сил, ее определяющих, и по большей части резко с ними расходятся. Поэтому в результате смуты, с одной стороны, всегда изобличается призрачность и несостоятельность ее сознательного умысла, ее официальной цели, которые имен-

но в процессе изживания смуты отмирают и отпадают, как омертвевшая шелуха. И, с другой стороны, историческим результатом смуты никогда не бывает чистый нуль или только отрицательная величина, именно одно лишь причиненное смутой разрушение; органические телеологические силы, в конечном счете определяющие само наступление смуты, продолжают незаметно, подземно действовать во время смуты, несмотря на все истощение, причиняемое смутой; рано или поздно в этом процессе наступает разрыв между органическими тенденциями и тенденциями разрушения, благодаря чему последние теряют всю свою действенную силу. Силы, породившие смуту и поддерживавшие ее против всех попыток «старого порядка» ее прекратить, неизбежно обращаются теперь против нее и вместе с тем сближаются с здоровыми, выдержавшими испытания смуты, элементами «старого порядка». Согласно общему закону исторической инерции, а также вследствие истощенности и раздробленности общества в результате смуты, осуществление этого процесса самоопределения совершается относительно медленно, запаздывая по сравнению с моментом *идейного* выздоровления, духовного преодоления лозунгов смуты. Последние еще продолжают некоторое время господствовать, в виде мертвой официальной лжи, и причинять зло и разрушение, отныне ничем в общественном сознании не оправдываемое, благодаря чему нарастает особенно острое впечатление от революции как совершенно бессмысленной «смуты». Но рано или поздно, постепенно или в бурной форме нового потрясения эти лозунги и их носители извергаются общественным организмом. И тогда — неожиданно для многих — обнаруживается, что за ликвидацией смуты сохраняется не пустое место, а поле, уже заросшее ростками новой жизни, ничуть не похожей на замысел смуты, но не похожей и на старую жизнь, сметенную смутой.

Эти отвлеченные социологические размышления мы иллюстрируем лишь двумя историческими примерами, имеющими, однако, решающее значение как *experimentum crucis*⁶³ критикуемой нами теории. Вряд ли мы ошибемся, если допустим, что классическим образцом «истинной революции», явлением, из ориентировки на которое возникло само это понятие, служит «великая французская революция». И, с другой стороны, когда русские люди склонны понимать переживаемую нами катастрофу как «смуту», то у них возникает невольная аналогия с эпохой русского «смутного времени» на-

чала XVII века. Но ссылка на эти примеры в подтверждение различия между «революцией» и «смутой» есть лишь доказательство живучести исторических легенд. Несмотря на Тэна, раз навсегда разоблачившего легенду о великой французской революции, и несмотря на то, что, пройдя через опыт нынешней русской революции, мы, казалось бы, должны быть достаточно подготовлены к пониманию истинного существа революции, — мы продолжаем по привычке верить в легенду великой французской революции, усвоенную нами в эпоху, когда большинство русских людей *веровало в революцию вообще и мечтало о ней*. Для объективного исторического сознания, конечно, не может быть сомнения, что французская революция была фактически такой же безобразной и бессмысленной смутой, как нынешняя русская революция. С точки зрения целесообразности она не может быть оправдана никакими ссылками на препятствия к новому экономическому и политическому развитию, заключавшиеся в «старом режиме», просто потому, что вместе с этими препятствиями в ней были уничтожены и все нормальные и элементарные условия общественной жизни и что, с другой стороны, порядок, установившийся после окончания и преодоления революции, имел, как известно, очень глубокие корни в самом старом режиме. Обратная легенда царит доселе о русском смутном времени, питаюсь теперь тягостным опытом современной русской разрухи. Вопреки этой легенде, исторически мы теперь знаем из исследования Платонова⁶⁴, что смутное время было не только бессмысленным разложением государства, но что в этой безобразной анархии осуществлялся и осуществился стихийно-органический процесс гибели старого боярства и рождения и продвижения нового поместного дворянства. Смутное время было поэтому настоящей «революцией» не в меньшей мере, чем «великая французская революция».

Еще одну оговорку нужно сделать для устранения возможного недоразумения. Когда мы говорим о телеологических силах, действующих во всяком внутреннем потрясении и заболевании, мы отнюдь не разумеем под ними сил, всегда и необходимо ведущих к чему-то объективно-лучшему, приближающих общество к идеалу совершенства. Изложенное нами обычное различие между «революцией» и «смутой» может быть выражено и так, что под революцией разумеют потрясение, вызванное «прогрессивными» силами и ведущее к «прогрессу», к улучшению общественной жизни, под смутой же — потря-

сение, в котором не участвуют силы, осуществляющие общественный «прогресс». Но внесение в исторические понятия таких категорий совершенно запутывает и искажает объективное познание. Легкость этого внесения основана на нелепом предрассудке, от которого надо наконец отказаться раз навсегда, — на вере в «прогресс», на убеждении, что всякое общественное развитие есть тем самым прогресс, переход к объективно-лучшему состоянию. Что есть «прогресс» и что — «регресс», это зависит, прежде всего, от содержания личной веры каждого, от того, в чем он именно усматривает абсолютное добро или зло; и совершенно очевидно, что историческое развитие вообще никогда не может удовлетворить всех, и будучи для одних «прогрессом», для других есть «регресс». С другой стороны, поскольку мы вправе установить объективные и общеобязательные критерии добра или идеала общественной жизни, мы не имеем никакого права утверждать ни что вся всемирная история в целом есть «прогресс», ни что, в частности, новая и новейшая европейская история есть неуклонное и непрерывное приближение к абсолютному добру. Словом, когда мы говорим о телеологических силах, действующих во всяком внутреннем потрясении, мы разумеем лишь имманентный телеологизм растительно-органических процессов, мы имеем в виду лишь глубокие, наиндивидуально-стихийные силы исторического развития, формирующие органическое видоизменение общественного порядка и связанные с основной энтелехией общественного организма. Процессы старения и упадка в этом смысле столь же телеологически определены, как и процессы роста и расцветания, а также отличны от неорганических процессов внешнего разрушения.

Если мы, исходя из намеченных выше понятий, попытаемся осмыслить русскую революцию, то мы сразу должны будем возвыситься над уровнем ходячих споров о ней и признать их неадекватными существу дела. Те, кто старается уловить какой-то внутренний смысл в революции, сводят свою мысль обычно к утверждению, что, кроме разрушения, революция осуществила некие положительные «завоевания», что она принесла с собой не только бросающееся в глаза зло, но и некое новое добро, за которое она и должна быть оправдана и «принята». Напротив, те, кто отрицательно относится к революции как таковой и считает ее явлением губительным и разлагающим, склонны полагать, что она не имеет никакого вообще

исторического «смысла», и в объяснение и осмысление ее ссылаются только на злую волю или политические заблуждения лиц и кругов, повинных в ее осуществлении. Обе точки зрения представляются нам одинаково ложными и неудовлетворительными.

Говорить перед лицом ужасающей современной русской действительности о каких-либо положительных «завоеваниях», которыми революция могла бы быть телеологически оправдана как разумное дело, совершенно недопустимо. Не то чтобы было правомерно окрашивать современную русскую действительность в один сплошной черный цвет, видеть в ней одну лишь мерзость запустения «Совдепии» и не замечать в ней элементов новой жизни, как это склонны делать сторонники противоположного взгляда. Но нельзя зарождение этих новых начал вменять в заслугу революции, считать ее «завоеваниями» и подводить баланс ее прибылей и убытков с выведением в итоге какого-либо, хотя бы малейшего «чистого дохода». Русская революция не есть исключение из общего, изложенного выше, социологического закона об убыточности революций; напротив, она есть разительное и потрясающее своей очевидностью подтверждение его. Все, что достигнуто революцией — если не причислять к «завоеваниям» революции то поучение, которое народ извлек и еще извлечет из живого опыта гибельности революции, — есть ускорение темпа некоторых социальных и духовных процессов, которые совершались уже до революции и совершались бы и без нее, ускорение, купленное ценою таких жертв и разрушений, в силу которых страна в других отношениях отброшена далеко назад. Здесь достаточно привести лишь один, особенно поучительный и явственный пример — факт гибели дворянского землевладения. По общему суждению экономистов, процесс ликвидации дворянского землевладения и перехода его к крестьянам совершался за последние 50–60 лет с такой неудержимостью и быстротой, что еще лет через 20–30 без всякой революции в России не осталась бы в сколько-нибудь заметном размере дворянского землевладения. Не входя совершенно в оценку объективного экономического и культурного значения этого процесса, достаточно констатировать, что то, что совершилось в результате революции, произошло бы несколько позднее без всякой революции, мирным и естественным путем и потому при условиях, конечно, неизмеримо более выгодных для крестьянства и для народного хозяйства России. И так же обстоит дело — как мы постара-

емся показать ниже — со всеми новыми явлениями русской жизни, органически вырастающими или назревающими среди разрушений революции; все они лишь мнимым образом могут быть отнесены за счет самой революции.

Из этого, однако, с другой стороны, отнюдь не следует, что русская революция не имеет никакого исторического основания или «смысла» и есть несчастная случайность, обусловленная слепым скрещением злых воль или заблуждений. Условимся раз навсегда, что надо разуть под историческим основанием или смыслом. Если разуть под ним *рациональную* осмысленность или целесообразность, то, конечно, русская революция, как все революции, не имеет никакого смысла; как все революции, она есть чистое безумие. Но если под основанием или смыслом разуть, как это делаем мы, наличность глубоких стихийно-телеологических, как бы сверхчеловечески-космических сил истории, лишь проявлениями и орудиями которых служат воли и оценки отдельных участников революции, то русская революция, как и все революции, имеет исторический смысл. Даже если бы эти силы, обусловившие русскую революцию, признать силами чистого зла — что, по существу, было бы односторонне и поверхностно, — даже и тогда усмотрение космически-сверхчеловеческой природы этих сил имело бы огромное принципиальное и практическое значение, ибо определяло бы характер и форму необходимой борьбы с революцией. Независимо от какой-либо абсолютной оценки этих сил, существенно усмотреть саму природу этих онтологических глубин революции *в их отличии* от всей пены и накипи революционного волнения — от всех официальных лозунгов, сознательных идей и принципов и планомерно замысленных действий революции, — существенно потому, что пена и накипь очень быстро выкипят и растворятся, исчезнут без следа вместе с самой революцией, глубинные же силы в иной форме *будут роковым образом продолжать действовать после революции*.

И в этом отношении нельзя достаточно подчеркнуть, что наступила пора от чисто внешней борьбы с проявлениями революции перейти к задаче действительного внутреннего овладения ее глубинами. Мы говорим: «овладения» этими глубинами, потому что, по нашему убеждению, такие стихийно-космические силы нельзя никаким внешним способом истребить или искоренить, а можно только перевоспитать и направить по надлежащему пути. Если мы не хотим так же слепо

бороться с революцией, как большинство из нас боролось раньше со старым порядком, если мы не хотим, на следующий же день после ликвидации революции, неожиданно очутиться перед лицом сил, о личности которых мы не подозревали и которые могут снова увлечь нас неведомо куда, — если мы хотим не просто гибели революции во что бы то ни стало, а прекращения ее ради торжества и осуществления положительных начал общественного бытия, — то мы должны, прежде всего, постараться объективно ориентироваться в революции и понять ее внутреннее, подземное существо. Когда видишь, сколько духовной энергии затрачивается противниками революции на борьбу с ее лозунгами, на разоблачение лжи ее знамен — которые давно уже износились и на глазах всей России превратились в рваные, грязные тряпки — и как мало думают об овладении подлинными силами революции и внутреннем их преодолении, то невольно возникает мысль, что безумие революции заразило собою и ее противников.

Откуда же взялась русская революция? Какие силы ее породили?

Когда вглядываешься теперь в прошлое, наученный настоящим, становится сразу же ясным одно: русская революция началась не в 17-ом году, и не в 1905 году. Идеологически она идет по меньшей мере от декабристов и уже совсем явственно от Белинского и Бакунина. Как общественное движение, как выступление и продвижение вперед нового общественного слоя, с резко оппозиционным настроением и с разрушительными в отношении старого порядка тенденциями, она начинается во всяком случае уже в начале второй половины XIX века, в конце 50-х и начале 60-х годов, с момента появления в литературе и общественной жизни разночинца-нигилиста. Первые признаки разрыва и надлома, кончившегося в наши дни ужасающим обвалом, описаны Тургеневым в разладе между «отцами и детьми». Ненависть Базарова к барской жизни и барскому либерализму Кирсановых по содержанию своему, так сказать, по духовной своей субстанции совершенно тождественна с большевистской злобой; в спорах между Базаровым и Кирсановым, так же как в одновременном с ними столкновении между Герценом и людьми, которых он назвал метким именем «желчевиков», явственно слышны раскаты грозы, обрушившейся теперь на Россию.

Два течения сплелись между собою и в своем единстве образовали могучую революционную силу, которая в момент ослабления государ-

ства под влиянием длительной войны обрушилась на старую русскую государственность и культуру и уничтожила их. Эти два течения не случайно скрестились; они сблизились и слились в силу внутреннего тяготения и некоторого исконного духовного сродства между собой; или скорее они с самого начала были только двумя моментами одного и того же движения. Это, — с одной стороны, идеологический процесс назревания и распространения атеистически-революционного радикализма, вскоре же вылившегося в форму социализма, и, с другой стороны, социально-политический процесс демократизации России, то есть пробуждения к активности и выступления в общественно-политической жизни низших классов — крестьянства и близко прилегающих к нему слоев населения. Мы начинаем с уяснения последнего момента.

Русская революция по своему основному, подземному социальному существу есть восстание крестьянства, победоносная и до конца осуществленная всероссийская пугачевщина начала XX века. Чтобы понять самую возможность такого явления, нужно вспомнить многое. Русский общественно-сословный строй, сложившийся в XVIII веке — строй дворянско-помещичий, — никогда не имел глубоких, органических корней в сознании народных масс. Правомерно или нет — что здесь совершенно безразлично, — русские народные массы никогда не понимали объективных оснований господства над ними «барина», ненавидели его и чувствовали себя обездоленными. Это была не одна лишь «классовая» ненависть, обусловленная экономическими мотивами: характерной особенностью русских отношений было то, что эта классовая рознь подкреплялась еще гораздо более глубоким чувством культурно-бытовой отчужденности. Для русского мужика барин был не только «эксплуататором», но — что, быть может, гораздо важнее — «барин», со всей его культурой и жизненными навыками, вплоть до платья и внешнего обличья, был существом чуждым, непонятным и потому внутренне неоправданным, и подвластность этому существу ощущалась как бремя, которое приходится и даже нужно «терпеть», но не как осмысленный порядок жизни. Казалось, великая реформа освобождения крестьян должна была прекратить это ненормальное состояние. Но отчасти потому, что эта реформа не была доведена до конца — не создала из мужика экономически самостоятельного и граждански равноправного мелкого собственника — и затем еще сменилась дворянской реакцией в лице института земских

начальников и иных форм опеки над крестьянством, — отчасти потому, что культурно-бытовые формы изживались гораздо медленнее соответствующих им юридических отношений, отчасти, наконец, в силу общего закона исторической инерции, по которому вековой душевный опыт народа продолжает жить еще долго после устранения условий, его порождавших, — но деление на «господ» и «мужиков» и соответствующие ему чувства сохранялись и в современной России, по правовой своей форме уже давно бессловной и непомещичьей. Чтобы уловить это, достаточно вспомнить хотя бы сыгравшую такую роковую роль отчужденность между офицерами и солдатами еще в последнюю войну, — отчужденность, которая, конечно, в такой форме ни в одной из европейских армий не существовала.

Эта отчужденность между верхами и низами русского общества была так велика, что удивительна, собственно, не шаткость государственности, основанной на таком обществе, а, напротив, ее устойчивость. Как могло грандиозное здание старой русской государственности держаться на столь необъединенном и неуравновешенном фундаменте? Для объяснения этого — а тем самым для объяснения того, почему она в конце концов рухнула, — нужно вспомнить, что подлинным фундаментом русской государственности был не общественно-сословный строй и не господствовавшая бытовая культура, а была ее политическая форма — *монархия*. Замечательной, в сущности, общеизвестной, но во всем своем значении не оцененной особенностью русского общественно-государственного строя было то, что в народном сознании и народной вере была непосредственно укреплена только сама верховная власть — власть царя; все же остальное — сословные отношения, местное самоуправление, суд, администрация, крупная промышленность, банки, вся утонченная культура образованных классов, литература и искусство, университеты, консерватории, академии, все это в том или ином отношении держалось лишь косвенно, силою царской власти, и не имело непосредственных корней в народном сознании. Глубоко в недрах исторической почвы, в последних религиозных глубинах народной души было укреплено корнями — казалось, незыблемо — могучее древо монархии; все остальное, что было в России, — вся правовая, общественная, бытовая и духовная культура произрастала из ее ствола и держалась только им; как листья, цветы и плоды — произведения этой культуры висели над почвой, непосредственно с ней не соприкасаясь и не имея в ней

собственных корней. Это трагическое положение всегда беспокоило русское образованное общество; но оно сознавалось им лишь смутно — иначе как объяснить то роковое историческое заблуждение, которое позволяло носителям русской культуры — в том числе и величайшим ее гениям — в течение более 100 лет систематически подрубать единственную ее опору? Неудивительно, что с крушением монархии рухнуло сразу и все остальное — вся русская общественность и культура, — ибо мужицкой России она была непонятна, чужда и — по его сознанию — не нужна. Но почему же рухнула сама монархия?

Это величайшее и роковое в истории России событие, знаменующее конец одной эпохи и начало другой, необъяснимо ни из каких частных причин, как бы значительны они ни были, — ни из потрясения, причиненного мировой войной, ни из политических ошибок и недостатков последнего монарха, постепенно создавших вокруг него атмосферу враждебности или равнодушия. Все это — лишь привходящие обстоятельства, содействовавшие наступлению катастрофы и определившие разве только ее срок и форму. Истинная и последняя причина лежит в глубоком духовном процессе, совершавшемся уже давно в народной душе. Медленно и незаметно одно политическое миросозерцание и самочувствие сменялось в нем другим. Вера в устроение жизни через покорное подчинение благодетельно-опекающей власти постепенно исчезала и сменилась верой в самоопределение и самодеятельность, стремлением стать хозяином и распорядителем своей собственной судьбы. Идеал «царя-батюшки» как полновластного хозяина русского народа, царя, который, подобно Богу, с недостижимой высоты водворяет на землю правду, желает добра народу и лучше всех знает, в чем это добро, — этот идеал медленно, но неудержимо угасал в народной душе; и на смену ему шла

* Пушкин — не только величайший русский поэт, но и один из мудрейших русских людей — сознавал положение довольно ясно, как это показывает одно его письмо к Чаадаеву, в котором он в ответ на жалобы на некультурность и деспотизм правительства указывает, что, несмотря на все, царское правительство есть самая культурная часть России. Образец редчайшей проницательности и объективности, если вспомнить, как много самому Пушкину приходилось страдать от самодурства Николая I и Бенкендорфа. И все же — тот же Пушкин мечтал, как Россия «вспрянет ото сна» и «на обломках самовластия» прославит его имя! Реальная Россия, как она есть, на обломках самовластия написала имя — Демьяна Бедного!

смутная, но острая тоска по народовластию, самоопределению, по общественной автономии. Уже в 1905 году такой гениальный наблюдатель русской души, как покойный В. В. Розанов, с полной отчетливостью подметил этот роковой и неотвратимый перелом, который он назвал «падением великого фетиша». Монарх постепенно в глазах народа переставал возвышаться над противоречиями жизни, в качестве высшей, надсловной, религиозно-освященной инстанции, и все более сливался с самим порядком, с «властью господ», которую народ ненавидел и которой противостояла мечта о собственном, мужицком царстве. Этот конфликт вполне уже выявился после неудачной японской войны и привел к революции 1905 года. Безмерное испытание мировой войны окончательно поколебало неустойчивое равновесие страны. Не только вспыхнуло с небывалой силой вековое чувство обиды в народной душе, под влиянием которой народу стало казаться, что «господа» посылают его на убой, но — что, быть может, еще важнее — в течение войны народ, с другой стороны, ощутил себя самого вершителем судеб страны, закалился в школе насилия и приобрел веру в него. Создалось положение, которое лучше всех понял и учел Ленин: стоило лишь «повернуть в другую сторону» штыки и пулеметы — и международная война обратилась в войну гражданскую. Разразился великий и победоносный «бунт рабов».

Какую роль сыграла во всем этом движении интеллигенция и усвоенное ею атеистически-революционное социалистическое миросозерцание? Ближайшим образом, конечно, бесспорно, что роль эта была чрезвычайно велика. Тем, для кого в настоящее время осмысление революции равнозначно с отысканием отдельных лиц или групп, виновных в ней, конечно, легко разыскать ее главного виновника в лице революционной интеллигенции и исповедуемого ею социализма. Что интеллигентская *доктрина* социализма повинна в особо болезненном, длительном и уродливом *протекании* революции, это совершенно очевидно, и об этом нам еще придется говорить ниже. Но, прежде чем оценить по существу более глубокое и принципиальное значение слияния указанного социально-политического процесса с силами духовного порядка, с определенным миросозерцанием, мы должны обратить внимание на одну сторону дела, обычно упускаемую из виду. Усмотрение главного виновника революции в интеллигенции и ее идеях методологически стоит на одном уровне с утверждением, что революцию создали инородцы, евреи, или

с утверждением, что Россию загубили слабость и безволие Временного правительства, легкомыслие и безответственность Керенского и т. п. Все такого рода утверждения одновременно и верны, и неверны. Все они правильно улавливают влияние некоторых тенденций, групп или лиц на судьбу России, но, во-первых, чрезмерно преувеличивают удельный вес какого-либо одного ограниченного фактора из числа многих, вложившихся в революцию, и, во-вторых, не дают никакого объяснения происхождению самого этого фактора и возможности особой его влиятельности. Когда мы говорим о роковом влиянии интеллигенции и ее верований в судьбе России, то надо, прежде всего, попытаться уяснить себе, что такое была сама «интеллигенция», откуда она взялась и как объяснима такая исключительная влиятельность ее идей, которые еще лет 25 тому назад самой этой интеллигенции казались почти бессильными перед лицом коренных, органических верований и навыков народных масс.

Здесь, в плане социально-политическом, в котором пока идут наши размышления, надо уяснить себе одно существенное обстоятельство. Русская радикально-революционная интеллигенция, по крайней мере, поскольку она была русской по национальности, была сама глубоко народным, по своему происхождению и значению, явлением. Она стала фактором новейшей политической истории России именно потому, что она возникла из недр русской жизни, была симптомом и выражением одновременно и коренного сдвига народных пластов, и заболевания народной души. Революционная интеллигенция XIX века есть — на это уже бывали указания в русской литературе — явление того же порядка, как казацкая вольница прежних времен. Это — авангард народных масс, с годами все растущая и накапливающаяся группа смельчаков и зачинателей, в которой раньше и острее, чем в толще масс, обнаружались нарастающие в народном сознании и быту стремления. Русский радикальный интеллигент-«разночинец» по происхождению обычно, в подавляющем большинстве, был семинарист, попович. Духовенство было основным и едва ли не единственным сколько-нибудь значительным, промежуточным слоем между дворянством и народными массами, и формировавшаяся из него радикальная интеллигенция сыграла в России, за отсутствием настоящей сложившейся буржуазии, роль *tiers état*⁶⁵. По своему социальному, бытовому и образовательному уровню она стояла гораздо ближе к низшим слоям, чем к господствующему классу. И потому

она первая подняла знамя бунта и явилась авангардом того нашествия внутренних варваров, которое переживала и переживает Россия. В уяснении пафоса ее общественного настроения большинство из нас долго заблуждалось. Слишком много внимания было уделено моменту любви, сострадания к низшим, обездоленным; образ «кающегося дворянина» слишком заслонил собою гораздо более основной и доминирующий образ озлобленного разночинца. В основе революционного настроения интеллигенции лежало то же *основное* чувство социальной, бытовой и культурной «обиды», та же ненависть к образованному, господствующему, владеющему материальными и духовными благами «барскому сословию», та же глухая злоба к носителям власти, словом, то же самое *ressentiment*⁶⁶, которое жило и в народных массах в более скрытой и до поры бездейственной форме. Из книг, из западного влияния этот тип «желчевика-нигилиста» воспринимал лишь то, что шло на потребу его чувства, — все упрощенно-отрицательные, нигилистические влияния: позитивизм, атеизм, материализм, политический радикализм, социализм — все, что можно было найти бунтарского и разрушительного. В конце концов революционный социализм — порождение западноевропейского пролетарского *ressentiment*, идейно оплодотворенного иудейским бунтарско-религиозным эсхатологизмом, — с его учением о классовой борьбе и о прыжке, с ее помощью, в «царство свободы» стал адекватным выражением давнишнего, исконно русского мужицко-разночинского чувства враждебности к дворянству и его культуре. В учении Маркса о классовой борьбе сперва интеллигентский авангард мужицкой массы, а потом, в решающий момент, и вся масса почувяла что-то родное, знакомое, истинное и важное. Этим объясняется — по крайней мере со стороны социально-политической — тот факт, что «интеллигенция» оказалась проводником — и столь успешным проводником — революционного социализма в народные массы.

Как ни значительна была действительная роль социализма в русской революции — к оценке ее мы еще вернемся, — но было бы глубоким заблуждением, ориентируясь на внешность революционного процесса, отождествлять русскую революцию с социалистическим движением. Русская революция произведена мужиком, который никогда, даже в апогее своего безумия, в 17–18 годах, не был социалистом. Поскольку можно для характеристики русской революции использовать какое-нибудь понятие западной политической мысли,

важно отметить, что русская революция основана на *демократическом* движении. При этом, во избежание пагубных недоразумений, нужна тотчас же существенная оговорка. Под «демократией» в этой связи нельзя разуместь какой-либо *формы правления* или *государственного устройства*. Все нынешние интеллигентские споры о монархии и республике лишены объективной исторической почвы. Ни в чем не обнаружилось столь явно равнодушие мужика к форме правления и к основным началам государственного устройства, как в легкости, с которой было разогнано Учредительное собрание и попораны все демократические принципы. Русская революция есть демократическое движение в совершенно ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности. По объективному своему содержанию это есть процесс проникновения низших слоев во все области государственно-общественной жизни и культуры и переход их из состояния пассивного объекта воздействия в состояние активного субъекта строительства жизни. В этом отношении также важно отметить, для правильной оценки революции — в противоположность как ее защитникам, так и ее противникам, — что русская революция сама по себе не создала *ничего принципиально нового*. Проникновение «мужика» — сначала в лице его авангарда, а потом во все более широких массах — во все области русской общественной, государственной, культурной жизни, бытовая «демократизация» России в этом смысле есть, быть может, самый значительный и совершенно роковой, стихийный процесс, который совершался неудержимо и со все растущей интенсивностью, по крайней мере с момента освобождения крестьян. Демократизация средней и высшей школы, литературы, чиновничества, личного состава местной жизни есть характерное явление, которое замечалось всеми внимательными наблюдателями русской жизни. Недаром в 80-х годах, в эпоху кажущегося наибольшего благополучия старого, монархически-дворянского уклада, так остро стоял вопрос о «кухаркиных детях». Последним дореволюционным проявлением этого процесса был возникший в 1916 году бросавшийся в глаза тип прапорщика из мужиков — быть может, главного деятеля надвигающейся революции. Шаг за шагом, с неуклонностью стихийно-растительного процесса выдвигалась повсюду крестьянская Россия,

надвигалась на дворянскую Россию и заставляла последнюю уступать себе место. Повторяем, революция не внесла в этот процесс ничего принципиально нового; в ней лишь — и это, конечно, было величайшим несчастьем — процесс демократизации из состояния постепенного просачивания перешел в состояние бурного наводнения. *Русская революция по своему внутреннему социально-политическому существу есть болезненный кризис острой демократизации России — не больше, но и не меньше.*

Нельзя достаточно подчеркнуть всю важность осознания этой истины, которая сохраняет свое основополагающее познавательное значение, совершенно независимо от того или иного принципиального отношения к идеям и идеалам революции. Будем ли мы веровать в «равенство», как в высший идеал общественной жизни, или вместе с К. Леонтьевым видеть в «смесительном уравнении» гибель всяческой жизни, — мы, во всяком случае, должны осознать неустрашимый факт демократизации России как отправную точку всех наших сознательных стремлений. Старая дворянская Россия, постепенно старевшая и умиравшая, начиная со второй половины XIX века, и потому постепенно отступавшая перед натиском мужицкой России, ныне окончательно умерла, и взамен ее созревает и слагается мужицкая Россия. Для людей, не отуманенных ложными и смутными демократическими «идеалами» и умеющих понимать конкретную действительность, совершенно очевиден *глубокий трагизм* этого факта. Ибо, в общем и целом, за немногими исключениями, дворянская Россия за последние два века была тождественна с русской культурой. Дворянская Россия — это есть Россия Пушкина и Тютчева, Толстого и Достоевского, Глинки и Чайковского, Россия славянофилов, Чаадаева и Герцена. И эта Россия теперь умерла, и на смену ей идет только что зарождающаяся, еще неведомая мужицкая Россия. Если даже медленный процесс отступления и угасания дворянской России и продвижения и нарастания разночинско-мужицкой России сопровождался явственным упадком уровня духовной и общественной культуры, то чем грозит нам наступивший мужицкий потоп? И все же мы должны, прежде всего, иметь мужество просто констатировать этот факт и усмотреть его неотмененность. И затем, нужна достаточная объективность, чтобы, несмотря на трагизм этого факта, оценить его значение во всей его полноте.

Этот процесс стихийной демократизации России может быть охарактеризован как *нашествие внутреннего варвара*. Но, подобно нашествию внешних варваров на античный мир, он имеет двойной смысл и двоякую тенденцию. Он несет с собой частичное разрушение непонятной и чуждой варвару культуры и имеет своим автоматическим последствием понижение уровня культуры именно в силу приспособления его к духовному уровню варвара. С другой стороны, нашествие это движимо не одной лишь враждой к культуре и жадной ее разрушения; основная тенденция его — стать ее хозяином, овладеть ею, напитаться ее благами. Нашествие варваров на культуру есть поэтому одновременно распространение культуры на мир варваров; победа варваров над культурой есть в конечном счете все же победа сохранившихся от катастрофы остатков этой культуры над варварами. Здесь нет в строгом смысле слова победителя и побежденного, а есть, среди хаоса разрушения, взаимное проникновение и слияние двух стихий в новое живое целое. Тем более это можно сказать о переживаемом нами нашествии *внутреннего* варвара, который, несмотря на всю отчужденность от старой культуры, имеет все же с ней и некоторую органическую связь. Напор дикой мужицкой стихии, разрушившей в настоящее время в России науку и школу, хозяйственную и правовую культуру, все жизненные условия духовного творчества, предавший унижению и издевательствам носителей духовной и общественной культуры, — этот напор сопровождается все же каким-то наивным и потому практически бесплодным, но искренним уважением к учености, к искусству, к знанию и умению во всех областях культуры («спец»!) и, главное, жадной усвоения культуры. Отчужденность от «барина» и презрение к нему есть преходящая форма, под которой скрывается зависть к барину, желание самому стать «барином» не только в материальном, но и в духовном отношении. Жажда приобщения к культуре среди революционно настроенных народных масс есть совершенно бесспорный факт, который лишь заслоняется более явственными (и доселе более действенными по результату) разрушительными инстинктами. Для оценки же *способности* этой стихии к усвоению культуры и культурному творчеству необходимо, несмотря на бесспорность дворянского характера всей новой русской культуры, памятовать, что культура, по существу, есть продукт национального гения, гения народа как единой духовной субстанции. Пушкин и Достоевский суть обнаружения не только

дворянской культуры, но прежде всего *русского духа*. С другой стороны, недворянская, отчасти даже прямо мужицкая Россия уже дала нам Ломоносова, Кольцова, Сперанского, Гл. Успенского, Вл. Соловьева. При всей опасности того духовного кризиса, который переживает Россия в факте отживания давнего главного носителя ее культуры и усиления роли культурно не подготовленного ее слоя, — веруя в гений, в талантливость, в духовно-творческие потенции русского народа как нации, нельзя не верить и в будущую культуру мужицкой России. Действенна здесь основная задача — оберечь и охранить от разрушения максимум из старого культурного наследия, чтобы оплодотворить им новый личный материал для грядущей эпохи русской культуры.

Но каким образом случилось, что революция, крестьянская по своему социальному субстрату, внутренне руководимая влечением крестьянина к самостоятельности и самочинности, то есть, в сущности, собственническим инстинктом, стала социалистической по своему содержанию? В этом заключается главное трагическое недоразумение русской революции, своеобразное содержание ее трагической бессмыслицы (ибо в той или иной форме, как мы старались разъяснить это выше, бессмыслица присуща всякой революции). Для объяснения этого нужно, прежде всего, констатировать, что социализм увлек народные массы не своим положительным идеалом, а своей силой отталкивания от старого порядка, не тем, к чему он стремился, а тем, против чего он восставал. Учение о классовой борьбе, как уже указано, нашло себе почву в исконном мужицком чувстве вражды к «барам»; борьба против «капитализма» воспринималась и с упоением осуществлялась народными массами как уничтожение ненавистных «господ». Революция, антидворянская по своему внутреннему устремлению, стала антибуржуазной по своему осуществлению; купец, лавочник, всякий зажиточный «хозяин» пострадал от нее не меньше дворянина, отчасти потому, что он в глазах народа уже принял облик «барина», отчасти потому, что он, выросши на почве старого порядка, естественно представлялся его союзником. Бурные волны мужицкого потока затопили и уничтожили не только старые, действительно отживавшие слои, но и те обильные молодые ростки, которые были проявлениями самого процесса демократизации России в стадии ее медленного мирного просачивания. Революционная волна, огромная и разрушительная, снесла все, что выросло на почве, уже рань-

ше орошенной приливом, *часть которого она сама составляет*. Абсолютная бессмыслица — с рациональной точки зрения — этого факта сознается теперь в России всеми, в том числе даже, в глубине души, самими коммунистами; для этого достаточно только окинуть взором картину нэпа. Огромные запасы накопленного богатства и значительная часть личного состава русской промышленности и торговли, крупной и мелкой, а также и сельскохозяйственных предприятий были разрушены просто отчасти по бессмысленной злобе, отчасти в процессе их перераспределения, перехода из одних рук в другие — так же, как неисчислимое количество предметов домашнего хозяйства погибло просто в процессе его расхищения. В социально-политическом отношении существенно отметить, что народные массы стремились не к социализму, а просто к дележу буржуазного богатства, и социализм имел успех, потому что своими полемическими тенденциями он давал идейную санкцию этому дележу (хотя по своему положительному содержанию, конечно, ему противоречил). Чисто политически народные массы восприняли социализм (также, конечно, вопреки его подлинному смыслу) просто как проповедь крайнего демократизма; большевизм захватил своим лозунгом мужицкого самоуправления (популярность «советов», идеи «рабоче-крестьянского правительства»). Это стихийное движение вынесло и укрепило власть сектантов-фанатиков, которые стали уже планомерно насаждать подлинный социализм, то есть творить дело вдвойне бессмысленное и губительное — бессмысленное не только по своей объективной нецелесообразности (ибо социализм как это теперь очевидно всякому, есть внутренне ложная, несостоятельная система народного хозяйства), но и по своему полному несоответствию далее стихийным потребностям и инстинктам народных масс. Хозяйственная и общественная самостоятельность мужика, «советы», «рабоче-крестьянская власть» — все это оказалось фикцией, живущей лишь в душах ослепленных и обманутых народных масс; реально же осуществилась чуждая и претящая мужику деспотическая власть коммунистической бюрократии, насаждающей социалистическую опеку. Как во всякой революции, народ оказался у разбитого корыта и теперь уже довольно отчетливо начинает это сознавать.

Но именно это полное несоответствие между *замыслом* народного движения и тем, что им реально осуществлено, между не формулированной отчетливо, но глубоко исповедуемой политической про-

граммой народных масс и доктринерски-безжизненной и калечащей жизнь программой, реально осуществляемой революционной властью, — это несоответствие, которое в конечном счете необходимо должно привести, в той или иной форме, к крушению советской власти, доселе — как бы это ни звучало парадоксально — есть причина ее относительной устойчивости и длительности. Ибо народ, в преобладающей своей части уже разочаровавшийся в осуществленной революции, еще не разочаровался в ее замысле. И потому в борьбе между приверженцами революционной власти и противниками революции он доселе сохраняет нейтральное, колеблющееся положение. Он отвергает политическую программу революционной власти и охотно помог бы свергнуть саму власть, если бы не боялся, что свержение ее окажется уничтожением и ликвидацией *его собственного* замысла революции. Советская власть — это нужно твердо и ясно сознать как факт, опять-таки совершенно независимо от той или иной принципиальной его оценки — держится не только механически, с помощью своей системы чудовищного принуждения и террора, и даже не только на силе исторической инерции, естественной после такого огромного размаха; она держится, прежде всего, на колеблющемся, окончательно не определившемся еще отношении к ней народных масс. Народ — если не абсолютное его большинство, то, во всяком случае, то активное меньшинство, которое всюду является решающим, — видит в нынешней власти своего союзника-врага — союзника по борьбе с его исконным врагом — «господами», и врага в деле положительного устройства жизни. Последняя и основная причина неудачи белого движения коренится именно в этом. При приближении «белых», в которых народ — правомерно или нет, это в данном случае безразлично — видел насадителей старой власти, власти «господ», он забывал свои, так сказать, «домашние», «семейные» счета с опостылевшей ему советской властью и снова давал ей свою поддержку.

Отсюда вытекает конкретное уяснение того основного вывода, который в отвлеченной форме есть общая социологическая аксиома: преодолеть революцию и низвергнуть установленную ею власть сможет лишь тот, кто сумеет *овладеть ее внутренними силами и направить их по разумному пути*. Лишь тот, кто сумеет — как это в свое время сумели большевики — найти опорную точку для своих стремлений в стремлениях и верованиях народных масс, кто в глазах народа явится осуществителем его заветных чаяний и надежд, кто

сумеет, вопреки слепым и безумным силам революция и в борьбе с ними, в известном смысле все же разумно осуществить саму историческую тенденцию революции, — лишь тот сможет победоносно осуществить и свои собственные политические идеалы. Всякая успешная борьба с революцией есть дело ее преодоления через посредство внутреннего овладения ее силами, через планомерное осуществление того, что необходимо и исторически правомерно в ее стремлениях. Эта истина, в сущности, до банальности очевидная для всякого исторически и политически образованного человека, все же в настоящее время, в пылу страстей, поднятых революцией, не признается во всей своей *необходимости* и во всей своей творческой *значительности*. Одним кажется, что для преодоления революции достаточно противопоставить энергично *ее* лозунгам — *свои* лозунги, *ее* воле — *свою* собственную волю, словом, что преодоление революции возможно через механическое подавление или истребление ее сил. Другим, напротив, представляется, что выход из невыносимого положения заключается в некоторой, хотя бы частичной, капитуляции перед самим безумием революции, более того, что нужно самому до некоторой степени заразиться безумием и, вопреки разуму и совести, преклониться перед ним, чтобы им овладеть. Но подлинное, чуждое обоим этим заблуждений понимание указанной истины не может быть дано в рамках социально-политического рассмотрения вопроса и требует уяснения духовной или идеологической стороны русского революционного движения, которого мы доселе касались лишь мимоходом и к которому нам давно уже пора обратиться.

Нельзя достаточно подчеркнуть истину, тоже, в сущности, в настоящее время до банальности бесспорную и все же из-за полемических страстей постоянно забываемую. Всякий строй и всякое движение, как бы нелепы, разрушительны и бессмысленны они ни были, сколько бы ни соучаствовало в них насилия, принуждения и сознательной корысти и обмана, в конечном счете, всегда опираются на искреннюю и непосредственную *веру*, суть обнаружения истинных или ложных по содержанию, но всегда объективных, сверхличных и потому бескорыстных *духовных сил*. Пресловутой теории экономического материализма, для которой все исторические формы бытия и движения суть продукты или отражения, в конечном счете, личной корысти, должно быть решительно противопоставлено утвержде-

ние, что последняя сила общественной жизни есть сила духовная, сила верований и живых общих идей, что всякий строй возникает из веры в него и держится до тех пор, пока, хотя бы в меньшинстве его участников, сохраняется эта вера, пока есть хотя бы относительно небольшое число «праведников» (в субъективном смысле слова), которые бескорыстно в него веруют и самоотверженно ему служат*. В этом смысле важно признать, что и русская революция, сколько бы корысти и личной порочности ни обнаружили и носители ее власти, и участвовавшие в ней народные массы, есть проявление сверхличных, *духовных страстей*, есть определенный период состояния народного духа. Ее преодоление есть поэтому необходимое преодоление одной веры другою, внутренний духовный перелом.

В этом, духовном своем плане, русская революция есть плод и выражение глубочайшего кризиса русского религиозного мирозерцания. Хотя этот кризис имеет много общего с соответствующим кризисом западноевропейского мирозерцания, так что в известном смысле можно сказать, что русская революция есть одно из крупнейших событий общеевропейской истории, именно истории развития общеевропейского духа, но вместе с тем она имеет глубокие корни в русской духовной культуре. Выше мы уже отметили поверхностность того представления, для которого русская революция есть плод идей, импортированных интеллигенцией из Западной Европы и распространенных ею среди народных масс. Мы указали там, что это объяснение не объясняет ни происхождения самого специфически русского явления «интеллигенции», ни одностороннего содержания извлеченных ею с Запада идей, ни, наконец, влияния этих идей в народных массах. Поистине, чтобы объяснить, как «народ-богоносец» стал большевиком и вместо своих национальных святителей избрал своим духовным вождем Карла Маркса, недостаточно сослаться на появление среди него агитаторов, которые его «распропагандирова-

* Разительным примером этой истины может служить обнаружившаяся в России слабость «буржуазного порядка». Трудно было поверить, что массовая экспроприация крупной, а отчасти даже «мелкой» буржуазии может быть осуществлена так легко, при таком слабом сопротивлении, и, вероятно, сами круги, ее производившие, этого не ожидали. Собственников и собственнических интересов было в России очень много; но они были бессильны и были с легкостью попораны, потому что не было собственнического «мирозерцания», бескорыстной и сверхличной веры в святость принципа собственности.

ли» и соблазнили. Поверхностность этого объяснения практически изболита уже тем, что департамент полиции, исходивший в своей деятельности именно из такой точки зрения, оказался бессильным в борьбе с этим злом. В общей перспективе истории духовной культуры русская революция есть последнее проявление того процесса пробуждения и нарастания идеи самочинной личности и связанного с ним процесса секуляризации культуры, который на Западе идет с эпохи Возрождения и Реформации, а в России начался с реформ Петра Великого. Но есть две основные особенности русского процесса, отличающие его от западноевропейского его образца. Одна определена временем и характером его возникновения и течения, другая, напротив, состоит в внутреннем, качественном своеобразии русского духовного мира.

То, что может быть в России поставлено в аналогию с западноевропейскими процессами раскрепощения личности и секуляризации культуры, возникает в своих первых проявлениях на целых два века позднее, в эпоху Петра Великого, и совсем иначе, чем на Западе. На Западе этот процесс начинается с могущественного и совершенно спонтанного духовного и религиозного движения — с Ренессанса и Реформации. Секуляризованная культура и национальная государственность есть там зрелый а постепенно нараставший плод этого духовного движения. Мы, напротив, не имели ни Ренессанса, ни Реформации. У нас дело началось сразу как бы с периферии — с секуляризации государственности и связанных с нею внешних, гражданско-юридических форм культуры; в этом смысле Петр Великий — *toutes proportions gardées*⁶⁷ — был действительно первым русским революционером, и не случайно большевики, при последнем ограблении церквей, ссылались на его пример. Когда эти, идущие от периферии культуры, тенденции начали у нас проникать в глубины личного духа, на Западе первый, творческий период этого процесса был уже изжит и уже явно проступали симптомы вырождения и разрушения как последние его результаты. Первое проявление секуляризованной и автономной лично-духовной культуры есть «вольнодумный» круг вельмож Екатерины II; это было в эпоху, когда Ренессанс и Реформация на Западе сменились уже плоским атеистическим просветительством и когда уже вплотную надвинулся грандиозный крах этого движения в лице великой французской революции. А когда в России, лишь во второй половине XIX века, то же движение раскрепощения

и секуляризации начало проникать из дворянских верхов в низшие слои и когда оно, на пороге XX века, дошло и до народных масс, — Запад уже изжил все потенции «освободительного» духа и дошел до идей, в которых выразилась агония и саморазложение этого духа, — до социализма. Вот почему в том духовном процессе, который был у нас как бы запоздавшим суррогатом Ренессанса и Реформации, нам пришлось питаться уже не богатыми и сочными первыми плодами западного духа, а лишь последними черствеющими крохами и разлагающимися объедками с его пиршественного стола. Мы никогда не имели той, несмотря на всю ее односторонность, глубокой и богатой внутренней духовной почвы, из которой на Западе произрастали все «освободительные», секуляризирующие, бунтарские движения. Чтобы конкретно осознать это, достаточно сопоставить, например, английскую революцию XVII века (тоже глубоко максималистскую и в этом смысле «большевицкую») с нынешней русской революцией — крушение английской *монархии* от ярости сурового пуританского религиозного духа с духовным ничтожеством так называемой «живой церкви», зародившейся в лоне большевицкого «госполитуправления» как последний *результат* крушения русской монархии.

Но ни одной лишь запоздалостью этого процесса в России, ни характером его распространения от государственной оболочки к личному духовному ядру нельзя сполна объяснить его своеобразия — уже потому, что обе эти особенности в свою очередь требуют объяснения. Последнее возможное здесь объяснение состоит в усмотрении своеобразия качественного содержания русской духовной культуры.

Уже Достоевский, с присущей ему гениальной проницательностью, отметил своеобразный характер господствующего влияния западных идей на русских людей. Поскольку русские «западники» оставались *русскими*, они заимствовали с Запада преимущественно радикальные и социалистические идеи, то есть идеи, в сущности отрицавшие устои западной культуры; и, наоборот, поскольку они воспринимали положительные принципы западной культуры, например, католицизм или подлинный буржуазный либерализм, они переставали быть русскими людьми. Существует совершенно бесспорное, имеющее глубочайшие исторические корни различие в основной структуре всего духовного восприятия жизни и отношения к ней между русским и западным человеком. И здесь опять-таки существенно иметь в виду, что ясное осознание того различия важно само по себе, совершенно

независимо от оценки сравнительных достоинств и недостатков сопоставляемых начал. Не углубляясь в всегда проблематичное и для наших целей не нужное определение самих субстанциальных основ русского и западного духа, попытаемся уяснить себе это различие на его объективных исторических проявлениях.

Религиозный дух западного мира с самого зарождения европейского общества в эпоху раннего средневековья с огромной энергией вложился в дело внешнего строительства жизни. Народы Запада прошли с раннего своего детства суровую теократическую школу. Церковь формировала жизнь, она создала религиозно-освященные устои государственного и гражданского бытия. Вера в эти устои столь прочно укоренилась в душе западного человека, что когда в эпоху Ренессанса и Реформации настала пора великого духовного перелома, этот перелом лишь видоизменил, деформировал основные принципы жизненных отношений, оторвал их от их теократической первоосновы, но не нарушил непрерывности культурно-исторического развития, потому что не смог истребить из души западного человека саму веру в «священные принципы», определяющие строй жизни. Даже такие чисто секулярные начала, как право собственности, свобода личности, парламентаризм, — все основные принципы того правового содержания, которое выражено в Code civil⁶⁸ и в основных конституциях западных государств, суть последнее наследие этого религиозно-теократического духа, наложившего неизгладимую печать на европейское жизнепонимание. Поэтому процесс секуляризации и раскрепощения личности, будучи по существу и по последним своим результатам бунтарством, саморазрушением творческой религиозной первоосновы жизни, шел на Западе постепенно, как бы постоянно заражаясь от разрушаемого им религиозного начала его творчески формирующей силой и потому лишь реформируя, а не разрушая жизнь, то есть создавая новые порядки, основанные на исторически укорененных «священных принципах». Отмирание религиозных корней общественности, то обоготворение самочинного человеческого жизнеустройства, которое лежит в основе современного европейского общества, не привело западную культуру к чистой анархии — несмотря на то, что на этом пути она не раз доходила и в наши дни снова дошла до края бездны. В последний момент ее всегда — доселе, по крайней мере, — спасали глубокие консервативные силы, дремлющие в ее лоне, — последние пережитки ее религиозно-

теократического воспитания. Западное безверие приводит не к всеуничтожающему нигилизму, а к идолопоклонству, к обоготворению земных «богов» — ряда морально-политических идеалов и принципов, вера в которые, несмотря на их ложность и относительность, сдерживает разрушающие тенденции безверия.

Иначе в России. Великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком вглубь, почти не определяя эмпирическую периферию жизни; во всяком случае — по причинам, которых мы здесь далее касаться не можем, — она не определила собою общественно-правового уклада русской жизни, не воспитала веры в какие-либо, освященные ею, принципы гражданских и государственных отношений. Поэтому мораль и право в светском, отрешенном от религиозной первоосновы смысле с трудом прививаются душе русского человека. Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность — и тогда он являет черты величия и благодати, изумляющие мир, — либо же есть чистый нигилист, который уже не только теоретически, но и практически ни во что не верит и которому «все позволено». Нигилизм — неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной жизни — есть — рядом и одновременно с глубокой религиозной верой — коренное, исконное свойство русского человека. Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны те промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно зиждется западная жизнь, — ни реформация, ни либерализм, ни гуманизм, ни отвлеченный безрелигиозный национализм и этатизм, ни даже умеренный социал-демократизм. Исконный русский нигилизм, однако, отнюдь не исчерпывается анархическими, общественно-революционными тенденциями. Напротив, общее существо его духа независимо от того политического содержания, в которое он вкладывается. Он всегда тяготеет к крайностям, к отрицанию всяких духовных начал, к вере в одну лишь физическую силу — но эти общие тенденции могут окрашиваться то в «правый», то в «левый» цвет. Деспотизм и анархия, беспринципное подавление всяческой жизни и беспринципное разнуздание ее стихийных сил одинаково адекватно выражают собою нигилизм, который беспрестанно переходит от одного к другому или, вернее, живет в их роковом двуединстве. Поэтому существует глубочайшее духовное сродство, более того, в сущности, полное

тождество между русским черносотенством и русским большевизмом, если брать то и другое не в их поверхностных политических обнаружениях, а в их истинном существе. Посетители пресловутых «чаен» союза русского народа и участники еврейских погромов при старом режиме были подлинными большевиками, так же как, с другой стороны, вся огромная масса палачей, провокаторов, всяческих держиморд большевистского режима суть подлинные черносотенцы, отчасти, и в весьма значительной мере, здесь, как известно, есть даже полное тождество личного состава. Но даже на несколько более высоком уровне мы замечаем то же единство. Тип старого русского администратора, презирающего всяческие сентименты и утонченности, равнодушного к праву и закону и водворяющего справедливость или воспитывающего людей попросту, с помощью палки и мордобоя, внутренне почти совпадает с типом «честного» большевистского комиссара: очень значительная часть русской бюрократии и офицерства — именно та часть, которая всегда верила только в палку и муштровку, презирала «либерализм», «образованность» и «гуманность» и была, казалось, наиболее консервативно настроена, — необычайно легко, почти безболезненно освоилась с большевизмом; ибо по своему духу, по своему, так сказать, морально-эстетическому бытовому облику она непосредственно ощущает свое духовное сродство с ним. По одной и той же причине — именно по причине этого исконного русского нигилизма, роковым образом развивающегося всюду в русской душе, где она непосредственно не просветлена и не облагорожена истинной религиозной верой, — ни русский консерватизм, ни русское освободительное движение не могли и не могут утвердиться в гуманитарных формах, а имеют неизменное и неудержимое стремление выродиться в цинизм и насильничество. Знаменательная предсмертная речь П. Н. Дурново⁶⁹ в Государственном Совете накануне революции — эта вдохновенная проповедь палки как единospасающего средства управления — была как бы предсмертным заветом государственной мудрости, который «старый режим» передал «новому».

Роковой конец старого порядка был определен тем, что он связал идею консерватизма, задачу охраны священных заветов национальной русской культуры с нигилистическим деспотизмом и насильничеством. Совершенно так же роковая судьба русского «освободительного движения» состояла в том, что исторически назревшая и,

по существу, правомерная потребность русского общества и народа в духовной самостоятельности и автономности слилась в ней с бунтарской стихией нигилизма. Русский народ стоит перед неотвратимой и великой задачей создать для себя формы общежития, основанные на духовной свободе и самодеятельности. В муках вынашивает он этот созревающий в нем плод; но первый опыт рождения кончился бесплодными, губительными потугами и судорогами большевистской революции. Поняв свободу как бесчинство разнузданности, он обрел лишь новый и жесточайший деспотизм, неслыханный по глубине и универсальности своего действия. Коммунистический идеал, в известном смысле действительно совершенно искусственно навязанный русскому народу, мог осуществиться лишь потому, что народное стремление к свободе, связавшись с нигилизмом и безверием, дало свою поддержку тому абсолютному нигилизму предельной социалистической доктрины, который не верит даже в личность как автономного хозяйственного субъекта и убежден, что даже хозяйственную жизнь легче всего построить насильем, по команде и под угрозой палки и расстрелов.

И в этом отношении русской революции суждено, надо полагать, сыграть огромную историческую роль не столько во внешней, сколько во внутренней духовной судьбе русского народа. В ней впервые за последние два-три века русский народ в целом получил живой опыт самоустроения, ощутил общественный порядок не как что-то извне данное, а как попытку осуществления своих собственных чаяний и стремлений: и этот опыт кончился глубочайшим разочарованием. Впервые народные массы на живом неотразимо убедительном опыте узнали внутреннюю, имманентную противоречивость идеала самочинности, основанного на нигилистическом отрицании сверхиндивидуальных, в конечном счете, религиозных начал общественной жизни. Он понял всем своим существом — или по крайней мере начинает понимать, — что свобода есть не отрицательное, а положительное понятие; что свобода, отрицающая власть, авторитет, иерархию, служение, ведет через анархию к деспотизму, то есть к самоотрицанию, и что, наоборот, его жажда подлинного самоопределения может быть удовлетворена лишь через самопреодоление, внутреннюю дисциплину духа, уважение к сверхличным ценностям и началам. То, что таилось в его душе как смутное чувство, основанное на детской

вере и давней традиции — мысль, что «без Бога не проживешь», — становится теперь прочным убеждением, вынесенным из горького и безмерно тяжкого личного опыта. Думается, что не только в общерусской, но и во всемирно-исторической перспективе русская революция есть грандиозное экспериментальное *reductio ad absurdum*⁷⁰ нигилизма, безверия, секуляристического начала безрелигиозной самочинности духа. Во всяком случае, в русской истории революция, которая уже начинает изживать и исчерпывать себя, есть порог, через который русский народ вступает в совершенно новую эпоху своего духовно-общественного бытия. Эпоха раздвоения — как внешнего, социально-политического, так и внутреннего, духовного — кончается и сменяется эпохой новой целостности.

Но для того, чтобы этот глубоко значительный и целительный процесс, купленный столь безмерно дорогой ценой, совершался отныне относительно безболезненно и планомерно, необходимо полное осознание его существа и смысла.

Для этого нужно, прежде всего, до конца понять, что преодоление революции не есть возврат к старому, дореволюционному состоянию, а есть переход к чему-то подлинно новому (хотя это новое — как все живое новое — должно, конечно, иметь корни в исходных исторических началах русского духа и русской жизни). «Старое состояние» было отравлено именно той болезнью, которая в бурной своей форме и выразилась как революция; в этом смысле не сама революция, в которой лишь разрядились разрушительные силы прошлого, а именно лишь преодоление революции есть тем самым преодоление старого духа. И, с другой стороны, отсюда уже ясно, что то «новое», что должно осуществиться, как единственный живой плод революции, есть не выполнение, хотя бы частичное, ее сознательных умыслов, а есть здоровое осуществление той органической потребности народного духа, которая лишь в извращенной форме сказала в революции и которая может очиститься и выявить свое подлинное существо только через опыт разочарования в революции. Глубочайшее существо тех сил, которые, в своем роковом извращении, определили наступление революции, — *оплодотворенное внутренней, духовной реакцией на революцию*, — должно получить свое удовлетворение и тем самым приблизить русский народ к общественному состоянию, соответствующему его духовным потребностям.

Исторически неизбежная реакция на революцию может иметь две формы, которые, несмотря на внешнее, поверхностное их сходство, внутренне коренным образом противоположны и из которых одна в такой же мере была бы губительна и телеологически несостоятельна, в какой другая — спасительна и телеологически необходима. Реакция может принять форму внешней, механической контрреволюции — чисто политического торжества приверженцев «старого порядка» над ныне господствующими силами, — торжества, которое будет использовано для механического подавления всего целостного комплекса сил и потенций, приведших к революции, и для восстановления, в меру возможности, старого порядка. Но не говоря уже о том, что попытка восстановления *status quo ante*⁷¹ просто неосуществима в силу гибели и невозможности всего социально-политического материала, из которого он был построен, — существенно понять, что старый порядок невозстановим прежде всего как подлинный *государственный порядок*, то есть как строй, основанный на веровании в него и целостном правосознании всего русского народа. Государственное здоровье и духовная целостность были ведь утрачены задолго до революции, процессы разложения, раздора, бунта совершались под оболочкой «старого порядка» задолго до того, как они его разрушили. Реакция в этом смысле была бы не восстановлением утраченного единства государственного сознания, а просто подавлением одной из отколовшихся сторон — другою. Поэтому она привела бы не к подлинному искоренению революционных сил, а, напротив, к искусственному консервированию и новому взращиванию в народном сознании того самого больного и порочного умонастроения, которое привело к революции и которое, естественно, изживается и преодолевается в самом опыте революции. С исторической точки зрения такая внешняя, механическая победа над стихией революции была бы не окончанием революции, не выздоровлением от государственной болезни, ее породившей, а лишь временным этапом в ходе болезни — этапом, который, вероятно, закончился бы новым революционным кризисом. Наблюдая чисто объективно назревание социально-психических сил в процессе русской революции, нужно признать, что в порядке чисто стихийного процесса такой несчастный, неудачный исход довольно вероятен. Большевицкий режим и вся мерзость революционного разложения вполне естественно возбуждают, прежде всего, простейшие чувства ненависти, жажды ме-

сти, истребления и, следовательно, волю к простому механическому восстановлению старого. Если это случится, это будет значить, что Россия не излечилась, что она лишь перешла из одной стадии одержимости в другую, не победив в себе того злого духа, которым она одержима.

Подлинно «вырваться из круга и вздохнуть от бедствий» (по выражению древних орфиков) Россия сможет лишь через реакцию совершенно иного порядка — через внутреннее духовное оздоровление тех самых сил, которые в своем извращении привели к революции и *через опыт революции же преодолевают это свое извращение*. Реакция должна быть пережита не как механическая, извне наложенная на народную волю, карающая сила, а как изнутри созревший итог покаяния и самопросветления народной воли. В опыте революции свершается великий духовно-очистительный процесс. Его можно определить как процесс преодоления нигилизма, разрыва между органической волей к самоопределению и самодеятельности и разрушительно-нигилистическим мирозерцанием, которое в течение едва ли не целого века отравляло и искажало эту волю. Этот глубокий процесс очень сложен и в разных слоях народа и просто различных русских натурах имеет различное содержание и разную степень широты и глубины. Самой элементарной и наиболее распространенной его формой, о которой можно сказать, что она уже в значительной мере внутренне осуществилась в народном сознании, является преодоление наивных *социалистических* чаяний, как они жили раньше в народной душе. Народ на опыте сознал, что простым расхищением, ограблением и «классовой борьбой» против богатых нельзя ничего добиться, кроме собственного разорения и обнищания; не только впервые «на собственной шкуре» народ узнал необходимость и благодетельность неприкосновенного права собственности и обеспечивающего его правового порядка, но вместе с тем он сознал тщетность и обманчивость мечты об обогащении с помощью каких-либо вообще механических государственных или революционных мероприятий и органическую зависимость экономического благосостояния от трудолюбия, энергии, деловитости и знаний личности. Можно смело сказать, что ужасный социалистический эксперимент имел своим последствием нарождение, хотя и в самой элементарной и примитивной форме, духовно-нравственных устоев «собственнического» мировоззрения. Это есть преодоление — или первый, но вместе с тем

решающий шаг к преодолению — *экономического нигилизма*. Параллельно ему идет процесс преодоления политического нигилизма — того непонимания или отрицания положительного смысла государственной власти, которым до революции был заражен сверху донизу, можно сказать, весь русский народ, за исключением маленькой кучки самого правящего слоя. Прежде всего на ужасном опыте анархии и выросшего из нее свирепого и циничного коммунистического деспотизма народ научился скептически относиться к мечте о всяческом бунтарстве; еще важнее, что широкие массы демократической интеллигенции и активного меньшинства народа, вплоть до простых рабочих и крестьян, имели за время революции опыт власти, прикоснулись к механизму государственного управления, поняли и положительные задачи власти, и трудность их осуществления и отучились смотреть на власть анархически-безответственно, как на ненужное стеснение свободы подчиненного. Как бы парадоксально это ни звучало в обстановке беспощадного деспотизма советской власти, но старое, рабское русское отношение к власти как к инстанции, чуждой подчиненным и извне, с какой-то недостижимой высоты принудительно определяющей их волю, совершенно исчезло из народного сознания; ибо коммунистическая власть ощущается народом вообще не как «высшая», верховная государственная власть, а просто как фактическая власть захватчиков, не имеющих высшего социального ранга; и распространенный сервизм в отношении к этой власти основан на простом расчете, а не опирается на подлинное чувство государственной подвластности. И вместе с тем, одновременно с отвращением к коммунистической псевдовласти, в народном сознании растет потребность в подлинной государственно-устроющей власти и сознание ее необходимости. Глубокое, органическое народное влечение к самоопределению и самоустроению — в своем болезненном искажении приведшее к бунтарству революции — *постепенно переходит в народном самосознании из анархической стадии в стадию государственную*. Как уже выше было отмечено, это совсем не значит, что народ сознательно стремится к демократической «форме правления». Напротив, традиционные западноевропейские формы демократического устройства — парламентаризм и всеобщее голосование — не только совершенно чужды и непонятны народному сознанию, но скорее даже оттолкнули бы его своей неорганической, чисто механической конструкцией. Но, с другой стороны, столь же,

если не еще более чуждой, была бы отныне для народа всякая форма патриархально-монархической, чисто трансцендентной, сверху опекающей власти. О «форме правления» в техническом смысле слова народное сознание, конечно, не размышляет и никакого готового и определенного идеала в этом смысле не имеет. Но в нем нарастает и созревает понимание власти как начала, им самим сотворенного, как бы выросшего из недр его собственного духа и из его жизненной нужды и вместе с тем подлинно государственного, то есть по неким объективным, высшим принципам устрояющего его жизнь.

Зрелость и глубина этого возрождения государственного духа зависит, в конечном итоге, от силы третьей и высшей формы духовного исцеления — от религиозно-нравственного обновления народного сознания. Ибо основная сущность болезни русского духа есть не социализм и не анархизм — то и другое суть только проявления болезни, — а *нигилизм*. Духовная эволюция, которая совершается за годы революции в народном сознании, для непредвзятого наблюдения представляется комплексом разнородных тенденций. Необходимо признать, что в довольно значительной части народа за эти годы развилось и укрепилось атеистическое мировоззрение. Не следует приписывать главную вину в этом официальной пропаганде атеизма и соответствующему казенному воспитанию молодежи. Конечно, некоторая часть молодежи просто развращена коммунистической властью и превращена в хулиганов на казенном содержании. Но именно поэтому она не влиятельна и не показательна. Но, вообще говоря, всякая казенная пропаганда, как в былое время, так и теперь, не имеет в России успеха и по большей части приводит к обратным результатам. Подобно тому, как прежде наши духовные семинарии были рассадниками атеизма, так теперь все школы коммунизма, в силу мертвого бездушия, бездарности и однообразия проповедуемых в них доктрин, вызывают в учащихся чаще всего чувство протеста и скуки и жажду чего-то иного и противоположного. И основная ложь нигилистического морализма, на котором зиждется официальное мирозерцание — требование самоотвержения и бескорыстного служения человечеству на основе материалистического отрицания всех духовных ценностей, — теперь жизнью уже окончательно разоблачена и отчасти остро сознается даже самими коммунистами, которые за последние годы очень заняты попыткой — разумеется, тщетной — как-либо повысить моральный уровень коммунистической молодежи и

привить ей какие-либо моральные импульсы. Гораздо значительнее и влиятельнее та совершенно спонтанная, независимая от каких-либо воздействий власти волна атеизма, которая выросла за эти годы в связи с пробуждением в народном сознании духа индивидуалистической самочинности и нарождением типа дельца, верящего только в собственную энергию и жаждущего материального обогащения. Это умонастроение подкрепляется некоторой дешевой, самодельной, просветительной мудростью, жизненной философией «американизма», отрицающего всякие «предрассудки» и «сентименты» и верующего только в здравый смысл, личный труд, энергию, предприимчивость и практическую сообразительность. Этому весьма распространенному типу, из которого рекрутируются и многие деятели нынешней власти, официально приписанные к коммунизму, несомненно суждено сыграть большую роль, и не одну лишь отрицательную, в будущем строительстве России. Но, разумеется, осуществить государственно-творческое дело он не может именно в силу своей нигилистической безыдейности и неспособности к какому-либо подвигу.

Но одновременно с этой тенденцией, менее заметно, чем она, ибо совершаясь в более глубоких и интимных пластах души, идет нарастание религиозного отношения к жизни. Прежде всего в рядах старой интеллигенции, во всех остатках старого культурного слоя. Здесь старая «интеллигентская» идеология рухнула окончательно, подорвана в самом своем корне — в атеизме. В этих кругах, и в особенности именно в молодом поколении из более культурного слоя, жажда религиозного мирозерцания и религиозного обоснования жизни выступает в настоящее время с поразительной остротой и стихийной силой. Но та же самая тенденция обнаруживается и в демократических низах, и притом в двух проявлениях. С одной стороны, в глубинах крестьянской массы, среди старшего ее поколения, помнящего прошлое и сознательно участвовавшего в революции 17-го года, нарастает чувство греховности совершившегося и глубоко покаянное настроение, отвергающее, как злую и бессмысленную волю, проявленное тогда бунтарство. Бедствия, пережитые значительной частью крестьянства за последние годы, рассматриваются как кара Божья за содеянный грех революции. С другой стороны, среди демократической молодежи, впервые начавшей сознательно жить уже после революции и в ее атмосфере, замечается — поскольку она ищет идейного обоснования и осмысления жизни — глубокое разочарование казенным ком-

мунистически-атеистическим мирозерцанием и жажда новой, более глубокой веры. Эта жажда выражается в довольно беспомощных и наивных формах, она часто формулируется даже как задача углубления и расширения «революции», именно перенесения «революции» с социально-политической области в область духовную, и в таком виде высказывается даже в кругах идейных коммунистов, потрясенных тем духовным разложением, которым сопровождалось внешнее торжество коммунизма. При всей убогости и извращенности таких исканий, в них сказывается факт кардинальной важности — тот факт, что внутренняя духовная потенция революционного мирозерцания — нигилистическая настроенность — идейно окончательно изжита и что поэтому всюду, где есть искания идейного осмысления жизни, — а в этом отношении важно отметить, что эти характерно русские искания веры присущи и молодежи из демократических низов, — они идут в направлении, прямо противоположном прежнему. В смысле оформления этих исканий новейшие гонения на церковь и ее служителей, как и безобразные надругательства над религиозной верой в «комсомольских» демонстрациях, сыграют несомненно a contrario⁷² большую положительную роль.

Так, медленно и сложными путями, через жизненный опыт революции и духовную реакцию на нее, идет процесс духовного созревания и пробуждения народного сознания, зарождения в нем подлинной творческой зиждательной настроенности. Это внутреннее *преодоление революции* есть вместе с тем, как уже указано, *движение по пути подлинного осуществления* тех органических народных потребностей и чаяний, которые, в болезненном своем извращении, привели к революции. Ибо последние, глубочайшие корни революции — это надо еще раз подчеркнуть со всею силой — лежали не в корыстных вожделениях, а в духовной неудовлетворенности народа, в искании целостной и осмысленной жизни. Старый порядок, основанный на опеке народных масс, на управлении ими как пассивным материалом, и притом управлении, осуществляемом высшим слоем, духовная культура которого была непонятна и чужда народу, рухнул в тот момент, как порвался единственный его народный корень — вера в патриархальную власть царя. Это событие, как и все доселе длящееся господство большевистской революции, есть не зарождение нового порядка, а лишь крушение старого, в лучшем случае одни лишь судороги рождения нового. Но те самые силы, которые в разрушительной

своей стадии погубили прошлое и привели к безумию революции, в самом опыте революции переходят в стадию созидательную. Искание жизни, основанной на самостоятельности, на имманентной близости власти и общественного порядка к духовному строю и потребностям самого народа, — это искание начинает осуществляться именно через преодоление своей нигилистически-бунтарской формы и нащупывание подлинно творческих жизненных путей. Со стороны мыслящей части русского общества, стремящегося к национальному возрождению родины и призванного руководить им, нужна величайшая внимательность к народной душе, преодоление всех слепых чувств мести и ненависти, величайшая политическая трезвость и духовная свобода, чтобы облегчить и ускорить этот процесс от нормального осуществления которого зависит вся судьба России.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Введение в социальную философию

Предисловие

Предлагаемая книга есть сокращенный эскиз системы социальной философии, над которой я работаю с перерывами уже более 10 лет. По первоначальному замыслу эта система социальной философии должна была составить третью часть той «трилогии», в которой я надеялся выразить свое философское мировоззрение и первые две части которой представлены моими книгами «Предмет знания» и «Душа человека». Отчасти внешние обстоятельства в связи с пережитой общерусской трагедией, опрокинувшие все расчеты и предположения каждого русского человека, отчасти дальнейшее углубление, за этот долгий срок, собственных философских убеждений несколько нарушили стройность этого плана. Тем не менее предлагаемая книга, хотя и будучи вполне самостоятельным целым, стоит в теснейшей связи с моим общим философским мировоззрением и органически входит в его состав. Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы, русские люди, имели за последнее десятилетие. В какой мере мне удалось эти три ингредиента слить в стройное, внутренне-единое целое — судить не мне. Несовершенство внешней формы книги, написанной, несмотря на долгую подготовку, несколько наспех и при неблагоприятных внешних условиях, я сам хорошо сознаю. Я надеюсь, однако, что религиозно и общественно заинтересованный читатель, не боящийся абстрактно-философского обоснования идей, найдет в книге систему мыслей, имеющую и теоретическую ценность, и полезную для той практической задачи духовно-общественного обновления, которая стоит теперь перед каждым мыслящим русским человеком.

*Берлин, март 1929 г.,
С. Франк*

Введение

О ЗАДАЧАХ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Проблема социальной философии

Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?

Все эти вопросы и сами по себе, т. е. как чисто теоретические вопросы, достаточно интересные, чтоб привлечь к себе напряженное внимание и стать предметом философской пытливости, вместе с тем имеют далеко не только «академический» или теоретический интерес. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собой, очень существенная часть проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще — проблемы человеческого самосознания. Она связана с вопросом, что такое есть человек и каково его истинное назначение. Этот основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще, с какой-то весьма существенной своей стороны сводится к вопросу о природе и смысле общественной жизни. Ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда есть совместная, т. е. именно общественная, жизнь. И если человеческая жизнь вообще полна страстей и напряженной борьбы, так что, по словам Гёте, «быть человеком значит быть борцом», то больше всего это обнаруживается в общественной жизни. Миллионы людей на протяжении всей мировой истории жертвуют своей жизнью и всем своим достоянием общественной борьбе — будет ли то борьба меж-

ду народами или борьба партий и групп, — с величайшей, всеохватывающей страстью отдаваясь в ней осуществлению каких-либо общественных целей или идеалов; они придают этому осуществлению, очевидно, какой-то абсолютный смысл, оправдывающий такие величайшие жертвы. Но ведь, по существу, очевидно, что всякая отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл только как средство осуществления или форма выражения общей цели и, следовательно, общего существа общественной жизни, как таковой. И если в действительности, на практике человеческие общества и партии живут и действуют так же, как отдельные люди, под властью слепых, неосмысленных страстей, не отдавая себе отчета в том, зачем именно и почему они стремятся к осуществлению данной цели, то ведь это не меняет существа дела; напротив, именно ввиду этой слепоты тем большую практическую остроту приобретает требование подлинного осмысления общественной жизни, развития подлинного общественного самосознания.

Если таково вообще практическое значение социально-философского познания, то совершенно исключительную остроту оно приобретает именно в наше время. Современное состояние человечества определяется двумя моментами, которые в известном смысле стоят в противоречии друг к другу и сочетание которых придает нынешней общественной жизни какой-то особенно трагический характер. С одной стороны, человечество со времени мировой войны вступило, по-видимому, в полосу потрясений, переворотов, бурного исторического движения. Политика — международная и внутренняя — потеряла свою былую устойчивость. Ряд старых государств разрушены, на их место стали новые, еще непрочные и с неясными стремлениями; старые формы государственной жизни сменились новыми; все исконные бытовые устои расшатаны. Политическая жизнь находится в расплавленном состоянии, всюду царит неустойчивость, искание новых форм жизни, шатание. Большевицкий хаос в России есть только самое яркое выражение этой всеобщей шаткости, он в известном смысле показателен для состояния всего мира, есть его неумолкающее *memento mori*⁷³.

Народы Востока, еще недавно образцы несокрушимого покоя, находятся в брожении и угрожают гегемонии европейской цивилизации. Человечество, еще не оправившееся от последствий мировой войны, стоит под угрозой новых войн и потрясений. Эпоха покоя,

мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней. И вместе с тем — и в этом состоит второй характерный момент нашего времени — современное человечество, в отличие, например, от поколения, пережившего бурное историческое движение конца XVIII и начала XIX века, лишено всякой определенной общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; и на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно ее осуществление на практике есть крушение обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью — творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность. Именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устройства, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью*. Но эта рухнувшая или, во всяком случае, угасающая гуманистическая вера не сменялась никакой иной положительной верой. Старые боги постигнуты и развенчаны, как мертвые кумиры, но откровение новой истины еще не явилось человеческой душе и не захватило ее. Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю,

* Ср. нашу статью «Религиозно-исторический смысл русской революции» в сборнике «Проблемы русского религиозного сознания». Берлин, 1924.

находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности.

В таком духовном состоянии самое важное — не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание; самое важное и первое, что здесь необходимо, — это усилием мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтоб через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни. Мы должны вновь проникнуться сознанием, что есть, подлинно есть вечные незыблемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества, и попытаться вспомнить и понять хотя бы самые основные и общие из этих начал.

Другими словами, проблема социальной философии — вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, — этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья — того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни — будь то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества — могут быть преодолены только таким способом. Когда человек запутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение.

Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия.

Невнимание и пренебрежение к этому единственно правильному философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть отражение того пренебрежительно-отрицательного отношения к философскому познанию вообще, которое свойственно так называемым «практическим» людям. В основе его лежит одно недоразумение, постоянно владеющее умами ограниченными, не способными воспринять реальность во всей ее глубине и полноте, и особенно господствующее в наше время всеобщей демократизации и варваризации. Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; все общее, вечное и всеобъемлющее есть ненужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз наоборот. Общее — именно подлинно общее — не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда можно понять в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого, как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого. Философия есть поэтому не самая абстрактная, а, напротив, самая конкретная или, вернее, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей ее полноте и, следовательно, с единственно подлинной реальностью. Сегодняшний день нельзя понять вне связи с вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде и всегда, ибо только в этой связи или, вернее, в этом единстве оно подлинно реально; его созерцание вне этого единства, превращение его в некое самодовлеющее бытие, в замкнутый в себе атом есть именно «отрешенное», т. е. аб-

страктное, и потому мнимое его познание, в котором от конкретной полноты реальности остается только ее мимолетная тень. Так называемые «практические» люди, люди сегодняшнего дня, презирующие философские обобщения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются по большей части безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем. И если философы сами по себе еще не суть успешные практические политические деятели — ибо от теоретического познания до умения практически применять его к жизни лежит еще далекий путь, — то, во всяком случае, все истинно государственные умы, подлинно заслуживающие названия «реальных политиков», всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презиравший «идеологию» Наполеон восхищался мудростью Гёте; Бисмарк черпал свое умение суверенно властвовать над людьми не только из знания интриг дипломатии и политических партий, но и из изучения Спинозы и Шекспира. Истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом; напротив, он по большей части обречен быть доктринером, ибо видит не широкий Божий свет, как он есть на самом деле, а лишь маленький и искусственный мирок, ограниченный его интересами и личным положением; истинный реалист — тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности.

Социальная философия и есть попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности.

2. Социальная философия и социология

Но не есть ли задача, которую мы приписываем социальной философии, предмет другой, давно известной, и притом «положительной», науки — именно социологии? Вопрос идет здесь, конечно, не о названии этой области знания — название каждый может избрать по своему вкусу; вопрос идет о характере и методологической природе обобщающего социального знания.

Надлежит отметить, что так называемая «социология» впервые возникла — в трудах Огюста Конта⁷⁴ — из замысла и духовной по-

требности, аналогичных тем, которые мы выше наметили для обоснования социальной философии. После крушения французской революции, этой необузданно-мятежной, попытки осуществить общественные мечты радикальных реформаторов, своевольно, рационально-самочинной человеческой волей заново построить человеческое общество, возникло сознание, что человеческому самочинию поставлены пределы, что есть вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание гениальной, религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра⁷⁵, под влиянием которой возник замысел «социологии» Огюста Конта. «Абстрактному» или «метафизическому» мировоззрению доктринеров XVIII века, которые хотели строить общественный порядок на основании отвлеченных планов, Конт противопоставляет «социологию» как положительную науку об обществе, познающую естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни. Так зародился замысел обобщающего социального знания, который с того времени, в течение уже почти 100 лет, разрабатывается под именем социологии.

Любопытно, однако, что, несмотря на эту свою давность и на наличие огромной литературы, «социология» доселе не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций; в сущности, еще до сих пор нет социологии, как определенной науки, а есть едва ли не столько же отдельных «социологий», сколько авторов, о ней писавших. Уже из этого ясно, что замысел ее не удался и страдает каким-то внутренним дефектом. Нам нет необходимости подробно останавливаться на этой литературе и входить в детали ее разногласий. Для наших целей достаточно указать, в чем заключается основной недостаток общего замысла социологии и чем этот замысел существенно отличается от намеченной нами задачи социальной философии.

«Социология» с самого начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам природы»; она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания. Преодоление абстрактного утопизма она заранее считает возможным только в одной форме — в форме распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни

как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме? И указанный опыт социологического познания, никаких определенных и положительных результатов не давший, и общие философские соображения приводят к отрицательному ответу на этот вопрос.

Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже сказано, характер самопознания человека. Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни. Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходят из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь — как и всюду — может быть только специальной наукой; нити, связывающие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию. А когда положительная наука, как это имеет место в замысле социологии, не только игнорирует такие самые общие и основополагающие стороны своего предмета, но с самого же начала исходит из философски необоснованного, предвзятого подведения их под определенные категории — именно под категории натуралистического мировоззрения, когда она сразу же решает, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета других, именно естественных наук, — она не только замыкает и ограничивает свое познание, но ведет его по неправильному или, во всяком случае, произвольному пути. Есть ли в действительности человек и его общественная жизнь «явление природы» или что-либо иное, может ли, и если да, то в какой мере, закономерность общественной жизни быть приравнена закономерности явлений природы — эти вопросы именно и подлежат обсуждению обобщающего обществоведения, которое, следовательно, не может исходить из предвзятого, уже

готового их решения. Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное — об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, пред-решает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области «природного» бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму — непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазию. Вообще говоря, если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то во всяком случае очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения; перед нами возникают и другие, более существенные вопросы, которые мы выше наметили как предмет социальной философии, и эти вопросы уже выходят из круга ведения социологии. Поскольку в так называемой «социологической» литературе мы встречаем действительно ценные и плодотворные исследования, они касаются обычно сфер, пограничных между отдельными областями общественной жизни и потому не улавливаемых традиционными социальными общественными науками. Но так как «социология» не понимает ограниченности своего замысла и смешивает его с задачей действительного всеобъемлюще-обобщающего обществоведения, то с этим серьезным и законным исследованием сочетается обычно некоторое произвольное, бессознательное и потому неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы. Бесплодие, неоформленность и безбрежность «социологии» объясняется именно тем, что она есть некое вольное торжище, на котором выносятся напоказ плоды всяческого философского дилетантизма. Вопреки своему сознательному замыслу социология не могла избежать и не избегла участи быть социальной философией; но эта философия, будучи неосознанной, обычно является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и необоснованной; в ней

по большей части преобладают течения, давно преодоленные философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы, вроде эволюционизма, дарвинизма, материализма или же популярного этического идеализма и т. п.

Признаем ли мы или нет законность науки, именуемой «социологией», — из сказанного во всяком случае ясно, что она не может заменить собою ясно и сознательно поставленного замысла социальной философии и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией.

3. Социальная философия и философия права

Есть еще одна наука, как будто конкурирующая с замыслом социальной философии — в отличие от социологии не «модная» наука, не плод умственных настроений, новейшего времени, а наука, освященная давней, древнейшей традицией. Это есть философия права, которая уже у Платона и Аристотеля выступает как сложившаяся дисциплина с ясными очертаниями, но составляет основной предмет размышлений уже «софистов» и зачаточно намечена уже у одного из древнейших греческих мыслителей — у Гераклита. В каком отношении к этой науке стоит замысел социальной философии?

Философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества. Бесцельно ставить вопрос о законности такого рода исследования — он оправдан уже исторически как естественное удовлетворение некоего постоянного, неискоренимого запроса человеческого духа. Во все времена люди думали и должны были думать о том, что есть подлинная правда, что должно быть в их общественной жизни и, естественно, что эта мысль и духовная забота должна была сложиться в особую научную дисциплину. Что философией права во всяком случае не исчерпывается социально-философское познание — это ясно само собой; ибо, кроме вопроса об общественном идеале, остается еще вопрос о существе и смысле общественного бытия; наряду с социальной этикой стоит как особая, не совпадающая с ней область знания социальная феноменология и онтология. Но для того чтобы уяснить себе, не совпадает ли все же известный, и

притом значительный и практически наиболее существенный, отдел социальной философии с философией права, надо установить подлинное отношение между онтологией и этикой в обществоведении, т. е. понять методологическую природу и условия возможности самой философии права.

Возможны и фактически существуют два типа философско-правовых построений. Один тип, быть может, даже более распространенный, в литературе так называемых «политических учений» имеет характер непосредственного исповедания общественной веры. В разные эпохи под влиянием различных «потребностей времени» или опытного сознания ненормальности той или иной стороны существующего общественного порядка возникают разные общественные требования и стремления. Их глашатаями, прежде чем они становятся лозунгами политических партий, организованных общественных движений или неорганизованного общественного мнения, бывают вначале обычно отдельные «политические мыслители». Требование той или иной общественной реформы принимает у них часто «философский» характер в том смысле, что облекает в целостное общественное мирозерцание, в котором требуемое выставляется как некое центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще. Несмотря на внешний философский или научный облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой волей ценности. Литература такого рода, при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не «философия», а публицистика, она выражает политические страсти и домогательства или, в лучшем случае, практические духовные устремления; она может, как и все на свете, быть объектом познания, но сама не содержит познания.

В принципе существенно отличен от этого типа (хотя на практике часто с ним перемешан) другой тип литературы, который в строгом смысле слова один лишь заслуживает названия философии права: сюда относятся произведения, в которых общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека. Только касательно филосо-

фии права в этом смысле может быть осмысленно поставлен и имеет существенное значение вопрос об ее отношении к социальной философии.

Философия права в этом смысле как философское учение об общественном идеале есть, очевидно, часть социальной философии; более того, поскольку идеал обосновывается в ней на анализе природы человека и общества, поскольку социальная этика имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию, она может в сущности даже совпасть с социальной философией, отличаясь от нее не по существу, а как бы только психологически — именно тем, что основной интерес исследования сосредоточен в ней на проблеме общественного идеала. И может быть поставлен вопрос, зачем нужно менять старое, освященное давнишней традицией название и говорить вместо философии права о социальной философии.

На самом деле здесь, как и в вопросе об отношении к социологии, дело идет не о названии, а о весьма важном моменте в существе дела. Широко распространенное философское умонастроение, психологически весьма естественное и теоретически подкрепляемое господствующим кантианским мировоззрением, резко противопоставляет этику онтологии, познание того, что должно быть, познанию того, что есть, отделяет первое от второго и претендует на совершенную «автономию», на самодовлеющую авторитетность чистой этики, как таковой. Вместе с этикой философия права, на ней основанная, мыслится при этом как чисто «нормативная» наука, превращается в систему норм, предписаний и обязательств общественной жизни, выводимую только из «идеала», из «идеи добра», но не обосновываемую на самом существе, на онтологической природе общества и человека. Философия права, так понимаемая, выступает — независимо от конкретного содержания ее учений — революционно или оппозиционно не только в отношении данного, наличного общественного порядка, но в принципе и в отношении всего существующего и существовавшего; всему историческому опыту человечества, всему конкретно осуществленному она противопоставляет державное право человеческого духа свободно утверждать общественное «добро» — то, что должно быть. Философия права, как такая основополагающая и самодовлеющая общественная наука, опирается на идею абсолютной автономии этики как свободного духовного творчества, из себя самого черпающего или непосредственно усматривающего идеал жизни вне

всякого отношения к тому, что эмпирически или метафизически есть независимо от целеполагающей человеческой воли.

Но именно это воззрение, для которого философия общества становится философией права, этико-телеологическим построением идеального общества, по существу ложно. Конкретно-эмпирически или психологически его ложность обнаруживается в том, что оно основано на гордыне, на незаконном самомнении отдельного, единичного человека (или отдельного поколения), самочинно созидającego или утверждающего истинный идеал. Ведь человек и общество существуют не с сегодняшнего дня; историческая действительность, формы, в которых человек жил во все прошедшие века и эпохи, суть выражения и воплощения того же общего человеку во все времена стремления к идеалу, к добру. Откуда же я знаю и какое право имею верить, что я умнее и лучше всех прежде живших людей, какое основание я имею пренебрегать их верой, воплотившейся в их опыте? Более того: сколь бы несовершенными нам ни казались старые формы жизни, они имеют уже то существенное преимущество перед новым идеалом, что они уже испытаны, что нравственные понятия, в них выраженные, были опытно проверены и оказались в состоянии более или менее длительно существовать не в идее только, а в жизненном воплощении.

Принципиально-философски ложность воззрения, в котором идеал никак не связан с сущим и не выводится из него, уясняется из того, что оно приводит, в сущности, к совершенной произвольности этического построения. Из неудачи кантовской попытки вывести содержание нравственного идеала из его общей формы, как «должного» вообще, явствует, что, этика как самодовлеющая, черпающая свое содержание из самой себя и вместе с тем обоснованная область знания вообще невозможна. Содержание должного либо просто декретируется, требуется без всякого теоретического основания по принципу «*sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*»⁷⁶ — и тогда мы возвращаемся к указанному выше виду философии права как чистой вненаучной публицистики, — либо же должно быть обосновано на чем-то ином, т. е. должно как-то быть выведено из познания сущего. Кантианское возражение, что сущее как нечто само по себе внеэтическое само подлежит этической оценке, этическому суду и потому не может служить основанием для должного, верно только в отношении эмпирической реальности, но не-

верно в отношении онтологически-сущего. Ближайшим образом ясно, что этика как обоснованное знание может быть лишь частью религиозной философии или выводом из нее. «Добро» не есть только «идеал», устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только «должное», требование, — таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли. Было бы непонятно, для чего я, собственно, должен осуществлять добро и как я могу надеяться его осуществить, если оно есть чистый призрак, идея, не имеющая корней в самом бытии и витающая вне его как бы в бесплотной пустоте чистой идеальности. Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности. Это во все времена человечество непосредственно сознавало, и попытка нового времени секуляризировать и «автономизировать» этику бессильна и несостоятельна; если ее несостоятельность еще не обнаружилась с достаточной очевидностью на практике, то только потому, что в крови человечества еще продолжают действовать могущественные религиозные инстинкты, отвергаемые его сознанием. Если добро не нужно для установления нормальной прочной связи моей личности с последними глубинами бытия, если оно не есть для меня путь в отчий дом, не дает мне последней прочности и утвержденности в бытии, т. е. не спасает меня, то оно не имеет над моей душой никакой власти, есть призрачная человеческая выдумка, и тогда моим единственным заветом остается лозунг: лови момент!

Но из этого же непосредственно вытекает, что этика онтологически определяется не только существом Бога, но и существом человека. То и другое вообще не существует отдельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа. Добро, как Божия воля и действие Бога в нас и на нас, есть условие нашего собственного существования. Поэтому этика, будучи религиозно обоснованной, тем самым имеет и антропологическое, а значит, и

социально-философское основание. Добро есть условие сохранения, утверждения и развития человеческой жизни. Поэтому, только поняв существо человека и его совместной общественной жизни, можно знать, что есть добро для него. Как этика вообще требует познания вечного существа человека и его отношения к Богу, так социальная этика требует познания вечного существа человеческого общества, основ совместной человеческой жизни. Истинное назначение и призвание человека и общества, противостоя несовершенной, полной зла и слабости, эмпирической его действительности и возвышаясь над ней, вместе с тем не противостоит онтологической его действительности, а, наоборот, утверждено в ней и вытекает из нее. Гегелевская формула «все разумное действительно, и все действительно разумно», которая близоруким людям, смешивающим онтологическую действительность с эмпирической, всегда казалась нравственно беспринципным «фактопоклонством», имеет абсолютную силу при ясном отличении онтологической действительности от эмпирической. Она не есть утрата всякого критерия для отличения добра от зла в существующем, а, наоборот, установление единственного обоснованного критерия. Этика есть практический вывод из самосознания человека, т. е. из познания им его истинного существа, вечных и непреложных начал его бытия.

Поэтому в области общественного самосознания основополагающей наукой является не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала, а именно социальная философия как феноменология и онтология социальной жизни. Подлинно обоснованный общественный идеал не может ни противоречить существу общественного бытия, ни быть независимым от него, а должен вытекать из познания этого существа. Поэтому — при всей независимости его от частной, единичной эмпирии общественной жизни — для него не может быть безразличен целостный исторический опыт человечества, ибо именно в нем и через него познается пребывающее, онтологическое существо человека и общества. Планы будущего идеального устройства общества заслуживают внимания, лишь если они учитывают весь исторический опыт человечества и строятся на понимании имманентного существа общественной жизни, а не противопоставляют ему самочинные создания своей отвлеченной мысли, своего личного понимания добра. Отвлеченные же рецепты таких самочинных

целителей и спасителей человечества должны встречаться с величайшим недоверием.

Еще с другой точки зрения можно показать подчиненное положение философии права в отношении социальной философии. Ведь общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществимым. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа. Вне познания этой конкретной нравственной жизни, стоящей на пороге между добром и злом, Богом и темной природой, — жизни, полной трагизма и трудностей, достижений и неудач, подъемов и падений, — нет живого, полного и плодотворного нравственного сознания. Здесь — с другой стороны — обнаруживается, что этика есть не созерцание отрешенных «идеальных ценностей», а конкретное самосознание человека, т. е. сознание идеала в его положительном и отрицательном отношении к реальности. Добро не есть бесплотный и бессильный, сияющий лишь на небесах завет — добро, при всей своей идеальности, есть реальная сила, действующая в нравственной воле человека и вместе с тем борющаяся с иными, враждебными ему силами человеческой воли. Конкретная этика поэтому не может быть просто системой предписаний и чистых целей — она должна быть ориентировкой в целостной идеально-реальной драме человеческого бытия — ориентировкой, дающей понимание не только целей, но и средств к их достижению и границ, поставленных этому достижению.

Идеал — в жизни личной, как и в жизни общественной — есть лишь момент целостной конкретной человеческой жизни. И потому как этика вообще подчинена как производная часть религиозной философии и антропологии, так и философия права подчинена социальной философии.

4. Критика «историзма»

Но есть ли действительно то вечное существо, та непреходящая природа человека и общества, которые составляют предмет социальной философии и из познания которых только и можно понять назначение человека и неизменный, истинный идеал общества? Воззрение, наиболее распространенное в наше время, склонно решительно отрицать это.

Это воззрение мы условимся называть «историзмом». В течение XIX века впервые вообще возникло научное изучение истории и был накоплен большой материал исторического знания. Тщательное и пристальное изучение прошлого, умение вживаться в него, отрешившись по возможности от настоящего, привело к сознанию, прежде не известному, — к сознанию полного своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований. Отчасти под влиянием этого научного развития, отчасти под впечатлением характерной для новейшего времени быстроты общественного развития, частой смены политических и даже бытовых условий жизни возникло и широко распространилось представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни. Это представление привело к учению «историзма», согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени. Для современного «историзма» обобщающее знание общества и человека как сверхвременного единства, охватывающего разные исторические эпохи и народы, представляется замыслом, противоречащим установленным выводам исторической науки, именно не совместимым с хаотической текучестью и неопределимой сложностью общественной жизни. Не существует «человека» и «общества» вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды.

Историзм есть социально-философский релятивизм. Доля истины, в нем содержащаяся, состоит именно в относительной истинности философского релятивизма вообще, как воззрения, усматривающего конкретность и многообразную взаимоопределенность бытия и потому ложность всех абстракций, выдаваемых за адекватное изо-

бражение самой живой полноты бытия. Историзму в этом смысле принадлежит несомненная заслуга разрушения того абстрактно-рационалистического учения об «естественном праве» или «естественном состоянии» общества, которое было основано на забвении или неучтении всего конкретного исторического многообразия, на наивно-упрощающемся отождествлении глубоко разнородного. Но с другой стороны, историзм разделяет поэтому и всю несостоятельность релятивизма вообще, поскольку он претендует быть целостным мировоззрением, т. е. самодовлеющей, законченной теорией о строении бытия. Философски давно усмотрена та простая и бесспорная мысль, что есть внутреннее противоречие в том, чтоб выдавать относительность всех человеческих истин за абсолютную истину, утверждать общую теорию о невозможности никакой общей теории. Это же противоречие присуще и историзму. Само учение об абсолютной изменчивости и неопределимой конкретной сложности человека и общества есть здесь сверхвременная, всюду и везде сохраняющая свою силу социально-философская истина, — универсальное социально-философское обобщение, сводящееся к запрету всех обобщений. Историзм есть сам некий общий взгляд на природу человека и общества, выступающий с притязанием быть абсолютной, т. е. сверхисторической, истиной. Убеждение в его истинности противоречит его собственному содержанию. Если общественной жизни присуща вечная, непреходящая, никаким историческим условиям не подвластная изменчивость, то как можно утверждать, что она не обладает никакими вечными, неизменными свойствами вообще? И утверждение, что в ней нет ничего неизменного, кроме самой этой изменчивости, становится по меньшей мере ни на чем не основанным, неправдоподобным догматическим допущением. Историзм должен был бы, напротив, и на себя самого смотреть с исторической точки зрения; тогда он признал бы в себе самом не теорию, имеющую абсолютное и всеобъемлющее значение, а выражение исторического состояния умов нашего времени со всей относительностью, присущей такому историческому состоянию. Исторический релятивизм есть продукт безверия, слепота к вечному и непреходящему, охватившая нашу эпоху. В нем выразилось глубокое своеобразие нашей эпохи, и притом именно ее ограниченность и бессилие в отличие от прежних эпох. Ибо, подобно тому как человек, дошедший до протагорского сознания⁷⁷, что каждый человек имеет свою ис-

тину и что «истина есть то, что каждому кажется истиной», сам уже не может иметь никакой истины, не может уже ни во что верить, так же и эпоха, дошедшая до сознания, что каждая эпоха живет по-своему, сама уже не знает, как ей надо жить. Прежние эпохи жили и верили, нынешняя обречена только знать, как жили и во что верили прежние. Прежние эпохи не в силах были понять порядки и верования, противоречащие их собственным; мы теперь можем понять все — но зато не имеем ничего собственного. И с горечью начинаем мы усматривать, что именно потому, что мы понимаем все, чем жили прежние эпохи, мы не понимаем одного, самого главного: как они могли вообще жить, как им удавалось верить во что-либо. Так обнаруживается, что, для того чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь свое особое лицо, свой своеобразный облик, она должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное — что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние эпохи творили историю, нам же остается только изучать ее; и это наше несчастье и бессилие историзм хочет выдать за вечное существо человеческой жизни!

Еще с другой стороны можно показать противоречивость историзма. Если бы историзм был прав в своем утверждении абсолютной разнородности исторических состояний, то оказалось бы и практически бессмысленным, и даже вообще невозможным то самое историческое знание, на которое он опирается и которым так гордится. Оно было бы бессмысленно и не нужно, ибо при совершенной разнородности исторических эпох знание прошлого не имело бы никакого значения для понимания настоящего; историческое знание ничем не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни; неприложимое к пониманию настоящего, оно оставалось бы делом праздного любопытства, собранием ненужных курьезов. Но хотя часто в наше время тот нигилизм, который лежит в основе историзма и действительно приближает историческое знание к такому бесплодному коллекционерству, — еще жива вера, что история нужна нам для нашего собственного самосознания, и подлинные, великие исторические интуиции носят всегда такой характер самосознания, уяснения нашего собственного прошлого, нужного для осмысления настоящего. Но историческое знание было бы не только не нужно,

оно было бы при этом условии и невозможно: если нас, людей нынешнего времени, отделяет от прошлого непроходимая бездна абсолютной разнородности, то как мы могли бы вообще знать и понимать прошлое? Если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь. Самое тонкое и точное, основанное на умении отрешиться от настоящего описание своеобразия прошлого осуществляется через комбинацию признаков, каждый из которых в своем общем содержании понятен нам, заимствован из жизненного материала, имеющего силу и для нас. Историческое знание, как всякое знание вообще, возможно только через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл, а так как этими понятиями выражаются качества и силы самой действительности, то мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своем существе неизменных. Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал. Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа, как такового, — точно так же, как история жизни отдельной личности во всем многообразии ее судеб и переживаний выражает единое существо данной личности, и еще старик узнает себя самого, вспоминая младенчество. Общественная жизнь, как и бытие вообще, имеет два разреза: временной и вневременный. Она, с одной стороны, есть многообразие и непрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость. Поэтому конкретное историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни, которой, как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней. Как говорит французская поговорка: *plus ça change, plus c'est la même chose*⁷⁸. Сама история всегда была наставницей мудрости, умудренного понимания вечных начал и законов человеческой жизни и судьбы. Историзм как отрицание социальной философии — знания общего и вечного в общественном бытии — есть лишь случайное, временное заболевание слепоты, которое должно быть преодолено энергией человеческого самопознания.

5. Социальная философия и философия истории

Из сказанного сразу же уясняется и отношение социальной философии к философии истории. Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории.

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой — истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в «прогресс». Человечество — согласно этому «воззрению» — непрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической «Философии истории» Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе⁷⁹. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый «закон трех стадий» (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля⁸⁰, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше — общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в «прогресс», с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых

сторон жизни — технической, политической, культурной, — она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII века в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон исторической жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изобличена уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и — по сравнению со всей мировой историей — все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, для наших целей усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или — по большей части — стремления и упования данной исторической эпохи, которые — по сравнению с историческим целым — всегда относительны и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию

Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им «позитивизм» был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают только улыбку. Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной ха-

ракти. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обзревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть

выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с другой стороны, действительное, а не мнимое и искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама — в отличие от положительной исторической науки — есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее.

Для того чтобы ориентироваться в частных состояниях духовной жизни и понять их значения для ее целого, нужно знать постоянным общие условия жизни. Конкретно-сверхвременное бытие есть единство временного и вневременно-общего. Так и конкретное самосознание человечества, познание в философии истории его конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях — в каждом из них в отдельности и в их совокупности, — слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно-общественного бытия. Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории.

6. О характере закономерности общественной жизни

Социальная философия исходит, таким образом, из допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменных, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей и старается их познать. Прежде чем приступить, по существу, к разрешению этой задачи, мы должны уяснить себе, в чем заключаются общие свойства таких закономерностей, каковы собственно те необходимые связи, которые здесь имеют место и подлежат нашему изучению.

Тут прежде всего выделяется один тип необходимых связей, который современная философия в лице так называемой «феноменологии» научила нас усматривать во всех областях бытия. Наряду с закономерностями чисто реального и потому опытного порядка, в которых мы находим фактическую, логически далее не объяснимую связь между двумя явлениями (того типа, что явление А всегда сопровождается явлением В или бывает совместно с ним), есть именно связи, вытекающие из самого мыслимого общего («идеального») содержания данной области бытия и потому абсолютно («априорно») необходимые. Такие абсолютно необходимые, заранее безусловно достоверные связи существуют, конечно, и в общественной жизни, и то, что общественная наука доселе по большей части не обращала на них внимания, есть существенный ее недостаток. Мы не будем здесь их систематически изучать, а укажем для ясности только на примеры их. Так, из самого существа общества следует, например, что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то вообще организация, какой-то порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть или какой-то авторитет, т. е. какая-то инстанция, которой подчиняются все или по крайней мере преобладающее большинство и которая обеспечивает единство общей жизни, что в обществе действуют некие общие правила, налагающие на его участников обязанности, что обязанности соответствует чье-либо право (в субъективном смысле) и т. п. Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество — и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под «обществом». Связи такого рода так же нельзя нарушить или изменить, как нельзя, скажем, придумать

цвет, который не окрашивал бы поверхность и не находился бы в пространстве, или какое-нибудь явление, возникающее во времени, которое не укладывалось бы в общий порядок времени, не имело бы до и после себя чего-либо иного, и т. п. Только при смутности мысли, только не додумывая до конца и не представляя себе ясно, о чем думаешь, можно вообразить отсутствие таких необходимых связей или замену их чем-либо другим.

Но именно поэтому в силу такой абсолютно неотмыслимой, заранее очевидной необходимости этих связей они, имея большой теоретический интерес, не имеют, по общему правилу, существенного практического значения. Преобладающее большинство споров по общественным вопросам, общественных стремлений и столкновений разных стремлений касаются, очевидно, таких соотношений общественной жизни, которые лежат уже за пределами этих общих, феноменологически необходимых соотношений и по крайней мере мыслимы изменчивыми, допускающими разные формы. Абсолютно, само собой везде и всегда необходимое и ненарушимое не может быть предметом борьбы и стремлений, не может вызывать разногласий. Как остроумно замечает один немецкий социолог (Штаммлер⁸¹), нет партии, которая ставила бы своей задачей осуществление лунного затмения. (Возможность исключения из этого общего правила будет отмечена ниже.) Ясно, во всяком случае, что практически наибольшую остроту имеют те социально-философские вопросы, которые касаются не абсолютно и непрерываемо необходимого в общественной жизни, а того, где люди могут ставить себе разные цели, стремиться к разному. Ответ на вопрос об истинном, верном пути имеет практическое значение лишь там, где человек стоит на распутье, где мыслимы разные пути. Поэтому и в социальной философии наибольшее значение и наибольший интерес имеют не связи, феноменологически-априорно необходимые, а необходимости иного рода, уяснение которых может помочь людям в их колебаниях, в их исканиях правильного пути.

Но нет ли здесь противоречия? То, что действительно необходимо, то, казалось бы, тем самым и ненаруσιμο; и наоборот, где есть выбор между разными возможностями, там, по-видимому, уже нельзя говорить о необходимости одной из этих возможностей. Мы касаемся здесь вопроса, отчасти затронутого нами уже выше (§ 3). Мы видели там, что общественный идеал, чтобы быть обоснованным,

должен как-то быть выведен из познания сущего. Но как, собственно, это возможно? Цель стремления по самому существу своему есть то, что избирается свободно, в чем нет необходимости; и напротив, то, что есть и необходимо есть само собой, уже не может быть целью стремления. То, что должно быть, тем самым не есть необходимо, ибо предполагает возможность и иного — того, что не должно быть; практическое и нравственное стремление предполагает выбор между разными возможностями. Но как в таком случае мыслимо, чтобы сущее, и именно необходимо-сущее, было мерилем истинного идеала, определяло то, к чему мы действительно должны стремиться?

Конечно, если под необходимостью разуместь эмпирическую необходимость, то противоречие это неразрешимо. Все, к чему человек свободно стремится, эмпирически не необходимо. Но если отличать эмпирическую необходимость от необходимости онтологической, то дело меняется. Не все, что онтологически, по существу, по глубинной структуре бытия, необходимо, тем самым всегда и с полной определенностью осуществляется эмпирически; ибо существуют внешние, эмпирические силы, которые во внешнем осуществлении, на видимой поверхности жизни могут противодействовать осуществлению онтологически необходимого, что ничуть не противоречит внутренней, онтологической необходимости того, чему здесь оказывается противодействие. Такого рода онтологическую необходимость мы можем усмотреть, например, в телеологической закономерности органической жизни, и по этому образцу мы назовем ее необходимостью телеологически-органической. Существуют необходимые, вытекающие из самого существа организма закономерности, определяющие условия, при которых организм может жить и развиваться; но эмпирически они легко могут быть нарушены. Ничего не стоит, например, лишить организм пищи или возможности дыхания, хотя питание и дыхание есть органически-телеологическая необходимость его бытия; результатом такого противодействия явится именно смерть или в лучшем случае болезнь и упадок сил, понижение уровня жизни организма. Ближе всего к нашей цели приведет указание на законы гигиены. Существует образ жизни, предписанный человеку необходимыми условиями его существа, вне которых он не может существовать; но вместе с тем человек легко может эмпирически лишать себя этих условий. Человек может лишать себя здоровой пищи, свежего воздуха, привычки к деятельности, умеренности в наслаж-

дениях, может отравлять себя всякими ядами; результатом этого нарушения того, что необходимо для человеческой жизни, является именно смерть или болезнь человека.

Такой же по существу характер носят онтологические, органически-телеологические закономерности общественной жизни, сами по себе безусловно необходимые, вытекающие из вечной и неизменной природы человека, но могущие быть пренебрегаемы и нарушаемы свободной волей человека, не умеющего понять и оценить их значение. Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменяемые законы общественной жизни, которые одни лишь определяют сохранение и развитие этой жизни, но эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества. Именно такого рода законы всегда имелись в виду в учении о «естественном праве» или «естественном (нормальном) состоянии» общества. Это — онтологические закономерности, с одной стороны, нарушимые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными, идеально определяющими ее нормами. (Что фактически в политических учениях нового времени, и в особенности XVIII века, под именем естественного права часто развивались требования, отвлеченно придуманные и иногда прямо противоречившие подлинным, в историческом опыте засвидетельствованным, вечным условиям общественной жизни, не нарушает методологической правильности самого понятия и замысла «естественного права».) В этих законах, имеющих непререкаемо-вечную силу, обеспечивающих здоровую жизнь общества, — в законах, нарушение которых карается общественным разложением и гибелью, человек имеет твердое мерило того, что истинно должно быть, к чему он должен направлять и приспособлять свои стремления.

Человек есть существо свободное; он волен по своему разумению избирать путь своей жизни; но в своей жизни он навсегда подчинен различию между истиной и заблуждением. Он может заблуждаться, и тогда он гибнет; он может подчиняться требованиям истины, законам, установленным не его волей, а источником высшей правды, и тогда он утверждает и укрепляет свою жизнь. Таково, в сущности, давнее, исконное религиозное убеждение человечества. С грандиозной силой оно было выражено уже в Ветхом завете, в мотивировке за-

кона, данного Богом Израилю через Моисея: «Заповедь сия, которую я заповедаю тебе сегодня, не недоступна для тебя и недалеко. Она не на небе, чтобы можно было говорить: “Кто сходил бы на небо, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?” И не за морем она, чтобы можно было говорить: “Кто сходил бы для нас за море, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?” Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоём, чтоб исполнить его. Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Если же отвертится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете... В свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Второзак., 30, 11–19). Ту же мысль выразил первый эллинский мудрец, размышлявший о природе человека и общества, — Гераклит: «Человеческий нрав не имеет ведения, лишь божественный его имеет... Кто хочет говорить с разумом, должен укрепиться тем, что обще всем... Ибо все человеческие законы питаются единым божественным законом. Он повелевает всюду, довлеет всему и все побеждает» (fr. 114 Diels)⁸². И то же подтверждено в словах Спасителя: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон... не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколь не предет небо и земля ни одна йота и ни одна черта не преидет из закона, пока не исполнится все» (Матф., 5, 17–18).

С необычайной выразительностью и наглядностью эту идею высказывает английский мыслитель XIX века Карлейль, который имел непосредственное чутье глубоких, внутренних, религиозно определенных основ человеческой жизни. В своей критике мировоззрения, лежащего в основе демократии и сводящегося к тому, что судьбу народа определяет воля самого народа, выражаемая в его выборах, Карлейль говорит:

«Самая лучшая избирательная система не поможет кораблю обогнуть мыс Горн. Корабль может вотировать все, что угодно, самым гармоничным и идеально конституционным путем; но корабль, чтоб обогнуть мыс Горн, найдет совокупность условий, уже вотированных и установленных с алмазковой крепостью древними силами стихии, которые нисколько не заботятся о вашем способе голосования. Если вы можете, с вашим голосованием или без него, признать эти условия и мужественно согласовать с ними, вы обогнете мыс; если же вы не

сможете — береговые ветры будут отбрасывать вас назад, неотвратимые ледяные горы, эти немые советники, посланные хаосом, ударят вас и предъявят вам весьма хаотический “запрос”; полузамерзшие, вы будете выброшены на скалы Патагонии или раздроблены парламентским запросом этих советников — ледяных гор и посланы прямо в бездну, и вы никогда не обогнете мыс Горн!.. Чтобы преуспевать в этом мире — в узком ли Магеллановом проливе, или в неисследимом море времени, чтобы достигнуть счастья, победы и успехов — идет ли речь об отдельном человеке или о народе, — нужно всегда одно: человек или народ должен уметь разобрать, каковы истинные правила Вселенной, касающиеся его и его начинаний, и должен уметь точно и твердо согласовать с ними»*.

Современная общественная наука по большей части игнорирует это древнее, исконное религиозное убеждение человека в наличии ненарушимых божественных законов, исполнение которых дарует ему жизнь и нарушение которых карается его гибелью. Она знает только эмпирические закономерности общественной жизни, в остальном же, именно в самом полагании общественных целей, мыслит человека неограниченно-державным, своевольным властелином его жизни. Даже нравственный идеал понимается именно только как идеал, свободно усматриваемый и ставимый человеком, а не как выражение вечной онтологической необходимости — выражение того, что истинно есть. В противоположность этому социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которые он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений. Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии — найти и определить основные из этих законов.

Но с этой точки зрения намеченное нами выше различие между законами феноменологическими и законами органически-телеологическими теоретически, т. е. в своем идеальном пределе, весьма

* *Carlyle. Latter day's Pamphlets*⁸³.

существенное, оказывается на практике все же только относительным. Человеческому заблуждению и своеволию нет предела; направляясь по ложному пути, он обычно имеет и затуманенное, смутное теоретическое сознание.

Поэтому для него не исключена возможность стремления (конечно, тщетного) и к тому, что не только онтологически, как длительная устойчивая основа бытия, но даже чисто феноменологически невозможно. Он может требовать даже немыслимого. Если, например, наличие какой-то власти или какого-то авторитета в обществе вытекает непосредственно из природы общества как единства совместной жизни, то это самоочевидное соотношение не помешало все же возникновению крайних анархических учений, отрицающих всякую власть и мыслящих всю общественную жизнь как свободное соглашение между людьми. С этой точки зрения различие между феноменологическими и онтологическими законами общественной жизни сводится к тому, что в первом случае заблуждение изобличается и имманентно карается тотчас же, при первой же попытке его осуществления, в последнем же этот процесс внутреннего изобличения и имманентной кары может созреть постепенно и затянуться на долгий срок. Так — чтобы привести конкретный, всем нам памятный пример, — в безумии большевистского переворота первое, чисто анархическое требование, чтобы власть находилась в руках всего народа, всей массы «рабочих и крестьян», было, под угрозой гибели и чистого хаоса, тотчас при самом его возникновении преодолено самими большевиками, тогда как противоречащая онтологическим условиям общественного бытия попытка абсолютно принудительного обобществления всего хозяйства лишь в течение десятилетия и, быть может, еще большего срока приводит теперь к неизбежному краху этого бессмысленного, онтологически неосуществимого начинания.

Мы не будем поэтому делать в дальнейшем существенного отграничения одного рода законов от другого; наша задача — познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека, и сделать из этого познания выводы, практически существенные для общественного мирозерцания. Наша задача — такое философское — по самому существу дела, тем самым и религиозное — постижение природы общественной жизни, из которого можно извлечь твердые указания для направления общественной воли.

Часть первая

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

Глава I. Общество и индивид

Понимание постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не может безнаказанно преступать человек и сознательное согласование с которыми одно только может обеспечить разумность и успешность его жизни, — это понимание, как мы видели, должно достигаться через познание самой имманентной природы общества. Первый вопрос, который при этом возникает, заключается в следующем: существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?

Вопрос может показаться на первый взгляд праздным. Кто же, казалось бы, отрицает это? Не свидетельствует ли наличие самих понятий «общества» и «общественной жизни», а также особой области научного знания — «обществоведения» или так называемых «общественных наук» — о том, что все люди видят в обществе особую сторону или область бытия, особый предмет знания? В действительности дело обстоит не так просто. Подобно тому, как, например, современный астроном, признавая астрономию особой наукой, видит в ее предмете — небе — все же не особую, самобытную реальность (как это было в античном и средневековом мировоззрении), а только часть — однородную другим частям — общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю; или подобно тому, как биолог-механист видит в царстве живой природы лишь часть — быть может, немного усложненную, но принципиально не отличную от всех других частей — мертвой природы, — так и обществовед может в лице общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно выделенной частью или стороной какой-то иной реальности. Можно сказать даже, что в большинстве современных социально-философских воззрений именно это и имеет место. А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей, так что никакой общественной реальности они вообще не видят и не признают, сводя ее к суммированной реальности отдельных людей. Поэтому первым

вопросом социальной онтологии должен явиться вопрос об отношении между обществом и индивидом.

1. Историческое введение

Вопрос этот мы ставим здесь пока в его чисто теоретическом, онтологическом смысле. Мы не спрашиваем, например, что должно служить целью общественного развития — благо ли общества, как целого, или благо отдельной личности — или как должно быть устроено общество: на основе ли свободного взаимодействия отдельных людей или на основе принудительной организации и объединения их в одно целое. Мы спрашиваем только: есть ли общество не что иное, как название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как нами производимое искусственное, т. е. субъективное, суммирование реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов? Чтобы не спутывать этого чисто теоретического вопроса с вопросами и спорами практического и оценочного характера, мы будем употреблять для обозначения двух возможных здесь направлений не общеизвестные термины вроде «индивидуализма» и «коллективизма» (которые слишком многозначны), а чисто отвлеченно-философские (хотя и несколько тяжеловесные и непривычные) термины «сингуляризма» (или «социального атомизма») и «универсализма»*.

Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли. Социальные воззрения Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиков носят характер «универсализма». Для Платона общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия. По Аристотелю, не общество производно от человека, а, напротив, человек произведен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому

* Мы заимствуем эти термины у П. Б. Струве, который первый ввел их для обозначения этих двух социально-философских воззрений в своей книге «Хозяйство и цена».

она принадлежит. Для стоиков общество есть образец того мирового, космического единства, которое проникает и объемлет всякое множество; даже саму природу, вселенную, весь мир они рассматривали как некое общество — «государство богов и людей».

Но уже в античной мысли мы находим и обратное направление сингуляризма, или «социального атомизма». Оно встречается уже у софистов (в приводимых Платоном социально-этических рассуждениях ритора Тразимаха и Калликла об обществе и власти как выражении борьбы между классами и отдельными людьми). В качестве вполне законченной теории оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни.

С того времени эти два воззрения проникают собою всю историю социально-философской мысли. Средневековое христианское мировоззрение по существу универсалистично — отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизм и аристотелизм, отчасти же и прежде всего потому, что по крайней мере церковь оно должно мыслить как подлинную реальность, как «тело Христово». Начиная с эпохи Ренессанса, и в особенности в XVII и XVIII веках, снова развивается сингуляризм. Гассенди и Гоббс⁸⁴ возобновляют материалистический атомизм Эпикура, а с ним вместе и социальный атомизм. Гоббс, хотя и считает общество «Левиафаном», огромным целым телом, но подчеркивает, что это — тело искусственное, составленное для преодоления естественной раздробленности на отдельных индивидов, «борьбы всех против всех». В XVIII веке преобладает представление об обществе как искусственном результате «общественного договора», сознательного соглашения между отдельными людьми. В реакции начала XIX века, после тяжкого опыта французской революции и крушения вместе с ним рационалистического индивидуализма XVIII века, вновь возрождаются идеи социального универсализма; они с большой глубиной и убедительностью развиваются во Франции Жозефом де Местром, Бональдом, Балланшем⁸⁵, позднее Огюстом Контом, который в своей «Социологии» вновь выдвинул намеченное еще Паскалем представление о человечестве как едином Человеке, в Англии — Эдмундом Борком, в Германии — в философии права Гегеля и в воззрениях Савиньи⁸⁶ и основанной им исторической школы

права. Но эта идейная победа универсализма была лишь кратковременна. Дальнейшее политическое развитие, успехи либерализма и демократии связаны были в теории общества с новым пробуждением социального атомизма. Так называемая «классическая школа» политической экономии исходит из «сингуляристической» точки зрения. В особенности нужно отметить, что и социализм — вопреки своим практическим тенденциям — теоретически почти всегда опирается на социальный атомизм. Социализм — подобно социальной философии Гоббса — именно потому требует принудительного «обобществления», как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества — отдельных людей, что представляет себе общество онтологически и в его «естественном» состоянии именно как хаотическую грудку и анархическое столкновение его отдельных индивидуальных элементов. Таково, например, характерное учение Маркса об «анархии производства»; с этим, правда, в марксизме непоследовательно сочетается универсалистическое учение о подлинной реальности «общественных классов». (Из социалистов философским универсалистом был только шеллингианец Родбертус⁸⁷.)

В социально-философской литературе последних полвека мы встречаем вновь постоянную борьбу этих двух направлений. Ряд социологов, начиная со Спенсера⁸⁸, развивают «универсалистическую» теорию общества как биологического организма (мы вернемся к ней еще ниже), но наталкиваются на резкую критику со стороны противоположной тенденции. Во французской социологии «универсалисты» Дюркгейм и Эспинас борются с «сингуляристом» Тардом⁸⁹. В немецкой социально-философской литературе радикальный сингуляризм побеждает в австрийской экономической школе. Сингуляристом является и Георг Зиммель⁹⁰ в своей «Социологии». В последнее время с большой глубиной вновь обосновывает универсализм экономист и социальный философ Отмар Шпанн⁹¹. В русской социально-философской мысли, начиная от славянофилов, преимущественно господствовал универсализм, соответствующий, как указано, и церковной традиции; с резким обоснованием сингуляризма выступил в политической экономии и общей социальной философии П. Б. Струве.

Какова же должна быть наша систематическая оценка этих двух направлений?

2. Сингуляризм в его двух основных видах

Сингуляризм, или социальный атомизм, есть обычно простое выражение позитивизма или точки зрения «здорового смысла» в социальной философии. Обычно говорят: если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и стоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об «общественной воле», о «душе народа», суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных «душ» или «сознаний», кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди.

Дальше, в критике некоторых форм универсализма, мы постараемся оценить, что есть верного в этом утверждении социально-философского «здорового смысла», или «наивного реализма». Но теперь мы должны посмотреть прежде всего, как сингуляризм со своей точки зрения объясняет конкретную природу общественной жизни. Общество уже чисто эмпирически, именно в качестве общества есть ведь не чистый хаос, не беспорядочное и случайное столкновение и скрещение между собой множества социальных атомов, а некое единство, согласованность, порядок. Как объяснимо это с точки зрения сингуляризма?

Здесь мы встречаемся с двумя возможными типами объяснения. Старый наивный социальный атомизм, связанный с рационалистическим индивидуализмом XVIII века, представляет себе всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только в результате сознательного, умышленного сговора между отдельными людьми. Люди, в своих общих интересах, сговариваются между собой о том, что все они будут соблюдать известный общий порядок жизни, по возможности не мешать и не вредить друг другу, подчиняться общим правилам, сообщая избранной власти и т. п. Единство общества есть результат добровольного, умышленного согласования воли и сотрудничества действий между отдельными людьми.

В этом, по существу, и состояла знаменитая когда-то теория «общественного договора».

Вряд ли сейчас найдется образованный социолог, который без ограничения стал бы поддерживать эту точку зрения — настолько стало теперь очевидным, что она противоречит бесспорным фактам общественной жизни. Дело в том, что наряду с порядками, действительно «сознательно» введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно «введено», о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился. И притом именно эта последняя область общественной жизни есть основная, господствующая в ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, например, о введении общего для всех членов народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговор уже предполагает взаимное понимание, т. е. общность языка. Но и все вообще, что в общественной жизни носит характер «общепринятого» — нравы, обычаи, мода, даже право, поскольку оно есть обычное право, цены на товары (поскольку не существует государственной таксы и нормировки), — все это существует без всякого сговора и соглашения, возникая как-то «само собой», а не как умышленно поставленная цель общей воли всех. История показывает, что и само государство и государственная власть возникают и существуют именно в таком же порядке, «сами собой», а отнюдь не суть итог сознательного общественного соглашения. Только на основе этого стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей — вождей, народных представителей, государственных деятелей.

Такой наивный рационалистический индивидуализм не может, следовательно, объяснить и в своей слепоте просто не видит самого основного и существенного в общественной жизни. Несостоятельность его очевидна. Не так наивно-просто, а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида. Философски наиболее точно и ясно он формулирован, например, в «Социологии» Георга Зиммеля.

Согласно этому воззрению, единство и общность в общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воли и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют, кроме сознательно ставимой ими цели, еще другие, не предвидимые их участниками последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. «Человек предполагает, а Бог располагает», — говорит русская пословица, но под «Богом», с точки зрения этого позитивного мировоззрения, надо разуть здесь просто случай, стихийный итог столкновений множества разнородных воли. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; так по большей части бывает в истории. По этому же образцу можно объяснить никем не предвидимые общие последствия скрещения стремлений, ставящих себе совершенно иные, частные цели. Тропинки в лесу и поле возникают не потому, что многие сговорились сообща проложить их, а потому, что каждый в отдельности, один за другим, для себя самого и не сговариваясь с другими, идет в определенном направлении; следы от этой ходьбы множества людей сами собой складываются в общую тропу. Каждый человек, покупая и продавая товары, не думает о введении общей цены; но в результате стремлений множества людей, думающих только о своей собственной выгоде, о том, чтобы купить дешевле и продать дороже, складывается, как разнодействующая спроса и предложения, общая цена на товар. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т. п. Так первые князья, «собиратели земли», думая только о своей личной выгоде, расширяют и обогащают государство; так массы земледельцев в поисках новой земли и более свободной жизни в своем переселении совместно неведомо для себя колонизируют новые страны и т. п. Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая «сами собой», все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного

неумышленного скрещения тех же единичных волей и сил — комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей.

Таково господствующее, современное объяснение общества с точки зрения социального сингуляризма. О нем надо сказать следующее: будучи само по себе, в качестве простого констатирования, очевидно и безусловно правильным, оно имеет, однако, тот существенный недостаток, что в действительности не объясняет именно того, что здесь подлежит объяснению.

В самом деле, что все в обществе непосредственно есть итог стихийного скрещения индивидуальных волей — это совершенно бесспорно; непонятно при этом только одно, но именно самое существенное: отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок? Представим себе, что нам говорят: книга есть результат комбинации множества отдельных букв. Это, конечно, несомненно; но все же, если бы буквы не подбирались наборщиком на основании рукописи автора, а просто как попало, в результате случайности сваливались бы в наборные кассы, то из этого получилась бы не книга, а бессмысленный набор букв. Отчего же в обществе не случается того же самого? Отчего общество есть не хаос людей-атомов, несущихся в разные стороны, случайно сталкивающихся между собой и механически разлетающихся по разным направлениям, а общий порядок, общая форма? Если ограничиться рассматриваемым объяснением, то единственным «естественным» состоянием общества могла бы быть только абсолютная, безграничная анархия. Но такое состояние уже не может быть названо обществом, а есть именно его отсутствие.

Очевидно, что если из беспорядочного, неурегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы. Но в таком случае загадка «общего» или «единства» в общественной жизни не разрешена, а только отодвинута вглубь. Мы снова стоим перед вопросом: как, в какой форме реально в обществе нечто общее, а не только одни разрозненные, замкнутые в себе и лишь извне соприкасающиеся между собой индивиды?

3. Логическая проблема «общего» и «единичного» в применении к общественной жизни

Так поставленный вопрос принимает ближайшим образом характер общефилософской или, точнее, логической проблемы реальности и объективной значимости «общего» и «единичного». Существует ли «общее», как таковое, объективно, в самой реальности вещей, или «существует» в точном смысле слова только одно единичное, тогда как «общее» есть лишь субъективный синтез, некое лишь умственное объединение, производимое нашей мыслью, нашим сознанием?

Здесь не место подробно обсуждать этот вопрос, образующий, как известно, по существу, уже со времени Платона предмет длительного спора между «номиналистами», отрицающими реальность общего, и «реалистами», его утверждающими. Мы ограничиваемся здесь ссылкой на итоги современной логики и теории науки, с последней убедительностью показавшей, что общее, как таковое, невыводимо из единичного и что при отрицании объективной значимости и реальности общего оказывается необъяснимым ни самое образование понятий, ни их значение для знания (Гуссерль, Лосский⁹²). Весь спор основан здесь на длительном, многовековом недоразумении: человек «здравого смысла» предполагает, что логический «реалист», утверждая реальность «общего», утверждает его реальность в привычной для чувственного сознания форме реальности единичного, т. е. в форме пространственно и временно локализованного бытия; по меткому указанию Лосского, номиналист воображает, что утверждение реальности «лошади вообще» равносильно утверждению, что эта «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. Если же принять во внимание, что общее именно в качестве общего не есть единичное и потому не может «быть» в определенном месте и определенной точке времени, а может быть только сверхпространственно и сверхвременно — так что «лошадь вообще» не может быть «единичной лошадью», а может быть только как реальное единство, проникающее все множество единичных лошадей и существующее в нем, — то недоразумение само собою исчезает. «Лошадь вообще» не существует так, как существует отдельная лошадь; но она реально есть как единство зоологического вида лошади, который не выдуман людьми, а есть подлинная реальность в самой природе.

Применяя эти общие соображения к проблеме общества, мы можем сказать, что единство общества есть ближайшим образом отражение реального единства «человека вообще», неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы очевидно невозможным. Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдельных индивидов — так же, как за беспорядочной игрой «атомов» в физической природе стоит реальность действующих в них общих сил природы, выражающихся в общей закономерности явлений природы. Социальный «универсализм» есть в этом смысле просто приложение к обществоведению общего логического «реализма» как всеобъемлющего принципа научного знания вообще.

На первый взгляд может казаться, что эти соображения, будучи чисто формально-логическими, имеют разве только отвлеченно-теоретический интерес, но не вносят ничего конкретно существенного в наше понимание общества. На самом деле — при всей их недостаточности, о которой будет речь ниже, — они все же имеют и существенное практическое значение. Кто представляет себе общество как простую сумму или скопление единичных людей, кто здесь «за деревьями не видит леса», тот, естественно, будет склонен думать, что осуществление какой-либо общественной реформы, введение того или иного общественного порядка сводится к воздействию на волю и поведение отдельных людей, составляющих общество. А так как такое воздействие практически, при достаточной энергии действующего, при надлежащей суровости и насильственности мер воздействия, беспредельно, то легко представить себе общество как пассивный материал, как глину, из которой законодатель и реформатор может вылепить любую форму, какая ему представляется желательной. В особенности в нашу эпоху потрясений и внешней удачи беспощадных, ни с чем не считающихся диктатур — например, большевизма или фашизма — такой взгляд становится очень распространенным; так, самые крайние и непримиримые противники большевизма часто

сходятся с большевиками в этом общем убеждении во всемогуществе и успешности безграничного, ничем не стесняющегося деспотизма. Но это есть все же одно из глубочайших и опаснейших заблуждений общественной мысли, в которых обнаруживается слепая, неизбежно имманентно караемая гордыня человеческого своеволия, «революционного» — независимо от того или иного содержания осуществляемого при этом порядка — образа мыслей. Общество никогда не есть абсолютно пассивный материал в руках законодателя; в нем, помимо отдельных людей, на волю которых можно влиять как угодно, или, точнее, в последней глубине этих людей, взятых совместно, действуют общие силы, общие условия, которые ставят некоторый непреодолимый предел реформирующей умышленной воле законодателя. Общество, правда, можно воспитывать в разных направлениях, приучать к тому или иному образу жизни или порядку, но лишь в пределах того, что диктуется общей природой человека; вылепить любую форму из него здесь можно так же мало, как мало можно коренным образом переделать заново живое существо, например собаку превратить в кошку или в птицу. Деспотизм своеволия в крайнем случае может достигнуть здесь паралича, смерти, разложения общества — к чему и сводится внешняя «успешность» большевизма, — но никак не жизни в условиях и формах, противоречащих общим потребностям и общим силам, действующим в данном обществе. Все подлинно великие законодатели и реформаторы при всем присущем им дерзновении творческой воли всегда это сознавали; их гениальность, как и плодотворность их замыслов, определялась именно тем, что они умели учитывать эти общие условия и считаться с ними.

Но сколь ни существенно понимание и учтение реальности общих начал в общественной жизни — изложенное выше формально-логическое объяснение единства общества из реальности «общего» в человеческой жизни, как во всяком бытии вообще, все же оказывается недостаточным. Оно помогает нам понять природу общества, но не объясняет самого основного вопроса: как возможно вообще общество как упорядоченное единство совместной жизни? В самом деле, «общее» в формально-логическом смысле как единство, конкретно выражающееся в одинаковости многих единичных существ, очевидно, еще не содержит объяснения конкретного единства их жизни в смысле ее объединенности. Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи воплощением единого вида «человека

вообще»; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку. Более того: ведь силы разъединяющие, силы корысти и эгоизма, также общи всем людям; именно из того, что все люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотят одного и того же — но каждый для себя самого, — и вытекает борьба между людьми, стремление не к совместной жизни, а к взаимному уничтожению. Кант в своих этических рассуждениях иронически отмечает ту мнимую «гармонию», которая вытекает из этой общности эгоистических, разъединяющих человеческих вождлений. Учение Гоббса о «естественном» состоянии как войне всех против всех, т. е. как об отсутствии общества как объединенного целого, также опирается ведь на утверждение общей природы человека именно как «волка» в отношении своего ближнего.

Общество есть, таким образом, больше чем единство в смысле одинаковости жизни; оно есть единство и общность в смысле объединенности, совместности жизни, ее упорядоченности как единого конкретного целого. С другой стороны, это последнее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство разнородного в людях и их жизни. Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного. Основа, ячейка и прототип общества — семья — имеет свое единство не просто в однородности его членов как «людей вообще», но вместе с тем в их разнородности — в разнородности между мужем и женой, между родителями и детьми. То же самое мы имеем в общественной объединенности различных классов, сословий, профессий и т. п. Общество есть конкретное целое как единство разнородного, и потому и с этой стороны усмотрение реальности общественного единства в одной лишь реальности «общего», как такового, недостаточно.

Мы не можем поэтому в нашем анализе природы общества как единства остановиться на этом усмотрении логической природы «общего», а должны пойти глубже и поставить вопрос о конкретной природе этого единства в той его форме, которая определяет именно специфическую сущность общества.

4. Органическая теория общества

Если проникнуться этим сознанием, что общество есть конкретное единство, некое реальное целое — целое не в смысле простой суммы или совокупности отдельных людей, а в смысле первичной и подлинной реальности, — то почти неизбежно возникает представление об обществе как о живом существе, имеющем аналогию с чувственно воспринимаемым индивидом, например с отдельным человеком или вообще каким-либо биологическим организмом. На этом пути мысли возникает так называемая «органическая теория общества», утверждающая аналогию или даже тождество между обществом как первичным живым целым и организмом.

Эта теория имеет очень давнее происхождение, так как она в известном смысле как бы напрашивается сама собой. Одна из первых ее формулировок находится в известной из древней римской истории «басне» Менения Агриппы, с помощью которой он, по преданию, прекратил борьбу между патрициями и плебеями указанием, что разные классы общества исполняют функции разных органов тела и что без мирного сотрудничества здесь, как и там, невозможна жизнь целого. Выше (гл. I, 1) было уже указано, что такого «органического» воззрения на общество придерживались Платон и Аристотель. В Ветхом завете мы встречаем неоднократно уподобление израильского народа живому существу, например «невесте» или «жене» Бога. Христианская церковь сознает себя как живое всеединство, как единое мистическое «тело Христово», а отдельных членов церкви — органами этого тела (I Посл. коринф., 12, 12–27).

Не прослеживая дальнейшую историю этого воззрения, укажем лишь, что в социологической литературе XIX века это воззрение с наибольшей резкостью и отчетливостью представлено в теории Спенсера, Шеффлэ, Лилиенфельда, Ренэ Вормса⁹³, которые пытаются эту аналогию общества с живым организмом обосновать множеством соображений и выразить в форме строго логического учения о тождестве — полном или почти полном — между общественным и биологическим организмом.

Что касается этой последней, наиболее известной в современной науке формы органической теории общества, то нам нет надобности более подробно на ней останавливаться. Она есть вид натурализма в обществоведении и разделяет всю несостоятельность последнего

(ср.: Введение, 2). Каково бы ни было сходство между единством общества и единством биологического организма, нельзя упускать из виду того существенного различия между ними, что единство общества, как и само общество, носит какой-то духовный характер, что связь между членами общества, из которой слагается или в которой выражается это единство, есть связь духовная, тогда как в биологическом организме связь клеток в теле, при всей непонятности ее для нас, есть все же какая-то натурально материальная связь. Сам Спенсер косвенно должен признать это различие, выражая его, однако, в неосознанной и несколько наивно-комической форме. Он указывает, что тождество между биологическим организмом и обществом находит свой предел в том, что клетки организма слиты в одно сплошное физическое тело, тогда как клетки общества — отдельные люди — образуют целое, несмотря на свою пространственную отделенность друг от друга. Но откуда, собственно, берется это странное различие, почему людям — в отличие от клеток тела — не нужно соприкасаться физически между собой, быть физически прилепленными друг к другу, чтобы составлять единство, почему, например, часть тела, физически отдаленная от своего целого, например отрезанная от него, перестает принадлежать к нему, тогда как член семьи или государства может продолжать оставаться таковым, живя в совсем другом месте, — этого Спенсер не может объяснить. Совершенно очевидно, что это объясняется именно тем, что связь между членами общества духовна, а не материальна, а потому и сверхпространственна, что она есть связь между сознаниями людей; отсюда само собой ясно, что все тождества, которые эта теория находит между обществом и биологическим организмом, вроде уподобления правительства — центральной нервной системе, железных дорог — кровеносным сосудам и т. п., — в лучшем случае суть занятные аналогии, и за которыми скрыты очень существенные различия.

Гораздо важнее для нас общая идея органической теории общества, независимая от чисто биологически-натуралистической формы, которую она иногда принимает. Взятое в своей общей форме, это воззрение, в сущности, утверждает именно только бесспорный, выяснившийся нам факт первичного, подлинно реального единства общества. В противоположность господствующему мнению «здорового смысла», по которому подлинным единством, единым существом представляется лишь то, что может быть чувственно-наглядно

воспринято как единство, это воззрение совершенно справедливо усматривает, что и такие целые, как общество, которые для чувственного восприятия состоят из отдельных разъединенных друг от друга частей, все же суть реального единства, деятельность которых носит характер объединенной, целостной жизни некоего единого существа. Если мы раньше видели, что «общее» есть не создание нашего ума, а реальность, то тоже самое надо сказать о чувственно не воспринимаемом и не локализованном «целом», объединенном совместностью, взаимной связанностью жизни и деятельности его частей. Но, взятая в таком виде, органическая теория не есть, в сущности, объяснение реального единства общества, а лишь простое его констатирование.

С другой стороны, она становится рискованной, поскольку это единство начинает мыслиться, по аналогии с единством одушевленного существа, как подлинное единство сознания. Правда, такие понятия, как, например, «душа народа», «дух эпохи» и т. п., суть несомненно больше, чем простые метафорические выражения; они указывают на какие-то подлинно реальные целостные силы или начала. В духовной жизни человечества, в его истории действительно выступают и обнаруживают свое весьма существенное действие такие вполне реальные собирательные целые; отрицать их реальность может лишь сознание, для которого не существует ничего, кроме чувственно-наглядного воспринимаемого; вопреки этой тенденции «здорового смысла» «платонизм», способность видеть реальность идеального, наглядно не данного, здесь, как и всюду, сохраняет всю свою бесспорную силу. Упомянутая выше мистическая теория церкви как живого духовного организма есть также не «слепая» вера в нечто, реально не данное и даже невозможное, а именно непосредственное мистическое усмотрение целостной духовной реальности, не доступной лишь для чувственного созерцания; и то же самое применимо ко всякому обществу. И все же таким понятиям, когда они берутся в буквальном смысле, присуща некоторая туманность, которая может сбить с правильного пути.

Существенное очевидное различие между обществом и единичным одушевленным организмом заключается в том, что в последнем нам дано его индивидуальное сознание, тогда как в обществе нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных индивиду-

альных сознаний членов общества. Какая бы реальность ни была присуща, например, «душе народа», она есть «душа» во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь, как указано, нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний. Это многоединство не перестает в силу этого — вопреки представлениям «здравого смысла» — быть подлинным, реальным, а не только субъективно-мыслимым единством, но оно есть единство другого рода, чем единство индивидуального сознания. Если сохранить сравнение общества с организмом, то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической «энтелихии» — тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие, — чем индивидуальному, умышленно-телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в наличии особого «общественного» субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а — «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах.

Но что это значит? Что такое, собственно, есть то, что разумеется под словом «мы»?

Не возвращаемся ли мы при этом к отвергнутому нами «сингуляризму» или «социальному атомизму»? Ведь «мы», казалось бы, есть именно не что иное, как субъективный синтез, как производное, лишь в сознании индивида, осуществляемое объединение многих «я».

В действительности это не так. Напротив, в подлинно адекватном постижении понятия «мы» как первичного единства многих субъектов впервые может быть найдено действительно точное понимание онтологической природы общества как единства.

5. «Я» и «мы»

Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, усматривает в «я», в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется «гносеологическим субъектом», т. е. с «познающим» или «сознающим». Все остальное, что так или иначе доступно человеческому сознанию и познанию, противостоит в качестве предмета или содержания познания, в качестве «не-я» этому «я» и вместе с тем объемлется им, так как существует только в нем или в отношении к нему, для него. По сравнению с этой абсолютной первичностью и с этим верховенством «я», с этой идеальной точкой, в которой бытие есть для себя, в которой оно впервые раскрывается, озаряется сознанием, то собирательное целое, которое мы разумеем, «мы», есть нечто совершенно производное и внешнее. Под «мы» здесь может разумеаться (в согласии с обычным учением грамматики, для которой «мы» есть «множественное число» от «я») только субъективно-сознаваемая множественность отдельных субъектов, собрание или сумма многих «я», которая, в отличие от самого «я», есть уже не «субъект», не что-то первичное и для себя самого сущее, а лишь содержание сознания каждого отдельного «я».

Это философское учение — иногда, как у Беркли, у Фихте первого периода, отчасти у Канта, кульминирующее в субъективном идеализме, в представлении, что все сущее и доступное нам есть лишь содержание «я» и существует лишь в нем как его представление, — но и независимо от этого крайнего своего выражения всегда представляющее себе «я» как некую абсолютную, единственную инстанцию, которой все остальное на свете противостоит как «не-я», как мертвый и слепой объект знания, ждущий своего озарения от «я», — это философское учение есть лишь отражение некоего первичного жизненного чувства нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма. Оно кажется чем-то совершенно самоочевидным, бесспорной и первичной философской аксиомой, исходной точкой всякого дальнейшего философствования (вспомним Декартово «*cogito ergo sum*⁹⁴», открытую Декартом единственную и исключительную самодостоверность — среди всеобщей сомнительности

всего остального — личного самосознания). В действительности же оно отражает, как указано, только своеобразное, очень глубоко укорененное жизненное чувство индивидуализма; взятое как объективная научно-философская теория, это учение не только не самоочевидно, но полно безвыходных противоречий.

Прежде всего неверно, что то живое личное самосознание, которое мы называем «я», совпадает с гносеологическим субъектом, с «познающим». Субъект познания есть, правда, принадлежность «я», но из того, что познающий есть «я», не следует, что «я» тождественно с познающим, с чистым «субъектом». Чистый субъект познания есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка; мое «я» есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый «субъект познания» связано всегда с исчезновением живого индивидуального «я», как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индуистской мистики. Если бы «я» и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими «я». Между тем замечателен следующий факт истории философской мысли: если было много мыслителей, которые не боялись утверждать субъективный идеализм и верили, что все на свете, кроме моего «я», есть только «мое представление», — то не было ни одного (по крайней мере сколько-нибудь крупного) мыслителя, который решился бы отрицать существование других сознаний, многих «я», т. е. исповедовать «солипсизм». Впадая в противоречие с самими собою, все идеалисты признают существование многих сознаний. Очевидно, наличие «чужого я» есть нечто гораздо более убедительное и неотъемлемое от моего сознания, чем существование внешнего мира. Но если бы «я» было тождественно с субъектом познания, то очевидно, что оно (или ему подобное существо или начало) не могло бы встречаться в составе объекта познания.

Еще более для нас существенно, что и общее учение о первичности и исключительной непосредственности «я» и о производности в отношении его всего остального делает совершенно неосуществимой теорию общения, встречи двух сознаний. «Наивный реализм» представляет себе, что чужое сознание мне непосредственно дано,

как даны все остальные явления опыта. Философский анализ, исходящий из первичной самоочевидности «моего я», легко обнаруживает несостоятельность этого наивного воззрения. «Даны» мне только чувственно-наглядные элементы чужого тела — голос, жесты, лицо другого человека, — но не «чужое сознание». Нетрудно показать, что и все попытки объяснить здесь знание о «чужом сознании» как косвенное, опосредствованное знание, оказываются несостоятельными. Сюда относится и так называемая теория «умозаключения по аналогии» (по аналогии с моим собственным «я» я заключаю, что за словами и жестами другого, мне подобного человеческого тела скрыто мне подобное сознание), и более тонкая теория «вчувствования», развитая немецким психологом Липпсом (при встрече с другим человеком я непосредственно «заражаюсь» его душевным состоянием и, переживая его как «не-мое», отношу к чужому сознанию). Все эти теории разбиваются о тот простой факт, что, для того чтобы как-либо прийти до «чужого сознания», «другого», т. е. не-моего «я», надо уже заранее иметь понятие этого «не-моего я». Но если субъект сознания мне доступен именно только как «мое я», как нечто принципиально единственное, то «чужое сознание» есть такое же противоречие, как «черная белизна» и «круглый квадрат». Что бы ни было дано в моем опыте, я должен воспринимать его либо как мое собственное «я», либо как «не-я», как мертвый объект, и из этого заколдованного круга нет абсолютно никакого выхода.

Эта трудность, поскольку мы имеем в виду не простое восприятие или познание «чужого я», а факт общения между сознаниями, усугубляется еще новой трудностью. В сущности, загадка «чужого сознания», как она ставится в гносеологии, есть загадка того, что грамматически выражается в понятии «он»; «чужое сознание», о котором здесь идет речь, есть просто объект познания. Но в общении «чужое сознание» или, как обыкновенно говорится в философии, «другое я» есть для меня не просто объект, который я познаю и воспринимаю, но вместе с тем и субъект, который меня воспринимает. В общении другое сознание есть для меня то, что грамматически выражается как «ты», как второе лицо личного местоимения. Но что такое есть это «ты», если анализировать его абстрактно-гносеологически? Это есть также «чужое сознание», которое я воспринимаю как воспринимающее меня. Но и этого мало. Оно, в свою очередь, воспринимает меня как воспринимающего его, и не просто как воспринимающего его,

но как воспринимающего его восприятие меня и т. д. до бесконечности. Как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесконечное число отражений, так и встреча двух сознаний — понимаемая как взаимное внешнее восприятие — предполагает бесконечное число таких восприятий, т. е. оказывается совершенно неосуществимой. Если уже «он», т. е. чужое сознание, как чистый объект оказывается — для воззрения, для которого весь мир распадается на «я» и «не-я», — категорией неосуществимой, то тем более неосуществимо или необъяснимо для него понятие «ты», понятие противостоящего мне члена живого общения.

Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется «другим я» и что, точнее, есть для меня «ты» (ибо в строгом смысле слова «я» действительно существует в единственном числе и неповторимо — если оставить в стороне жуткую идею «двойника») — должно быть не извне «дано» мне, быть для меня не «объектом», на который наталкивается и который извне «воспринимает» мое сознание, а первичным и исконным образом, «изнутри» присуще мне. Во всяком общении мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга «я» и «ты»; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некоего исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга «я» и «ты». Познание «чужого я», а тем более живая встреча с ним возможна лишь в силу того, что наше «я», так сказать, искони ищет этой встречи, более того — что оно идеально имеет отношение к «ты» до всякой внешней встречи с отдельным реальным «ты», что это идеальное отношение к «ты», это первичное единство с ним конституирует самое существо «я». «Я» никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении «ты» — как немислимо «левое» вне «правого», «верхнее» вне «нижнего» и т. п. Ибо «я» есть «отдельное», «обособленное» «я» не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего отделения, обособления от «иного я», от «ты» — в силу своего противостояния «ты» и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии. Коррелятом, соотносительным противочленом «я» служит вовсе не безличное

«не я», мертвый и слепой «объект»; этот объект есть коррелат лишь для чистого «субъекта знания», а совсем не для живого «я», которое, как мы видели, совсем не тождественно субъекту знания; коррелат «я» есть именно «ты». Само «я» конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между «я» и «ты».

Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове «мы». «Мы» совсем не есть просто «множественное число» от «я» (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих «я». В своем основном и первичном смысле «я», как уже указано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. Во многих экземплярах мне может быть дано «чужое я», личность вне меня, предметно мыслимая или воспринимаемая, — «он»; «они» есть, так сказать, законное множественное число от «он». Как множество, мне может быть дан и непосредственный коррелат моего «я», соотносительный противочлен общения — «ты»; я могу иметь непосредственное общение со многими, и тогда они суть для меня «вы». Но я сам существую как нечто принципиально для меня единственное — не потому, правда, что я есть всеобъемлющий «субъект знания», а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия. Конечно, я могу посмотреть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видеть в себе экземпляр «человеческого существа», «одного из многих». Но тогда я перестаю для себя быть в первичном смысле, я уже потерял себя в своей полноте и исконности и стал сам для себя лишь «он»; и многие «я», о которых часто говорит философия, суть лишь многие «он» — «они», но не «мы». Это видно уже из того, что про это допускающее множественное число «я» философия и в единственном числе говорит в третьем лице: «я существует, есть». Но истинно и первичным образом я для себя существую, я есмь, и в этом смысле множественное число в применении ко мне есть просто бессмыслица. Поэтому «мы» есть не множественное число первого лица, не «многие я», а множественное число как единство первого и второго лица, как единство «я» и «ты» («вы»). В этом — замечательная особенность категории «мы». Вечная противопоставленность «я» и «ты», которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или охватить одно другое (в попытке утверждать обратное заключается ложь ин-

дусского «tat aham asmi»⁹⁵, стремления превратить все в «я» или «я» во все), — это противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве «мы», которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, «я» и «ты». С этим непосредственно связана и другая особенность «мы»: в отличие от всех других форм личного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически «мы» всегда ограничено: всякому «мы», будь то семья, сословие, нация, государство, церковь, противостоит нечто иное, в него не включенное и ему противостоящее, — какие-то «вы» и «они». Но вместе с тем «мы» в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех «вы» и «они» — принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего «мы» и потому потенциально есть часть «мы». Если я могу сказать «мы» про узкое единство моей семьи, партии, группы, то я могу вместе с тем сказать «мы, люди» или даже «мы, тварные существа».

«Мы» есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на «я» и «ты» или на «я» и «они», это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства «мы». Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоположающегося — единство, вне которого немыслимо никакое человеческое разделение, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, я сознаю, что «мы с ним» — чужие или враги, т. е. я утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности.

Ибо, как мы уже видели, само различие и разделение между «я» и «ты» рождается из единства, есть дифференциация единства — того единства, которое, разлагаясь на двойственность «я» и «ты», вместе с тем сохраняется как единство «мы». Психогенетически новорожденный ребенок впервые начинает осознавать свое «я» как «я», разлагая первичную духовную атмосферу, в которой он живет, на материнский взор или голос, ласковый или угрожающий, и «себя самого» как внутренне воспринимаемую жизнь того, на кого направлена эта ласка или угроза и кто реагирует на нее.

Мы не хотим этим сказать, что «мы» есть категория абсолютно первичная, в отношении которой «я» есть нечто производное и которая должна занять в философии место, обычно приписываемое категории «я». В таком утверждении содержалась бы ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма. Мы утверждаем лишь, что «мы» столь же первично — не более, но и не менее, чем «я». Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я»; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я». Соотносительностью между «я» и «ты» не исчерпывается рассматриваемое здесь отношение, оно выражается вместе с тем в соотносительности «я» и «мы». Каждое из этих двух начал предполагает иное и невысказано вне бытия иного; «я» так же невысказано иначе чем в качестве члена «мы», как «мы» невысказано иначе чем в качестве единства «я» и «ты». Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство.

К этой двойственности аспектов или слоев духовного и социального бытия мы вернемся еще тотчас же ниже. Здесь нам существенно подчеркнуть, что все справедливые и обоснованные требования социального «универсализма» находят свое удовлетворение в утверждении первичности духовной формы «мы». То, что называется «народной душой», «общим духом» какого-либо социального целого, то общее как подлинно реальное единство, которое справедливо утверждает универсализм, имеет своим носителем и реальным субстратом не какого-либо фантастического коллективного субъекта, а именно единство «мы». Общее как реальное единство конкретно дано в социальной жизни в первичном единстве «мы», в единстве, которое лежит не вне множественности индивидуальных членов общения, и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективного «я»); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и проникающего ее единства. Отдельность, обособленность, самостоятельность нашего личного бытия есть отдельность лишь от-

носительная; она не только возникает из объемлющего его единства, но и существует только в нем.

Уже чисто биологически очевидна несостоятельность, поверхностность обычного индивидуалистического жизнечувствия и жизнепонимания. Уже тот простой и неотменимый факт, что «я» есть по рождению, а следовательно, и по существу итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования то, что биологи называют «амфимиксией» (взаимосочетанием двух), должно было бы подрезать корень той гордыни, которая внушает личности мысль об ее абсолютной, самодовлеющей и замкнутой в себе первичности. Эта онтологическая зависимость моего «я» от иных существ в лице моих родителей отнюдь не кончается актом рождения, выходом из материнской утробы и физическим рассечением соединяющей пуповины. Не только в моей крови, в глубочайшей витальной энтелехии моего существа продолжают жить жизненно формирующие силы моих родителей и предков, но и внешне мое дальнейшее формирование продолжает совершаться на руках матери, в лоне семьи. И опять-таки уже тот простой и бесспорный факт, что человек проходит долгий период детства, в течение которого он физически не может быть «самостоятельным», а может жить лишь под опекой других, в теснейшей связи с ними, что его фактическое и духовное созревание совершается лишь в общении с другими, в лоне некоего объемлющего его «коллектива» семьи, есть достаточное опровержение индивидуалистического жизнепонимания. Более глубокое восприятие человеческого бытия легко сознает на этом пути, что это созревание и формирование в лоне целого, в общении с другими, в сущности, продолжается всю нашу жизнь. Так, вне языка, вне слова нет мысли и осмысленного духовного бытия; язык же есть не только орудие мысли, но и выражение общения; таким образом, наша мысль, наша духовность есть плод общения и немислима вне последнего. То же надлежит сказать о нравственном сознании, которое непосредственно берется из обычая, из сложившихся жизненных отношений между людьми*. Извне и изнутри весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше су-

* Эти соотношения были хорошо выяснены еще в старой школе «Völkerpsychologie»⁹⁶ немецких мыслителей Lazarus'a и Steinthal'я в 60-х годах XIX века.

щество, не изначально творится нами, не есть создание и достояние нашего уединенного и замкнутого в себе «я», а унаследован и приобретен нами через посредство общения; как наша физическая жизнь возможна только через питание, через постоянное включение в себя материи окружающей нас физической природы, так и наша духовная жизнь осуществляется лишь через общение, через крутоворот духовных элементов, общих нам с другими людьми. И даже то, что есть наше собственное, индивидуальное творчество, то, в чем выражается последняя глубина и своеобразие нашего индивидуального «я», берется не из замкнутой и обособленной узкой сферы уединенного «я», а из духовной глубины, в которой мы слиты с другими в некоем последнем единстве; это видно уже из того, что наиболее оригинальное и творчески-самобытное существо — гений — есть вместе с тем наиболее «общечеловеческое» существо, в творчестве которого раскрывается реальность, общая всем людям. (К этому более глубокому соотношению мы еще вернемся ниже.)

Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях — начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями — научной, художественной, религиозной жизни — имеет форму общественной жизни, совместного бытия или содружества, — это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия, не потому человек живет в обществе, что «многие» отдельные люди «соединяются» между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немислим иначе, как в качестве члена общества — подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука или нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

6. Соборность и общественность

Изложенные выше соображения, несмотря на всю их бесспорность, встречают все же постоянный протест со стороны эмпирического, «реалистически» настроенного сознания; они кажутся ему какой-то «романтикой», каким-то мечтательным приукрашением или идеализацией трезвой и грубой реальности общественной жизни, в которой мы видим господство эгоизма, обособленности каждого человека от другого, вечного противоборства между людьми и одиночества, на которое обречена человеческая душа. Как бы неправомерен ни был этот протест по существу, он имеет свои основания; в нем содержится доля истины, доселе нами не учтенная.

Эта истина заключается в моменте, которого мы мимоходом коснулись уже выше, — в том, что общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным единством «мы»; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», что этому единству противостоит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей. В учении социального атомизма, по которому общество есть простая сумма или внешняя совокупность отдельных людей, не все неверно; будучи ложным в качестве абсолютного, исчерпывающего понимания природы общества, в качестве воззрения, которое поверхностную видимость принимает за адекватную сущность общества, оно вместе с тем частично истинно, поскольку эта поверхностная видимость есть все же не простая «выдумка», не иллюзия, а подлинная реальность — именно реальность поверхностного, наружного слоя общественного бытия. В этом поверхностном, эмпирическом слое общественного бытия первичное единство «мы», коренное всеединство человеческого бытия действительно обнаруживается неизмеримо слабее, менее явственно, чем раздельность и противоборство между отдельными людьми — между «я» и «ты» (или «я» и «они»). Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное

себе выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью. Если выше мы рассматривали «сингуляризм» и «универсализм» как два противоположных и исключающих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на «универсализм»), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественно-го бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового).

Двойственность между внутренним и наружным слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между соборностью и общественностью в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она интуитивно осознает себя в внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укорененный в бытии как целом; с другой стороны, извне она является «душой» единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто «отдельное», противостоящее другим «душам» или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того «субъекта познания», который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойственности положения человека в бытии и отношения к нему — с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и изнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне телесного и вместе с тем рационально-предметного — вытекают непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва последнюю, в которой обнаруживается относительная правда социального атомизма. С этой стороны обществен-

ная жизнь складывается из скрещения и внешних встреч между действиями отдельных людей, каждый из которых не только пространственно — через посредство своего тела — отделен от другого, но и действует под влиянием своей воли, так или иначе определенной его собственными телесными потребностями или по крайней мере выступающей как направляющая сила отдельного телесного организма. Весь остальной, «внешний» данному человеку мир, включая и остальных людей, есть для его познания и действия «объект», то «не-я», которое ограничивает его собственное «я» и должно быть использовано или преодолено последним. Все другие люди суть для него, в качестве таких объектов, «они» (о «ты» и «вы» в этой связи в строгом смысле слова не может быть и речи), с которыми он встречается извне и на которые он извне воздействует, как и они на него. Такое взаимодействие возможно здесь в двух формах: с одной стороны, оно может совершаться чисто «атомистически» в форме свободного и случайного столкновения и скрещения двух индивидуальных волей, приходящих к взаимному согласованию, в форме «договора» и свободного обмена действий и услуг, как, например, в сделке между продавцом и покупателем или во всяком неорганизованном, «стихийном» внешнем общении и сотрудничестве. С другой стороны, оно может осуществляться — поскольку необходимо умышленное объединение людей, достижение сознательно поставленной общей цели — в форме такого воздействия одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда относятся явления власти и права — не только в узком смысле, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во всяком «коллективе», будь то государство, семья или любой союз. Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле — в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли («власти»), или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда («праву»). И если отношения между отдельными членами выступают здесь как отношения внешние, как взаимодействие двух извне встречающихся и скрещивающихся волей, то и отношение между частями и целым есть здесь отношение внешнее, в котором целое властвует над частями, ограничивая свободу каждой из них и налагая на них извне свою волю (как и, наоборот, свободная воля

каждой части ограничивает свободное действие целого и ставит ему преграды). Этот момент организации в общественной жизни надо строго отличать от ее внутренней органичности; они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано — как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать «гомункула» в реторте; организовано может быть только мертвое, неорганическое, ибо организация есть не что иное, как искусственное, умышленное объединение и формирование того, что само по себе разделено и не оформлено. Организована машина; единство ее действия определено отчасти тем, что отдельным частям ее с самого начала придана такая общая форма, через которую они складываются в одно, совместно действующее целое (что соответствует моменту «права» в обществе), отчасти же тем, что механик постоянно, от случая к случаю, направляет и регулирует ее (что соответствует моменту «власти»); в обоих отношениях единство достигается внешне механически, через подчинение пассивного и бесформенного материала внешнему действию воли. Напротив, органично живое существо, в котором единство и оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих, изнутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни. Внешняя общественность — будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей или момент организации воли в праве и власти — есть, так сказать, механическая сторона общества, в котором и отдельные части в их отношении одна к другой, и части в их отношении к целому соприкасаются и действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга.

С другой стороны, однако, этот внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как на основе того живого внутреннего, органического единства общества, которое мы условились называть его «соборностью». Ведь отличие общественной «машины» от машины технической, построенной из стали и железа, состоит в том, что в первой строитель и механик машины есть то самое существо, которое есть и «материал» машины — именно человек. В общественном механизме человек есть одновременно и организуемый материал, и организующая его воля. Но если организуемое, предмет организации, есть всегда мертвое, отдельно и пассивно су-

щее бытие, то организующим, умышленно формирующим и объединяющим может быть только живое, органическое существо; внешняя целесообразность и внешнее единство машины есть всегда продукт и отражение в мертвом внутреннего единства и внутренне формирующей телеологичности живой разумной воли. Поэтому все механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т. е. его соборности.

Это соотношение чрезвычайно существенно. Большинство господствующих социально-философских теорий рассматривает обычно то, что мы различаем под именем «соборности» и «внешней общественности», как два возможных типа, две формы и потому и два разных идеала общества*. Так, весьма распространено романтическое противопоставление капиталистического общества, как чисто «механического», старым, патриархальным формам общественной жизни, в которых усматривается тип органической общественности, или противопоставление конституционного правления, основанного на механическом равновесии и взаимоограничении властей, абсолютной монархии, в которой власть и народ объединены в органическое целое «семьи» и в которой отношения определены взаимным доверием и духовной близостью членов общества. Но в чем бы ни заключалось различие между разными возможными формами общественности, оно не может сводиться к абсолютной разнородности между «механически-внешним» и «органически-внутренним» строем общества — именно потому, что это суть не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу. В крайнем случае, можно различать конкретные формы общественной жизни по преобладанию в них того или другого из этих двух соотносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию только одного из них.

Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства. Возьмем пример. Что может быть более механическим, чем организация армии, основанная на жестокой чисто внешней дисциплине, поддерживаемой

* Ср. классическое в этом смысле построение немецкого социолога F. Tönnies в его известной книге «Gemeinschaft und Gesellschaft»⁹⁷.

суровыми карами, — организация, в которой совершенно исчезает внутренняя жизнь личности, ее своеобразие и человек есть только один из многих экземпляров, из огромной массы «пушечного мяса»? Но никакая, самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утвержден внешний механизм армии. Другой пример: отношение между продавцом и покупателем или между капиталистом и рабочим в современном обществе приводится обычно как образец холодно-утилитарного, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для другого только «контрагентом», только источником извлечения личной выгоды, совсем не существуя для него как «ближний», как человеческая личность, с которой человека связывают чувства уважения, любви, солидарности. Но даже эти наиболее холодные и внешние отношения между людьми были бы совершенно невозможны, если бы они не опирались на хотя бы элементарную и минимальную внутреннюю связь. Без элементарного доверия к покупателю как к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен; без доверия к добросовестности рабочего — доверия, которого не может заменить никакой контроль, капиталист не мог бы поручить ему никакой работы, и при безусловно враждебных или индифферентных отношениях возможен со стороны рабочего тот «саботаж», против которого бессильны все внешние меры. Различие лишь по степени, а не принципиально качественное отделяет эти современные отношения от более патриархальных, в которых ремесленник-ученик является членом семьи мастера-работодателя или постоянный заказчик и покупатель — другом поставщика и продавца.

В общей форме зависимость внешнего общения от внутренней соборной связи между людьми определена тем простым, указанным нами выше обстоятельством, которое обычно совсем не учитывается, именно что самая мимолетная внешняя встреча двух людей или внешнеутилитарное или принудительное их объединение предполагает взаимное понимание между ними, усмотрение в другом человеке «себе подобного», что возможно, как мы видели, только через искон-

ную внутреннюю сопринадлежность двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства. Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства «человеческого образа» невозможна даже простая встреча двух людей, немислимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество. И внешне утилитарные и принудительные сношения между людьми предполагают все же ту молчаливую встречу двух пар глаз, в которой обнаруживается и пробуждается исконное чувство внутренней их сопринадлежности, их соборное единство. Религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего, относиться к нему, как к самому себе, есть лишь требование максимальной напряженности и сознательности этого внутренне интуитивного отношения к нему, основанного на соборном единстве между людьми; это требование именно потому безусловно обязательно для нас (о чем подробнее мы будем говорить в другой связи), что оно вовсе не есть только отвлеченная моральная норма, а выражение неустранимой и необходимой основы всей нашей жизни. Именно потому, что во всех без исключения человеческих отношениях, начиная с самого интимно-любовного отношения между мужем и женой или между матерью и ребенком и кончая самыми холодно-деловыми отношениями между начальником и его подчиненным или между продавцом и покупателем, действует все же, хотя и в разной степени — вплоть до минимальной, — одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немислимо никакое вообще общение между людьми, — именно поэтому закон любви к ближнему может и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называем «соборностью» и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Мы видели уже выше: социальный атомизм забывает тот простой и универсальный космический факт, что человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми. Что человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина, — как сказано в Библии: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт., I, 27) — и что человек есть дитя своих родителей,

плод их соединения — этот самоочевидный и вместе с тем таинственный факт есть свидетельство того вечного космического круговорота, той космической соборности, которая лежит в основе даже нашего физического бытия, несмотря на раздельность нашего телесного существования. Как прекрасно говорит старый немецкий социолог Лацарус⁹⁸: «По сравнению с душевными связями между людьми телесность представляется началом разделяющим и изолирующим; но между матерью и ребенком воспоминание о некогда полной, даже телесной сопринадлежности, окутанной священной тьмою, утверждает вечно неразрывную нить»*. Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их духовно-соборное единство семьи, этой вечной основы всякого общества. Как бы антропологи и этнографы ни представляли себе первых, примитивных форм семьи, остается бесспорным, что семья от начала человеческой культуры и до наших дней есть основная, неустранимая ячейка, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни.

Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное единство, есть религиозная жизнь. О значении религиозной жизни как основы всякой общественности мы будем подробнее говорить ниже, в следующей главе. Здесь достаточно указать на тот и исторически достоверный, и систематически-философски уяснимый факт, что религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни. Ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть не что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в других отношениях человеческой души, интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном сознании человек живет уже не внутри своего отдельного замкнутого существа, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего к нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия. И, с другой стороны, человеческая

* *Lazarus M. Vom Ursprung der Sitten. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 1. S. 472⁹⁹.*

соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия. Поэтому и подлинное эротически-брачное отношение, и отношение между родителями и детьми, и всякое вообще отношение кровной связи, но — далее — и всякое вообще сознание соборного единства есть мистическое чувство, выводящее человека из наружной, эмпирической обособленности его бытия в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства. Так, религиозное чувство в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между человеком и Богом (Бог, как Отец), и, с другой стороны, почитание родителей, культ предков и семьи, домашний очаг, как алтарь, есть первичная форма религиозной веры. Но и все остальные формы и выражения общественной связи, покоясь на соборности, тем самым вырастают из религиозной связи и держатся на ней. «Во все времена и повсюду, — справедливо говорит итальянский философ Джоберти¹⁰⁰, — гражданские порядки рождались из жреческих, города возникали из храмов, законы исходили из оракулов... воспитание и культура народа — из его религии. Религия в отношении всех прочих учреждений и порядков есть то же самое, что Сущее — в отношении существующего... т. е. динамическое органическое начало, которое их производит, сохраняет, возрождает и совершенствует».

К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. Всякая иная, даже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается в душах ее участников как внутреннее единство, изнутри связующее и пронизывающее их. Уже совместное питание, еда от одного куска или питье из общей чаши создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим и в древнейших обычаях «братания», и в религиозном таинстве евхаристии и даже в современном светском обряде «чоканья». Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некой внутренней близостью; солдаты, участники одних походов и сражений, навсегда становятся братьями. Нации и государства, хотя бы сначала основанные на насилии

и завоевании, на принудительном объединении разных, враждебных племен и рас, общностью исторической судьбы, одинаковых радостей и печалей, тревог и надежд превращаются в живое внутреннее единство; и, как известно, единство нации нельзя вообще определить иначе как единством исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием, и, по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующая их в онтологически-реальное, т. е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни.

Указанные три формы соборности не суть конкретные формы, которые могли бы существовать в отдельности; они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы соборности. В особенности две последние стороны жизни — религиозность и общность жизни и судьбы — всегда существуют совместно: всякая соборная связь переживается, как указано, мистически, имеет — осознанно или неосознанно — религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с другой стороны, укрепляется ею. Брачно-семейное, как бы космическое начало в соборности есть, как указано, первичная основа и как бы воспитательная школа соборности; конкретное общество в смысле всеобъемлющего, охватывающего всю жизнь человека государственно-национального целого невозможно, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовного единства. Но на ее основе могут развиваться формы общения, сами по себе от нее независимые: лишь в так называемом родовом быте семья и род слиты в неразделимом тождестве с церковью и с государственно-племенным единством; на высших ступенях духовно-культурного бытия человека соборность, как чисто духовное единство, может отделяться от своей натурально-космической первоосновы. Религиозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзов всякого рода, связанных общностью жизни, интересов и идеалов, уже

выходит за пределы семейно-родовой связи, перерастает это первичное натуральное единство, предполагая его вместе с тем как общее условие и воспитательную школу соборного единства и тем самым совместной человеческой жизни вообще.

Укажем теперь те абстрактные моменты, или признаки, которые образуют само существо соборности как внутреннего слоя или корня, общественности и отличают его от наружной, эмпирически данной природы внешнеобщественной связи.

1) Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из первичного единства «мы». При этом не только отдельные члены соборного единства («я» и «ты» или «вы») неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство «мы» и расчлененная множественность входящих в него индивидов. Как мы уже видели, единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только «я» немислимо вне объемлющего его единства «мы», но и наоборот: единство «мы» внутренне присутствует в каждом «я», есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти две инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенций, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов.

2) С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние. Всякое умаление действия соборности,

всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение. Идет ли речь об одиночном заключении, физически отрывающем личность от общения с ближними, или о разрыве с другом или любимым человеком, или об отверженности отлученного от церкви, от семьи, от национального союза, или об одиночестве мыслителя и провозвестника новых идей и идеалов — всюду «отрешенность» от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни. Другие люди и общество, как целое, здесь — не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности. В известном учении Хомякова о природе единства церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. В конце концов она лучше всего выражается в одном простом слове: личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

3) Из этого, далее, следует, что в отношении соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. Оно само есть живая личность (не в смысле отдельного субъекта сознания, что было выше отвергнуто нами, а в смысле именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и вместе с тем носителем только определенного индивидуального целого — данной семьи, данного народа, данной церкви. Истинное «мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты». Любить можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, есть жизнь индивидуальности. Как нельзя в подлинном смысле слова любить «человека вообще», а можно любить только данного человека — хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человек оказывался таким данным, отдельным, конкретным объектом любви, — так нельзя любить просто всякий народ или «все человечество» как однородную массу всех людей вообще. Обычный гуманизм подменяет здесь живое чувство и конкретную внутреннюю связь бессильным абстрактным принципом. Человечество может в

пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности, — его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого «несть ни эллина, ни иудея»¹⁰¹, а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек (как это утверждает Паскаль).

4) Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества. Для эмпирически-предметного восприятия представляется до банальности очевидным, что общество состоит из живых людей, из людей, в настоящее время населяющих Землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое; мертвые, истлевающие в могилах, как и еще не родившиеся, явно не входят в состав общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видели позади или в глубине его, то мы упустили бы из виду самое существенное в нем и ничего не понимали бы в его жизни. За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим. Это сверхвременное единство есть прежде всего и ближайшим образом выражение сверхвременности, присущей сознанию и душевной жизни отдельного человека: человеческая жизнь вообще возможна лишь на основе памяти и предвидения, есть жизнь с помощью прошлого и для будущего, использование прошлого в интересах будущего, и «настоящее» есть в ней только идеальная грань между этими двумя направлениями — уже пережитым и предстоящим. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нет. Но общественное единство совсем не ограничено памятью о том, что актуально пережито ныне живущими его членами, или теми целями, которые они ставят для своей личной жизни. Существуют общественная память и общественное предвидение, выходящие за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно прошедшем, о предках, об историческом прошлом и устремленность

на цели, достижимые, быть может, лишь отдаленными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей. Еще существеннее, чем это сверхвременное сознание, в общественном бытии сверхвременность самой жизни. Обычай и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы повинемся, власть, которой мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни — все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а их давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых. Закон был некогда выражением воли живого человека, законодателя, и этот человек давно умер, но его воля в лице закона продолжает действовать среди нас. Обычай, нравы, порядки, которые властвуют над нами и которым мы беспрекословно и инстинктивно подчиняемся, некогда сложились волею людей, давно истлевших в могилах; даже язык, которым мы говорим, был создан нашими предками. Древние святыни, созданные давними предками, пробуждают в отдаленных потомках волю к подвигу; горечь прошлых обид, испытанных предками, рождает возмущение потомков, никогда их на себе не испытавших (так, горечь крепостного права через полвека после его отмены породила ту всероссийскую пугачевщину, которая есть существо большевистской революции). Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и ее «футуризм», наличие в ее настоящем (сознательной или бессознательной) устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная, внешняя ее черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее существо, соотношение, вне которого вообще немыслима общественная жизнь. Радикальные революции, которые ставят себе целью истребить из общества все его прошлое и построить жизнь наново из ничего, в сущности, столь же безумны и неосуществимы, как попытка вылить из организма всю накопленную им кровь и влить в него новую; и если бы они удались, они привели бы просто к смерти общества. Да и сами революции, эти судорожные и безумные покушения на самоубийство, суть тоже выражения прошлого, обнаружения тенденций, идущих из прошлого: в них сказывается губительное действие ядов, накопленных в прошлом, и судорожные попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда опреде-

лено тем, что израненный и обессиленный ими общественный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся в нем здоровых сил прошлого.

Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем «настоящем» видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью. Как, по учению церкви, видимая церковь, как собрание живых верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений. К общественной жизни применимо то, что Лейбниц сказал о космической жизни вообще: во всякое мгновение она «насыщена прошлым и чревата будущим». Таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма, есть и в обществе то невидимое ядро, из которого черпается его животворящая сила.

Таково общее основное соотношение между соборностью и общественной жизнью. Более глубокого и практически существенного понимания его мы достигнем дальше через уяснение онтологической природы общества как духовного бытия.

Глава II. Духовная природа общества

1. Критика социального материализма

В предыдущей главе мы поставили вопрос: есть ли общество особая, онтологически своеобразная область бытия? Для разрешения этого вопроса мы должны были прежде всего рассмотреть отношение между обществом и индивидом. Наш вывод ближайшим образом заключается в том, что общество именно потому есть особая, своеобразная область бытия, что оно не есть просто совокупность, внешняя связь и взаимодействие индивидов, а есть их первичное внутреннее единство — исконное многоединство, или соборность, как специфическая форма бытия. Но этим ответом вопрос о своеобразии общественного бытия отнюдь не исчерпан. Соборность могла бы быть на основании одних предыдущих соображений понята как особый вид душевной жизни, психического бытия; в таком случае обще-

ственная жизнь была бы подвидом душевной жизни вообще и социальная философия оказалась бы частью психологии. Такое воззрение весьма распространено, и все же, как сейчас увидим, оно совершенно ложно. Мы должны теперь поставить вопрос в общей форме: какова та область бытия, к которой принадлежит общественная жизнь, в чем ее существенные отличительные признаки?

Широко распространенное воззрение, которое многим представляется бесспорной аксиомой, делит все конкретно существующее без остатка на две области: материальное и психическое. С этой точки зрения представляется просто самоочевидным, что общественное бытие, подобно всему остальному на свете, может быть либо материальным бытием, либо бытием психическим. Рассмотрим каждую из этих двух возможностей в отдельности.

Что общественная жизнь не совпадает с миром материального бытия — ни с материальными вещами вроде камня, дерева, химического элемента, ни с материальными, физическими и химическими процессами вроде движения, тепла, электричества, горения и т. п. — это, казалось бы, настолько самоочевидно, что не заслуживает особого рассмотрения. Однако уже наличие такого социально-философского направления, как «экономический материализм», которое, усматривая сущность общественной жизни в хозяйстве, тем самым ставит ее в конститутивную связь с материальными вещами и процессами, а также такого направления, как рассмотренный нами уже выше социальный «биологизм», заставляет подробнее остановиться на этом соотношении.

С одной своей стороны, общественные явления бесспорно связаны с явлениями материальными. Общественные явления слагаются ведь непосредственно из человеческих действий, последние же, в силу связи человеческой личности с телом, выражаются всегда в телесных, материальных процессах. Более всего эта связь бросается в глаза в хозяйственной деятельности: принадлежа, с одной стороны, к области общественной жизни, она вместе с тем имеет сторону, которую она соприкасается с физическим миром и входит в его состав. В лице производства она состоит в физико-химическом (или биологическом) изменении природной связи, в транспорте и обмене она связана с пространственным перемещением вещей. Но и всякое другое общественное явление имеет свою физическую сторону или связано с физическими процессами уже потому, что человеческое

действие немислимо без телесных движений и воздействий на внешнюю среду. В некоторых случаях это особенно заметно: так, война в качестве разрушения, причиняемого местности, в которой она происходит, в качестве массового скопления и передвижения людей, животных, машин и орудий, в качестве массового уничтожения жизни есть несомненно и в физическом, видимом и осязаемом мире событие, потрясающее своей значимостью; революция вряд ли возможна без скопления людей на улицах, разрушения зданий, беспорядка в уличном движении. Но в конечном счете то же соотношение имеет силу во всяком общественном явлении без исключения. Вопрос, однако, заключается в том, состоит ли социальное явление, как таковое, из этих физических процессов, или оно только связано с ними и имеет их своим внешним следствием и спутником.

Нетрудно усмотреть, что именно лишь последнее соотношение выражает подлинное существо дела. Дело в том, что смысл общественного явления, то, что образует его подлинное существо, не имеет, как таковое, никакого отношения к физической природе и физическим процессам. Это видно уже из того, что не существует никакой пропорциональности между существом и содержанием общественного явления, как такового, с одной стороны, и его физическими последствиями и спутниками — с другой. Величайшие социальные перевороты вроде, например, отмены феодальных отношений или крепостного права могут в физическом мире пройти, так сказать, совершенно незаметно; для чисто внешне-го, чувственного восприятия день 19 февраля 1861 года, положивший историческую грань между старой, крепостной и новой, свободной Россией, ничем с физической стороны, в видимом облике жизни, не отличался существенно от других дней. И с другой стороны, весьма заметные физические явления общественной жизни, например уличные беспорядки пьяной толпы в праздник, или какое-нибудь торжество с пушечными выстрелами и движением толпы, или мирные маневры войска, в смысле исторического явления могут не иметь никакого значения. Если мы вообразим себе наблюдателя, который с другой планеты, не принимая участия в нашей общественной жизни и не понимая ее внутренне, наблюдает ее чисто внешне, через зрительное восприятие в телескоп, то ясно, что такой наблюдатель был бы не в состоянии отличить величайшие исторические события от совершенно ничтожных явлений. Явление, которым началась Реформация и тем самым вся новая европейская история, — вывеска «тезисов» Лютера в Виттенберге

физически ничем не отличалась от вывески любых афиш и плакатов, совершающейся ежедневно. Подпись законодателя, вводящая величайшую социальную реформу или отменяющая старую форму правления, есть с внешней стороны просто имя, начертанное чернилами на бумаге, и ничем не отличается от бесчисленных других человеческих писаний. Даже в хозяйственной жизни, которая по своему внутреннему существу необходимо связана с изменениями внешней среды, нельзя по внешним признакам отличить хозяйственно-осмысляемую, т. е. подлинно экономическую, деятельность от любого другого, хозяйственно-бессмысленного и безразличного человеческого действия. Экономический материализм — оставляя здесь в стороне проблему общественного значения хозяйственной жизни — в качестве материализма несостоятелен уже потому, что строй хозяйства совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т. п.

Коротко говоря: несмотря на всю свою связь с физической действительностью и соприкосновение с ней, общественная жизнь, как таковая, сама не может принадлежать к миру физических явлений просто потому, что она в своем внутреннем существе, т. е. в тех признаках, которые конституируют явление в качестве общественного, вообще чувственно не воспринимается, извне не дана; она познается лишь в некоем внутреннем опыте. Что такое есть семья, государство, нация, закон, хозяйство, политическая или социальная реформа, революция и пр., словом, что такое есть социальное бытие и как совершается социальное явление — этого вообще нельзя усмотреть в видимом мире физического бытия, это можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности. В этом заключается абсолютно непреодолимый предел, положенный всякому социальному материализму, всякой попытке биологического или физического истолкования общественной жизни. Общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна.

2. Критика социального психологизма

Отсюда, следуя приведенной выше, господствующей в обычном сознании дилемме, по которой все на свете есть либо материальное, либо психическое, казалось бы, с самоочевидностью следует, что

общественное бытие относится к области психической жизни. И действительно, так называемый «психологизм», т. е. попытка рассматривать в качестве психических явления, которые сами по себе обычно выходят за пределы предмета психологии, изгнанный уже из других областей философии, как теория знания, логика, философия математики, этика, еще доселе широко господствует в области социальной философии. Он опирается вместе с тем на тот очевидный факт, что общественная жизнь теснейшим образом связана с человеческой душевной жизнью и как бы укоренена в последней. Ведь общественная жизнь непосредственно есть комплекс человеческих действий, а последние всегда определены волей, чувствами, представлениями. Совершенно очевидно, что социальная жизнь, общественная связь безусловно немыслимы вне чувств любви и ненависти, доверия и недоверия, вне волевых процессов и того или иного — положительного или отрицательного — воздействия одной воли на другую, словом, вне процессов человеческого сознания. Казалось бы, то самое, что для отдельного индивида есть его душевная жизнь, взятое в массовом, коллективном объеме, и есть общественная жизнь.

Как бы заманчив и на первый взгляд самоочевиден ни был этот вывод — он оказывается совершенно неосуществимым при попытке продумать его последовательно до конца. Если не исходить из заранее принятых убеждений и стараться избегать искусственных конструкций, в угоду предвзятой мысли искажающих природу явлений, подлежащих описанию, то существенное, принципиальное отличие явлений общественной жизни от явлений психических бросается прямо в глаза.

Прежде всего, душевные явления существуют всегда как-то «внутри» человека, в «человеческой душе», образуют «внутренний мир человека». Что, собственно, значит здесь это «внутри» — на этом вопросе мы можем не останавливаться подробнее; во всяком случае, сразу же очевидно, что явления общественные именно в этом же смысле существуют «вне» человека. Государство, закон, семья, борьба партий, революция — все существует и совершается не «во мне», не в моем интимном внутреннем бытии, а вовне, на улице, на площадях, в домах, в какой-то внешней мне среде. Не общественная жизнь совершается во мне, а, напротив, я живу «в обществе», общество и происходящие в нем явления суть среда, окружающая меня и извне объемлющая мою собственную жизнь. Реальность

общества своей «внешностью», объективностью, массивностью в этом смысле подобна даже реальности материальных вещей. Государство, закон, власть, быт и пр. суть то устойчивое, непроницаемое, жесткое, и, если я добровольно не хочу считаться с этой объективной реальностью, я обречен расшибить себе лоб об нее, как при столкновении с камнем или стеной. Даже анархист, отрицающий, например, государство, отрицает, в сущности, не его бытие, а лишь его желательность или правомерность; иначе его борьба с ним, как с фантомом и иллюзией, сама была бы лишена всякого смысла. Этим практический анархизм отличается от того «теоретического анархизма», к которому неизбежно приводит социальный психологизм и который сводится к утверждению, что государство, право и пр. «объективно» не существуют, а есть лишь фантом человеческого воображения, человеческая «выдумка» (таков, например, вывод известной психологической теории права Петражицкого¹⁰²). Такой теоретический анархизм есть просто признание теории в своем банкротстве; не имея возможности объяснить явление, она вынуждена, вопреки очевидности, отрицать само его существование. Это существенное различие между общественным и душевным явлением мы можем точнее определить следующим образом: что бы мы ни мыслили под «душевым явлением», оно во всяком случае есть нечто приуроченное к отдельной человеческой душе и не выходящее за временные пределы последней. Представить себе душевное явление, которое не относилось бы к жизни данного отдельного человека или длилось бы дольше, чем эта жизнь, абсолютно невозможно. Социальное же явление, наоборот, не только охватывает всегда сразу многих, но в связи с этим и не ограничено длительностью жизни отдельного человека: государство, закон, быт и пр. по общему правилу длительнее отдельной человеческой жизни; единое, численно тождественное общественное явление может охватывать много поколений. Поистине странное «душевное явление»!

Обыкновенно из этой трудности стараются выбраться смутным указанием, что общественное явление есть не отдельное душевное явление, а «взаимодействие» между разными душевными явлениями или — в еще иной формулировке — продукт или итог такого взаимодействия. Но надо продумать отчетливо эти понятия. Немецкий социолог Георг Зиммель тонко указал, что такого

рода утверждение опирается, в сущности, на двусмыслие слова «между». Мы можем, употребляя его в буквальном пространственном смысле, подразумевать под ним то, что действительно находится в промежутке между двумя пространственно разобщенными реальностями; и мы можем вместе с тем обозначать этим словом взаимную связь двух явлений, не предполагающую никакой третьей реальности «между» ними.

Таково именно взаимодействие «между» людьми, здесь нет ничего реального, никакой цепи или нити, которая в буквальном смысле находилась бы «между» двумя людьми. То, что здесь имеется в виду, есть причинная зависимость душевных явлений одного человека от душевных явлений другого; процессы, которые при этом реально совершаются, имеют место все же в душе каждого отдельного человека. Реальная причинная связь между людьми не уничтожает здесь онтологической, внутренней разобщенности между ними, не порождает ничего принципиально нового, «общего» им; и понятие общественного явления как «среды», в которой соучаствуют многие, не получает здесь объяснения. То же самое двусмыслие присуще слову «результат», или «итог»; под ним можно разуметь продукт, существующий независимо от производящей его деятельности — вроде продукта хозяйственного производства, — но вместе с тем и просто «следствие», не отделимое от того процесса, в котором оно возникает. Для социального психологизма определение общества как «результата», или «итога», взаимодействия между людьми есть просто плеоназм. «Итог» не есть здесь что-либо отдельное от самого взаимодействия; как и само последнее, он реален только в душе отдельного человека — в единственной области, в которой могут вообще иметь место душевные явления, какие бы сложные взаимозависимости между ними мы ни допускали. Взаимодействие не создает здесь единства, объемлющего многих; «общество» по-прежнему мыслится как совокупность душевных явлений, совершающихся неизбежно в душах отдельных людей (хотя бы и многих). А это, как мы видели, противоречит непосредственно очевидному существенному признаку общественного явления.

Не помогает здесь и часто встречающееся противопоставление «социально-психических» процессов процессам «индивидуально-психическим». Пусть те явления душевной жизни, которые совершаются под воздействием душевной жизни других людей или со-

держат в себе воздействие на других людей, называются «социально-психическими»; пусть даже они в каких-либо существенных признаках отличаются от других психических процессов, совершающихся вне этого взаимодействия. Во всяком случае, это различие не касается самого главного признака — того, что в качестве душевных процессов и явлений так называемые «социально-психические» процессы неизбежно совершаются также в душах или сознаниях отдельных людей. «Социально-психические» процессы или явления в этом решающем для нас смысле не противоположны индивидуально-психическим, а составляют часть последних. Подлинно надындивидуального бытия, образующего существо общественной жизни, из них все же не получается.

Существенно иначе, правда, в этом отношении обстоит дело, если мы используем результат нашего предыдущего исследования, т. е. будем исходить при характеристике природы общественного бытия из установленного нами первичного многоединства «мы». Факт общения будет для нас тогда — в согласии с изложенным выше — не внешним взаимодействием раздельных сознаний, а их первичной сращенностью и нераздельностью. Только с этой точки зрения возможна вообще социальная психология, принципиально отличная от психологии индивидуальной; в отличие от последней — которая есть анализ содержаний и жизни абстрактно-изолированного единичного сознания — социальная психология познает явления «я» в его сращенности с «ты», в его жизни в первоединстве «мы». В этой связи возможна также психология самого «мы» как анализ душевных состояний, владеющих целой группой, многоединством людей, и совместно как единство, переживаемых многими: анализ душевной жизни толпы, массы, природы «общественного мнения», психология семейной жизни, союзов, класса, нации и т. п. Социальная психология в этом смысле действительно существенно отличается от психологии индивидуальной; и она, правда, как всякая психология, имеет дело в конечном счете с явлениями индивидуального сознания, ибо иных психических явлений мы вообще не знаем; но так как само индивидуальное сознание здесь берется в его первичной связи с надындивидуальным многоединством, в котором оно укоренено и которое оно как бы носит внутри себя, то его познание есть вместе с тем познание самого этого надындивидуального единства.

Однако этим занимающий нас вопрос отнюдь еще не решен и социальный психологизм ни в коем случае еще не оправдан. Именно здесь мы должны сделать новый шаг вперед в познании существа общественной жизни, дополнить его новым существенным признаком, не вмещающимся в его определение как многоединства «мы». Дело в том, что общественное явление не только надындивидуально — оно, кроме того, вообще сверхлично и поэтому выходит за пределы психического вообще («транспсихично»). Это особенно ясно из своеобразной непрерывности и как бы надвременности, присущей общественному явлению. Если мы спросим себя, например: ночью, когда все люди спят, прекращается ли бытие общественных единств — «засыпает» ли вместе с участниками общения, например, семья, государство, закон, с тем чтобы утром вновь «проснуться» вместе с людьми, или умирает ли, например, монархия в промежутке между смертью или даже началом недееспособности монарха и вступлением на престол его наследника и т. п., то мы сразу же ощущаем нелепость самого вопроса, как если бы нас спросили, перестает ли истина «дважды два четыре» иметь силу ночью, когда люди спят. Мы ясно усматриваем, что общественное бытие имеет качественно иную структуру, чем всякая психическая жизнь, и именно поэтому не «протекает» во времени так, как душевные явления.

В самом деле, если мы, не рассуждая и не исходя из готовых понятий, будем всматриваться в природу любого общественного явления, то мы неизбежно должны увидеть его существенное отличие от всего психического, даже взятого как социально-психическое, как первичное реальное многоединство. Так, например, «общественное мнение», совокупность господствующих чувств, оценок и волевых устремлений в отношении какого-нибудь общественного явления — учреждения, строя, закона и т. п. — очевидно, совсем не совпадает с самим общественным явлением, к которому оно относится. Чувство отрицания, отвержения данного строя, борьба против него совсем не тождественны с его отсутствием, как и даже широко распространенное в обществе стремление к иному порядку, сознание его желательности не тождественны с бытием в общественной жизни этого порядка. Закон, строй, форма правления, социальное отношение есть нечто совсем иное, чем какой угодно господствующий в обществе комплекс чувств, мнений, волевых устремлений.

Это можно усмотреть даже в так называемых «личных отношениях» между людьми, и здесь это различие, быть может, более всего поучительно. Кто стал бы утверждать, что, например, дружба или брачный союз как отношение между людьми есть не что иное, как комплекс чувств и настроений друзей или любящих, тот не в силах был бы объяснить, почему участники такого союза ощущают союз как некую объективную связь, независимую в известной мере от их субъективных переживаний, почему, например, такие союзы с прекращением соответствующих (или «образующих» их, по этому воззрению) душевных состояний не исчезают сами собой, а, напротив, их распадение или уничтожение требует от участников длительных усилий, борьбы и осуществляется в таких случаях в особом акте воли, их уничтожающем. Этот акт разрыва дружбы или брака есть особое действие, совсем не совпадающее с подготовляющим его изменением чувств и внутренних состояний участников союза, так же как падение или отмена формы правления или распадение государственного единства на части есть историческое событие, совсем не совпадающее — ни по времени, ни по своему содержанию — с духовными течениями и процессами в душах людей, его подготовляющими. Конечно, длительно, à la longue¹⁰³, общественный союз или «институт» не может существовать без поддержки соответствующего общественного мнения и общественных чувств; раньше или позднее изменение в душевном состоянии, в чувствах и верованиях его участников должно сказаться на его судьбе и подчинить ее себе. Но именно тот факт, что на это приспособление необходимо время, что оно совершается в форме относительно медленного процесса, по большей части с величайшим трением, с затратой героических усилий воли и часто в трагической борьбе, свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело не с одним, а с двумя разными явлениями или сферами бытия, что одно дело — субъективный комплекс чувств, настроений и стремлений людей, а совсем другое — та объективная общественная инстанция (закон, строй, власть, отношение), которая опирается на этот комплекс и в конечном счете от него зависит. Как уже указано, само общественное явление, как таковое, отличается от всего психического, субъективного, внутреннего именно своей объективностью, своим бытием вне сознания, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцию материальных вещей.

3. Общественное бытие как духовная жизнь

Но что же это за загадочный род бытия, который мы вынуждены в таком случае приписать общественному явлению? Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?

Не будем смущаться этим недоумением, а попытаемся описать в положительных чертах это своеобразие общественного бытия. Мы должны будем тогда сказать, что общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем надындивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идеей — конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских «идей», в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия. Тогда мы скажем, что существо общественного явления, как такового, состоит в том, что оно есть объективная, сущая идея.

Понятие такой «объективной идеи» не чуждо и современному философскому сознанию. Логика и теория науки в своей критике психологизма (например, в философии Гуссерля) показала, что, например, содержания математических и логических понятий мы обязаны мыслить как такого рода «объективные идеи». Их предмет — то, о чем идет в них речь, — отнюдь не есть душевное переживание. Истина « $2 \times 2 = 4$ » по своему содержанию независима ни от душевной жизни, ни от сознания людей. Она — одна для всех, она имеет силу раз навсегда, не подчинена времени и есть независимо от того, сознают ли ее люди или нет. Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики. Истины нравственного сознания в своем бытии и значимости также независимы от душевной жизни людей, от их осознания, имея вневременную силу в самих себе, — иначе бы они не могли властвовать над людьми. По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия. В социально-философских трудах некоторых современных немецких идеалистов-кантианцев (Коген, Штаммлер, Кельсен) подробно развивается мысль, что существо общества состоит в моменте права,

право же (как и связанное с ним «государство») есть такая объективная, внепсихическая, вневременная идея.

Вопрос этим, однако, отнюдь не разрешен. Дело в том, что при всем сходстве общественного бытия с идеальным бытием математических, логических (а также этических) содержаний между ними есть и существенное различие. Ведь общественное бытие в отличие от абстрактно-идеального есть бытие конкретное; оно само живёт, протекает во времени. Содержание математической истины имеет силу и в этом смысле объективно есть раз навсегда, во все времена и для всех людей; но какой-нибудь закон, социальное отношение, форма правления и пр., очевидно, не имеют такого вневременного бытия; напротив, они возникают, делятся и исчезают во времени, они имеют какую-то конкретную жизнь. Кроме того, бытие математических и логических «идей» независимо от того, сознают ли их люди или нет и даже — существуют ли вообще люди на свете или нет; но и содержание чистых этических идей имеет силу независимо от того, как фактически живут люди, т. е. подчиняются ли они этим идеям или нет. Совершенно иного рода бытие общественного явления — государства, права, учреждений, союза и пр.: это бытие предполагает не только вообще бытие людей, в отношении которых оно имеет силу, но и их подчинение данному явлению: если, например, никто в обществе более не повинуется воле монарха, не верит в достоинство монарха, то тем самым монархии более не существует, она умерла, перестала быть; если союз дружбы или любви перестал иметь силу над душами его участников, то его больше вообще нет.

Таким образом, если, как мы видели выше, общественное бытие не тождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны, — в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия — есть все же нечто принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное.

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть обще-

ственное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как «союз», как «единство» сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими. Точно так же «власть» в обществе существует не там, где один человек или одна группа фактически путем угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными «властителями», т. е. где отношение подчинено идее власти как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели, просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто выходящее за пределы всего субъективно-психического. И все же она в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от нее несколько не отменяет надындивидуальной и — сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому как, например, человеческое происхождение творений искусства — статуи, картины, поэмы — не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но в отличие от творений искусства явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

Здесь мы должны сделать еще шаг вперед в нашем анализе природы общественного бытия. Обозревая сказанное выше и вдумываясь в подлинное существо исследуемого нами предмета, мы приходим к выводу, что его своеобразную природу нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто «субъективного» порядка, ни в категориях порядка «объективного». Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное — психическое», но и за пределы антитезы «субъективное — объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзией» его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем «объективную сущую идею», мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого «признания», его рождение из недр человеческого духа и постоянную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творение человеческого духа в какой-то «идол», в силу сверхчеловеческую.

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим не адекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте — независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах.

Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога, — реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола» как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию — знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас*.

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективизация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку, предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство — это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся — воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода,

* Природа мистического опыта и раскрывающейся в нем духовной жизни хорошо описана Н. А. Бердяевым в гл. 1 его «Философии свободного духа». То же соотношение я пытался в общей форме выразить в учении о «живом знании» и в онтологической теории знания в моей книге «Предмет знания» (1915).

несмотря на то, что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. И все же мы то сгораем со стыда и чувствуем себя почти погибшими (например, забыв надеть галстук), то сознаем себя героически смелыми, когда мы вступаем в столкновение с этой дьявольской силой, деспотически властвующей над нами. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же — начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, — сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце «Бог борется с дьяволом».

Из этой духовной природы общественной жизни, из того, что она есть живая, укорененная в человеческом сердце и властвующая над ним идея или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство становится понятным, почему ни социальный натурализм и позитивизм, ни отвлеченный социальный идеализм не в силах уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользает от них и заменяется в них какими-то искажающими ее фальсификациями. История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Кто этого не улавливает, тот не имеет самого предмета исторического знания, а имеет только какое-то внешнее его подобие. Социальный натурализм и позитивизм — направление, доселе преобладающее среди специалистов-обществоведов, в особенности историков, — занят всегда мнимо-«научным» развенчанием своего предмета, обличением его будто бы подлинного, «человеческого, слишком человеческого» существа, в силу которого историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. Предельным выражением этого направления может быть признан экономический материализм, для которого все идеальные силы, обнаруживающиеся в истории, суть лишь иллюзорные отражения «экономической необходимости», т. е. в конечном счете корыстных

страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здесь совершенной слепоте, простому неведению специфического предмета общественного знания. Если рассматривать человеческое общество как муравейник, жизнь которого всецело определена слепыми силами муравьиной природы, то последовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется в слепой игре космических сил, во взаимодействиях молекул и столкновениях атомов. С точки зрения натурализма, это вполне последовательно, но это, собственно, означает, что предмет, подлежащий познанию, не познается, а просто исчезает из горизонта умственного зрения. С другой стороны, отвлеченный социальный идеализм, для которого общественная жизнь есть только воплощение абстрактных этически-правовых идей, вынужден также игнорировать самое существенное и характерное в ней — то, что она есть не абстрактное бытие самих этих идей, а именно живой, полный трагизма, исканий и заблуждений процесс их воплощения, другими словами, что она есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь.

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения — будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., — и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал

и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

Общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной Правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человеческое сердце, сливаясь с ним, вступая во внутреннюю связь со всей человеческой реальностью земных нужд, потребностей и влечений, которую она формирует и направляет, выступает наружу в общественном бытии не в своем чистом содержании, а в субъективно-человеческом облике, который, воплощая ее, вместе с тем всегда более или менее искажает ее. В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвление и отмирание. История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека.

От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. Ниже, впрочем, вернувшись к более глубокому рассмотрению с новой точки зрения намеченного нами уже выше двуединства «соборности» и «внешней общественности» (ср.: гл. I, б), мы увидим, что общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением. Познание этого двуединства осветит для нас по-новому природу общественного бытия.

4. Природа человека и нравственное начало общественной жизни

Выше было указано, что присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное начало выступает в ней как образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически

определяет человеческое поведение в качестве идеала или «должного», осуществляемого в общении. Этим уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер.

Категория должного есть некая первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и через нее характеризующая существенное свойство человеческой жизни вообще. Человек по самому своему существу не исчерпывается и не удовлетворяется не только отдельным своим фактическим состоянием, но и всей совокупностью природных свойств и возможностей, его составляющих. Наряду со всем тем, что человек сам хочет и может, наряду со всеми стремлениями, вытекающими из эмпирической природы человека и ее составляющими, на человека действует идеальная сила должного, голос совести — призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции; и только в исполнении этого призыва, в выходе за пределы своего эмпирического существа человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа. Все рассуждения о «естественном состоянии» человека, о строе жизни, соответствующем его природе, — имеющие в другом, углубленном смысле, как мы видели выше (Введение, б), существенное значение, — взятые в натуралистической своей форме, разбиваются о тот основополагающий факт, что своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преображении его природы. В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть. Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого — таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете. Все попытки натуралистически определить своеобразие человека и найти его принципиальное отличие от животного оказываются неосуществимыми; даже указание на исключительное развитие рассудка или старое франклиновское определение человека как «существа, изготовляющего орудия» оказываются, по новейшим исследова-

ниям психологии животных, несостоятельными*»; в лучшем случае здесь может быть констатировано только количественное, но не качественно принципиальное отличие. С этой стороны человек есть животное, отчасти более развитое — более хитрое, предусмотрительное и догадливое, — чем другие животные, отчасти же и более слабое и отсталое, чем другие животные (лишенное богатства и безошибочности инстинктов, которые присущи другим животным видам, и имеющее органы, менее приспособленные к защите и нападению). Только духовное начало в нем, принципиально отличное от всех эмпирических качество (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие. Человеку одному присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее. «Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wáhlet und richtet»¹⁰⁵ (Гёте). В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека, человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал своей жизни, возвышается над своей эмпирической природой; и это возвышение и есть самое подлинное существо человека. Человек есть человек именно потому, что он есть больше, чем эмпирически-природное существо; признаком человека является именно его сверхчеловеческая, богочеловеческая природа. Человек не только знает Бога, причем это знание — религиозное сознание — есть его существенный отличительный признак, так что человека можно прямо определить как то тварное существо, которое имеет сознательную внутреннюю связь с Богом; но это знание есть вместе с тем как бы присутствие Бога в нем самом; человек сознает Бога в самом себе, смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняет или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога. Это подчинение, это сознание высшей идеальной необходимости — в отличие от всякой

* Ср., напр., классическое в этом смысле исследование W. Köhler'a «Intelligenzprüfungen bei menschlichen Affen». Ко всей этой теме см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler'a «Die Stellung des Menschen im Kosmos»¹⁰⁴ (1928), теоретическая ценность которой совершенно независима от ее ложных религиозно-философских выводов.

эмпирической необходимости и от всякого произвольного, чисто человеческого хотения — и выражается в категории должного, которая определяет человеческую жизнь и образует специфическое существо его общественной жизни.

Это существо выражается в нравственном или нравственно-правовом (в широком общем смысле) характере общественного бытия. Выше мы рассматривали право (и власть) как форму механической организации общественного единства. Теперь мы подходим к более глубокому корню и смыслу начала права. Почему немислимо вообще человеческое общество без права, без норм, которые определяют должное в человеческих отношениях и нарушения которых признаются недопустимыми? Все попытки позитивистских теорий права понять право либо как совокупность велений, исходящих из господствующей в обществе силы — власти, либо как результат добровольного соглашения между людьми обречены на неизбежную неудачу, ибо бессознательно-молчаливо предполагают именно то, что хотят объяснить. Ведь и веление власти (как и сама власть), и соглашение между людьми только потому могут быть источником права, что они сами воспринимаются не как голый факт или чисто эмпирическая сила, а как нечто правомерное, как инстанция, которой человек «должен» подчиняться. Только то и есть «власть», в отношении чего действует обязательность подчиняться; власть неправомерная вообще не есть власть; и только то соглашение обязательно, которое соответствует представлению о правомерности: «соглашение» с напавшим на меня разбойником о выдаче ему денег взамен сохранения моей жизни, быть может, необходимо для меня, но вовсе не обязательно и при первой возможности будет мною нарушено. Право в этом смысле ниоткуда не выводимо, оно первично, ибо свою авторитетность черпает только из самого себя. В первичном своем смысле право есть просто должное в человеческих отношениях — то, что в них зависит не от эмпирической человеческой воли, а от высшего, абсолютного веления правды. Лишь в производном, чисто юридическом смысле под правом разумеется и совокупность норм, которые сами по себе лишены первичной внутренней авторитетности и заимствуют свою обязательность из авторитетности, т. е. правомерности власти, их издающей.

Но такой же первичный характер носит в своей основе и явление власти в человеческом обществе. Какое бы происхождение ни

имела власть в обществе, какую бы роль в этом происхождении и укреплении ни играла фактическая сила, грубое принуждение или полезность ее для общества, по существу власть есть та инстанция, которая сознается как высшая, т. е. как инстанция, которой имманентно присуща действенная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества. Возможны разные эмпирико-психологические причины, содействующие возникновению этой авторитетности именно данного лица или учреждения и тем придающие ему достоинство «власти», но это не меняет идеальной природы самой власти, как таковой. Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица); она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государстве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда власть есть необходимая своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, что власть в своей основе есть начало столь же первичное, как и право, объясняется тем, что в конкретной человеческой жизни должное наряду с абстрактно-общей формой нормы или правила необходимо должно облекаться и в форму конкретных, регулирующих жизнь от случая к случаю велений человеческой воли. Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и другое.

Существенно для нас в этой связи то, что в лице права и власти обнаруживается необходимая подчиненность общественной жизни

идеальному нравственному началу должного (о различии между правом и нравственностью в узком смысле слова речь будет идти ниже). Право и власть никогда не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому обязывающей его инстанции. Известно двусмыслие попытки Руссо вывести право из «общей воли» людей (*volonte generate*). Хочет ли Руссо высказать этим свое оптимистическое убеждение, что эта *volonte generate* (которую он, как известно, отличает от эмпирической «воли всех», *volonte des tous*), в качестве подлинно общей воли, тем самым и именно в силу этого всегда является и правильной волей, или, напротив, он только ту волю и называет подлинно «общей», которая сама по себе объективно правильна, — во всяком случае ясно, что воля, творящая власть и право и их конституирующая, по существу должна быть определена не как любая человеческая (хотя бы и «общая») воля, а именно только как воля правильная, т. е. подчиненная правде и осуществляющая правду.

Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу и потому не сводимая ни на какие эмпирические начала человеческой природы. То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице права и власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни. Этот момент должного выразим иначе в понятии авторитетности. Авторитетна та человеческая воля (все равно, обнаруживается ли она в устанавливаемом ею общем правиле — в норме права — или в конкретном единичном велении) и та человеческая личность (или группа личностей), которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение правды, того, что само по себе правильно и потому должно быть. Поэтому первичный источник права и власти лежит в их непосредственной авторитетности. Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю — лицу, которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас своей большей близостью к правде, большей ее воплощенностью в его человеческом существе. И первичное право есть общее правило или отношение, в котором просвечивает

сама правда, должное, и которое преобразует, укрепляет, облагораживает нашу жизнь приближением ее к правде. В дальнейшем своем развитии власть и право могут приобретать, как указано, производный характер, они могут быть авторитетны не непосредственно и сами по себе, а только по своему происхождению и общему назначению, заимствуя свою авторитетность из права, которое их обосновывает, или из прежней авторитетности власти, от которой они преемственно происходят, но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно их влияние на человеческую волю есть всегда действие начала авторитета как человеческого носителя и выражения сверхчеловеческого начала правды. В этом смысле — как будет подробнее показано далее — и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии: покоясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с абсолютной, божественной волей.

Быть может, возразят, что явления власти и права тем существенно отличаются от отношений, основанных на признании авторитета, что последние носят характер добровольного следования наставлению и совету, авторитетность которых усмотрена, тогда как первые выражаются в принудительно осуществляемом приказе и требовании. Но дело именно в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голой силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения, основанные на авторитете. Весь аппарат внешнего (физического и психического) принуждения, которым обладает власть (как и право, как в конечном счете и общественное мнение) и который предназначается для укрощения и устрашения непокорных, есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается живое, основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения. Это видно уже из того, что в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права осуществленным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто

же принуждает последних выполнить это принуждение? И если отдельный непокорный солдат укрощается офицером с помощью его же товарищей, то тот же вопрос может быть поставлен относительно последних. Как справедливо говорит немецкий социолог Визер¹⁰⁶, следуя за определением Спинозы, всякая власть есть в последнем счете непосредственное господство над душами — *potestas clavium*¹⁰⁷, авторитетность*. В конечном счете основу всего отношения образует непосредственное сознание долга — никем внешне не вынужденное и не вынудимое чувство, внутренне требующее от меня повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, т. е. авторитетности правовой нормы или власти. В тот момент, когда окончательно исчезает, испаряется из душ это сознание авторитетности, соответствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти — например, монархия при республиканской революции — рушится сама собой; и тогда никакой внешний аппарат принуждения не может больше спасти ее по той простой причине, что он сам тотчас же разваливается и перестает действовать в силу атрофии движущей им и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной в человеческом духе. Отношения власти и права отличаются от чисто духовных отношений, основанных на признании авторитета, не тем, что в первых это признание отсутствует — оно образует, напротив, как указано, их подлинную основу, без которых они вообще немыслимы, — а лишь тем, что в них это свободное внутреннее отношение окружается объективированной внешней оболочкой принуждения, тогда как последние этой оболочки лишены. Смысл этого различия отчасти ясен сам собой из того, что выше было сказано о соборности и общественности (гл. I, 6), отчасти уяснится нам еще ниже.

Глава III. Основной дуализм общественной жизни («Благодать» и «закон», «церковь» и «мир»)

Мы видели выше, что общество имеет духовную природу, что по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует

* Friedrich Wieser. Das Gesetz der Macht¹⁰⁸. 1926. 80.

нравственное начало, подчиненность человеческой воли «должному», что есть, в свою очередь, выражение сверхчеловеческого, богочеловеческого существа самого человека. Однако все наружные, непосредственно «видимые» черты общества как будто противоречат этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имеет характер не внутренней духовной жизни, а чего-то «внешнего» человеку, «внешней среды» его жизни; в нем действуют по большей части эгоистические импульсы, которые сдерживаются только внешней уздой принуждения и устрашения; его явления состоят не из внутренних, духовных процессов, а из внешних действий людей, они разыгрываются не в тайниках человеческой души, а, как мы сами выше указывали, где-то там, снаружи, на улицах и площадях, и обычно общественная жизнь, политика, противопоставляется жизни духовной. Поэтому здесь, как и выше в отношении понятия «соборность», мы должны считаться с естественным возражением, что наше описание носит характер романтической идеализации, т. е. искажения грубой подлинно реальной эмпирической природы общества. Как и там, это возражение не может быть просто отвергнуто, а должно быть учтено нами. Элемент правды в этом возражении мы усматриваем, как и там (гл. I, б), в том, что общество имеет двойственную природу — «наружную» и «внутреннюю», из которых первая необходимо неадекватна последней. Но характер и источник этой двойственности мы можем определить теперь глубже и полнее, чем мы это сделали выше.

1. Право и нравственность

Есть одно проявление этой двойственности, которое как бы прямо бросается в глаза и наличие которого усматривается чисто эмпирически, без всякого углубленного исследования. Это тот загадочный, составляющий постоянную трудность для всех теоретиков права факт, что момент «должного», начало, нормирующее общественные отношения и идеально их определяющее, существует в двух формах: в форме права и в форме нравственности. Как объяснить тот странный факт, что человеческое поведение, человеческая воля и отношения между людьми подчинены не одному, а двум разным законодательствам, которые по своему содержанию в значительной мере расходятся между собой, что ведет к бесчисленным трагическим кон-

фликтам в человеческой жизни? Многочисленные социальные реформаторы постоянно восставали и восстают против этой непонятной и, как им представляется, нелепой и губительной двойственности и пытаются охватить всю общественную жизнь без изъятия одним законом — обычно законом нравственным (типичным образцом здесь является нравственное учение Льва Толстого); однако попытки их всегда разбиваются о какую-то роковую необходимость; и, продумывая и в особенности пытаясь их осуществить до конца, мы невольно приходим к убеждению, что попытки эти, несмотря на всю их естественность и рациональную оправданность, в чем-то противоречат коренным, неустранимым свойствам человеческой природы. Холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни; и все же всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние, — к разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существа, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад. Как объяснить эту странную двойственность, проникающую всю общественную жизнь человека?

Большинство господствующих теорий, пытающихся отчетливо рационально ограничить эти два начала друг от друга, усматривая основания их различия то в различии предметов и областей, на которые они направлены (например, обычное учение, что право нормирует внешнее поведение и отношения между людьми, нравственность же определяет внутренний мир человеческих побуждений, — учение, варианты которого мы встречаем и у Канта, и у Гегеля), то в различном характере самих норм (ср. известную теорию Петражицкого, согласно которой нравственность есть сфера односторонних норм, определяющих обязанность без чьего-либо соответствующего права, право же — двустороннее отношение, где обязанности соответствует притязание другого лица), не достигают своей цели. Мы не можем здесь входить в подробное критическое их рассмотрение. Мы ограничиваемся общим указанием, что различие, устанавливаемое преобладающими теориями, либо вообще не совпадает с подлинным различием между правом и нравственностью, а с ним перекрещивается, либо же в лучшем случае касается некоторых производных признаков, не захватывая существа отношения. Трудность и проблематич-

ность отношения в том и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципиально охватывающие всю человеческую жизнь и проистекающие в последнем счете из совести человека, из сознания должного и потому неразличимые друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению; с одной стороны, нравственность касается не только внутренней жизни человека и не только личных отношений между людьми, но в принципе — всех отношений между людьми вообще (существует и политическая мораль, и мораль в коммерческих делах и т. п.); и, с другой стороны, право, прежде всего в качестве начала «должного» вообще, касается тоже не внешнего поведения — внешнее действие человека как чисто физическое явление вообще не подчинено идеальному началу должного, — а направлено на волю человека и затем — поскольку мы не останавливаемся на производном праве, заимствующем свою силу от авторитетности государственной власти, а восходим к первичному праву, несущему свою обязательность в самом себе, — оно так же, как нравственность, имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды — как это было показано выше.

Продумывая до конца это проблематическое отношение, в котором оба начала как-то неразличимо переливаются друг в друга, необходимо прийти к выводу, что, поскольку мы мыслим оба начала под формой «закона» или «нормы», мы не можем вообще установить отчетливого логического, качественного различия между ними; в лучшем случае здесь будет обнаруживаться различие лишь количественное, по степени; некоторые нормы нам будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, другие — наоборот (как, например, с одной стороны, норма «не убий» и, с другой — норма «плати свои долги»). Но ведь и такое чисто относительное различие по степени в конкретных нормах и отношениях предполагает отчетливое логическое различие самих принципов, которые служат здесь критериями, и не избавляет нас от необходимости искать это различие. Последнее, однако, может быть найдено, лишь если мы выйдем за пределы «нормы» или «закона» как формы права и нравственности.

Весьма существенно, что это различие вообще отнюдь не всегда существовало в общественной жизни и признавалось человеческим сознанием. Во всяком древнем быту, на первых стадиях общественной жизни при элементарности и недифференцированности духовной жизни, это различие принципиально отсутствует. В Ветхом заве-

те один «закон», имеющий характер священного закона, как веления Бога, охватывал и преимущественно нравственные предписания десяти заповедей, и все гражданские и государственные отношения, и правила ритуала, и даже требования гигиены. Во всех первобытных обществах единое обычное право, имеющее всегда сакральный характер, нормирует человеческие отношения, и в нем неразлично и безраздельно сполна выражается нравственно-правовое сознание человека. Античный мир, правда, знал различие между «естественным», внутренне авторитетным, божественным по своему происхождению правом и правом положительным, исходящим от государственной власти или от условного соглашения между людьми (это различие, впервые намеченное у Гераклита, развито софистами и художественно изображено в «Антигоне» Софокла), но различие между правом и нравственностью в нашем смысле этих понятий было ему неведомо. В сущности, сознание этого различия с достаточной определенностью и интенсивностью возникает лишь с христианством и есть плод христианского жизнепонимания. В словах «воздавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово» впервые резко утверждено это различие.

Вдумываясь в это происхождение рассматриваемой двойственности, ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к святыне, к идеалу, к должному. «Должное», с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с другой стороны, является человеческому духу как начало трансцендентно-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в форме «закона». Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая «право» в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать «естественное», непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве (как, в сущности, — согласно изложенному выше — во всяком праве), и мы

имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику — нравственному началу, — возможность указанного выше количественного различия (различия по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотив античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслит под формой закона («категорического императива») и фактически сливается с естественным правом.

Понять существо различия мы можем, как указано, лишь возвысившись над формой «закона». Христианское сознание дает нам здесь путеводную нить в различии между «благодатью» и «законом» (и связанным с ним различием между «церковью» и «миром»).

2. Благодать и закон

Общественная жизнь, как жизнь человеческая, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная. Человек — не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, — есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем — не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превосходящей закон, в своем обличении недостаточности «фарисейской» морали — не только как внешнего исполнения закона (кантовской «легальности»), но и как внутреннего его исполнения из «уважения» к самому закону (кантовской «моральности»), но без любви к Богу и внутренней жизни в Нем, — в своем утверждении, что покаявшаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем

самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

Но, как учил сам Христос, это открытая и возвещенная Им, явленная Им в Его собственном существе сущностная нравственная жизнь, превосходя и превозмогая закон, не отменяет его, а только его восполняет. Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к «миру», к сфере предметно-космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее — на земле. Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог — не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально «обожено», поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм, между эмпирически-существующим и истинно-сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание «закона» должного и его осуществление. Закон в качестве «должного» есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома: в меру ее отсутствия — он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда — сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

Этим определен раз навсегда — впредь до чаемого полного преобразования и обожения человека и мира — основной дуализм челове-

ской природы, совместное действие в нем внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона. Это соотношение есть не какое-нибудь произвольное, от человеческих мыслей и воззрений зависимое устройство жизни, а подлинно онтологически утвержденное строение человеческого бытия, которое внешне вообще неизменно, неизбылемо, дано раз навсегда и которое внутренне лишь постепенно преодолевается и смягчается — но в пределах эмпирической жизни никогда не преодолимо без остатка — в меру внутреннего духовного роста человека.

Усмотрение этого основного дуализма между «благодатью» и «законом» имеет существенное значение для понимания природы общественной жизни. Та двойственность, которая поражает нравственный дух человека при наблюдении общественной жизни, болезненно ощущается им как некая ненормальность и несовершенство и является источником постоянных его стремлений к общественной реформе, двойственность между холодной объективностью, равнодушием к человеческой личности, абстрактной общностью, внешне предметным характером государственно-правовой и общественной структуры человеческого бытия, с одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений — с другой, — эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека — в непреодоленном и непреодолимом дуализме благодати и закона имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Ведь та же самая двойственность сказывается уже и в личной жизни человека, например в отношении между родителями и детьми, где взаимная свободная любовь и внутренняя близость все же окружена оболочкой соблюдения строгой дисциплины, или в самых интимных отношениях между людьми, как в дружбе и брачной любви, где живая духовная связь, субстанциальное сродство душ выражается вместе с тем в исполнении некоторых элементарных правил совместной жизни, в чувстве долга, вступающего в силу там, где непосредственная любовь оказывается недостаточно сильным импульсом.

Рассмотренное выше отношение между нравственностью и правом оказывается лишь производным от этого первичного отношения между сущностно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношение нельзя — оставаясь в пределах его обычной внешней формы — отчетливо разъяснить до конца.

«Закон», будучи всегда отношением трансцендентным, отношением, в котором структура воли раздвоена на две инстанции — высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую, — в свою очередь, в меру своей близости к внутренней, благодатной нравственной жизни, сращенности с ней и непосредственности своей связи с ней может быть в большей или меньшей мере «имманентным» и «трансцендентным», субъективно-живым или абстрактно-объективным. И именно это вторичное и относительное различие есть различие между нравственностью и правом. Нравственный закон есть закон, который человеческое «я» испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека. В промежутке между тем и другим стоит внутренне-внешне обязывающая сила «добрых нравов», обычаев, общественного мнения. Но и внутри как «нравственности», так и «права» мы замечаем обнаружение того же различия. В меру, с одной стороны, духовного роста человека и активного действия в нем сущностной нравственной жизни и, с другой стороны, относительной близости соответствующей сферы жизни к этому духовному средоточию и нравственные нормы, которым подчиняется человек, и действующие в его общественной жизни нормы права могут быть то более гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутренне-личную жизнь человека и в этом смысле более мягкими и свободными, то более абстрактно-объективными. Это различие касается как формы, так и содержания норм. Различие по форме есть различие в степени их имманентности или трансцендентности, их свободной внутренней жизненности или внешней объективности. В нравственной жизни это есть различие между живым интимным и индивидуализирующим конкретным указанием совести и суровой общностью абстрактного долга как «категорического императива»: в праве — это есть различие между правом гибким, учитывающим «добрые нравы» и конкретную мотивированность поступков, и формально-общим незыблемым законом, как таковым, и — в другом отношении — различие между правом, которое, как в демократии, испытывается как свободное общественное самоопределение, и правом как жестокой уздой, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти. Различие в содержании как нравственности, так и права есть различие, с одной стороны, в мере свободы и нормированности человеческой жизни

и, с другой стороны, в суровости нравственных и правовых кар, налагаемых за нарушение норм.

Существенно при этом то, что эти различия в нравственно-правовом строе человеческой жизни (как в его форме, так и в его содержании) по крайней мере по общей своей природе независимы от умышленной воли человека и внешней его деятельности, а предопределены онтологически качеством и развитием его сущностной духовной жизни. Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общественным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциальной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая «свободу, равенство, братство», где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жестокой цезаристской деспотией, требуемая «свобода нравов» обертывается насилием над личностью; жизнь становится не вольнее, мягче, человечнее, а более связанной, суровой и бесчеловечной. Классический, пережитый нами образец этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего «очеловечения» правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к «озверению», к падению на низший уровень и к необходимости отныне мер духовного воспитания, адекватных этому низшему уровню. С другой стороны, такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную «реакцию», всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешнеопределенных социальных

отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона. Онтологические силы, задержанные в своем естественном обнаружении, бурно прорываются наружу в болезненно-искаженной форме революции; функцию закона берет на себя тогда сильная страсть, обдуманная реформа «сверху» заменяется переворотом «снизу», благодаря чему возникает новое болезненное состояние, лишь с трудом и величайшими потерями уступающее место нормальному равновесию сил.

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. Зло, хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим возвращением субстанциальных сил добра, ростом сущностной правды. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла. В этом смысле «толстовское» (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами «толстовства» как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению, раскрытому в христианском сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, самая возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного преодоления зла требует от человека еще другой задачи — задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие толстовства заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме «закона». Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения — положительного преобразования жизни через возвращение субстанциальных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него — ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с его внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идеалу сущностной нравственности, основанной

на свободе и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности, — и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное. Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освободиться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всяческого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира, — трагическая необходимость для человека (в меру его духовной непросветленности, непронизанности светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Вообразать, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражать на себе греховного несовершенства человеческой природы и на этом основании уклоняться от этой борьбы — значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически — впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу. Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться си-

лами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Углубляясь в эту основную двойственность духовной жизни человека и потому его общественной жизни, мы доходим до ее первичной онтологической основы в лице двойственности самого бытия, как такового. Бытие, в его сверхэмпирической первооснове, есть живое конкретное всеединство: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: единство здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее; с другой стороны, бытие в своем как бы наружном слое есть раздельность и раздробленность, в которой все единичное утверждает себя в своей противоположности всему иному и где поэтому единство, противостоя множественности, лишь извне налагается на нее и властвует над ней; единство принимает здесь характер системы отвлеченных определенностей, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляр абстрактно-общего начала. Внешнее деление мирового бытия на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадекватное отражение той проходящей через глубину всего бытия двойственности, в силу которой бытие в своей первооснове есть жизнь, спонтанность, внутреннее присутствие конкретного всеединства в каждой частной точке бытия, а в своем наружном слое есть раздробленность и потому пассивно-внешняя подчиненность единичного общему. Закон как норма есть в духовной жизни человека выражение закона, как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. «Закон природы» и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой и суть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, неполной пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни как свободным внутренним единством. Общественная жизнь человека в качестве сферы, в которой он подчинен «закону», есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе, связанности духовного бытия человека силами наружного, природного бытия — или, с другой своей стороны: духовная жизнь человека, скованная неадекватными ей силами космического «мирского» бытия. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой «природы» и, с другой стороны,

вместе с тем свою борьбу против этого стихийного начала, поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает — в категории, адекватной космическому бытию, — низшую, слепую закономерность мирового бытия. Отрицавший человеческую свободу Спиноза утверждал, что камень, если бы он обладал сознанием, сознавал бы свое падение на землю как свое свободное действие; правильнее было бы сказать, что он ощущал бы его как свою роковую, безвыходную обреченность страсти, влекущей его на землю. В лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединого живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляясь в природном существе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающееся на его волю и подчиняющее его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим*. Нравственный закон есть действие живого всеединства человека как духовного существа в сфере природной жизни, которую связан человек; отсюда яснее всего усматривается необходимость этого основного дуализма человеческого бытия — необходимая связь и необходимая раздвоенность между внутренней, сущностной нравственной жизнью и внешней сферой закона.

Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей «среды», которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объектив-

* Обстоятельный анализ онтологического дуализма и онтологической связи между конкретным всеединством и сферой отвлеченных определенностей я пытался дать в моей книге «Предмет знания». Здесь эта тема в приложении к духовно-общественной жизни человека могла быть намечена лишь в самой общей форме.

ности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории «мы», будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, «должного», и именно потому облекается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения. Единство «мы», сочетаясь с моментом «должного», обязательного — который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, — приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда — указанная нами выше мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни — объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании «иллюзии» объективности, а в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т. е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как «земного бога» в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. Государство (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое — и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное — воплощение божественного начала правды, за которым стоит в качестве его живой субстанциальной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной жизни человечества (ср. выше: гл. II, 3). В отличие от этой абсолютной Правды, укорененной в глубинах человеческого духа и свободно-внутренне питающей его, объективно-сверхчеловеческая реальность общественного единства конституируется началом «положительного права», т. е. моментом должного, поскольку он выступает перед нами извне, в самой окружающей нас эмпирической реальности коллективного человеческого бытия и, следовательно, в своем эмпирическом преломлении. Но здесь обнаруживается и теснейшая связь рассматриваемого нами отношения с обсужденной выше двойственностью между «соборностью» и «внешней общественностью» (ср.: гл. I, 6). Очевидно, что «соборность» как-то связана с внутренней, сущностно-нравственной жизнью, так же

как внешняя общественность связана с началом закона. В этом смысле соборность совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с «миром» — в смысле сферы бытия, противостоящей церкви.

3. «Церковь» и «мир»

Уже выше, при рассмотрении соборности, была указана теснейшая связь между соборностью, как первичным единством «мы», и религиозностью — отношением человеческой души к Богу. Не случайно всегда и везде — сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей — общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная с сверхиндивидуальным единством «мы». Онтологически эта связь определяется, как мы уже видели тогда же, тем, что в обоих моментах действует и обнаруживается некое раскрытие человеческой души, внутреннее ее отношение к тому, что выходит за пределы замкнутого сознания, что стоит над ней или рядом с ней. Религиозно ощущая последние онтологические глубины, в которых она укоренена, человеческая душа усматривает превосходящее ее собственную ограниченность всеобъемлющее единство, через которое она связана внутренне со всем сущим и, следовательно, с другими людьми в первичной нераздельности «мы». И, с другой стороны, сознание «мы», внутренняя раскрытость человеческой души в отношении к «соседу», «ближнему» сама по себе есть уже ее раскрытость в отношении целого и определяющего его глубочайшего мистического единства и испытывается, как таковая. Любовь к Богу и любовь к человеку, связь с Богом и связь с человеком — как бы часто они эмпирически ни расходились между собой и ни были возможны одна вне сознания другой — в своей основе суть одно и то же чувство, одно и то же онтологическое отношение. Древнее изречение христианского мудреца аввы Дорофея, что люди, подобно точкам внутри круга, тем ближе друг к другу, чем ближе они к центру круга — Богу, есть не просто благочестивое назидание, а совершенно точное выражение онтологического соотношения. Логически

оно может быть выражено в положении, что связь между отдельными членами целого и связь членов целого с единством, лежащим в основе целого и его конституирующим, суть лишь соотносительные моменты единого онтологического отношения.

Но из этого следует также, что те два конституирующих общественную жизнь начала, которые мы в предыдущих главах рассматривали как два отдельных и различных начала — общество как многоединство и общество как духовная жизнь и осуществление правды — суть также лишь два соотносительных и взаимно связанных между собой момента одного объемлющего их цельного начала. Та правда, к осуществлению которой стремится человек так, что это стремление образует, как мы видели, существенный признак общественной жизни как духовной жизни в отличие от эмпирически натурального бытия, — эта правда по своему содержанию есть полная, свободная и потому блаженная жизнь; а такая жизнь есть не что иное, как осуществление всеединства, — жизнь, в которой ничто не остается для нас внешним и потому враждебным, нам и нас стесняющим, а все дано нам изнутри, пронизывает нас и внутренне соучаствует в нас, как и мы в нем. И, с другой стороны, соборность, внутреннее единство «мы», в свою очередь, конституирующее общественное бытие, по самому существу своему, как уже было указано (гл. I, 5), потенциально всеобъемлюще и есть, следовательно, всеединство — внутренняя связь и взаимопронизанность человеческого духа со всем сущим, жизнь в единстве в противоположность раздробленности и отчужденности частей природного бытия. Но тем самым соборность есть уже сама выражение той внутренней полноты и свободы жизни, которая, будучи последней божественной основой бытия, в своем действии на мир и осуществлении в нем есть преобразование и обожение мира, воплощение в нем самой Божественной правды.

Общественная жизнь по самому существу своему как многоединство, в основе которого лежит первичное единство «мы», есть уже некое одухотворение бытия, приближение его к его истинной онтологической первооснове и тем самым к его моральному назначению, вознесение его на высшую, более близкую к Богу ступень.

Стремление к правде, преодолевающее человеческую, «слишком человеческую» природу в ее эмпирической данности, не только имманентно присуще всякой общественной жизни, не только конституирует само ее существо, но и, обратно, уже сам «общественный»

характер человеческой жизни, как таковой, т. е. как многоединство и живая совместность человеческого бытия с лежащей в ее основе соборностью, есть свидетельство духовного существа человека, действия в его эмпирической природе высшего, преодолевающего ее начала «правды». Социальный позитивизм, который рассматривает общественно-историческую жизнь как простой клочок и притом позднейшую и производную часть эмпирического мирового бытия, как мы видели, именно поэтому не в силах усмотреть своеобразия общественного бытия, увидеть его, как таковое. В отличие от этого ныне господствующего воззрения, карающего общественную мысль подлинной слепотой, античное сознание хорошо понимало это духовное сверхприродное существо общественной жизни. Существенно напомнить ту забытую ныне филиацию идей, через которую самое понятие «закона природы» (ныне потерявшее свой сокровенный, глубокий смысл и отождествленное со слепобессмысленной сцепленностью природных вещей и сил), как и усмотрение в природе «космоса», т. е. стройного, внутренне упорядоченного и согласованного целого, возникло через перенесение на природу категорий общественного бытия. Только через уподобление природы общественному бытию, через усмотрение действия в ней того самого начала «закона», той сдерживающей хаос силы порядка и права, которая творит общественную жизнь, человек в силах был впервые понять природу — а не только ужасаться ей — и создать науку о природе. «Солнце не может сойти с назначенного ему пути, иначе настигнут его Эриннии, слуги Правды»¹⁰⁹ — так впервые человеческая мысль, в лице древнейшего греческого мудреца Гераклита, поняла и открыла закономерность природы. И в согласии с этим древние стоики понимали космос как «государство богов и людей». Эта древняя, первая интуиция человечества, усмотревшая в основе самой природы общественное начало и постигавшая само вселенское бытие как некий союз и строй совместной духовной жизни, не только рухнула сама, вытесненная противоположным сознанием глубочайшей разнородности между слепым и мертвым бытием природы и существом человеческой жизни, — сознанием, которое в своем преодолении античного космического пантеизма заключало в себе элемент подлинной правды, внесенной еврейски-христианским откровением избранности, аристократичности человеческой природы; но вместе с падением этой древней интуиции в мировоззрении нового времени исчезло даже первоначаль-

но обусловившее это падение сознание духовного сверхприродного существа самой человеческой общественной жизни. Если природа впервые была понята по образцу человеческого, т. е. общественного, мира, то теперь хотят понять человека и общество по образцу природы — той природы, современное понятие которой, как комплекса слепых сил, имеет свое относительное оправдание именно только в ее противопоставлении сверхприродному, духовному существу человека и человеческого общества.

Эта аберрация современной человеческой мысли принципиально преодолевается нами в усмотрении духовной природы общества, которая теперь точнее обнаруживается как соотносительная связь между соборным началом «мы», конституирующим общество, и началом «правды» как божественным началом в самой человеческой жизни. Общество, как мы уже видели, есть по самому существу своему обнаружение богочеловеческой природы человека. Лежащая в его основе соборность есть выражение любви как действия внутреннего сверхприродного и преодолевающего эмпирическую природу начала божественной правды; и обратно: лежащее в его основе начало правды, подчиненности человеческих страстей и природных стремлений воле и силе Божией необходимо выливается в любовь, во внутреннее всеединство человеческого бытия, вне которого невозможна сама совместность и согласованность жизни, эмпирически определяющая природу общества.

Таким образом, в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге. Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется — в самом глубоком и общем смысле — под именем церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества, как его ядро и животворящее начало, необходимо лежит церковь. То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство «мы», теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как церковь.

Чтобы понять это утверждение, нужно уяснить то понятие церкви, которое лежит в его основе. Обычно приходится считаться с двумя наиболее распространенными понятиями церкви: для верующего в идею церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповедующего догмат о «единой святой соборной апостольской церкви» существует единая истинная церковь, которая, смотря по исповеданию верующего, эмпирически представлена в церкви определенного исповедания (православной, католической или какой-либо мистической секты), тогда как все остальные религиозные общины и союзы уже не суть «церковь», так как не входят в состав этой единой церкви в подлинном смысле этого понятия; с другой стороны, для неверующего (для неверующего вообще и для неверующего в мистическую реальность церкви) церковь есть просто эмпирическое социальное явление — союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений. Оба эти понятия, в сущности, не противоречат друг другу, потому что имеют в виду не один предмет, а два совершенно разных предмета или две различные стороны одной реальности. Мы, в связи наших размышлений, должны остановиться на ином, третьем понятии церкви, не совпадающем с первыми двумя, но также им не противоречащем. К этому третьему понятию церкви, нам здесь необходимому, мы восходим ближайшим образом через усмотрение последнего, наиболее глубокого смысла первого понятия церкви. По учению самой церкви, в основе «видимой церкви» как единства ныне живущих верующих лежит церковь «невидимая». Эта невидимая церковь шире видимой не только потому, что объемлет всех не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов, но и потому, что, по мудрому слову одного русского иерарха, «перегородки наших исповеданий не доходят до неба». По догматическому учению церкви, к ней принадлежит, прежде всего, ветхозаветная церковь, богоизбранный народ Израиль, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь (исторически сама идея церкви берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как «богоизбранного» и богосвященного народа); и точно так же, по учению мудрейших отцов церкви, зачатком ее, «детоводителем ко Христу» был духовный мир античности. Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и — в конечном счете — во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры

и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней. От этого глубокого мистического понятия церкви легко дойти до необходимого нам здесь социально-философского ее понятия, по которому всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи — независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге — богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть церковь. Это социально-философское понятие церкви стоит, таким образом, в промежутке между чисто религиозным понятием единой истинной церкви и эмпирическим понятием церкви как союза верующих людей; церковь в этом смысле есть нечто большее и иное, чем чисто эмпирическое явление «союза верующих», ибо она есть, во-первых, не какой-либо умышленный союз, а первичное единство и, во-вторых, не просто человеческое, а богочеловеческое единство — единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге; и, с другой стороны, она не совпадает с «истинной церковью» в религиозно-вероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию. С точки зрения мистически-догматического понятия церкви, все эти многообразные частные веры и основанные на них «церкви» суть частичные, неполные, часто искаженные и даже совсем извращенные ответвления их первоосновы — единой истинной церкви как утвержденности всяческой человеческой жизни, во всех ее областях и формах, в едином истинном Боге. И даже чистое идолопоклонство как в буквальном смысле слова, так и в переносном, современное идолопоклонство (всякого рода атеистическая и даже богоборческая вера) в известном смысле еще подходит под это формальное понятие церкви, ибо всякое единство людей в вере, всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, все же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое — отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах.

Исходя из этого понятия церкви и учитывая изложенное выше, нетрудно увидеть, что церковь есть универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни. Она дана прежде всего во всякой теократии, в самом широком и общем смысле этого понятия

и, следовательно, во всех возможных ее видоизменениях — не только там, где жречеству или священству принадлежит определяющая роль в общественной жизни, но и всюду, где общественный союз утверждён в религии и религиозно освящён. Так, классическое исследование Фюстель-де-Куланжа¹¹⁰ об античной общине показало, что в античном мире, никогда не знавшем догматически определенной и поддерживаемой духовной иерархией религии, и семья, и государство-город были в нашем смысле церковью, ибо общественное единство опиралось в них на культ определенного бога-покровителя. В этом же смысле Римская империя с ее культом императора и всякая (генетически от нее исходящая) монархия «Божией милостью» в своей основе есть «церковь», ибо политическое единство в ней утверждено религиозно. Но и в общественных преобразованиях и союзах, по своим сознательным политическим верованиям чуждых и даже враждебных всякой теократии, последняя основа единства есть церковь как органическая связь людей в вере, скрытое от сознания самих участников, но действительно определяющее их общественную жизнь единство святыни. Так и современная семья, поскольку она вообще еще ощущается как духовная ценность, как некая святыня, которой подчинены ее члены и которую они должны охранять, есть в своей основе церковь; позади и в глубине всех эмпирических, земных и утилитарных связей между ее членами стоит мистическая реальность нравственной связи — таинство — все равно, отчетливо религиозно осознанное или только жизненно-ощущаемое — брака, таинство связи родителей с детьми и благоговейного уважения детей к родителям, таинство кровной связи. И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры. И даже чисто внешнее, товарищеское объединение — союз единомышленников и соучастников общего дела — при длительности и образовании прочных традиций, превращаясь (как уже было указано в иной связи — ср.: гл. I, б) в некую внутреннюю соборность, испытывается как утвержденное в некоей святыне, охраняемой людьми и налагающей на них обязательства, и в этом смысле держится некоей «церковью», слагающейся в его глубине. Всякий *esprit de corps*¹¹¹, всякая идея корпоративной чести — дворянской, офицерской, воинской или даже чести врача, адвоката, купца и ре-

месленника — есть показатель, что за эмпирической связью людей стоит идея — святыня, которой они служат и которая есть глубочайшая связующая и животворящая сила этого союза.

Коротко говоря: если выше мы видели, что в основе всякой общности лежит соборность как первичное органическое единство «мы», то теперь, углубляя понятие соборности, усматривая, что первичное духовное единство людей есть вместе с тем единство веры, единство служения правде и утвержденности в сверхчеловеческой святыне, мы тем самым приходим к выводу, что в основе всякой общности лежит соборность как церковь. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внешней общественностью обнаруживается тем самым как двойственность и связь между «церковью» и эмпирически наружным «мирским» началом общности. Церковь в этом, принятом нами, смысле не есть организация, общественный союз; она есть эмпирически-невидимая и внешне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное в вере. Где и поскольку церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между церковью в первичном смысле и «мирским» началом права, власти и внешней организованности. Обычная политическая проблема отношения между «церковью» и «государством» в качестве конкретной политической проблемы отнюдь не совпадает, таким образом, с рассматриваемой нами двойственностью между «церковью» и «миром» как внутренними, абстрактно-намечаемыми имманентными категориями общественного бытия. «Церковь» и «мир» есть лишь иное название, обозначение иной стороны рассмотренной нами выше двойственности между «соборностью» и «общественностью» как внутренним и внешним моментом в структуре общественной жизни.

Отношение между «церковью» и «миром» может принимать самые разнообразные внешние и исторические формы, начиная с чистой сознательной теократии, вроде ветхозаветного еврейского государства-церкви, ортодоксального магометанского халифатства или земной власти папского престола, и кончая современным секуляризованным государством, в котором уже исчезло всякое сознание имманентно-внутренней связи мирской государственности и общности с церковью. Рассмотрение этих исторических форм выходит за пределы нашей задачи. Для нас важно лишь, что

все это многообразие внешних форм не может уничтожить основной, имманентной и поэтому вечной связи и двойственности между «церковью» и «миром», как органически-внутренним ядром и внешне эмпирическим воплощением общественного бытия; эта связь и двойственность сохраняется во всех возможных формах и несмотря на все многообразные попытки общественного сознания ее изменить, уничтожить или исказить. Существенно для нас только отметить, что эти изменения идут обычно в двух направлениях: в стремлении превратить церковь из внутренне-органического, невидимо питающего и направляющего ядра общественности во внешнюю власть над обществом (в теократической — в специфическом, узком смысле этого слова — тенденции) и в обратном стремлении «мира» вообще отвергнуть начало церкви, внутренне-теократический момент своего бытия и пытаться из себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внешне-организационными мерами заменить то утвержденное в святыне, первичное органическое единство, которое лежит в его основе. Основное онтологическое отношение между церковью и миром, совпадающее с рассмотренным выше отношением между сферами «благодати» и «закона», конечно, может и даже должно в зависимости от духовного состояния человека принимать разнообразные формы, в которых то и другое начало занимает разное место и имеет как бы разный объем и диапазон действия в конкретной общественной жизни (ср. выше гл. III, 2). Но там, где стирается уже само различие между внутренним и внешним началом, «церковью» и «миром», как бы между душой и телом общественного бытия — будь то в чисто внешней, всецело определенной «законом» теократии или в абсолютно секуляризованном государстве, — мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей (ср.: Введение, б).

Основная общественная функция «церкви» в принятом нами смысле, образующая самое ее существо, — быть как бы «душой» общества, т. е. силой, связующей и идеально-направляющей общественную жизнь. В начале соборности, т. е. внутреннего единства «мы» и «я», мы имеем момент, конституирующий, как было уже указано выше (гл. I, б), подлинную внутреннюю связь общественного целого — и при-

том в двух отношениях: связь между членами общественного целого, между «я» и «ты» (или «я» и «он»), и связь между членами целого, с одной стороны, и целым, как таковым (между отдельными «я» и единством «мы»). Если в «мире» всякое «я» противоборствует «ты» или, вернее, если для него нет живого «ты», а есть только опредмеченный «он» как средство для целей «я» или как препятствие для них, то это вечное противоборство преодолевается, как мы видели, первичным единством «мы». Но «мы» и «я», взятые в плане эмпирического, «мирского» бытия, в свою очередь, будучи внеположными друг к другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центростремительными и центробежными. Так как начало «мы» не первичнее начала «я», а соотносительно ему (ср. гл. I, 5), то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем — в служении Богу, абсолютной правде — они находят свое прочное согласование и примирение. Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святыне.

С другой стороны, и независимо от этого значения церкви как высшего источника общественной связи она, будучи живым источником чувства должного, нормативного сознания, есть идеально-направляющая сила общественной жизни. В ней, как живом имманентном присутствии самой святыни в человеческом бытии, заключен последний источник той авторитетности, которая, как [мы] видели, есть основа права и власти. В самом секуляризованном обществе право имеет силу в последнем счете как прямое или косвенное выражение правды, в которую верует общество и к которой оно живет, или как средство ее осуществления; и самый мирской властитель черпает свою власть в последнем счете в своей авторитетности, в своем назначении быть вождем и руководителем в деле охраны и осуществления правды. В этом смысле принцип «нести власти, аще не от Бога» выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение (ср. выше: гл. II, 4).

Но так же неизбежно, как наличие «церкви» в качестве «души» общества, наличие в нем его «тела» — «мирского» начала. Соот-

ношение между тем и другим соответствует рассмотренному нами уже выше соотношению между сферой «благодати» и «закона» (и вместе с тем — соотношению между «соборностью» и «общественностью»). Мирское начало есть эмпирия общественной жизни, бытие человека, определенное его принадлежностью к природе. Высшее назначение человеческой жизни состоит, правда, в том, чтобы благодатные духовные силы сполна овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно, в том, чтоб «мир» без остатка растворился в церкви. Однако полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преобразованию и «обожению» человека; в качестве такового выходит за пределы эмпирического бытия человека. В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима — и все попытки внешнего, искусственного, механически-организационно осуществляемого поглощения «мира» (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т. е. искажению и омертвлению «церкви», т. е. внутренней святости, которой живет общество. Если «мир» должен в пределе без остатка войти и, преобразившись, вписаться в богочеловеческое бытие, то он не может и не должен, оставаясь миром, вписаться последнее в себя, в ограниченные пределы и искаженные формы, присущие ему, как таковому. Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вписаться в мире. Поэтому в человеческой жизни совместно непрерывно действуют две тенденции — стремление к завоеванию мира для святости и забота об ограждении святости от вторжения в нее мира. Но всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святости и растворить его в ней есть именно вторжение мира в саму святость. Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению церкви, есть существо фарисейства — того искажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и вытесняет ее. Фарисейство есть не отдельное конкретное историческое явление, а имманентное, всегда вновь возрождающееся заболевание человеческого духа. Его существо заключается в смешении самой святости с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святости. Всякий социальный утопизм, всякая

вера в абсолютно-священный характер каких-либо начал и форм внешней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами «царство Божие на земле» содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего осуществления обнаруживает все нравственное зло фарисейства — его бесчеловечность, бездушие, его мертвящий формализм. Ясное и отчетливое признание мирского именно мирским, сознание необходимости в нем форм действия и отношений, адекватных непреображенному, чисто эмпирически-природному существу человека, не только не противоречит сознанию зависимости мирского от духовного и необходимости его конечного одухотворения, но именно предполагается им. Начало святыни, изнутри направляя и животворя мирское общественное бытие, может осуществлять эту свою функцию лишь при ясном сознании той чуждой ему сферы, в которой она действует, и при приспособлении форм и приемов своего действия к своеобразному характеру того материала, который оно призвано формировать. Сюда применимо все сказанное выше об отношении между сферой «благодати» сущностной нравственности и сферой закона. Плоть социального бытия, с одной стороны, изнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой — «церковью» и, с другой стороны, формируется ею в порядке и отношениях, адекватных именно «плотскому», эмпирическому существу человека.

Двойственность между «церковью» и «миром», как между «душой» и «телом» общества (как и двойственность между «соборностью» и «внешней общественностью» и между «благодатью» и «законом») не имеет, конечно, характера резкой раздельности и противопоставленности, и тем более — противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами так же «неслиянна и нераздельна», как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия. Лишь на крайних своих ступенях, абстрактно-фиксируемых нами, «церковь» и «мир» — чистая святыня любви и правды в глубинах общественного единства и грубая земная природа человека, как она обнаруживается в стихии раздора, корысти, борьбы и насилия, — суть безусловные противоположности. Во всех конкретных воплощениях общественной жизни мы имеем промежуточную среду, в разной степени обнаруживающую про-

низанность мирского начала духом святых. Чистая, благодатная жизнь просвечивает и действует в нравственном законе, оживляет и одухотворяет нравы, быт, законодательство, политические и социальные отношения. Без скрытого или явного присутствия начала святых немисливо, как мы видели, само начало «должного», которое, как мы знаем, конституирует само общественное бытие и насквозь пронизывает его, начиная с чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубейшим внешним полицейским принуждением. И, с другой стороны, нет конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себе начала «мирского», не платила бы дани эмпирическим природно-животным чертам человеческого существа. Этот последний тезис во всей его суровой реалистичности должен быть отчетливо признан вопреки романтическим попыткам усмотреть то в отдельных эпохах прошлого, то в отдельных сферах или формах общественной жизни (в исторически-эмпирической церкви, в монархии и т. п.) адекватное чистое, ничем мирским не замутненное воплощение абсолютной святых. Мир общественной жизни есть некая иерархия ступеней и сфер, различающихся по степени их категориальной близости к одухотворяющему их началу святых, по степени непосредственности связи их функций с функцией сущностной духовной жизни; но не только каждая конкретная форма общественной жизни совмещает в себе и начало «церкви», и начало «мира», но и их формальная иерархичность в этом отношении не определяет их подлинной реальной близости к началу церкви и пронизанности им. В этом последнем отношении деление на «церковь» и «мир» проходит в невидимой глубине всех их, выражая совсем иной разрез, иное измерение бытия, чем различие эмпирических черт и функций. Государство стоит, например, формально дальше от «церкви» как духовного единства людей в святых, чем семейный быт, последний — дальше, чем эмпирическая нравственная и религиозная жизнь. Но это не препятствует тому, чтобы, например, государственный деятель и любой слуга государства — начиная с правителя и кончая простым городовым — в своих действиях и отношениях к людям мог быть при случае исполнен — в форме, адекватной онтологическому месту его сферы, — в большей мере чистой святых добра, чем отец — в отношении детей или чем проповедник нравственности или слу-

житель алтаря. В этом отношении разрез между божественным и человеческим, между «церковью» и «миром» проходит лишь через глубину человеческого сердца.

4. Идеальные и эмпирические силы общественной жизни

В другом аспекте мы имеем ту же самую, с разных сторон уже рассмотренную нами основную двойственность общественной жизни в той двойственности, которая образует предмет постоянного внимания и непрекращающихся разногласий в социальной жизни, — в двойственности между идеями, идеалами, верованиями, с одной стороны, и страстями, вожделениями и эмпирически-определенными мотивами человеческих действий — с другой. Что есть подлинная движущая сила исторической жизни — идеи или страсти? — таков вопрос, непрерывно занимающий социально-философскую мысль. Очевидно, он имеет прямое отношение к обсужденной нами двойственности общественной жизни и есть лишь иное ее выражение.

Уже из этого отношения ясно, что в давнишнем споре между историческими «идеалистами» и историческими «реалистами» или «материалистами» мы не можем стать на сторону одного из двух сталкивающихся здесь направлений мысли, ибо каждое из них дает одностороннее и преувеличенное выражение одному из двух необходимо-совместно сущих и действующих начал общественной жизни. Прежде всего, вопрос о том, являются ли «идеи» или «страсти» определяющим «фактором» исторической жизни, поставлен методологически столь неправильно и наивно-упрощенно, что ближайший общий ответ на него может быть только один: действующей силой исторической жизни не могут быть ни «идеи», ни «страсти» и потребности, а может быть только сам человек во всей целостности своего духовно-душевного существа, вмещающего в себя сразу и одновременно и «идеи», и «страсти». Единственное, о чем здесь можно ставить правомерно вопрос, — это о степени преобладания в действительной жизни человека того или другого из этих двух моментов. При такой чисто эмпирической постановке вопроса мы должны ближайшим образом признать преимущество исторического «реализма» (и даже «материализма») над историческим «идеализмом». Исторический идеализм есть наивный рационализм в применении к общественной жизни, поверхностное психологическое воззрение, воображающее,

что «идеи» или чисто умственные элементы играют определяющую роль в жизни человека. Вся новейшая психология с ее «волюнтаризмом», с достигнутым ею обнаружением могущественной определяющей роли «аффектов» и бессознательных влечений человеческой души есть опровержение этого наивного рационализма. Историческому «реализму», рожденному из опыта XIX века, познавшего тщету попыток реформирования общества на основании чистых «идей», принадлежит заслуга обнаружения стихийных органических, как бы глубоких подземных сил общественной жизни. Даже «экономический материализм» — это крайнее выражение исторического реализма — в этом отношении прав в основном: суровая нужда человека, прозаическая, повседневная его потребность в пище, одежде и крове, грубая эгоистическая корысть есть в его жизни начало гораздо более реальное и могущественное, чем всякие отвлеченные «идеи» и «мировоззрения» (так же, как в этом отношении в основном прав, несмотря на все преувеличения, и аналогичный ему «сексуальный материализм» психоаналитической школы). В конечном счете правда исторического реализма заключается в том, что в нем (хотя, правда, как мы увидим тотчас же, и весьма неадекватно) получает выражение примат начала конкретной, иррациональной или сверхрациональной жизни над началом чистой «мысли» или идей, отрешенных от могучих подземных недр бытия. Исторический реализм есть выражение той горькой трезвой правды, что даже самые грубые, низменные и слепые страсти и вожделения человека, будучи проявлением реальной его жизни, могущественнее самых возвышенных идей, поскольку последние не имеют органических корней в сердце человека, не суть, в свою очередь, проявления неких первично-жизненных динамических сил человеческого существа.

Однако это — теперь уже достаточно общепризнанное и потому банальное — соображение остается на поверхности подлинного онтологического соотношения, не проникая в его глубину. Что голая «страсть» в человеке сильнее голой «идеи» — уже потому, что голая или чистая идея, как таковая, вообще не имеет в себе самой ничего жизненно-динамического, — есть бесспорная психологическая истина. Но столь же бесспорно и другое, более существенное соотношение, по которому в общественной жизни, как и вообще в конкретной жизни, человек никогда вообще не руководится ни голой страстью, ни голой идеей. Если всякая идея, чтобы стать движущей силой, долж-

на связаться с какой-то страстью, с непосредственным импульсом человеческой действительности, то, с другой стороны, и всякая страсть (за исключением чисто патологических состояний, в которых человек уже перестает быть «человеком») приобретает определяющую и направляющую силу в человеческой жизни, лишь связавшись с каким-либо идеальным началом или, по крайней мере, рядясь в обличье «идеи». Самые низменные страсти корысти и зависти могут приобретать влияние в общественной жизни, лишь принимая облик нравственного негодования и нравственного стремления к осуществлению правды. Сколько бы сознательного лицемерия ни соучаствовало в этом маскировании, это лицемерие было бы само невозможно и бессмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человеческой природы. Человек по самой своей природе есть, как мы видели выше, существо «нравственное» — не в том смысле, что он всегда реально проникнут нравственным началом, нравственно чист, но в том смысле, что он всегда ищет правды и нравственного оправдания, воспринимает сущность своей жизни как долг служения правде и каждое свое действие и побуждение вынужден ставить в связь с этим идеальным началом. Дело в том, что конкретная человеческая жизнь есть, по существу, нечто большее и иное, чем только реально-эмпирическая его жизнь как совокупность природных влечений и импульсов: она есть, как мы видели, духовная жизнь, в которой момент должного, преодолевающий и превосмогающий эмпирическую реальность человеческой природы, есть имманентное начало самой человеческой жизни. Жизнь сильнее отвлеченной, чисто умственной идеи не потому, что она есть нечто только реальное — в противоположность всему идеальному, а потому, что она сама в своем существе есть живая идея или идеально-определенная жизнь, органическое единство идеи и жизни.

Но поскольку мы под «идеями» будем разумеать не чисто умственное, интеллектуальное содержание человеческого сознания, а именно такую живую идею, нравственное начало, как не только сознание, но и чувство должного, соотношение между историческим «идеализмом» и «реализмом» должно будет существенно для нас измениться. Из всех сил, движущих общественной жизнью, наиболее могущественной и в конечном счете всегда побеждающей оказывается всегда сила нравственной идеи, поскольку она есть вместе с тем нравственная воля, могучий импульс осуществить то, что воспринимается как правда в

общественных отношениях. Реальный политик может по праву презирать так называемое «общественное мнение» и пренебрегать им, поскольку оно есть именно только «мнение», только совокупность распространенных и популярных в данный момент теоретических воззрений и оценок; он хорошо знает, как изменчиво это общественное мнение, основанное на подражании «большинства» активному и самостоятельному меньшинству, знает, что реальный успех в политике или апелляция к грубым страстям и жизненным потребностям масс без труда преодолевает такое «общественное мнение» и ведет его за собой. Но поскольку дело идет о настоящих верованиях, органически укорененных в человеческом сердце и ощущаемых как нравственное требование подлинной жизни, поскольку общественное мнение есть живая вера и тем самым нравственная воля, — оно есть сила, с которой в порядке чисто реальной ориентировки политик должен считаться как с самым могущественным и, в сущности, абсолютно непобедимым фактором общественной жизни. Сила таких укорененных в глубинах конкретной духовной жизни нравственных мотивов, как национальное чувство, религиозное чувство, чувство личного достоинства и потребность индивидуальной свободы, рано или поздно всегда находит себе выход в общественной жизни, преодолевая и разрушая все препятствия, обнаруживая бессилие и самых хитроумных мероприятий «реальной» политики, и даже самых могучих низменных, чисто корыстных и животных побуждений, действующих в обществе. Непобедимый Наполеон, покоритель Европы, был побежден нравственной силой пробудившегося национального сознания народов Европы. Весь аппарат принуждения католической церкви и все самые хитроумные и дальновидные мероприятия его политиков не могли остановить победоносного движения Реформации, когда ее основная религиозная идея уже укрепилась в человеческих сердцах, так же, как все могущество Римской империи оказалось некогда бессильным против внутренней силы христианского религиозного сознания. Ни одна, самая мудрая и могущественная абсолютная монархия не устояла в истории против натиска нравственной силы устремления общества к свободе и самоопределению. Цинизм мнимореальной политики, верящей только в низменножитейские силы корысти, властолюбия, тщеславия и презирающей нравственные идеи как ничтожную и иллюзорную силу мечты, неизменно карается в конечном счете в дальнейшем ходе историче-

ской жизни. Живое нравственное сознание, органическая, из глубин непосредственной духовной жизни идущая формирующая идея-сила (по терминологии Фулье) существенно отличается, таким образом, своей жизненной реальностью от чисто теоретической идеи, идеимнения. Живая нравственная идея в такой мере есть единственное действенное начало общественной жизни, что даже самые сильные и низменные страсти могут стать общественно-действующей силой, лишь связавшись с нравственной идеей. Когда демагогу нужно разнуждать человеческие страсти и подвинуть их на действенное обнаружение, он не может это сделать иначе, как придав им обличье стремления к нравственной правде. Ибо как бы ни были сильны индивидуальные человеческие страсти и вожделения, но для того, чтобы робкие и умеренные подчинились крайним и смелым, для того, чтобы страсти слились воедино и актуализировались как единая общественная сила — они должны сами спаяться между собой через подчинение себя (подлинной или призрачной) идее долга, должны быть восприняты как обязанность служения.

Это практически действенное значение живой идеи как нравственной воли в общественной жизни вытекает в конечном счете из самой онтологической природы общества. Общественное бытие по самому своему существу, как мы видели, не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нечто чисто идеальное, а есть сфера идеально-реальная, область бытия, в которой эмпирические силы природно-человеческого бытия с самого начала пронизаны моментом бытия сверхчеловеческого — моментом должного, который конституирует саму объективную реальность общества, как такового. Поэтому «идеальное» и «эмпирически-реальное» в общественной жизни вообще не противостоят друг другу, как две конкретно-раздельные инстанции, а неразрывно слиты между собой. Само идеальное, «идея» не есть в общественной жизни только идея, а есть живая и действующая сила, т. е. нечто вполне реальное, и, с другой стороны, чисто эмпирические силы человеческой жизни конкретно существуют и действуют в обществе как силы, с самого начала оформленные идеальным началом «должного». Отношение между «идеями» и эмпирическими силами в общественной жизни не есть отношение между двумя абсолютно разнородными и раздельными «факторами»; оно аналогично отношению между «душой» и «телом» в организме, где «душа» с самого начала есть действенно-формирующая энтелехия живого тела, не отре-

шенная от тела, а именно «воплощенная» душа, а тело есть не мертвая материя, а именно живое, «одушевленное» тело. Лишь в таком конкретном понимании, в котором сама двойственность эта принимает относительный характер, мы имеем адекватное ее восприятие. Истинный, адекватный своему предмету социальный реализм и истинный же социальный идеализм не противоречат друг другу, а совпадают между собой в социальном идеал-реализме, в котором «реализм» сознает, что плоть общества есть не мертвая телесность, а именно живая, одушевленная и по самому своему существу одухотворенная, формируемая идеальным началом плоть, а «идеализм», с другой стороны, сознает, что «дух» общества есть не отрешенный от плоти «чистый дух», а именно дух, коренящийся в органических глубинах жизни и потому с самого начала связанный с плотью. В пределах этого конкретного единства мы имеем тогда восприятие двойственности и борьбы между низшим, стихийным, формируемым и высшим, идеальным, формирующим началом, причем это противоборство совершается именно на почве органически-нераздельной сращенности этих двух начал. Поскольку низшее, стихийное начало вырывается из-под власти оформляющей нравственной идеи и живет относительно самостоятельной жизнью, оно есть не созидающая, а чисто разрушающая и разлагающая сила общественного бытия. Ни одна сфера общественной жизни не творится чистой силой слепых страстей и вожделений: не голод и корысть творит экономический строй общества, а лишь экономическая потребность, оформляемая и сдерживаемая сознанием долга, аскетизмом трудолюбия и накопления, доверием к ближним и нравственным признанием их прав как соучастников общего дела; не половая страсть творит брак и семью — она может их только разлагать, а половое чувство, с самого начала сдержанное и одухотворенное идеальным чувством любви, аскетизмом воздержания, нравственной связью между супругами и членами семьи. Не анархический порыв к свободе утверждает политические права личности, а тот дух свободы, который оформлен нравственным чувством достоинства личности и уважением к порядку и чужим правам. И, с другой стороны, поскольку высшее, идеальное оформляющее начало не сознает себя конкретной духовностью, вырастающей из глубин жизни и связанной в своем проявлении с конкретным духовно-душевным состоянием и жизненными нуждами общественного целого, а высокомерно противопоставляет себя

общественной реальности, как чистую идею, оно либо остается бес-
сильным, либо, найдя себе поддержку в каких-либо слепых страстях,
в лице политического фанатизма способно лишь калечить жизнь и
в конечном счете преодолевается хотя и низшими, но подлинно ор-
ганическими силами общественной жизни. «Идеальное» и «эмпири-
ческое» начала общественной жизни, оба, по существу, укоренены в
единстве жизни, как духовной жизни, и лишь в этой укорененности
и взаимосвязанности суть подлинно живые силы общественного бы-
тия. Мы имеем в лице этой двойственности двойственность между
«формой» и «материей» общества — двойственность, в которой каж-
дое из этих двух начал может, правда, приобретать относительную
самостоятельность, отрешаться одна от другой и вступать в борьбу
между собой, но в которой только их совместность и органическая
взаимосвязанность есть нормальное, вытекающее из онтологической
природы общества соотношение. История есть неустанная борьба,
но и неустанное сотрудничество «идей» и «вожделений», духовного
и плотского моментов человеческой жизни; самая борьба возможна
здесь лишь на почве исконно-нераздельного единства, как и единство
осуществляется в форме борьбы. Общественная жизнь как духовная
жизнь, как процесс неустанного самоопределения и духовного фор-
мирования человека есть именно такое органическое нераздельно-
неслиянное сотрудничество и противоборство идеальных и реаль-
ных сил человеческого существа.

Часть вторая

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

(Об общественном идеале)

Глава IV. Общие начала

1. Задача определения общественного идеала

Мы видели во Введении, что основная и конечная задача соци-
альной философии заключается в установлении таких законов об-
щественной жизни, которые, будучи укоренены в онтологиче-
ской природе общества и представляя собою условия подлинной,
онтологически-утвержденной, т. е. здоровой и нормальной, обще-
ственной жизни, тем самым для свободной человеческой воли, могу-

щей и следовать им, и нарушать их, суть начала нормативные, определяющие подлинно объективный идеал, подлинно правомерное задание общественной жизни. Выше мы старались выяснить основные, существенные черты онтологической природы и структуры общества. В настоящее время нам надлежит, опираясь на этот анализ, наметить — в общей и, по краткости изложения, необходимо схематической форме — вытекающие из онтологической природы общества основные нормативные принципы общественной жизни. Эти принципы, вытекая из общих основ общества и человека, по самому своему существу вечны и универсальны (ср.: Введение, б). Поэтому никто не должен ожидать здесь от нас конкретного, исчерпывающего ответа на политические проблемы сегодняшнего дня — на такие вопросы, как, например, нужна ли в настоящее время в России монархия или республика, или какова должна быть мера свободы и государственного регулирования в области хозяйства, или как разрешим рабочий и крестьянский вопрос и т. п. Все вопросы такого рода не суть вопросы принципиально философские: они разрешаются путем приложения общих социально-философских начал к конкретному эмпирическому материалу данного места и времени, и их конкретное разрешение требует поэтому не только обладания здоровыми общими принципами, но и совершенно конкретного знакомства с эмпирией общественной жизни, ориентировки в ней, знания ее данного исторического строения и ее нужд. Если бы социальная философия пыталась сама разрешать до конца подобные вопросы, а не только давать общие руководящие указания и мерила для их разрешения, то это было бы гибельным доктринерством, деспотическим стремлением калечить жизнь, формируя бесконечно сложное живое ее многообразие по одному отвлеченному образцу. Социально-политические идеалы в их конкретности должны определяться не только общими вечными принципами общественной жизни, но и характером того эмпирического материала, к которому они прилагаются: целесообразность тех или иных мер зависит от материальных условий жизни данного общества, от духовного (нравственного, религиозного, умственного) состояния общества и его отдельных слоев, от отношения между разными слоями (классами, национальностями и т. п.) общества, наконец, от той исторической задачи, которая в данный момент стоит перед обществом. Как врач определяет необходимые лечебные меры не только на основании общих законов физиологии и патологии,

но и в зависимости от данного состояния организма пациента, как педагог определяет ту или иную учебную программу или воспитательную дисциплину, применяя общие принципы психологии, этики и педагогики к данному умственному и нравственному состоянию отдельного ученика или класса, так и политик руководится в своих мероприятиях и стремлениях задачей относительно наилучшим образом применить общие руководящие начала общественной жизни к данному состоянию и данным нуждам общества. Политика есть лечение (гигиеническое, терапевтическое, в безвыходных случаях — хирургическое) общества или его воспитание, создание условий и отношений, наиболее благоприятных для развития его внутренних творческих сил. При абсолютности его последних общих задач ее конкретные меры по самому существу всегда столь же относительны, как меры медицинские и педагогические. Вера в абсолютное значение и универсальную спасительность и применимость определенных конкретных общественных идеалов (определенной формы правления, определенного социального порядка) есть превращение относительного в абсолютное, идолопоклонство, одинаково и теоретически несостоятельное, и недопустимое морально-религиозно. Для данного народа, в данном его состоянии и в данных условиях его жизни хорош тот общественный порядок, который, с одной стороны, наиболее соответствует органически-жизненной основе его бытия, его живым верованиям и сущностно-нравственному складу его жизни и, с другой стороны, более всего содействует дальнейшему творческому развитию общественных сил. Хороша та форма правления (например, монархия или республика, аристократия или демократия и т. п.), которая обеспечивает наилучшее при данных условиях управление (например, дает наиболее энергичных, осведомленных, неподкупных администраторов) и наибольшее осуществимое при данном состоянии общества равновесие между государственным контролем и общественной самодеятельностью; хороша та экономическая политика, которая содействует наибольшей производительности труда; хороши те социальные отношения, которые при данных условиях и в формах, соответствующих нравственному сознанию общества, обеспечивают наибольшую возможную социальную справедливость и т. п. И кроме того, ввиду характера органического единства, присущего общественной жизни, ввиду взаимозависимости всех ее сфер или сторон хороши только те меры и идеалы в отдельных сферах обще-

ственной жизни, которые приспособлены друг к другу и совместно дают общественный строй, наиболее обеспечивающий общее здоровье и творческое развитие общества как целого.

Но все конкретные общественные идеалы относительно не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление. Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучший. Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы. Поэтому такие утопии, при попытке их актуального осуществления, неизбежно — в силу ложности их онтологического обоснования — вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада на Земле. Классические ближайшие нам исторические примеры — якобинская попытка насадить абсолютное народовластие и большевистская попытка насадить абсолютную социальную справедливость*. Всё человеческое, а потому и всё в общественной жизни по самой природе вещей может быть только относительно хорошим — ибо есть компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического человеческого существа.

Социальные реформаторы, конечно, правы в своем основном стремлении устранить зло, ощущаемое нравственным сознанием в господствующих общественных отношениях, и заменить его добром; но часто при этом они упускают из виду, что не всякое зло при данных условиях и в данный момент устранимо (как не всякая болезнь, не всякое недомогание или дефект в здоровье излечимо) и, прежде всего, что никакое зло неустранимо — в пределах эмпирии, до чаемого полного преобразования человека и мира — окончательно и без остатка. Попытка быстрого и радикального устранения зла в определенной общественной сфере или форме, в которой оно в данную эпоху особенно остро и явственно ощущается, обычно неизбежно приводит к таким реформам, которые одно зло заменяют другим, иногда еще худшим; зло, так сказать, только перекидывается при этом из одной сферы или формы общественных отношений в дру-

* Об этом см.: *Новгородцев П.* Об общественном идеале.

гую, но не уничтожается. Так, сознание гибельности универсальной, до мелочей идущей полицейской опеки над хозяйственной жизнью привело к принципу *laissez faire, laissez aller*¹¹², к торжеству абсолютной свободы труда и хозяйства; но такая абсолютная свобода обернулась беззащитностью слабых, неслыханной раньше безмерностью эксплуатации низших, беднейших трудящихся слоев населения и потребовала поэтому возрождения государственного вмешательства в лице фабричного и социального законодательства; с другой стороны, сознание свободы личного хозяйствования как абсолютного зла и попытка его полного устранения в России привела к чудовищной несправедливости того всеобщего рабства, которое именуется социализмом. Известны также исторические примеры колебания политической жизни от крайности деспотизма до крайности анархической свободы и обратно или от крайности политического неравенства, бесправия низших слоев народа до крайности охлократии, подавления высших, более образованных слоев, носителей духовной и общественной культуры массой или чернью и т. п.

Социальное реформаторство должно всегда иметь в виду, что в человеческом обществе конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимальное — при данных условиях — возможное добро, что предполагает неизбежность наименьшего неустранимого в данных условиях зла. Выбирать приходится не между абсолютным добром и абсолютным злом, а всегда между большим или меньшим добром или — что то же — между меньшим и большим злом.

Но предыдущие указания и примеры свидетельствуют еще об одной стороне, с которой должна быть осознана относительность всякого отдельного определенного общественного идеала. Не только любой конкретный образец общественных отношений, конкретный «строй» общества всегда относителен в том смысле, что ни один из них не может вместить в себя абсолютное добро, ибо всюду неизбежен компромисс между идеальным заданием абсолютной правды и эмпирическим несовершенством человеческой природы. Но и самый идеальный принцип, который при этом осуществляется, — поскольку он есть именно отдельный, отвлеченно-определенный принцип — относителен в том смысле, что лишь односторонне выражает абсолютную правду и требует восполнения и ограничения другими принципами. Общественная жизнь есть, как мы знаем уже, всеединство; она есть всеединство не только в количественном смысле, именно

многоединство, первичное единство всех своих членов; в качестве духовной жизни она есть вместе с тем качественное всеединство. Духовная жизнь, будучи в своей основе жизнью в Боге или богочеловеческой жизнью, есть всеобъемлющая полнота жизни; а так как подлинным идеалом может быть только осуществление истинно-сущего, онтологической основы бытия, то таким идеалом духовной и, следовательно, общественной жизни может быть только конкретное всеединство, живая полнота духовного бытия. Поэтому любой отдельный отвлеченный принцип — будет ли то идеал «свободы», или «солидарности», или «порядка», или что-либо иное, — не вмещающая в себе полноты всеединой духовной жизни, а выражающая лишь одну ее сторону, не может служить конечным идеалом общественной жизни*. Лишь единство, соотносительная связь и гармоническое взаимное восполнение и равновесие всех таких отвлеченных идеалов может выразить истинное назначение, подлинную цель общественной жизни. История есть драматический процесс смены отдельных отвлеченных идеалов, из которых каждый в своем осуществлении обнаруживает свою односторонность и тем самым свою несостоятельность и потому уступает место другому. В каждом акте этой всемирно-исторической драмы человечество увлекается каким-либо одним идеалом, который выдвигается вперед эмпирическими нуждами жизни или духовным состоянием времени; его осуществлению человечество отдает в данную эпоху все свои силы, считая его адекватным выражением общей конечной цели своей жизни; но, осуществив его, оно неизбежно в нем разочаровывается и начинает искать что-либо новое, часто прямо противоположное предыдущему его верованию. В действительности же общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т. е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды. Последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни вообще, одна — осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы, во всем, что есть в жизни истинно-сущего. Из этой общей цели общественной жизни вытекает иерархическая

* Ср.: Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал.

структура тех отдельных начал, которые в своей совместности ее выражают. Наиболее общими и первичными из таких начал является триединство начал служения, солидарности и свободы.

2. Начало служения

Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни. Его онтологическую природу мы описали уже выше (ср.: гл. II, 3–4): человек, как таковой, есть существо самопреодолевающее; его подлинная жизнь состоит не в утверждении его собственной воли, не в пассивной подчиненности его собственным природным влечениям, а в исполнении должного, правды, в осуществлении высшей, действующей в нем и над ним Божьей воли, проводником которой он себя сознает. Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяин. Это начало выражено в верховной заповеди и Ветхого и Нового заветов: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею» (Второзак., 6, 5; Марк, 12, 30). Эта заповедь, как всякий истинно божественный закон, не есть ни только моральная норма личной жизни, ни даже только моральная норма вообще; выражая основной органически-телеологический закон человеческой жизни вообще, она есть вечное и всеобъемлющее, онтологически-ненарушимое, определяющее начало жизни вообще и тем самым — общественной жизни.

Это начало стоит в резком противоречии с тем представлением о сущности человеческой и общественной жизни, которое возникло и укрепилось в новое время и которое, в лице учения о «правах человека» и о верховенстве «народной воли», утверждает суверенность индивидуальной и коллективной человеческой воли. Человеку нового времени, воспитанному на атеизме, представляется, что этот вечный закон не имеет силы в отношении его; гордясь своим просвещением, он, подобно мольеровскому «Врачу поневоле», уверен, что «nous avons change tout cela»¹¹³; кто же может в конечном счете быть верховным распорядителем человеческой жизни, как не сам человек, индивидуальный и коллективный? Человек сам строит свою жизнь —

он живет и должен жить так, как он сам того хочет. Это кажется настолько очевидным, что противоположное мнение представляется каким-то странным уродством мысли, устарелым наследием темных, невежественных эпох «мистики» и церковного «суеверия».

Ложность этого решительного и, казалось бы, самоочевидного утверждения обличается его совершенной неосуществимостью именно тогда, когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь. Так это бывает со всяким дерзновенным своеволием в личной жизни человека; но то же самое подтверждается и в общественно-историческом опыте. Замысел якобинцев сделать народ действительно полновластным хозяином его политической судьбы, или аналогичный замысел большевизма сделать народ таким же полновластным хозяином экономических благ и экономической жизни привел только к ужасам всеобщего рабства, разложения и нищеты.

В действительности человек в такой же мере и в таком же смысле есть хозяин своей исторической и общественной жизни, в каких он есть «хозяин» своей физической жизни. Он может, конечно, делать, все что хочет; но, чтобы сохранить и утвердить свою жизнь, он должен подчинить свою волю тем непреерекаемым закономерностям, которые онтологически управляют его природой. Как, чтобы сохранить здоровье и тем самым свободу, он должен подчиняться независимым от его воли правилам гигиены, вытекающим из закономерностей его физиологической природы, так, чтобы сохранить свое бытие и свою свободу в нравственной жизни, он должен подчинить свою волю законам, искони управляющим его духовной жизнью. Чтобы подлинно властвовать над своей судьбой, человек должен прежде всего властвовать над самим собой, над своим своеволием, над стихийно-природными страстями. Элементарный политический опыт учит, что свобода — как индивидуальная, так и коллективная (свобода общественного самоопределения) — возможна лишь на основе права, уважения к общим объективным нормам, регулирующим совместную жизнь; но что такое уважение к праву, как не повиновение объективно-должному, подчинение человеческого своеволия началу высшей, сверхчеловеческой правды? Человек, как мы видели, есть человек именно потому, что он есть нечто большее, чем только человек

как природное существо; человек есть человек именно в меру своей проникнутости иным, сверхчеловечески-божественным началом, которое есть отличительный признак человека как существа духовного. Но именно поэтому человек (и индивидуальный, и коллективный) осуществляет свою свободу, свое самоопределение, лишь поскольку он осуществляет свое служение высшему, божественному началу правды.

Из этого следует, что высшей и подлинно первичной категорией нравственно-общественной жизни человека является только обязанность, а не право; всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и производным отражением обязанности. Ни отдельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, и ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно быть сначала взвешено на весах правды, должно сперва оправдать себя, доказать свою правомерность, т. е. свое соответствие той абсолютной правде, исполнение которой есть обязанность и отдельного человека, и общества. Во всем человеческом, как таковом, т. е. вне связи его с божественным началом, нет ничего священного; «воля народа» может быть так же глупа и преступна, как воля отдельного человека. Ни права человека, ни воля народа не священны сами по себе; священна первичным образом только сама правда, как таковая, само абсолютное, т. е. независимое от человека, добро; и потому ближайшим образом человеческое поведение — индивидуальное и коллективное — определено не правом, а обязанностью — именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете — прямо или косвенно — из одного-единственного «прирожденного» ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность. Все дальнейшие индивидуальные права, вытекающие из принципа свободы и самоопределения личности, косвенно утверждены в обязанности охранить индивидуальную свободу как правомерное, т. е. обязательное, начало человеческой жизни. Но и общество как целое может требовать от каждого своего члена, от отдельного человека не служения ему самому, обществу, как таковому, и его интересам — ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним, — а только соучастия в том служении правде, которое есть обязанность не только отдельного человека, но и общества как

целого. И каждый человек, и общество в конечном счете исполняют не свою собственную и не чужую человеческую волю, а только волю Божию, волю к правде. Моментом служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй.

Что начало служения есть верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором зиждется всякий общественный строй, и вместе с тем как бы цемент, которым он скреплен, — это непосредственно вытекает из всего сказанного выше об онтологической природе общества. Если мы видели выше, что вся внешняя общественность — и как свободное взаимодействие человеческих волей, и как принудительная государственно-правовая организация — есть внешнее обнаружение и эмпирическое воплощение лежащей в ее глубине соборности как первичного единства многих и если последнее существо самой соборности было нами усмотрено в том, что она есть церковь — единство людей в святине, утвержденность человеческого общения в Боге, то отсюда само собой очевидно, что служение Богу, осуществление абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, вне которого немислимо само общественное бытие. Те два производных начала, о которых речь будет идти тотчас ниже — начало солидарности и начало индивидуальной свободы, единство «мы» и единство «я», — могут быть примирены и согласованы между собой, как это уже было упомянуто мимоходом выше, только через общее подчинение их началу «служения», а так как их согласование есть само существо общественности, то именно отсюда явствует центральное значение этого верховного начала. «Мы» и «я», общество, как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии, как мы знаем, в качестве двух самостоятельных, противостоящих друг другу инстанций, каждая из которых притязает на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом. Благо и интересы общества как целого, задача его самосохранения и укрепления есть в эмпирической государственно-общественной жизни высшая цель, которой должно быть подчинено поведение его членов и в жертву которой часто приносится их жизнь; общество выступает и переживается, как мы видели, как некий «земной Бог». Но непосредственно и каждая отдельная личность, «я», как таковое, сознает себя абсолютным началом; «я» именно и есть та точка, в которой абсолютное бытие доходит до самосознания, есть непосредственно для себя;

весь эмпирический мир — и в том числе общество — оно сознает как среду и средство своего самоосуществления и потому никогда не может примириться со своим положением как средства или органа общественного блага. Это сознание не тождественно с грубым эгоизмом как выражением эмпирической животной стихии человека; «я» сознает в своих глубинах, в том, что в нем есть единственного и неповторимого, некую высшую ценность, нечто священное, от чего оно не только не может, но и, не вправе отказаться. Так два «земных божества» — общество и личность — вступают в роковой конфликт между собой, выступая каждое с притязанием на абсолютное значение, как высшие цели и святыни человеческой жизни, которым должно быть подчинено все остальное. «Святыня родины», верховенство «народной воли» противостоит «священным и неотъемлемым» «правам личности». Поскольку эти два начала воспринимаются как высшие и последние, между ними не может быть примирения; общество как бы обречено на вечное колебание между всепоглощающим деспотизмом государственной общественной воли и разлагающей анархией личных устремлений. Начало солидарности испытывает всякую индивидуальную свободу как умаление самого себя, как угрозу своему бытию; начало свободы испытывает всякое принудительное требование общественного единства как уничтожение себя. И дело обстоит здесь не так, что одно начало может одолеть другое и восторжествовать за счет его умаления или уничтожения; так как оба начала равно необходимы для общественного бытия — так как ни единство «мы», ни «я» немыслимы одно без другого, так что противники связаны между собой неразрывными узами, то побежденный увлекает в своем падении победителя, и оба гибнут вместе. Общество, утвержденное на себе самом, т. е. только на реальности человеческого бытия, обречено поэтому гибнуть в круговороте и вечном противоборстве между деспотизмом и анархией.

Отсюда прежде всего следует ложность как либерализма, так и демократических и социалистических теорий общества. Ни «права человека», ни «воля народа», ни то и другое, вместе взятое, не может быть основой человеческого общества. Возможен и фактически существует только какой-то эклектический, беспринципный компромисс между обоими началами, свидетельствующий о том, что оба они именно не суть первичные начала общественности. При подлинной вере в то или другое пришлось бы выбирать между безграничным

деспотизмом общественного единства, уничтожающим личность, а тем самым и общество, и безграничной анархией, уничтожающей общественный порядок и вместе с ним и всякое личное человеческое бытие. Указанный же выше эклектический выход — понемножку от того и другого начала — не только беспринципен и, в сущности, свидетельствует о неверии в эти начала, но еще и потому не есть принципиальное разрешение вопроса, что здесь речь идет не о механическом уравнивании двух разнородных и независимых сил, а об органическом согласовании двух взаимосвязанных и взаимопределяющих начал, где умаление одного есть тем самым и умаление другого. Таким образом, здесь, с одной стороны, уже предполагается третье, высшее начало, в качестве, так сказать, суперарбитра над спорящими сторонами и, с другой стороны, примирение достигается лишь в форме сокращения притязаний обеих сторон, т. е. умаления полноты целого.

Разрешение этой антиномии лежит, как мы уже знаем, ближайшим образом в начале соборности как первичном единстве «я» и «мы», где оба начала не противостоят друг другу как независимые внешние инстанции, а как бы пронизывают друг друга и испытываются как внутренние, взаимно питающие друг друга силы. Однако это взаимопроникновение возможно именно лишь постольку, поскольку оба начала сознают себя не как первично-абсолютные, а лишь как производно-абсолютные силы, утвержденные в третьем, подлинном первично-абсолютном начале — Боге (ср.: гл. III, 3). Подлинное органическое двуединство «я» и «мы» осуществимо лишь там, где и «я» и «мы» отдают себя высшему началу — Богу. «Кто погубит душу свою во имя Мое, тот спасет ее». Противоборство между «я» и «мы» или между началом свободы и началом солидарности существует постольку, поскольку между ними идет борьба за власть, за собственное бытие каждого из них; оно сменяется согласованностью и гармоническим сотрудничеством, когда каждое из них воспринимает свое бытие как служение, когда каждое творит не свою, а высшую волю.

Что всякий общественный порядок основан на сотрудничестве, т. е. совместном, расчлененном на отдельные функции, соучастии слоев и отдельных членов общества в деле служения — это в известном смысле очевидно само собой. Но натуралистическое мировоззрение понимает это служение как служение обществу; а так как

общество не есть подлинный субъект — и так как, если бы оно даже было таковым, оставалось бы непонятым, почему собственно личность должна служить этому Молоху, — то в конечном счете служение это оказывается взаимодействием между людьми, обменом услуг, имеющим целью удовлетворение человеческих потребностей. Но в таком случае последней движущей целью сотрудничества оказывается личный эгоизм, и самый факт сотрудничества есть лишь одно из возможных, всегда лишь относительно целесообразных средств и путей к удовлетворению эгоизма. Поэтому за сотрудничеством скрыта борьба эгоизмов, корыстных страстей — борьба между классами, сословиями, продавцами и покупателями, властью и подчиненными; и лишь глупцы и дети — как это утверждали еще в античном мире анархические теории, сохраненные нам Платоном, прототипы современного «экономического материализма» — могут верить в подлинно бескорыстное служение. Таким образом, при этом утилитарном обосновании подрывается самый фундамент, на котором зиждется начало служения. Лишь признание служения верховным принципам, понимание его как служение правде снимает это противоречие. Всякое соединение и разделение труда и функций в обществе — которое образует существо синтетической расчлененной связи в общественной жизни и конституирует сложное органическое единство общества — есть обнаружение верховного начала служения и универсальности его значения. Сотрудничество отдельных классов, профессий и лиц в общем деле зиждется в конечном счете не на утилитарной его необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам и на основном существе человеческой жизни. Таковы же смысл и нравственное основание связи между властью и подвластными: эта связь крепка лишь там, где она утверждена на идее совместного служения правде. Марксистское учение о классовой борьбе и общее нигилистическое представление о внутренней, лишь прикрытой лицемерными лозунгами корыстности отношений между членами и частями общества возводит возможные расстройства и неизбежные во всяком человеческом деле несовершенства в процессе и порядке общественного служения в ранг абсолютной онтологической природы общественных отношений. В действительности самое происхождение и бытие каждого класса и каждой инстанции общества немислимо иначе, как на основе их функционального значения как органов служения.

Из всего сказанного вытекает невозможность последовательного, атеистически-самоутверждающегося человеческого общества и абсолютная неустранимость религиозного начала служения как первоосновы и верховного руководящего принципа общественной жизни.

3. Начало солидарности

Из начала служения вытекают и с ним связаны, как его обнаружение и конкретное осуществление в человеческой жизни, два вышеуказанных производных и соотносительных начала солидарности и свободы.

О начале солидарности мы косвенно уже говорили при изложении природы соборности в первой части книги так обстоятельно, что здесь остается лишь резюмировать сказанное выше и прибавить лишь немного. Вторая великая и вечная заповедь человеческой жизни: «Возлюби ближнего, как самого себя», подобно первой, основной заповеди любви к Богу, также не есть какое-либо произвольное моральное предписание, касающееся только личной жизни человека, а есть нормативное выражение вечной онтологической сущности всей человеческой, следовательно, и общественной жизни. Мы видели, что в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего общения между людьми — будь то холодные договорные отношения или принудительное властвование одних над другими — лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание, коренящееся в последнем счете в первичном единстве «мы». Таким образом, великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, умаленной форме простого усмотрения в другом человеке «ближнего», «себе подобного», интуитивного восприятия его как «ты», т. е. как тождественного мне существа, с участью которого связана моя собственная участь, сочувственного сопереживания — различного по степени интенсивности, но тождественного по качественному существу — его как личности, как близкого мне по своей природе носителя духовной жизни — этот принцип есть незыблемая и вечная основа, без которой немислимо никакое общество. И всяческий новейший индивидуализм, всякие учения о необходимости соперничества и борьбы

в человеческом обществе, что бы они ни проповедовали и сколько бы относительной истины в них ни заключалось, не могут устранить или отменить этого основного начала общественной связи. Если бы исповедуемая и проповедуемая марксизмом «классовая борьба» не совершалась сама на почве некоей элементарной классовой солидарности, сознания взаимного соучастия в общем деле и просто человеческой близости представителей разных классов, общество просто развалилось бы на части, и тем самым сами «классы», которые суть ведь классы общества, перестали бы существовать. И то же самое применимо ко всякой борьбе внутри общественного единства и даже к международной борьбе, которая также совершается на почве международного сотрудничества и солидарности и смягчается им; «война» в буквальном и переносном смысле есть всегда лишь краткий эпизод в международных сношениях — ибо в противном случае народы давно уже перестали бы существовать; даже война знает, хотя бы в принципе, «правила» международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности.

В дополнение к этому указанию общего самоочевидного значения начала солидарности как принципа, конституирующего саму общественную связь между людьми, здесь может быть присоединено только еще одно соображение. Из начала солидарности, вытекающего из онтологического единства «мы», следует, что общественная связь складывается из малых союзов и объединений, где единство целого непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живом отношении человека к человеку. Отсюда (независимо от других соображений, указанных нами выше, — гл. I, б) уясняется фундаментальное значение семьи как ячейки общества, основанной на интимной близости ее членов: отсюда же вытекает значение всех вообще малых союзов, основанных на соседстве (всякого рода меньших и больших по объему местных самоуправлений), на общности труда и профессиональных интересов (профессиональных союзов), и корпоративных объединений всякого рода. Отсюда же ясно, что государственное единство в лице патриотического сознания более всего утверждается через интимное сознание местных областных единств, через любовь к своеобразию родного города или родной области, через привязанность к местным обычаям, песням, диалекту. Всякая централизация в пределах крупных, объемлющих необо-

зримое пространство и необозримое число людей общественных объединений, поскольку она убивает мелкие, подчиненные общественные единства, в которых возможно интимно-личное общение, угрожает прочности и внутренней спаянности целого. Точно так же очевидно, что истинный «интернационализм», сознание общности человечества как целого возможен как живое чувство лишь через общение между собой разных национальностей, т. е. не через отрицание или ослабление национального сознания, а именно при посредстве последнего. Общество, как живой организм, именно постольку прочно и жизненно, поскольку оно, как всякий сложный организм, складывается как иерархическое многоединство подчиненных и соподчиненных низших общественных единств.

Отсюда же уясняется значение для общества и его внутренней спаянности, незамкнутости, доступности для непосредственного личного опыта всех его государственных инстанций — «доступности» начальства, «устности» и «гласности» судопроизводства, «примирительных камер» в спорах между рабочими и предпринимателями, участия представителей общества в функциях государственных органов и т. п. и т. п. Живая личная связь между человеком и человеком, сознание «человечности» всех общественных инстанций, их представленности и воплощенности в конкретных личностях есть как бы то непрестанное кровообращение, через посредство которого сохраняется и поддерживается жизненное единство общественного целого. Близость человека к человеку, взаимное «знакомство» и непосредственное уважение друг к другу и вообще непосредственное ощущение членов общества, как живых людей, наличие «человеческих» токов в обществе есть некий живительный сок, присутствие которого одно только гарантирует подлинно устойчивое и прочное единство общественного бытия.

4. Начало свободы

Столь же первичным, как начало солидарности, является в общественном бытии начало индивидуальной свободы. Смысл и значение этого начала также непосредственно вытекает из всего нашего анализа онтологической природы общества. Если выше мы опровергали индивидуалистическое воззрение, для которого «я» есть абсолютная первооснова жизни (гл. I, 5), и указывали на его

исконную соотносительность единству «мы», то мы там же отметили, что «я» все же не производно от «мы», но именно лишь соотносительно ему. Но существо «я», как особой, внутренней инстанции, конституирующей личное бытие, заключается именно в свободе, в спонтанности, в некоей изначальности, которою окрашена и проникнута личная жизнь. С другой стороны, мы видели, что в основе общественного бытия лежит духовная жизнь, что вся громадная и тяжелая механика общественного порядка есть лишь надстройка и передаточный механизм, приводимый в движение силами духовной жизни. Мы видели, что сила права и власти покоится в конечном счете на их влиянии на души людей, на добровольном признании их авторитетности (гл. II, 3–4). Но духовная жизнь, соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности, лежащее в основе того чувства правды или должного, которое, как мы видели, конституирует общественное бытие, возможны только в свободе. Если выше мы видели, что человек по своему существу есть не самодержец, не хозяин, а слуга, то, с другой стороны, служение его есть необходимо служение свободное. Оно есть служение Богу не как чуждому властителю, а как Отцу, соучастие в отчем деле, которое есть собственное дело человека, ибо есть необходимая основа его собственной жизни. Отношение к Богу, будучи отношением к началу высшему, трансцендентному, вместе с тем есть имманентная основа самой человеческой жизни и осуществляется в глубинах личного человеческого духа. Но эта последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть свобода; свобода есть поэтому та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным — носитель духовной жизни, соединительное звено между эмпирическим и трансцендентным бытием. Отсутствие свободы или забвение ее и пренебрежение ею равносильно поэтому запертости, замкнутости человеческой души; оно равносильно духовному удушью, отсутствию притока того духовного воздуха, которым дышит человек и без которого он не может существовать как человек. Свобода не есть, конечно, какое-нибудь абсолютное и «прирожденное» право человека просто потому, что таких прав вообще не существует, как мы видели выше; свобода есть, напротив, первичная обязанность человека в качестве общего и высшего условия для исполнения всех осталь-

ных его обязанностей, и только в качестве обязанности она тем самым становится и правом, поскольку право есть абсолютное притязание на исполнение обязанности (см. выше). И вместе с тем свобода именно потому есть обязанность, что она есть онтологическая первооснова человеческой жизни. Всякий отказ от свободы есть духовное самоубийство, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное потребление в нем «образа и подобия Божия» и превращение его в животное.

Отсюда уясняется принципиальное значение начала свободы в общественной жизни. Общественная жизнь есть совместная, соборная жизнь человека. Но сущность человека состоит, как мы знаем, в его богочеловечестве, в его связи как эмпирического существа с высшим, божественным началом; тем самым существо человека лежит в его свободе, и вне свободы немыслимо вообще человеческое общество. Какую бы роль в общественной жизни ни играл момент принуждения, внешнего давления на волю, в последнем итоге участником общественности является все же личность, спонтанно действующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и в отношении ее все остальное в обществе есть передаточный механизм. Существовали общества, основанные на рабском труде, и фактически во всяком обществе есть люди, доведенные до рабского состояния; но тогда они и не являются участниками и деятелями общественной жизни, и в лице их общество содержит в себе некий омертвевший осадок. Никакой дисциплиной, никаким жесточайшим давлением нельзя заменить спонтанного источника сил, истекающего из глубин человеческого духа. Самая суровая военная и государственная дисциплина может только регулировать и направлять общественное единство, а не творить его: его творит свободная воля к подвигу воина и гражданина. Человек, как «образ и подобие Божие», вообще не может быть превращен в вещь или механическую силу, действующую только под ударом и давлением извне. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводя к потере человеком своего существа как образа Божия, тем самым ведет к параличу и омертвлению жизни, к разложению и гибели общества. Всякий деспотизм может вообще существовать, лишь поскольку он частичен и со своей стороны опирается на свободу. Вся-

кая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомерна, лишь поскольку она, с одной стороны, сама творится свободной нравственной волей, волей к подвигу ее активных участников и, с другой стороны, есть лишь переходная мера, некая самодисциплина или самообуздание, наложенное на себя обществом в интересах внутреннего оздоровления, некая временная суровая аскетика, имеющая своей последней задачей восстановление нормального, т. е. основанного на свободном взаимодействии индивидуальных сил, строения общества и — тем самым — свое самоустранение. Вот почему социализм в своем основном социально-философском замысле — заменить целиком индивидуальную волю волей коллективной, как бы отменить самое бытие индивидуальной личности, поставив на его место бытие «коллектива», «общественного целого», или как бы слепить или склеить монады в одно сплошное тесто «массы» — есть бессмысленная идея, нарушающая основной неустрашимый принцип общественности и могущая привести только к параличу и разложению общества. Он основан на безумной и кощунственной мечте, что человек ради планомерности и упорядоченности своего хозяйства и справедливого распределения хозяйственных благ способен отказаться от своей свободы, от своего «я» и стать целиком и без остатка винтом общественной машины, безличной средой действия общих сил. Фактически он не может привести ни к чему иному, кроме разнузданного самодурства деспотической власти и отупелой пассивности или звериного бунта подданных. Ибо человек, который лишается человеческого образа, не может быть членом и участником общества: он может быть только зверем или домашним животным; и, поскольку вообще мыслима такая потеря человеческого образа, общества быть не может: остается только фактическое господство диких зверей над ленивыми и косными домашними животными, причем последние втайне остаются все же неукротенными и в любое мгновение могут обнаружить свою звериную природу. Социализм обречен гибнуть и от неподвижности, мертвости уже смешанного человеческого теста, и от таящегося в нем хаоса неукротенной анархии.

Вообще говоря, всякая попытка включить для большинства общества или даже для сколько-нибудь значительной его группы начало свободы, добровольного творческого соучастия в общественной жизни и превратить общество или его часть в мертвое

орудие небольшой группы властвующих приводит, с одной стороны, к величайшему ослаблению общества как целого, к некоей социальной атонии, при которой остаются неиспользованными запасы сил, таящиеся в свободной действительности, и, с другой стороны, к накоплению разрушительных, анархических сил. Всякое задержанное, стесненное в своем нормальном обнаружении органическое стремление, вытекающее из глубины личности, как известно, не только приобретает особое потенциальное напряжение, но и испытывает своеобразное болезненное перерождение. Свобода, при нормальном порядке осуществляемая как свободное соучастие в общественной жизни и общественном творчестве, как свободное служение, будучи стесненной и подавленной, вырождается в разрушительную ярость самоутверждения. Все революции на свете, каковы бы ни были их политические цели и сознательные лозунги, суть духовно-психологически такие взрывы анархических страстей, накопившихся в человеческих душах от чрезмерного давления и отсутствия выхода для нормального обнаружения свободной действительности. По самому существу своему такие взрывы могут быть только разрушительными; жажда свободы, загнанная вглубь, сочетается со страстями корысти, зависти, ненависти, превращается в слепое бунтарство, в кипение низших человеческих сил — хаоса душевной стихийности. Революция сама по себе так же мало исправляет или освобождает общественный порядок, как мало взрыв парового котла может быть починкой его неисправности. Но в лице революции общество переживает имманентную кару за подавление той вольной, спонтанной человеческой энергии, того жизненно-творческого начала, которое при нормальном его обнаружении есть источник общественного здоровья и могущества.

Начало свободы в том общем и первичном социально-философском смысле, в котором мы его здесь рассматриваем, конечно, совсем не совпадает с тем специфическим, частным содержанием, которое вкладывается в него в новейшем понятии «политической свободы». В какой мере гражданам общества должна и может быть предоставлена, например, свобода печатного и устного слова, свобода собраний и союзов, свободное участие в политических выборах — это зависит от конкретного духовного состояния данного общества и не может быть априорно определено из одного лишь

общего начала свободы, как таковой. Из так называемых «политических свобод» только свобода веры есть некое подлинно первичное право, непосредственно вытекающее из начала свободы как источника духовной жизни. Ибо всякое покушение на свободу веры есть покушение на саму духовную жизнь, т. е. на истинное, богочеловеческое бытие человека, что угрожает самой первичной основе общественного бытия. Из свободы веры — так как «вера без дел мертва» — непосредственно вытекает свобода творчества, общая свобода активного соучастия — в той или иной форме и области — в общественном строительстве. Каковы пути и формы этого активного общественного делания, этого творческого обнаружения спонтанной энергии человеческой воли, как они должны быть согласованы между собой в интересах и общественного единства и порядка, и минимальности трений между ними самими, т. е. максимального использования общей совокупности свободных сил, действующих в обществе, — это уже суть вопросы прикладной политики, которые, как уже указано, могут быть разрешены лишь при учете конкретных эмпирических условий каждого данного общества. Индивидуалистическая же идея прав человеческой личности на определенный, строго фиксированный и ненарушимый объем свободы и на определенные формы ее обнаружения, вытекая из ложного понятия «прирожденных прав человека», вообще должна быть отвергнута как несовместимая с верховным началом служения, лишь в связи с которым оправдана сама идея личной свободы. Да и фактически ни одно даже самое либеральное и демократическое общество в мире не знает и не допускает в реальном осуществлении таких незыблемо фиксированных прав личности: в период общественной опасности эти права неизбежно ограничиваются; и вообще, в зависимости от духовного состояния общества и конкретного характера текущих общественных задач, в которых осуществляется общее начало служения, и общий объем этих прав, и относительный вес каждого из них могут существенно изменяться. Сами интересы общей свободы, свободного общественного строительства нередко требуют ограничения тех или иных отдельных человеческих «прав», которые всегда относительны и производны, будучи лишь вторичным обнаружением и средством осуществления начала служения и связанных с ним солидарности и свободы.

Глава V. Иерархизм и равенство

1. Начало иерархизма

Общественная мысль, основанная на индивидуализме и на начале прав и притязаний человека, необходимо приходит к утверждению начала равенства как незыблемого и верховного принципа общественных отношений. Все люди равны, потому что они имеют равные права и притязания; а права и притязания всех равны, потому что они безмерны. Каждый человек есть по своему существу самодержец, неограниченный властелин над своей жизнью; самодержцы же, естественно, равны между собой. Идея равенства вытекает здесь, таким образом, из идеи абсолютной ценности самодовлеющей человеческой личности, из обоготворения каждого отдельного человека, как такового. Равенство есть здесь абстрактное равенство, одинаковость всех людей, взятых каждый по одиночке, одинаковость ряда величин, каждая из которых имеет значение величины бесконечной.

Ниже мы увидим, что равенство в совсем ином, функциональном и производном смысле есть действительно необходимое, онтологически обоснованное нормативное начало общественной жизни. Но сначала надлежит выяснить, что общественная жизнь, поскольку она по своему существу есть единство, основанное на верховном начале служения, предполагает прежде всего обратное начало неравенства, начало иерархизма.

Прежде всего, чисто эмпирически совершенно очевидно, что равенство в абсолютном смысле слова есть начало, в общественной жизни совершенно неосуществимое и никогда еще в истории не осуществленное. Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям. Везде и всегда, при всяком общественном строе, на каких бы началах он ни был основан, существует неизбежное неравенство между властвующими и подчиненными, между людьми, стоящими на разных ступенях общественной лестницы. Неравенство между каким-нибудь якобинским или большевистским диктатором и рядовым обывателем или низшим служащим не меньше, чем неравенство между монархом и последним бедным крестьянином; или, во всяком случае, это отношение, как и множество других, ему подобных, есть столь же бесспорное социальное не-

равенство, как неравенство в сословном или кастовом общественном строе. Всякая революция в своем стремлении установить равенство обычно только переменяет состав лиц, стоящих вверху и внизу общественной лестницы, или — поскольку действительно меняется самый принцип общественного строя — заменяет неравенство одного порядка неравенством другого порядка или содержания. Но установить социальное равенство в буквальном смысле так же невозможно, как установить физическое равенство между людьми.

Если мы спросим себя, откуда это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, то мы должны будем ответить, что оно вытекает из начала иерархии, онтологически-необходимо присущего обществу. Начало иерархии есть ближайшим образом природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно с организмом, со всякой жизнью. Общество, как все живое, не есть однородная груда или куча отдельных частей: оно есть сложное целое, части которого суть его члены или органы, исполняющие определенную функцию в целом. Но такая живая функциональная система не может действовать и существовать иначе, как через посредство иерархического начала властвования и подчинения. Она должна иметь центральный орган, управляющий целым и разделяющийся на ряд подчиненных тоже центральных органов, заведующих отдельными функциями, — как бы отдельных ведомств, каждое из которых, в свою очередь, управляет множеством подчиненных местных инстанций. Чем богаче и полнее общество, тем оно сложнее, т. е. тем длиннее цепь звеньев, связующих высшую инстанцию с низшими. Упрощение этой иерархии равносильно упадку общества, ее уничтожение равносильно разложению общества, превращению его в неорганическую массу. Иначе говоря, ближайшим образом иерархическая структура общества вытекает из его единства. Для того чтобы множество могло быть живым целым, для того чтобы присущее ему единство могло действительно функционировать, структура общества должна носить характер подчиненности множества единству, т. е. единство должно выступать как иерархически высшая, властвующая инстанция; в сложном целом власть единства над множеством выражается во власти его через ряд промежуточных, посредствующих единств, которые по той же причине необходимы для действительного объединения частных и местных многообразий при исполнении ими определенной функции. Поэтому общество, как

живое единство, приобретает характер иерархический, становится лестницей ступеней или, точнее, пирамидой с широким основанием и узкой вершиной.

Отсюда следует, что вопреки отвлеченной доктрине демократизма, требующей господства всех или большинства, во всяком обществе независимо от принципов, которые оно официально исповедует, роковым образом меньшинство властвует над большинством*. Начиная от государства и вплоть до самых мелких и свободных союзов, во всяком объединении есть одно лицо или небольшая группа лиц, которые управляют общественным целым, ведут его, исполняют функцию вождей. Уже техника сговора, принятия общего решения требует, чтобы решение это было задумано и подготовлено небольшой группой лиц, «правлением», и чтобы «общее собрание» (при демократическом порядке) лиц — более или менее пассивно — выразило свое одобрение этому решению, т. е. согласилось идти за «вождями». В абсолютной монархии или диктатуре народом правит монарх или диктатор с помощью подбираемой им группы сотрудников, возглавляющих бюрократию; в парламентарной же демократии народом правит парламент, парламентом — господствующие в нем партии, а партиями — партийная верхушка, политические вожди. Всякое, даже «всеобщее голосование» есть для масс лишь способ оказывать давление на правящее меньшинство или выражать ему свое одобрение, причем обычно инициатива и первоисточник даже этого «мнения» большинства лежит опять в воле руководящих общественных групп. Самый выбор вождей даже при наиболее демократической и свободной избирательной системе не есть для каждого отдельного избирателя — как это остроумно отмечает Визер — «выбор» в том буквальном, многозначительном и активном смысле, в каком мы говорим о выборе друга или невесты; избиратель фактически лишен возможности «выбрать» себе представителя или вождя по своему индивидуальному вкусу — он должен ограничиться выбором между многими кандидатами, которые фактически выбираются правлением партий.

Всякое общество есть, таким образом, аристократия — власть меньшинства, вождей, «лучших людей» над массой; против этого ро-

* Немецкий социолог Фридрих Визер называет это соотношение «законом малого числа». *Wieser F. Das Gesetz der Mach. 1926.*

кового социологического соотношения бессильны все программные лозунги равенства, все перевороты, совершаемые во имя принципа равенства. Верхушки парламентских партий в демократии или одной партии при партийной диктатуре (как в советской России «политбюро» коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве. Или — чтобы не употреблять термина олигархии, получившего исторический смысл корыстного, плохого властвования меньшинства, — скажем, что всякое общество по своей природе есть олигократия, власть меньшинства. Общественные порядки могут различаться лишь по форме и способам подбора и пополнения этого правящего меньшинства — по степени его замкнутости, наследственного начала в нем или открытости доступа в него отдельных лиц из низших слоев, по относительной свободе общественного мнения большинства в его оценке правящего меньшинства. Но все эти различия имеют место лишь в пределах неустрашимого, повсеместно действующего общего начала олигократии. Лишь в краткие моменты мятежа и анархии бывают положения, при которых толпа, масса, как таковая, действует не под управлением вождей (хотя в большинстве случаев и в типических явлениях, и здесь есть более или менее явное или скрытое водительство меньшинства); но именно эти моменты суть состояния временного разложения общества, распада общественного единства и превращения общества в текучую хаотическую массу; такие состояния разложения либо вообще бессильны, либо в крайнем случае могут опрокинуть старый порядок; всякое же создание нового порядка, всякое общественное строительство требует организации и тем самым — власти меньшинства.

По тем же основаниям, в силу которых во всяком обществе действует принцип олигократии, в нем действует и принцип единовластия (монократии, чтобы и здесь избежать уже использованного в определенном узком историческом смысле термина «монархии»). Где и поскольку в обществе — в особенности в моменты критические — имеется потребность не просто в водительствовающей мысли, а в быстро и единодушно действующей организующей воле, там и постольку в ней неизбежен принцип единовластия. Таково, как известно, историческое происхождение всех монархий; монарх есть вождь, по большей части военный, необходимый организатор, спаситель и охранитель общества. И, с другой стороны, все народные восстания

и движения, порождая анархию и внутреннюю борьбу, с необходимостью ведут к появлению такого же единовластного вождя, который, мнимым образом будучи «представителем» и «уполномоченным» народа, на самом деле есть его повелитель. Всякая революция, всякое восстание против «деспотизма власти», по общему правилу, ведет к тому, что народ попадает в подчинение новому вождю и помимо своей воли утверждает гораздо более деспотическое и неограниченное единовластие, чем то, которое он свергнул. Единовластие в том или ином виде есть в такой же мере адекватная форма выражения внутреннего единства общества в области организующей, напряженно-творческой воли, как власть меньшинства есть адекватная форма постоянного, длительного направления общественной жизни.

Но вернемся к общему принципу иерархизма. Если ближайшим образом он вытекает как бы с чисто природной необходимостью из требований общественного единства, то свое последнее онтологическое обоснование и свое оправдание, как начала нормативного, он черпает из начала служения. С первой точки зрения иерархизм можно было бы рассматривать как принцип, всецело относящийся к внешней, механической стороне общественности, как чисто служебное средство, имеющее лишь утилитарное, а не самодовлеющее духовное значение. Так обычно на это начало смотрит индивидуалистически-демократическое мировоззрение, для которого иерархизм есть как бы лишь дань, платимая верховными началами «воли большинства» и индивидуальной свободы — естественной необходимости, нечто вроде неизбежного трения в ходе общественной машины. Идеалом при этом остается возможный минимум иерархичности. В действительности, однако, иерархизм имеет свой последний корень, как указано, в принципе служения как верховном определяющем начале духовной жизни. Так как общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетворение субъективных нужд людей, а строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни, то отношения между его участниками определены, как мы видели, началом авторитета; строение общества должно отражать на себе различие в авторитетности, качественной годности, онтологической значительности отдельных его членов и соучастников: «Иная слава солнца, иная луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (Кор., 15, 41). Общество в этом смысле по самому своему

существу есть аристократия в буквальном смысле этого слова, господство лучших, и потому и сознательно должно стремиться быть таковым. Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. Нравственно-определяющие и формирующие идеи идут, как все идеи, сверху вниз, от духовных вершин к духовным низам. Всегда должны быть мастера и знатоки дела и ученики, им подчиненные, это подчинение не есть чисто пассивная, бессильная, вынужденная покорность силе; оно, как мы знаем, в основе своей добровольно и есть лишь косвенное отражение в человеческих отношениях добровольного послушания объективной правде, подлинному добру. Мы уже знаем: демократическая идея, что последней высшей инстанцией государственной жизни служит ничем не мотивированная воля, своеволие массы, избирательного стада — так же, как в абсолютной монархии ею служило *le bon plaisir*¹¹⁴ монарха, правило «*sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*»¹¹⁵ — есть зловерное, онтологически несостоятельное заблуждение. Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими. В сущности, и демократия не может обойтись без принципа авторитета и потому иерархизма — именно потому, что он есть незыблемый божественный закон, определяющий самое существо человека и общества. Но она склонна исказить и извращать его; под влиянием веры в ложный принцип «самодержавия народа» авторитетом легко может стать не действительный мастер, лицо более высокого духовного и умственного уровня, а демагог, сумевший польстить массам и заслужить их доверие в качестве приказчика, исполнителя их воли. Истинное же, подлинное основание авторитета и потому иерархически-высшего состояния человека есть «харисма», сознание не произвольно-человеческой, а объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства. Основание всякой привилегии, всяких особых прав, всякого высшего положения человека или общественной группы и класса лежит только в одном: в их необходимости для выполнения объективно-необходимой общественной функции в деле общего служения правде. Ибо не только подчинение, но и власть и главенствование есть служение и потому оправданно в качестве такового.

Этим определен нормативный критерий строения общества. Прежде всего, общий принцип иерархизма и, следовательно, неравенства есть, как уже указано, не неизбежное зло, а добро, ибо члены общества должны быть распределены по разным ступеням общественной лестницы в соответствии с их духовно-онтологической значительностью, со степенью и областью их годности и умелости в богочеловеческом деле общественного строительства, и идеалом здесь является не минимум, а максимум дифференциации и иерархизма. С другой стороны, мерилom правильного устройства общественной иерархии может быть не то, в какой мере оно совместимо с удовлетворением человеческих вожделений, корыстного и завистливого стремления человека быть не ниже другого, а лишь то, в какой мере общественный порядок обеспечивает правильный иерархизм, т. е. действительно ставит каждого соучастника общества на надлежащее, соответствующее его достоинствам и способностям место. При этом надо иметь в виду, что всякая длительно существующая и ставшая традиционной форма иерархизма склонна вырождаться и испытывать искажение своего истинного существа. Власть и привилегированное положение, какой бы источник они ни имели, суть соблазны, легко используемые не в интересах общества и объективной правды, а в личных интересах отдельного человека и группы. Здесь не место обсуждать конкретные условия, при которых иерархизм сохраняет свою подлинную онтологическую функцию, т. е. дает максимальные шансы тому, чтобы каждый соучастник общества стоял на действительно надлежащем ему месте; как и все остальные, конкретно прикладные проблемы политики, эта задача неразрешима для всех эпох и общественных состояний в одинаковой форме. В качестве общего правила можно лишь указать, что замкнутость классов и общественных групп, отсутствие свободного эндосмоса и экзосмоса¹¹⁶ между низшими и высшими слоями при прочих равных условиях легче всего ведет к вырождению онтологически обоснованного иерархизма в иерархизм, онтологически неоправданный. Но должны ли иерархически высшие слои пополняться путем избрания снизу, или кооптаций сверху, или через сочетание обоих приемов и в каких именно конкретных формах — это есть вопросы конкретной политической психологии и педагогики, решаемые только от случая к случаю. Ибо момент «избрания» не есть сам по себе священное начало; он имеет чисто функциональное значение: в нем народ или низшие

слои не диктуют свою безапелляционную волю в качестве высшей державной инстанции общества, а лишь выражают свое сильное суждение о подлинно объективной годности и авторитетности избираемого.

2. Начало равенства

Но если иерархизм и связанное с ним неравенство суть необходимые начала общественной жизни, то остается ли в ней какое-либо место для противоположного начала равенства? Это зависит от того, в каком смысле мы употребляем это понятие и к чему его прилагаем. Поскольку под равенством — как это обычно имеет место на основе антропократически-натуралистического мирозерцания, на котором покоится идущий из XVIII века демократический идеал, — разумеет равенство прав и притязаний человека, его требование, чтобы общество давало каждому не меньше благ, власти, почета, чем другому, равенство остается началом и неосуществимым, и ложным. Ибо не существует «прирожденных», первичных прав и притязаний человека; права человека вытекают из его обязанностей, суть производные следствия из его единственного права — права на служение; а так как функции служения разнородны и размещаются в иерархическую лестницу, то и соответствующие права могут быть только разнородными, т. е. неравными. Демократическое требование равенства вступает, таким образом, в конфликт с началом иерархизма и аристократизма; оно не имеет за себя никакого объективного основания и есть лишь беспредметное выражение субъективной зависти, оглядки на другого, желания, чтобы другой был не выше меня и я — не ниже его. И так как большинство стоит всегда на низшем духовном уровне, чем избранное меньшинство, то фактически всякая попытка уравнивания ведет к понижению уровня общественного бытия, к срезыванию его верхушки.

Но возможно и совсем иное понимание принципа равенства, в котором он не только совместим с началом иерархизма, но — как бы это ни казалось парадоксальным с точки зрения ходячих идей — непосредственно из него вытекает. Прежде всего, всякое равенство есть не абсолютное равенство между одним и другим, так чтобы достаточно было сравнения двух объектов, чтобы установить между ними равенство. Равенство устанавливается в определенном отноше-

нии и всегда ввиду и на основе какого-то соотносительного ему неравенства; равенство уровня между двумя реальностями всегда предполагает общность их отличия от иных, высших и низших уровней. Есть только одно отношение, в котором все люди действительно, т. е. онтологически, равны и в котором поэтому они должны блюсти равенство: это есть их отношение к Богу. Все люди равны перед Богом, и притом в двояком отношении: поскольку Бог есть начало трансцендентное, абсолютное, совершенное в противоположность несовершенству, бессилию, ничтожеству всего эмпирического тварного мира, поскольку перед лицом Бога все люди суть тварные создания, существа, исполненные бессилия и греховности, сознающие свое общее ничтожество, свою противоположность Богу и удаленность от него. Из этого отношения вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство нищеты, достоинства и смирения; никто не вправе считать себя выше других людей в этом онтологическом отношении, не видеть в другом человеке равного себе соучастника общей нужды и общей задачи совершенствования. Принцип равенства выражается здесь не в эгоистической обиде за себя и желании, оглядываясь на другого, получить столько же, как и он, а, напротив, в сознании, что всякий другой — не хуже и не недостаточнее меня, заслуживает не меньше меня; принцип равенства есть здесь, иначе говоря, иной аспект начала солидарности, любви к ближнему, поскольку это начало рождается из смиренного сознания своего собственного достоинства, своей удаленности от Бога. С другой стороны, поскольку Бог есть вместе с тем начало, имманентное человеку, поскольку каждый человек есть «образ и подобие» Божие и потенциально «сын Божий» — человек по сравнению со всем остальным тварным миром есть существо высшее, аристократическое по своему онтологическому происхождению и назначению. И в этом смысле все люди принципиально опять-таки равны между собой. Из этого отношения также вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство достоинства и обязанностей, определенных достоинством по принципу «*noblesse oblige*»¹¹⁷. Это истинное и онтологически оправданное равенство есть по самому существу своему аристократическое чувство — чувство солидарности в особой избранности и в необходимости оправдать ее, оказаться достойным ее. Такое законное, возвышающее и облагораживающее сознание равенства мы имеем во всякой аристократической корпорации — в дворянстве, где оно объединяет знатнейшего

и богатейшего вельможу с самым захудалым и бедным дворянином, в офицерском обществе, где главнокомандующий и последний прапорщик объединены чувством взаимного уважения к достоинству друг друга как участников общего дела управления армией.

Именно это аристократическое сознание равенства как солидарности в избранности, наиболее полное и адекватное религиозное сознание — христианство — распространяет на всех людей без исключения. Равенство между людьми есть следствие всеобщего священства. Каждый человек в своей основе есть избранный Богом свободный слуга Божий, свободный соучастник Божьего дела. Человечество в этой своей богоизбранности, в этой особой своей близости к «Царю царей» и ответственности перед Ним есть аристократия в космическом бытии, и именно поэтому человек должен в лице каждого себе подобного уважать равного себе сослуживца и избранного представителя Божьего дела.

Другими словами, равенство в истинном, онтологически обоснованном своем смысле есть не что иное, как всеобщность служения. В истинной человеческой жизни, а потому и в истинной, онтологически адекватной общественной жизни все люди одинаково (хотя каждый на своем месте и со своим особым содержанием) призваны к свободному служению, никто не исключен из него, никто не является только объектом, а не субъектом общественного служения. И так как служение по самому существу своему обосновывает, как мы видели, иерархизм, то равенство не противоречит здесь неравенству, не перекрещивается с ним, а, напротив, с ним согласуется и его пронизывает — так же, как равенство офицерского звания не противоречит иерархическому строению командного состава. Каждый человек имеет равное достоинство — именно тогда, когда он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства — определенное ему служение.

В этом заключается истинный онтологический смысл (как и истинный генетический источник) демократии. Демократия есть не власть всех, а служение всех. Не хищническое, корыстное или властолюбивое желание всех людей или «народа» быть хозяином и распорядителем своей судьбы, державным властителем жизни, есть ее основание, а чувство обязанности активного соучастия всех в общем служении правде. Варьируя формулировку, приведенную выше при определении начала служения, мы можем сказать: единствен-

ное первичное право каждого человека есть его право на соучастие в общем служении. Здесь открывается вместе с тем связь правильно понятого начала равенства как всеобщности служения с началом свободы; здесь лежит объяснение того, почему начала свободы и равенства — при другом, ложном их истолковании, как это известно из исторических примеров, часто противоречащие друг другу и сталкивающиеся между собой, — все же вырастают в человеческой душе и потому в человеческом общежитии совместно. Ибо они суть в своем последнем существе лишь два выражения одного и того же начала. Равенство есть всеобщая призванность к служению, служение же в качестве нравственной активности зиждется на свободе человека. Всеобщность и свобода служения суть соотносительные стороны богочеловеческой природы человека. Общество, как совместная богочеловеческая жизнь, есть свободное всеединство. Служение правде не есть чья-либо привилегия или исключительная обязанность какой-либо отдельной группы людей, опекающей и насильственно направляющей общественную жизнь: оно есть дело всех людей без исключения. Идея правды, благодатная сила, подвигающая на служение, должна всепронизывающим током проходить через сердца и волю всех членов общества. Последний источник общественной действительности, живого творческого и связующего начала общественности лежит в религиозно-нравственном сознании человеческого сердца, в свободной человеческой воле, которой чужая воля может помогать, которую она может направлять и организовывать, но которую она не может заменить. Где парализовано или предано забвению начало всеобщего свободного служения, где есть общественные слои, которые суть только пассивные объекты, а не активные субъекты служения, там, с одной стороны, в известной мере парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, с другой стороны, подпольно взращиваются в человеческой душе анархические страсти, готовится бунт, растет идеал самочинного устройства. Все бунтарское в новой европейской истории — восстание в ней человека против Бога, рост и действие в ней мечты о самочинном построении вавилонской башни вплоть до последнего достижения этой тенденции — духовного самоубийства в коммунистическом бесчии и рабстве — есть расплата человечества за забвение и умаление им в прошлую эпоху начала всеобщности свободного служения.

Глава VI. Консерватизм и творчество в общественной жизни

1. Двуединство традиции и творчества

В отделе «Соборность и общественность» мы усмотрели одну из существенных черт соборности как внутреннего живого ядра общественности в ее сверхвременности. В соборном единстве — так же, как в памяти и жизни отдельного человека, — прошлое не исчезает, а продолжает жить и действовать в настоящем, и лишь эта непрерывность, обоснованная в сверхвременности, обеспечивает устойчивость и жизненность общественного целого. Эта сверхвременность не есть, конечно, абстрактная, неподвижная вневременность или вечность: она есть лишь единство, которое, как некое лоно, объемлет в себе и пронизывает своими силами живую изменчивость, временное течение общественной жизни, — так же, как в индивидуальной жизни человека сверхвременное тождество личности живет и действует во всем временном ряде сменяющихся актов и состояний человека. Сущность всякой жизни, как таковой — начиная с жизни простейшего организма и кончая самой глубокой духовной жизнью человека, — состоит в этом живом нераздельном единстве в ней сверхвременности и временного течения, и потому это же единство определяет и существо общественной жизни.

В последних глубинах духовной жизни — индивидуальной и коллективной — эти два момента живут и действуют в гармоническом, нераздельном и неслиянном единстве. В глубине соборной исторической жизни человечества, как и в глубине индивидуального духа, неустанно и неустраимо совместно соучаствуют и традиции, сохраняющие силы прошлого в настоящем и передающие их будущему, и творческая энергия духовной активности, устремленная к будущему и рождающая новое. Но в эмпирическом, наружном слое общественности и эти два момента выступают обособленно и часто вступают в противоборство между собой. Если изнутри, в глубинном слое духовного бытия они, как указано, одинаково объемлют и пронизывают и коллективную, и индивидуальную человеческую жизнь, то вовне, в эмпирической оболочке общественной жизни они как бы отлагаются по двум ее основным измерениям и сосредоточиваются каждое в одном из последних. Носителем традиции, начала устойчи-

вости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы. Силы прошлого, как они выражаются в сложившемся бытии, привычных нравах, нравственных воззрениях, в устойчивости правовых форм, политических и социальных отношений, как бы хранятся и возвращаются в лоне коллективного бытия, в единстве совместной жизни; отдельная личность вырастает в них с самого своего рождения, впитывает их в себя «с молоком матери», вдыхает их в атмосфере семьи и окружающей общественности. Напротив, фермент новизны, творческая устремленность к будущему заложены в глубине индивидуального духа, все новое, привступление которого и определяет собою общественную изменчивость, временное развитие общества, как бы зачинается из ничего в том таинственном глубочайшем центре личности, который мы зовем свободой. Лишь зачавшись и постепенно оформляясь в глубине индивидуального духа, в творческой личной инициативе, новое потом воспримется общественной средой, проникает в нее и в ней утверждается. Так основная, рассмотренная нами в первой главе двойственность между коллективным и индивидуальным началами общества выступает здесь с новой стороны как двойственность между восприимлющим, охраняющим, обеспечивающим общественную непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общественности, и творческим, зачинающим, созидающим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало*.

Эти два начала всегда сотрудничают и совместно действуют в общественной жизни, так как проистекают, как указано, из первичного нераздельного единства сверхвременности и временного развития в духовной жизни; но в эмпирии исторической жизни они, выступая раздельно, сотрудничают между собой именно в форме неустанной взаимной борьбы. В силу этого общественная жизнь всегда стоит перед задачей установления гармонического равнове-

* Термины заимствованы из статьи П. Б. Струве «Материнское лоно и героическая воля» в «Русской мысли», 1922. Сама идея различия между «женским» («материнским») и «мужским» началом духовной и общественной жизни намечена и подтверждена на материале античной культуры в классических работах И. Бахофена.

сия между ними, и учение о нормативных принципах общественного устройства имеет здесь одну из самых существенных проблем, подлежащих его разрешению.

Из онтологического единства этих двух в эмпирическом слое общественности противоборствующих начал следует прежде всего общее нормативное требование необходимости их постоянного примирения, приведения их во внутреннюю живую связь между собой. Мы имеем здесь в лице этих начал консерватизма и творческой инициативы — так же, как в рассмотренном выше двуединстве «мы» и «я» — таких противников, которые, несмотря на свой неустанный антагонизм, как бы прикованы друг к другу, питаются и живут каждый на счет другого и потому призваны к мирному сотрудничеству и согласованию. Где принцип охранения старого, блюдения установившихся традиций настолько всеобъемлющ и интенсивен, что начинает поглощать и подавлять свободу личной инициативы и творческого созидания, там начинает замирать сама первооснова общественности, ее реальный онтологический субстрат — духовная жизнь: ибо жизнь по самому своему существу есть неустанный поток становления, творческий порыв, прилив в эмпирию бытия новых сил и содержаний, непрерывно рождаемых в темных недрах свободного духа. Когда этот прилив задержан и ослабевает или прекращается, само охранение теряет свой смысл, ибо не остается для него реального материала; великое начало охранения, непрерывность живого бытия превращается тогда в окостенение пустых форм, лишенных живого внутреннего содержания. Но все окостеневшее, парализованное, лишенное притока живой духовной крови неизбежно разваливается, распадается на части; и, с другой стороны, задержанный поток духовного творчества, не находя для себя непосредственного воплощения, становится разрушительным водоворотом бунтарства, силой, внутренне отравленной этим болезненным ее искажением, превращающим его из начала творческого в начало разрушительное. Так само охранение становится разрушением. С другой стороны, где принцип творческой инициативы не созревает спокойно в лоне давних традиций, не напоен их силами, там он остается внутренне бесильным, лишается начала подлинного творчества, которое всегда предполагает рождение из глубоких исконных недр бытия; всякий решительный и радикальный отрыв от предания есть отрыв зачинающегося ростка от питающей его почвы. Здесь может оставаться

видимость новизны, но чем больше эта жажда нового принимает характер не творческого положительного созидания, а чистого отрицания старого, тем более она духовно обращена в самом этом отрицании на старое и прикована к нему. Вместо здорового подлинного рождения, которое есть не отрицание или истребление старого, а его преодоление через внутреннее его претворение и преображение, здесь возникают бессильные судороги, разрушающие то лоно, в котором они совершаются, но ничего не созидают. Консерватизм, ставший реакцией, стремлением сохранить не жизнь, а безжизненные окостеневшие формы, по самому своему существу разрушителен; радикализм, ставший бунтарством, революцией, по самому своему существу реакционен, ибо, разрушая, не ведет жизнь вперед, а через ее ослабление отталкивает ее назад, на низший уровень.

Из этой общей взаимосвязанности и приуроченности друг другу этих двух начал следует, что охранение и свобода творческой инициативы суть, собственно, не две разные задачи общественной политики, а лишь две стороны одной органической целостной задачи. Охранение должно быть направлено не на старое, как такое, не на готовые, уже воплощенные формы и отношения, а на непрерывность и устойчивость самого творческого развития, самой жизненной активности; охранение самих форм общественных отношений, быта, нравов имеет всегда лишь относительные значения, поскольку оно оправданно как охранение адекватного, удобного своей привычностью и именно поэтому нестеснительного традиционного русла духовного потока. С другой стороны, начало героической активности, созидания нового должно быть пропитано заботой о сохранении жизненности и прочности самой духовной непрерывности общественного бытия, должно быть раскрытием, развитием, усовершенствованием старого. Истинная, онтологически обоснованная политика по самому своему существу всегда есть политика духовно свободного, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками консерватизма или — что то же самое — политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни. То, что в политическом словаре последнего столетия называется «левым» и «правым», — политика бунтарского восстания, разрывания оков прошлого, утверждения безудержного своеволия рвущихся на простор сил свободной ини-

циативы и политика насильственного, принудительного обуздания этой анархической стихии и охранения старых общественных форм, направленных именно на такое внешнее стеснение своеобразия личности и народа, — есть одинаково выражение болезненного кризиса, расстройтва органической целостности и потому подлинной жизненности общественного бытия. Политический опыт последнего столетия таков, что наступает уже время, когда комплексы идей, традиционно выражаемые обоими этими терминами, начинают терять живое и осмысленное реальное содержание: «правый» и «левый» путь исхожены, по-видимому, до конца, и обнаружена трагическая социальная диалектика, в силу которой последние их этапы сходятся в одном месте: боязливая опека над общественной жизнью — попытка раз навсегда наложить на свободную инициативу оковы обуздывающих ее традиционных форм оказалась равносильной внутреннему разложению жизни, а безграничный простор необузданного разрушительного самочиния привел к неслыханно-деспотическому подавлению всякой личной свободы. Обе тенденции обнаружили свое сродство, свое внутреннее тождество как соотносительные, постоянно готовые поменяться своими местами и заимствующие друг у друга оружие проявления цинизма, потери уважения и чутья к онтологической первооснове общественного бытия — духовной жизни, с присущим ей нераздельным двуединством сверхвременной целостности и временного развития, смирения и свободы, охранения и творчества.

2. Начала наследственности и личных заслуг

Начала сверхвременного единства и временного развития в общественной жизни или — что то же — начала пребывания в материнском лоне социального бытия и творческой воли к созиданию нового находят свое конкретное выражение в действии двух принципов общественной жизни — принципа наследственности и принципа личных заслуг. Эти принципы, с одной стороны, имеют значение общих функциональных начал и, с другой стороны, получают и правовое выражение. Эти принципы распространяются на все области общественной жизни и имеют в них свое выражение; они действуют как в сфере организации общественного единства — организации власти и служения, того, что носит название полити-

ческого устройства, так и в сфере так называемого гражданского оборота, т. е. свободного взаимодействия частных, единичных общественных элементов.

На ранних стадиях общественной жизни, где личность еще почти всецело погружена в сверхвременное, общественное единство, принцип наследственности, как известно, преобладает над принципом личных заслуг. Поскольку весь общественный строй держится на «обычном праве», на порядке, освященном традицией, права и обязанности отдельных лиц и групп, как и вся система социальных функций, переходят, по общему правилу, по наследству от одного поколения к другому. Носителем и гражданских, и политических прав и обязанностей является вообще не отдельная личность и не данное поколение, а род именно как сверхвременное единство, преемственно, по наследству представляемое отдельными лицами и поколениями. Существуют родовая собственность, родовые наследственные профессии и сословия, родовая — наследственная — власть. Наоборот, в новую эпоху, с развитием индивидуализма и потерей чутья к сверхвременному единству общественной жизни принцип наследственности начинает испытываться как социальная неправда и как начало, тормозящее и искажающее нормальное функционирование общественной системы, и на его месте выдвигается обратный принцип личной заслуги и годности; общественное сознание нового времени может быть прямо определено как попытка построить всю общественную жизнь на начале личных заслуг, на предоставлении каждому представителю поколения, живущего и действующего в данное время, каждому лицу, независимо от его происхождения, т. е. от его связи с общественным прошлым, возможности на равных условиях по своему свободному выбору исполнять те или иные общественные функции и достигать, в меру своих личных заслуг и дарований, соответствующего общественного положения.

Из намеченных выше общих соображений о необходимом двуединстве сверхвременности и временного развития, традиционности и свободной творческой инициативы в общественной жизни непосредственно вытекает, что попытка основать общественный порядок на одном из двух обусловленных этими моментами начал, за полным исключением другого, неизбежно обречена на неудачу по своей неадекватности онтологической природе общественного бытия. Если исключительно наследственно-родовое, кастовое устрой-

ство общества подавляет личную инициативу, оставляет неиспользованными творческие духовные силы личности и ведет к господству отжившего и мертвого над живым, то, с другой стороны, исключительное действие начала личной заслуги с совершенным устранением начала наследственности угрожает непрерывной преемственности духовных и правовых основ общественной жизни, оставляет неиспользованными навыки и умения, передаваемые через воспитание и среду от поколения к поколению, и придает общественной жизни характер эфемерности, поскольку она определяется условиями жизни, интересами, страстями одного лишь текущего поколения.

Фактически — как это применимо ко всем онтологически определенным и потому необходимым началам общественной жизни — оба эти принципа, в сущности, неустранимы и в той или иной форме и степени всегда соучаствуют во всяком общественном порядке и строительстве. Вопрос может идти только о наиболее адекватном, целесообразном и планомерно-сознательном использовании каждого из них. Мы рассмотрим в общих чертах их применение, с одной стороны, к области государственной жизни и, с другой, к области жизни гражданско-хозяйственной.

В области политического устройства самое характерное выражение начала наследственности есть наследственная монархия, а самое характерное выражение начала личных заслуг и свободы индивидуальной общественной карьеры есть демократическая республика. Наследственная монархия есть наследие в современном обществе родового воззрения и родового строя (хотя она сама — о чем подробнее ниже — рождается из начала личной заслуги и обычно, в согласии с своим возникновением и своей функцией, находится в борьбе против наследственно-родовой аристократии); она покоится на мысли, что определенному роду, династии — независимо от степени годности отдельного ее представителя — принадлежит переходящая по наследству от отца к сыну харисма верховной власти, призвание высшего государственно-общественного водительства. Убеждение в такой наследственности призвания к верховной власти вообще не может быть обосновано рационально-утилитарно, из соображений общественной полезности; оно носит характер непосредственной религиозной веры в богоизбранность данного рода. Оно принципиально изъе­млет из сферы общественного самоопределения и общественной критики вопрос о носителе верховной власти, считая этого

носителя непосредственным избранником Бога, т. е. мысля верховную власть исходящей не от человека, а от Бога, причем отдельное лицо является таким избранником Бога не как таковое, а именно как законный, получающий власть в порядке наследственного преемства представитель династии, рода. Монархия есть, таким образом, наследственная верховная власть, теократически обоснованная. Поскольку исчезает непосредственная вера в такую теократическую избранность определенного рода к верховной власти — она обречена исчезнуть с развитием заложенного в христианском мировоззрении и определившего отсюда все новое, даже атеистическое сознание начала самоценности и неповторимо-своеобразного призвания каждой отдельной личности — монархия лишается своей единственной непосредственной и подлинно прочной основы и не может более существовать. Большинство современных так называемых «монархистов» скорее уговаривают косвенно-утилитарными и потому здесь, по существу, непригодными соображениями себя и других быть монархистами, чем непосредственно по своей вере подлинно суть таковые. С распространением сознания незаменимо-своеобразной ценности и призванности каждой личности монархия может поэтому существовать в современном обществе лишь в силу исторической инерции, в силу сознания полезности традиционно установившейся формы правления; образование новых династий вряд ли сейчас возможно.

Но совершенно независимо от этого традиционно-религиозного основания легитимной, династической монархии принцип наследственной преемственности верховной власти (который шире исторически укоренившегося принципа династической монархии) имеет общую, обычно упускаемую из виду социальную функцию как конкретное выражение сверхвременного единства государственной власти. Современное республиканско-демократическое сознание держится, как указано, воззрения, что всякая наследственная преемственность власти есть зло и неправда, так как ограничивает общественное самоопределение, право общества и народа самому созидать свою власть, т. е. избирать ее носителя. При этом под «обществом» или «народом» молчаливо и как нечто само собой очевидное подразумевается живущее и действующее в данный момент поколение; сверхвременное измерение общественного бытия, его времяобъемлющее единство отвергается или не идет в расчет, оно представля-

ется чем-то фиктивным, реально несуществующим. Политические интересы, страсти и предубеждения сегодняшнего дня оказываются при этом единственной силой, определяющей государственную власть. В противоположность этому из уясненной выше сверхвременности общества вытекает необходимость и оправданность организационных форм, выражающих эту сверхвременность. Не только в законах, учреждениях, нравах необходимости сохраняется и должна сохраняться непрерывность, обеспечивающая единство социальной жизни ряда поколений, но такая же непрерывность должна иметь свое выражение и в выборе личного носителя власти. Общественная функция наследственной власти состоит именно в том, что в ней дана инстанция, возвышающаяся над политической волей одного лишь данного поколения, людей сегодняшнего дня, и выражающая и блюдущая интересы и волю общества как сверхвременного единства. Такая наследственная власть совсем не должна быть необходимо династической, т. е. право на верховную власть не должно быть необходимо обусловлено принадлежностью к определенному роду и тем более не должно необходимо быть наследованием по закону, например, переходом власти от отца к сыну, хотя исторически это и есть наиболее распространенная и известная форма наследственной власти, имеющая — там, где она укоренена в соответствующем религиозном сознании, — преимущество наибольшей прочности. Правда, противоположная форма чисто избирательной монархии сама по себе, взятая в чистом виде, есть некое *contradictio in adjecto*¹¹⁸, ибо определение носителя сверхвременного единства суверенитета становится в ней в зависимость от текущих временных, политических сил. Но мыслима и форма наследования вроде той, которая практиковалась в Римской империи, в которой монарх свободно избирает своего преемника из неограниченного круга лиц (в любопытном проекте польской конституции 1929 года глава государства намечает кандидата в свои преемники, избираемого всенародным голосованием). Но и в республике избрание главы государства может быть обставлено условиями, в наибольшей степени обеспечивающими выражение начала преемственности, традиционности, сверхвременного единства власти. Уже всенародное избрание дает в этом смысле большую гарантию, чем избрание парламентом или национальным собранием, ибо в народных массах традиционно-исторические начала укреплены, по общему правилу, прочнее, чем в сознании и воле

руководителей политических партий. Мыслимы и другие формы, в которых при избрании главы государства обеспечивается влияние тех политических сил и социальных слоев (например, представителей церкви, науки, заслуженных государственных деятелей и т. п.), которые сами в максимальной мере являются носителями начала традиционности, сверхвременного единства общества.

С общей социально-философской точки зрения существен только принцип, противоположный демократическому принципу безграничного политического самоопределения отдельного поколения, действующего в данный момент в общественной жизни и исторически доселе выраженный в форме наследственной монархии, — принцип, по которому носитель верховной власти выражает и воплощает не волю и веру сегодняшнего дня, а высшее, соборное сознание общества, как сверхвременного единства. Эта сверхвременность верховной власти тем самым совпадает с ее мистичностью, религиозной освященностью. Если общество вообще призвано творить не свою собственную, человеческую волю, а волю Божию, осуществлять не удовлетворение субъективных человеческих потребностей, а объективную абсолютную правду, то и верховная власть есть не приказчик человеческого коллектива, а по самому существу своему — слуга Божий, блюститель правды. Конкретно это выражается именно в том, что она охраняет не интересы сегодняшних членов общества, а интересы общества как сверхвременного единства, как соборного лица, имеющего свое целостное религиозное призвание, свою всемирно-историческую миссию. В монархической идее царя как «помазанника Божия» содержится поэтому глубокая и верная идея, отнюдь не связанная непременно формой династической монархии и независимая от того указанного выше теократически-родового сознания, на которое опирается последняя. Верховная власть, как организационное выражение онтологического единства общества, имеет не чисто человеческое, а сверхчеловеческое значение; всякая власть на земле, как мы уже знаем, по своему последнему смыслу есть власть, идущая от Бога, — выражение не человеческого самовластия, а человеческого выполнения воли Божией; всякая власть — даже там, где она покоится на избрании, — по существу, идет сверху, а не снизу, ибо само избрание есть не своевольно-человеческий выбор приказчика и исполнителя человеческих желаний, а отыскание достойнейшего служителя абсолютной правды.

Но государственная власть, служа организационным выражением единства общества, должна выражать и отражать не только его сверхвременность в ее абстрактной противоположности его временному развитию, но именно конкретное единство обоих начал, сверхвременности и временного развития. Поэтому адекватная природе общества власть должна быть построена на единстве этих двух начал: она должна сочетать начала мистического сверхвременного единства общества с действием интересов и требований текущего времени, со свободным общественным самоопределением. Исторически наиболее совершенным осуществлением этого конкретного двуединства является доселе дуалистическая система конституционной монархии, в которой воля монарха, как представителя традиционного национального единства, сотрудничает с общественным мнением, с волей общества в лице его свободно избранных представителей. Романтически-славянофильское возражение, что эта форма правления основана не на органическом единстве власти и народа, а на механическом их взаимодействии, на недоверии и непрерывной борьбе и взаимном противодействии между ними, — ничтожно потому, что в сфере права и внешней общественности (ср. выше: гл. I, 6, и гл. III, 1–3) всякое сотрудничество необходимо принимает форму внешнего взаимодействия и взаимоограничения.

Само собою разумеется, что конституционная монархия, как и всякая другая форма правления, не является ни абсолютно совершенной, ни единственной правильной формой власти — тем более что, как указано, там, где исчезает религиозно-теократическая основа наследственной монархии, последняя вообще лишается своего фундамента. Мыслимы и формы республики, приближающиеся по своему строению и основной идее к этой дуалистической системе (как, например, в известной мере это имеет место в американской конституции с той полнотой власти, которую обладает в ней президент в отношении парламента). Существенным и здесь является лишь общий принцип, по которому власть, адекватная природе общества, должна в максимальной мере сочетать блюдение непрерывности общественного бытия со свободой общественного самоопределения и осуществляется в формах, гарантирующих наиболее мирное и гармоническое сотрудничество обоих начал.

В этой связи надлежит отметить — за недостатком места мы можем здесь лишь мимоходом коснуться этой темы, — что и столь еди-

нодушно и решительно отвергнутое новым временем начало сословности, т. е. наследственности служения и социального положения, при всех социальных опасностях, которые с ним могут быть связаны, и при всей легкости его социального вырождения, в принципе содержит в себе правильную, онтологически-адекватную социальную идею. Поскольку сословия остаются не абсолютно-замкнутыми, не превращаются в касты, а остаются открытыми для доступа в них со стороны и поскольку социальные и правовые привилегии в них строго определены специфической функцией служения, исполняемой каждым из них, — в чем и заключается идея и источник происхождения сословий, — начало наследственной преемственности служения, всех моральных и интеллектуальных навыков и бытовых форм жизни, с ним связанных и им обусловленных, имеет высокую общественную ценность. Сословность делает проводником общественно-го служения семью, этот первичный очаг общественно-духовного воспитания; личность здесь созревает с детства в атмосфере определенного типа общественного служения, «с молоком матери» впитывая в себя его навыки и традиции. Когда сын наследует профессию и общественное положение отца, накопленный в обществе духовный капитал умений, традиций и навыков более всего сохраняется, менее всего терпит ущерб при смене поколений и эпох. Аристократическая идея чести, т. е. слияния личного достоинства с блюдением, через исправность служения и жизни, достоинства коллективного сверхвременного органа, к которому принадлежит личность, придает особую интенсивность началу общественного служения в человеческой жизни. В сущности, начало сословности, поскольку оно имеет онтологическое основание, никогда и не перестает действовать в общественной жизни: отмененное законом, оно сохраняет силу в быту, в нравах и общественной практике: с одной стороны, дети, естественно, склонны продолжать традиции родителей, наследовать отцу в его профессии и общественном положении, и, с другой стороны, при отборе кандидатов на общественные должности неизбежно на практике учитываются не только личные достоинства и заслуги индивида, но и воспринятые им из семьи и социальной среды культурные навыки и влияния. Конечно, начало наследственной преемственности и здесь должно сочетаться с началом личной свободы в выборе служения, т. е. с началом равенства перед законом в смысле общей возможности для всякого человека осуществить свое призва-

ние. «Кухаркин сын»¹¹⁹ может в отдельных случаях быть по природным дарованиям, т. е. от Бога, более призванным стать ученым, художником, воином, государственным деятелем, епископом, чем лицо, отец и деды которого отправляли соответствующую общественную функцию. Принципиальная открытость доступа ко всем служениям и общественным положениям всем членам общества вытекает из установленного выше принципа «всеобщности служения» (ср.: гл. V, 2); и исключительная наследственность социальных функций противоречила бы идее неповторимого своеобразия и индивидуальной призванности каждой личности. В какой мере и в каких пределах начало наследственной преемственности служения и социального положения может находить свое выражение в законе — есть вопрос конкретной политики, выходящей за пределы установления общих социально-философских принципов; в конкретной целостной системе общественно-правовых отношений, объемлющих не только писаное право, но и обычное право, и административную практику, и бытовые нравы, во всяком случае должны находить себе отражение оба начала — начало наследственной преемственности и начало личных заслуг и личного призвания; и задача политики заключается в том, чтобы и здесь создать разумное и наиболее гармоническое сочетание обоих этих начал.

Совершенно особую форму и своеобразное значение имеет вопрос о началах наследственности и личных заслуг в области гражданско-хозяйственной жизни. Здесь он принимает характер вопроса о социальной правомерности права имущественного наследования и наследственной собственности в его противоположности личному трудовому приобретению имущества. Своеобразие соотношения этих двух начал в данной области заключается в том, что здесь именно индивидуализм, утверждающий права «личной» или «частной» собственности, настаивает на необходимости и правомерности начала наследственной преемственности, тогда как социализм, отвергающий права личности и частную собственность во имя надындивидуальных интересов общественного целого, вместе с тем отвергает правомерность наследования и тем самым приурочивает собственность или имущественное владение к индивидуалистическому началу личной заслуги. Здесь обнаруживается, с одной стороны, что так называемый «индивидуализм» вовсе не есть последовательный, до конца проведенный индивидуализм; отстаивая права лично-

сти, он вместе с тем отстаивает права и ценность семьи как сверхвременного коллектива или — шире говоря — права сверхвременного единства, объединяющего представителей разных поколений и пре-возмогающего разделение, которое полагается между ними смертью, уходом из жизни прошедшего поколения. Связь родителей с детьми или — шире — наследодателя с наследником в непрерывности имущественного владения основана на мысли, что жизнь и деятельность нового поколения есть естественное продолжение жизни и деятельности поколения отшедшего, что отцы продолжают жить в детях, в силу чего здесь и устанавливается имущественное правопреемство. С другой стороны, здесь обнаруживается также, что социализм, как было уже указано выше (гл. I, 1), опирается, в сущности, на индивидуалистическую концепцию общественной жизни. Каждый отдельный человек есть для него замкнутый в себе атом общественного целого; если в интересах общества он и считает необходимым ограничить свободу и права отдельной личности, связав или как бы склеив личности в сплошную общественную массу, то естественную, органическую связь между личностями он отрицает и именно поэтому, из своего индивидуализма, отвергает начало наследования, не понимая или отрицая органическую сверхвременную связь между поколениями. Социалист Лассаль¹²⁰ с большой философской глубиной доказывал, что право наследования возникло из античного языческого культа предков, из представления, что отец семьи и после смерти продолжает присутствовать в семье и поэтому властвовать над своим имуществом; отсюда он делал вывод, что уничтожение культа предков, веры в посмертное присутствие умерших в оставленном им имуществе лишает право наследования всякого объективного основания. Личность, умирая, исчезает, уходит из земной жизни; поэтому противоестественно, чтобы после ее смерти судьба ее прежнего имущества еще определялась ее волей; всякое имущественное владение может быть только личным, приобретенным самой данной личностью на срок ее жизни; каждая личность должна начинать свою имущественную жизнь заново.

Теория Лассалья дает удобный отправной пункт для систематического решения вопроса. В противоположность Лассалю мы вправе сказать, что «культ предков» в известном смысле не исчез и никогда не может исчезнуть из общественного сознания; разрыв, создаваемый между поколениями смертью старшего, не может и не должен

быть абсолютным — он преодолевается, как мы знаем, сверхвременным единством общества. Семья и круг друзей и близких неизбежно перенимает и устраивает себе достижения умершего; на наследственном преемстве зиждется вся непрерывность культуры, поэтому и институт наследования как одно из выражений этой преемственности есть «естественное», т. е. онтологически обоснованное, право. Государство вправе в отдельных случаях ограничивать право посмертного распоряжения имуществом (следовательно, ближайшим образом так называемое право наследования по завещанию) в интересах общественного целого, как оно вправе ограничивать и регулировать свободное распоряжение собственностью вообще. Оно этим не уничтожает самый принцип наследования, а дополняет и исправляет наследование в кругу семьи или близких наследованием всего общества. Но принципиально наследственная имущественная связь между поколениями — наряду с самоочевидным правом и возможностью для каждой личности свободно созидать свое имущественное положение — выражает именно необходимую в общественной жизни непрерывность труда, творческой деятельности и использования ее плодов. В имущественно-хозяйственном отношении, как и во всех других отношениях, общественный порядок должен обеспечивать возможность наиболее гармоничного и полного сочетания начала непрерывности и наследственной преемственности с началом личных заслуг и достижений.

Но в этой связи обнаруживается еще более глубокое соотношение между личным и сверхлично-сверхвременным началом в общественной жизни. Тот парадоксальный факт, что индивидуализм, опираясь на принцип свободы личности, отстаивает в лице права наследования сверхвременную связь между поколениями, есть свидетельство того общего соотношения, в силу которого свобода личности дана не в ее изолированности и обособленности, которая есть именно ее ограничение, а именно в ее органической связи с другими личностями. Свобода распоряжения судьбой имущества после смерти, свобода заботы и мысли о других людях, об их судьбе после смерти данной личности, т. е. свобода живой связи с другой, и за временными пределами телесной жизни человека есть именно выражение подлинной свободы личности как духовного существа; тогда как сведение личности исключительно к обособленному носителю собственных единичных интересов есть неправомерное стеснение лич-

ности. В отделе о «соборности» и при анализе начал солидарности и свободы мы видели, что онтологически «я» и «мы», свобода и солидарность не противостоят друг другу как внешние и взаимнопротивоположные инстанции; напротив, «мы» живет в глубине «я» и образует питательный источник его жизни, как и, с другой стороны, само «мы», солидарность многих есть солидарность свободных существ, спонтанного взаимодействия и общения между «я» и «ты». Личность живет подлинно свободно лишь через свою связь с другими, через свою жизнь в других, как бы переливаясь за свои собственные пределы и находя себя в других. Это соотношение применимо и к взаимной связи между началами личных заслуг или личной инициативы и наследственной преемственности. Совершенно очевидно, что право наследования не умаляет и не ограничивает, а, наоборот, расширяет жизненное значение начала личной заслуги, ибо как бы увековечивает ее, распространяя ее силу за пределы краткой индивидуальной жизни ее носителя; в праве наследственного распоряжения своими достижениями сама личность как бы расширяется за пределы своей телесной жизни; сверхвременная солидарность поколений и связь между ними есть как бы выражение внутренней слиянности и непрерывности последовательных личных жизней, в которой преодолевается их телесная разобщенность и ограниченность. Вместе с тем в этом расширении свободы и творческой значительности личности содержится именно социальная функция, социальное служение личности; как всякое право (ср.: гл. IV, 2), право оставления наследства и его принятия опирается в конечном счете на обязанность: личность обязана сама заботиться о наиболее справедливом и правильном употреблении ее имущества после ее смерти, как в лице наследника она обязана воспринимать, благоговейно оберегать и производительно использовать наследие прошлого.

Глава VII. Планомерность и спонтанность в общественной жизни (Государство и гражданское общество)

Общественная жизнь есть, как мы знаем, выражение, воплощение вовне духовной жизни. В этом смысле основу ее образует живая идея, или идейно оформленная жизнь, осуществление жизненными силами идеи, которая благодаря этому сама становится реальностью, действующей энтелехией (ср. гл. II, 3). В этом лежит

начало особой двойственности в составе общественной жизни. С социально-психологической стороны мы имеем здесь рассмотренную выше (гл. III, 4) двойственность между идеальными и эмпирическими силами общественной жизни. В самой структуре общественного единства отсюда же возникает двойственность между моментами рациональности и иррациональности или — точнее — планомерности и спонтанности в общественной жизни. Форма и структура общественного единства и общественных отношений, будучи воплощением некоего идеального содержания, с одной стороны, предполагает сознательно-умышленное, планомерное осуществление идеи и, с другой стороны, должна быть неким спонтанным, непосредственно-органически вырастающим выражением реального процесса жизни. Общество, с одной стороны, создается умышленно-планомерно и, с другой стороны, складывается и вырастает «само собой». Это соответствует тем двум сторонам эмпирического слоя общественной жизни, которые уже были кратко отмечены в отделе «Соборность и общественность» (гл. I, б): он есть, с одной стороны, принудительная организация и, с другой стороны, стихийное, произвольное взаимодействие отдельных индивидов и частей общества.

Двуединство планомерности и спонтанности стоит в близкой связи с рассмотренным только что (гл. VI) двуединством консерватизма и творчества, но не совпадает, а перекрещивается с ним; если планомерное действие, на что бы оно ни направлялось, по самому существу своему носит характер строительства, созидания и в этом смысле творчества, то спонтанность в общественной жизни может быть и охранением старого, и творением нового. Вместе с тем это двуединство стоит в теснейшей связи с рассмотренными выше (гл. IV, 3–4) общими нормативными принципами солидарности и свободы: планомерность общественного единства есть не что иное, как выражение общественной солидарности в сфере умышленной общественной воли, тогда как спонтанность общественного единства есть его осуществление в стихии свободы. Эти два необходимых и соотносительных начала общественного бытия получают конкретное выражение в двух формах общественной жизни: в государстве и в гражданском обществе. Здесь они должны быть рассмотрены нами в их значении как нормативных принципов общественной жизни.

1. Смысл государства

Государство есть единство планомерно-устрояющей общественной воли. Поскольку органическое первичное многоединство, образующее существо общества, осознает само себя, складывается в целостное общественное сознание, оно должно осуществлять себя и в форме сознательной, умышленной воли, планомерно строить и укреплять себя. Но так как многоединство, как таковое, в своем непосредственном существе не есть единый субъект (ср.: гл. I, 4), то оно способно к осуществлению планомерно-волевых действий лишь путем создания особого представительствующего органа. Этот орган есть государственная власть, образующая средоточие и основу того действительного общественного единства, которое мы зовем государством. Проведение начала планомерности в общественном многоединстве требует той специфической связи, которая дана в отношении власти и подчинения. Только через это отношение может осуществиться в обществе единство направляющей воли.

Государство поэтому генетически позднее общества, как такового. Требуется особый творческий процесс, чтобы стихийное органическое многоединство общества оформилось в государственное единство, выделило из себя орган, который мог бы осуществлять планомерное общественное строительство. Известно, что на первых ступенях своего бытия общество живет под действием «обычного права». Формы общественных отношений нормируются правилами (как мы знаем, «образцовыми идеями»), которые никем сознательно не введены, а рождаются произвольно и имеют непосредственную религиозную санкцию; общественное право мыслится вечным, независимым от человеческой воли, самоочевидным выражением «должного» в человеческих отношениях. Такое общество не знает истории, ничего не творит, не созидает; оно просто длится, пребывает в лоне сверхвременного единства или растет и развивается произвольно, независимо от чьего-либо намерения и творческой воли. Из этого растительного своего состояния общество выходит обычно под влиянием внешней опасности: когда обществу грозит гибель от врага (а иногда и от внутренних раздоров), инстинкт самосохранения ведет к возникновению некоего органа защиты, требует сознательной организации и дисциплины. Таково обычно первое происхождение государства, которое первоначально имеет лишь ограниченное

военно-административное значение и лишь позднее становится учреждением постоянным и объемлющим все стороны общественной жизни; как известно, право в качестве законодательства, т. е. выражения сознательной государственной воли, есть лишь позднейшая функция государства.

Это первое рождение государственной власти и тем самым государства всюду одно и то же: из политически неоформленной и косной среды, живущей родовым бытом с его неподвижностью и пассивной подчиненностью обычному праву, выделяется — обыкновенно под влиянием внешней опасности — группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного, самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя. Этот вождь и окружающая его избранная группа — «князь», «герцог» и его «дружина», — спасая общество от внешних врагов (или от внутренней анархии), создавая ему прочную действительную организацию или объединяя в новое целое несколько разьединенных племен, тем самым возглавляет общество и становится носителем государственной власти (на наших глазах после мировой войны этот исконный процесс с необыкновенной типичностью повторился в возникновении из послевоенной анархии фашистской государственности с ее вождем в Италии).

Рассматривая этот генетический процесс как показатель систематического содержания природы государства, мы находим в лице государства выражение мужского, творческого начала общественной жизни (ср.: гл. VI, I) в сфере планомерного общественного единства. Государство и его власть рождаются из начала личной инициативы, и первый источник власти есть всегда личная заслуга, успех в планомерном объединении и устройении общества. Этнография и сравнительная история права показали, что у всех народов земного шара господствует один обычай выделения мужской молодежи из остальной среды, как бы насильственного отрыва ее от материнского лона и превращения, через особый мистический обряд посвящения, в некий замкнутый орден, в особую социальную силу, противостоящую исконному стихийно сложившемуся обществу*. Эта сила становится во главе общества. Первый носитель верховной власти, первое во-

* Ср. классическое исследование: *Schurtz H. Altersklassen und Mannerbunde*¹²¹. 1902.

площение государственности есть всегда победоносный вождь вместе с примыкающей к нему и следующей за ним молодежью — «дружиной», — олицетворяющий действительное, планомерно-творчески создаваемое общественное единство.

Властное водительство как проводник планомерного общественного строительства есть, таким образом, самая основа государственного объединения. В этом смысле можно было бы сказать, что тип цезаристской военной диктатуры, основанной на личном авторитете смелого, сильного волей и практически-организационно умелого вождя, будучи генетически первоисточником государственной власти и, следовательно, государства, тем самым есть форма власти, адекватная самому существу и смыслу государства. Не нужно, однако, забывать при этом, что государственная, как и всякая вообще внешняя общественная организация, необходимо опирается на внутренние духовные условия своего существования (ср. выше: гл. I, 6, и гл. II). Прежде всего всякая власть основанная, как мы знаем, на авторитете, есть власть над душами; в ее основе лежит свободный акт веры в годность и призванность властвующего, в правомерность его полномочий. В этом смысле властвование, как всякий социальный институт, есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят. Чисто механическая власть и абсолютно слепое повиновение (только «за страх», а не «за совесть») есть, собственно, *contradictio in adjecto*, ибо уничтожает само духовное существо власти; мы имеем тогда не государственную власть, а голое насилие. Приближающаяся к этому типу военная диктатура с характерной для нее (максимально возможной) односторонностью властвования есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь некое зачаточное или переходное его состояние, необходимое в момент зарождения власти или в критические моменты общественных опасностей; она не может быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тем самого существа государства. Ее подлинное назначение состоит в том, чтобы, утвердив государственный порядок, сделать ненужной самое себя. С другой стороны, из соотносительного двуединства начал иерархизма и равенства как всеобщности служения (ср.: гл. V) следует, что отношение властвования не только двусторонне в том смысле, что и подчиненный принимает в нем активное участие, но вместе с тем должно быть принципиально-универсальным:

властвование осуществляется на всех ступенях иерархической лестницы, и каждый член государства на своем месте в качестве активного соучастника служения тем самым принимает участие во властвовании, несет определенные его полномочия. Лишь такая органическая структура государства, в которой каждый подчиненный есть вместе с тем в пределах исполняемой им функции и властвующий, наиболее полно и адекватно выражает природу государства как планомерного организационного единства общества.

Какова цель того планомерного общественного строительства, в котором состоит существо государства? Начиная с XVIII века в ответе на этот вопрос мы встречаем борьбу двух воззрений, которые мы можем назвать отрицательной и положительной теорией государства. Отрицательная теория представлена в либерализме и «манчестерстве»¹²², крайним выражением которого является анархизм. Начало планомерного регулирования общественной жизни здесь вообще считается злом, которое должно быть либо, в качестве неизбежного зла, сокращено до минимума, либо же — как в анархизме — даже совсем уничтожено. Оставляя в стороне последний вариант, несостоятельность которого непосредственно очевидна из всего вышесказанного, остановимся лишь на первом, либерально-манчестерском взгляде на государство, согласно которому задача планомерного устранения общества ограничена целью охранения спокойствия и безопасности, внешней упорядоченности общественной жизни. Этот взгляд на государство, как на «ночного сторожа» (выражение Лассаля), вытекает из индивидуалистического воззрения, согласно которому свобода в отрицательном смысле нестесненности личного своеволия и самоопределения есть идеал общественной жизни, всякое же объединение есть чисто внешний, механический акт, имеющий задачей устранить или ослабить трения и опасности разрушения, возможные при свободном взаимодействии личностей. Государство есть здесь как бы лишь внешний покров, не имеющий внутреннего органического отношения к обществу, мыслимому исключительно по типу гражданского общества, как свободного взаимодействия личностей.

Ложность этого взгляда вытекает уже из ложности того индивидуалистического (или «сингуляристического») воззрения, которое лежит в его основе и критика которого составила исходную точку наших размышлений (гл. I, 1–2). Существо общества есть не внеш-

нее взаимодействие обособленных индивидов, не столкновение атомистически-мыслимых его элементов, а первично соборное многоединство. Это соборное многоединство имеет вовне, в эмпирическом слое общества, два соотносительных выражения: свободное взаимодействие элементов множества и организационное единство целого. Механичность, внешняя принудительность государственного объединения есть лишь внешнее выражение свободного внутреннего, соборного единства общества (ср.: I, б). Государственное единство по своей основе, по своему внутреннему корню столь же органично, произрастает изнутри, а не накладывается извне, как и гражданское общество. Поэтому оно имеет не только отрицательную, но и положительную задачу: оно по своему существу есть не только ограждение, но и строительство; формирующая живая идея, образующая онтологическое существо общества, осуществляется не только в спонтанно складывающейся его структуре, но и в планомерно-умышленном, т. е. государственном, его оформлении. Выражаясь в традиционных терминах административного права, можно сказать, что задача государства не исчерпывается охранением безопасности, но и утверждением общественного благосостояния. Государство, как все вообще моменты общества, служит не какой-либо чисто внешней и утилитарной цели, а утверждению целостной правды, внутреннему, онтологическому, духовному развитию общества. Цель государства столь же универсальна, всеедина, как цель общества вообще. В этом смысле правда не на стороне отрицательной, а на стороне положительной теории государства. Но в «либерализме» или «манчестерстве» есть практически и существенная доля правды, лишь философски обычно неправильно обосновываемая. Эту долю правды легче всего обнаружить через обнаружение ложности противоположной теории государства, которая в последнем усматривает как бы самое существо общества и потому приписывает ему некое беспредельное могущество. Традиционный политический консерватизм и — что весьма замечательно — еще в большей мере его политический антипод в других отношениях — социализм — исходят из утверждения, что общественная жизнь должна в максимальной мере быть опекаема, руководима и регулируема органом планомерной общественной воли — государственной властью. Компетенция государственной власти, высшей общественной инстанции, планомерно строящей и направляющей общественную жизнь, мыслится здесь

в принципе безграничной; индивидуальная свобода и, следовательно, спонтанность общественных связей представляется как некий как бы иррациональный остаток, только терпимый и разрешаемый государственной властью — либо потому, что она находит в известных ограниченных пределах такую спонтанность полезной или по крайней мере безвредной, либо же потому, что она фактически не в силах справиться с задачей всеобъемлющего регулирования общественной жизни. Другими словами, это воззрение в противоположность первому мыслит гражданское общество, основанное на свободном взаимодействии индивидов, на спонтанном осуществлении общественного единства, в сущности, неизбежным злом, которое по возможности должно быть ограничено, сведено к минимуму.

После опыта общественного и, в частности, хозяйственного развития XVIII–XIX веков и, в особенности, после пережитого нами эксперимента русского социализма несостоятельность этого воззрения опытно изобличена с предельной очевидностью. Систематическая его критика будет дана ниже, в анализе функции гражданского общества. Здесь достаточно указать, что из его ложности явственно вытекает сознание ограниченности функций государственной власти: в общей форме это можно выразить в утверждении, что государственная власть необходимо ограничена наличием самого гражданского общества и его неустранимостью; деятельность ее никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых, угрожает самому бытию последнего.

Как совместить это утверждение необходимых пределов государственной власти с признанием универсальности и творческого характера самой ее задачи? Но ограниченность касается не задачи и последней цели государства, а именно его функции, путей и средств его деятельности. Планмерно-организационная деятельность предполагает вне себя тот спонтанный органически возникающий и складывающийся общественный субстрат, к которому она прилагается и из которого сама рождается. Все субстанциально-духовное рождается, как мы знаем (гл. IV, 4), из свободы; творчество по самому существу своему спонтанно, оно рождается, а не планмерно делается. Отсюда прежде всего следует неприложимость государственных мер к той таинственной лаборатории общественного духа, в которой творится вера, идейно-духовный фундамент общественного бытия.

Немыслима государственная организация веры, мысли, мировоззрения; где ее пытаются осуществить, там возникает кощунственная и субстанциально-бессильная попытка органическое заменить механическим, что практически равносильно разрушению самих субстанциальных основ общества. Городовой на своем месте, т. е. исполняя надлежащую свою функцию, не только необходим, но в известном смысле исполняет священное дело — ибо священно все, что входит в состав общественного служения; но городовой на страже мирозозерцания — городовой, который не загоняет вора или пьяницу в участок, а загоняет людей в церковь (все равно — церковь Божию или церковь атеизма), — есть мерзость запустения. И так как вера, воплощаясь вовне, требует своего осуществления в спонтанно складывающихся отношениях между людьми, другими словами, так как нравственно-определенное, соборное единство прежде всего и ближайшим образом слагается в связь гражданского общества как эмпирического носителя общественной культуры, то этот эмпирический субстрат так же мало сам может твориться государством, быть планомерно-организуем, как и сама духовная жизнь. Задача государства здесь состоит только в ограждении самой свободы внутренне растущей жизни, а не в созидании в реторте коллективного гомункула. Пределы государства состоят не в том, что планомерно-организационная деятельность не может ставить себе положительных задач содействия духовному росту общества, а в том, что — в силу всеединства духовно-общественного бытия — всякая организация есть именно организация свободы, планомерное формирование свободного спонтанного сотрудничества. Государственность так же немыслима без своей естественной основы — гражданского общества с его самопроизвольно свивающейся тканью, — как последнее немыслимо без оформляющего его планомерного единства государственности. Эта связь уяснится нам ниже во всей ее глубине и интимности.

2. Гражданское общество и смысл собственности

В отличие от государственного единства то, что мы называем «гражданским обществом», есть общественное единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воли отдельных членов общества. Его юридическая форма есть договор, соглашение, и известная «договорная» теория общества пыталась

все общество, как целостное единство и, в частности, его государственное единство, истолковать по образцу именно «гражданского общества». При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немислимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов. Гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, изнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое.

Подлинный смысл и общественная функция этого неустранимого и фундаментального начала общественной жизни обыкновенно искажаются и его сторонниками, и его противниками. Индивидуалистическая или «атомистическая» теория общества, считая теоретически общество (мыслимое именно по типу «гражданского общества») простым внешним комплексом онтологически обособленных друг от друга индивидов, практически и оценочно рассматривает такое сотрудничество и взаимную связь как средство к удовлетворению интересов и потребностей отдельных индивидов. Противоположная, социалистическая доктрина, требующая абсолютного «обобществления», коллективизации жизни, т. е. в принципе совершенного устранения гражданского общества, исходит при этом, как уже было указано (гл. I, 1), из того же самого индивидуалистически-атомистического представления о природе гражданского общества: она требует его устранения именно потому, что не усматривает в нем подлинного общественного единства, а видит лишь искажающий подлинную цель общества механический агрегат единичных, своекорыстных, взаимноантагонистических сил.

В действительности, как теоретически было разъяснено нами выше (гл. I, 5, б), именно наличие молекулярной, спонтанно слагающейся связи между отдельными элементами общества есть свидетельство их органического исконного внутреннего единства. Индивиды суть не атомы, случайно сталкивающиеся между собой и имеющие свое подлинное бытие только в замкнутой сфере самих себя, а подлинны члены органического целого, как бы искони, по самой своей онтологической природе предназначенные к единству в форме свободного взаимодействия и взаимосближения. Из этого онтологического существа вытекает и функционально-телеологический смысл гражданского общества. Оно есть не внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма обще-

ственного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого. Индивидуалистический момент в структуре общества, согласно которому общество должно являться расчлененным на ряд отдельных, не зависимых друг от друга, частных центров активных сил, есть не цель общественной жизни, а именно только функция — но функция необходимая — сверхиндивидуальной цели общества как единства. Свобода личности есть, как уже было указано, не ее прирожденное и первичное право, а ее общественная обязанность (гл. IV, 4); она имеет не самодовлеющую, а функциональную ценность; как и всякое субъективное право вообще, она есть рефлекс обязанности, форма бытия, обусловленная и оправданная началом служения. Не интерес и право личности, а интересы служения правде требуют, в силу неустранимого функционального значения личной свободы, расчленения общества на отдельные, защищенные правом центры свободной активности и обеспечения каждому из них надлежащей сферы свободы. Независимость членов общества, самостоятельность каждого из них есть не их самоутвержденность, онтологически обоснована не на их собственной природе, а есть необходимая форма их взаимной связи, их общественного единства. Из природы общества как органического многоединства, из необходимого сочетания в духовной жизни, лежащей в основе общества, начале солидарности и свободы, следует необходимость расчленения общества на отдельных субъектов прав, связанных между собой через свободное соглашение воли.

Отсюда же вытекает оправдание и подлинное обоснование института личной или, как обыкновенно говорится, частной собственности. Собственность, как всякое иное право, не есть абсолютное право личности и по самому содержанию своему не имеет значения абсолютной власти над определенной сферой благ, права по личному произволу «пользоваться вещами и злоупотреблять ими» (*jus utendi et abutendi*). Как всякое субъективное право, право собственности имеет лишь функциональное, служебное значение, есть форма, в которой осуществляется сотрудничество в служении. Собственник есть не абсолютный самодержец «Божьей милостью» над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный — правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении — управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней сво-

ей основе есть «Божье» достояние и верховный контроль над которым принадлежит общественному целому. В интересах осуществления необходимой в служении свободы и нестесненности личностей или вообще молекулярной ячейки, из сотрудничества которых слагается общественное единство, необходимо обеспечение за каждой из них сферы приуроченных к ней материальных благ или природной среды, в связи с которой может наиболее производительно развиваться их деятельность. Поэтому частная собственность, будучи по своему внутреннему качественному содержанию неограниченным, полным, свободным властвованием человека над определенной сферой материальных благ, по своему размеру, так сказать, в количественном отношении отнюдь не абсолютно и не безгранично. Оно ограничено интересами общественного целого, задачами наиболее плодотворного сотрудничества; государство имеет право и обязанность его регулировать, объективное право нормирует его и может ставить ему известные пределы и налагать на собственника определенные обязанности. Словом, право личной собственности как одна из функций общественного сотрудничества входит в состав системы общественного единства и в принципе подчинено последнему. Границы этого подчинения определены не какой-либо абсолютной и ненарушимой ценностью субъективных притязаний личности, а лишь непререкаемым функциональным значением начала личной свободы и нестесненности личной инициативы как необходимого принципа общественного сотрудничества.

Но именно в этом смысле, не как прирожденное абсолютное право личности, но как реальное условие осуществления начала свободы, как конкретный фундамент необходимого строения общества в форме гражданского общества прочно утвержденное право личной собственности есть абсолютно необходимая и неустраняемая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще невысказима. Все романтические осуждения частной собственности, как санкционирования личной корысти и эгоизма, несостоятельны по той простой причине, что человек есть не чисто духовное, а духовно-телесное существо и что поэтому его телесность есть не только преграда, но в основе своей прежде всего орудие его духовности, так что само одухотворение и облагорожение личности идет не через голое отрицание ее телесности, а через постепенное подчинение ее духовному началу. Личность, в своем интуитивном существе стоящая в

первичном соборном единстве с другими личностями, эмпирически существует, как было указано, лишь в форме телесного «я», по необходимости обособленного от других «я»; поэтому соборность эмпирически осуществляется в форме «внешней общественности» как взаимодействия отдельных, телесно обособленных индивидов. Именно необходимость такого телесного выражения начала личности как бы ее воплощения, вне которого она реально не существует, делает невозможной в земной жизни чистое осуществление соборности в ее духовной первооснове, а требует ее выражения в форме внешней общественности, в двуединстве внешней организации и внешнего взаимодействия индивидов. Но отсюда же вытекает необходимость начала частной собственности. Частная собственность по своему имманентному внутреннему существу есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на внешнюю, ближайшую к человеку, природную среду. Всякий понимает, что человек, лишенный возможности управлять членами своего тела, — человек парализованный, связанный или лишенный рук, ног или глаз, — фактически лишен возможности осуществлять свою волю, действительно обнаруживать свою свободу. Но необходимые орудия труда, или почва как точка приложения труда, или одежда и жилище как неизбежная, как бы дополнительная телесная оболочка человека, и, далее, все вообще, в чем органически нуждается человек, есть не что иное, как продолжение вовне его тела. Человек осуществляет себя не только через посредство своего тела, но и через посредство ближайшего окружающего его отрезка предметного мира, той среды, в которой он живет и над которой властвует. Эта непосредственная власть человеческой воли над окружающей средой, эта интимная связь человеческого «я» с определенной сферой внешнего мира и есть подлинное существо собственности. Человек в своей внешней действительности не может поэтому быть подлинно свободным, он не может реально быть субъектом права, поскольку ему не обеспечена такая интимная связь его воли с известной долей внешнего материального мира. Частная собственность есть реальное условие бытия человека как духовно-телесного существа; тем самым она есть реальное условие его свободы как члена общественного целого и, следовательно, условие бытия самого гражданского общества. А так как общественное строение в форме гражданского общества как сотрудничества и взаимодействия свободно-индивидуальных центров активности есть неустрашимый

момент интегральной природы общества, то институт частной собственности, утвержденный на этом его функциональном значении как условия общественного служения, есть неустранимая основа общественной жизни.

3. Общественная функция права

Система имущественных отношений, как и все вообще строение гражданского общества, находит свое оформление в системе права, в совокупности норм так называемого гражданского права, которые обеспечивают каждому участнику гражданского общества его субъективные права, т. е. защищенную сферу его интересов и деятельности, и налагают на него обязанности, соотносительные правам других членов общества. Но право как совокупность норм, издаваемых или по крайней мере защищаемых государственной властью, есть как бы рефлекс государственного начала в сфере самого гражданского общества. Гражданское общество, как система свободного взаимодействия и соглашения частных волей, опирается, таким, образом, само на планомерную организацию целого и мыслимо лишь на ее основе. Элемент гражданского общества — субъект права — с приуроченной ему сферой притязаний и полномочий не есть абсолютное, на себе самом утвержденное начало, а через посредство права конституируется планомерной организацией, т. е. государственным началом общества. С другой стороны, однако, право, нормирующее структуру гражданского общества, не может всецело произвольно декретироваться государством, быть плодом планомерного устроения сверху всей совокупности общественных отношений. Право есть само рефлекс реальных, независимых от государства отношений; государство может регулировать, исправлять и направлять их лишь в известных ограниченных пределах, а не сочинять или создавать по своему усмотрению: в основном своем содержании нормы права только фиксируют те отношения взаимных притязаний и повинностей, которые слагаются спонтанно из самих жизненных отношений и произвольно санкционируются интуитивным правосознанием, чувством «должного» или «уместного» их участников.

В лице права, рассматриваемого как форма гражданского общества, мы имеем, таким образом, некое промежуточное звено, в котором органически-нераздельно слиты начала планомерности и спон-

танности, государства и гражданского общества. Все планомерно-устанавливаемое в нем непосредственно примыкает к спонтанно сложившемуся и сливается с последним в нераздельное единство, как и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частных отношений кристаллизуется в планомерно нормами права утверждаемую и регулируемую систему.

Если выше мы утверждали соотносительную взаимозависимость государства и гражданского общества, каждое из которых предполагает вне себя другое, то теперь мы видим, что связь между ними еще более тесна: гражданское общество не только вне себя предполагает государство, но в лице права и само внутренне пронизано государственным началом. Но то же можно, с другой стороны, сказать и о самом государстве. Государство в его конкретности есть не только властно-планомерно организующее единство общественной воли; оно не довлеет себе, по своему существу не самодержавно; оно есть вместе с тем плод и отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе; единство государственной воли есть в конкретной реальности общественной жизни итог взаимодействия между отдельными силами и потенциями общественной жизни, между классами, национальностями, партиями, религиозными союзами, всякого рода частными объединениями. Эта внутренняя спонтанная основа государственного единства находит также свое выражение и оформление в системе права как совокупности публичных субъективных прав. Субъективное публичное право, будучи по существу своему ограждением свободы личности, т. е. условия ее творческого служения (ср.: гл. IV, 4), тем самым есть и право на соучастие в государственной власти или — шире — в государственном строительстве. Система публичных прав дает отдельным членам общества — будь то индивиды или коллективные органы — обеспеченную правом возможность свободного духовного творчества и, следовательно, возможность соучастия в государственной жизни, в планомерном строительстве общества. В силу этой системы права само государство есть не только верховное единство воли, но и система отношений, т. е. аналогичный гражданскому обществу комплекс спонтанно взаимодействующих отдельных центров активности. Таким образом, право вносит в сферу государственности начало, аналогичное началу гражданского общества. То, что было выше сказано о последнем, должно быть повторено и в отношении самого

государства: государство также не только имеет вне себя, в качестве своей естественной основы или соотносительного противочлена, гражданское общество, но и изнутри пронизано моментом свободного сотрудничества элементов общества.

Образующее сущность общества конкретное всеединство обнаруживается, таким образом, здесь в том, что двойственность между планомерностью и спонтанностью, государством и гражданским обществом есть теснейшее их органическое двуединство, в котором каждое из двух начал не только связано с другим, но внутренне им проникнуто и пропитано. В лице права, которое по самому существу своему есть единство как бы «государственно-гражданское», единство планомерности и спонтанности или — что то же — единство общественного единства и общественной множественности, общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности. Все попытки толковать и осуществлять право либо только как совокупность ничем не стесненных, определенных лишь произволом государственной власти норм, своевольно формирующих общественную структуру, как скульптор — глину, т. е. утверждать абсолютный примат государства над обществом, либо только как выражение свободного взаимодействия воль отдельных участников общества, т. е. утверждать обратный примат гражданского общества над государством, — последовательно ведут либо к деспотизму, либо к анархии, т. е. к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства. В силу этой верховной, примиряющей и согласующей функции права само различие в нем между «публичным» и «частным» правом не может быть абсолютным и резко отчетливым; как указано, всякое право есть начало «публично-частное»; как все гражданские права и отношения должны иметь государственный смысл и государственное оправдание, вкладываться в высшие общие цели планомерного общественного строительства, так, с другой стороны, и планомерная государственная организация общества должна не деспотически властвовать над ним, подавляя и угнетая свободную активность его членов, а строиться на основе обеспеченной правом системы частных сфер влияний.

Право есть по своему существу, как мы знаем (гл. II–III), осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою

основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества. Именно в силу этого лишь в нем дано примирение, внутреннее согласование или, точнее, актуальное осуществление единства тех двух начал общественной жизни, которые, в форме онтологической двойственности между индивидом и обществом, были исходным пунктом наших размышлений и рассмотрение которых, в форме двойственности между спонтанностью и планомерностью, гражданским обществом и государством, завершает наше исследование.

ПО ТУ СТОРОНУ «ПРАВОГО» И «ЛЕВОГО»

Что такое «правое» и «левое»? И к какому из этих двух направлений надо себя причислять, какому из них надо сочувствовать?

Еще совсем недавно ответ на первый вопрос был ясен для всякого политически грамотного человека. Ответ на второй вопрос для нас, русских, тоже не возбуждал сомнений до 1917 и тем более до 1905 года. «Правое» — это реакция, угнетение народа, аракчеевщина, подавление свободы мысли и слова, произвол власти; «левое» — это освободительное движение, освященное именами декабристов, Белинского, Герцена, требования законности и уничтожения произвола, отмены цензуры и гонений на иноверцев, забота о нужде низших классов, сочувствие земству и суду присяжных, мечта о конституции. «Правое» есть жестокость, формализм, человеконенавистничество, высокомерие власти; «левое» — человеколюбие, сочувствие всем «униженным и оскорбленным», чувство достоинства человеческой личности, своей и чужой. Колебаний быть не могло; «у всякого порядочного человека сердце бьется на левой стороне», как сказал Гейне. Ибо коротко говоря — «правое» было зло, «левое» — добро.

Все это исчезло, провалилось в какую-то бездну небытия, испарилось как дым. Нынешнему молодому поколению, даже «левого» направления, эта цельность чувств уже недоступна. Отчасти теперь в русской эмиграции (и отчасти и в самой России) «правое» и «левое» просто переменились местами: «левое» стало синонимом произвола, деспотизма, унижения человека, «правое» — символом стремления к достойному человеческому существованию; словом, правое стало добром, левое — злом. Но это — только отчасти. За этим поворотом скрывается другой, гораздо более значительный, хотя менее явственный: нарастает чувство непонятности, неадекватности, смутности самих определений «правого» и «левого». Позволю себе личное признание, быть может, неинтересное читателю, но необходимое мне как отправная точка для дальнейших размышлений. В ранней молодости я был, как все русские молодые интеллигенты того времени, «крайним левым» — марксистом, социал-демократом. Потом в течение всей жизни постепенно «правел», не дойдя, впрочем, до настоящей «правизны», а тяготел скорее к «центру» между «правым» и «левым»; но всегда сознавал себя на каком-то месте линии, идущей слева направо.

Революция 1917 года была для меня, как для всех русских людей, не утеревших совести и здравого смысла, непосредственным толчком к решительному «поправению». Но по мере того, как впечатления отлагались в душе, начался и новый процесс: сами понятия «правого» и «левого» начали становиться все более случайными, шаткими, теряли свой былой однозначный смысл, становились призрачными и неактуальными. В них ощущалось даже что-то оскорбительно-неуместное: человеку, тонущему в водовороте и пытающемуся спасти свою жизнь, не время думать, «правый» ли он или «левый»; человеку, попавшему в плен к разбойникам или сумасшедшим, не до партийной политики; человек, потерявший родину, потерял *все*, — в том числе и ту почву, на которой он мог идти направо и налево. И когда меня — человека, хотя и не принимавшего активного участия в политике, но всю жизнь интересовавшегося политическими вопросами и достаточно образованного в них, — спрашивают теперь, «правый» ли я или «левый», то я испытываю странное чувство неловкости, недоумения и неспособности дать прямой ответ на вопрос. Поразмыслив над этим чувством, я пришел к убеждению, что повинна в нем не неопределенность моего политического мировоззрения, а неуместность самого вопроса. Теперь я предпочитаю, вместо ответа на этот вопрос, с своей стороны спрашивать вопрошающего: «А вы сами причисляете себя к какой партии — к «гвельфам» или к «гибеллинам»^{123?}» Тогда я испытываю удовольствие привести вопрошающего в такое же замешательство, какое он причинил мне.

В самом деле, мы привыкли употреблять слова «правый» и «левый» как понятия, которые, во-первых, имеют всем известный, точно определенный смысл и, во-вторых, в своей совокупности исчерпывают всю полноту возможных политических направлений и потому имеют всеобъемлющее значение каких-то вечных «категорий» политической мысли. Мы забываем, что эти понятия имеют лишь исторически обусловленный смысл, определенный своеобразием эпохи, в которой они возникли и действовали (или действуют), и что им рано или поздно суждено, как всем историческим течениям, исчезнуть, потерять актуальный смысл, смениться новыми группировками. И мы, отдаваясь рутине мысли, не замечаем, что в современной политической действительности есть очень существенные тенденции, которые уже не укладываются в эти старые, привычные рубрики.

Что разумеется, в конце концов, под этими понятиями «правого» и «левого»? Конечно, можно брать их в совершенно формальном и общем смысле, в котором они действительно становятся некоторыми вечными, имманентными категориями общественно-исторической жизни. А именно, можно разуметь под ними «консерватизм» и «реформаторство» в общесоциологическом смысле — с одной стороны, склонность охранять, беречь уже существующее, старое, привычное, и, с другой стороны, противоположное стремление к новизне, к общественным преобразованиям, к преодолению старого новым. Но *прежде всего* при этом понимании логично было бы не двучленное, а трехчленное деление. Наряду со «староверами» и «реформаторами» должны найти себе место и те, кто сочетает обе тенденции, кто стремится к обновлению именно через его реформу, через приспособление его к новым условиям и потребностям жизни. Такое не «правое» и не «левое», а как бы «центральное» направление совсем не есть, как часто у нас склонны думать, какое-то эклектическое сочетание обоих первых направлений; оно качественно отличается от них тем, что, в противоположность им, его пафос есть идея полноты, примирения. Практически крайне важно, что различие в этом смысле между «правым» и «левым» *менее существенно*, чем различие между *умеренностью и радикализмом* (все равно — «правым» или «левым»). Сохранение наперекор жизни, во что бы то ни стало старого и стремление во что бы то ни стало переделать все заново сходны в том, что оба не считаются с органической непрерывностью развития, присущей всякой жизни, и потому вынуждены и хотят действовать принуждением, насильственно — все равно насильственной ли ломкой или насильственным «замораживанием». И всяческому такому, «правому» или «левому», радикализму противостоит политическое умонастроение, которое знает, что насилие и принуждение может быть в политике только подсобным средством, но не может заменить собою естественного, органического, почвенного бытия.

Но главное в нашей связи — то, что понятия «правого» и «левого», употребляемые в этом чисто формально-общем, универсально-социологическом смысле, очевидно, не имеют ничего общего с политическим *содержанием*, которое обычно вкладывается в эти понятия, и лишь в силу случайной исторической обстановки могли психологически ассоциироваться с ними. Мы привыкли, в силу еще недавно господствовавших политических порядков, что «пра-

вые» находятся у власти и охраняют существующий порядок, а «левые» стремятся к перевороту, к установлению нового, еще не существующего порядка. Но когда этот переворот уже совершился, когда господство принадлежит «левым», то роли, очевидно, меняются: «левые» становятся охранителями существующего, — а при длительности установившегося порядка даже приверженцами, — «старого» и «традиционного», тогда как «правые» при этих условиях вынуждены взять на себя роль реформаторов и даже революционеров. Если мы будем спутывать общесоциологические понятия «охранителей» и «реформаторов» (или еще общее: «довольных» и «недовольных») с политическими понятиями «правых» и «левых», то мы должны будем в республиканско-демократическом строе назвать республиканцев и демократов «правыми», а монархистов — «левыми» или всех противников советского строя называть «левыми», а самих коммунистов — «правыми», то есть дойти до совершенной нелепицы и полной путаницы понятий.

Итак, каково же, собственно, конкретно-политическое содержание понятий «правого» и «левого»? Но прежде чем ответить на этот вопрос, еще одно замечание общелогического порядка. Если мы отвлечемся на мгновение от этих понятий или этикеток и непредвзятым взором попытаемся обозреть все возможное многообразие политических мировоззрений, то чисто логически заранее очевидно, что оно не может быть исчерпано делением его на два противоположных типа. Политическое мировоззрение есть комплекс или система, слагающаяся из совокупности ответов на ряд существенных вопросов общественной жизни. Каждый вопрос допускает разные решения; ясно, как неисчерпаемо велико возможное многообразие политических мировоззрений. Конечно, всякое многообразие допускает классификацию по основным, высшим родам, в том числе иногда и дихотомическое деление. Но для этого деление должно быть произведено по *единому* и притом существенному признаку, то есть такому, видоизменение которого определит различие хотя бы основных и важнейших из остальных признаков. Удовлетворяет ли деление на «правое» и «левое» указанному требованию единства и существенности признака деления? Бесспорно, что долгое время оно *практически* ему удовлетворяло — иначе оно не могло бы достигнуть такого широкого распространения и всеобщего признания.

Однако для судьбы этих понятий в наше время существенно, что интуитивно-психологическое единство обоих мировоззрений не определялось *логически-необходимой* связью идей в них. Дело в том, что оба этих соотносительных понятия лишены внутреннего единства и не могут быть определены на основе какой-либо *одной*, центральной для каждого из них и объединяющей его идеи. Наоборот, вдумываясь в них, мы заключаем, что в них по историческим, с точки зрения существа дела случайным, условиям скрестились *три* ряда духовных и политических мотивов, по существу совершенно разнородных. *Прежде всего* — чисто философское различие между *традиционализмом* и *рационализмом*, между стремлением жить по историческим и религиозным преданиям, по логически не проверяемой традиционной *вере* (по вере и обычаям отцов) и стремлением построить общественный порядок чисто *рационально*, умышленно планомерно; *во-вторых*, чисто *политическое* различие между требованием государственной опеки над общественной жизнью и утверждением начала личной свободы и общественного самоопределения (в этом смысле «правый» значит государственный, этатист, сторонник сильной власти, в противоположность «левому» — либералу); и, наконец, чисто *социальный* признак — позиция, занимаемая в борьбе между высшими, привилегированными, богатыми классами, стремящимися сохранить или утвердить свое господство в государстве и обществе, и низшими классами, стремящимися освободиться от подчиненности и занять равное или даже господствующее положение в обществе и государстве. В этом смысле «правый» значит сторонник аристократии или буржуазии, «левый» — демократ или социалист.

Некоторая связь, по существу, между этими тремя парами тенденций, соединяющая первые члены их в понятие «правого», а последние — в понятие «левого», бесспорно есть. Так, рационализм, выступая против традиционной веры, требует свободы «критической» мысли, и в этом смысле первый признак связан со вторым, и точно так же свобода, в качестве общественного самоопределения, требует всеобщности и в этом смысле равенства в свободе (формального равноправия всех людей, в том числе и членов низших классов) и этим соединяется с третьим признаком. Этими двумя связями определено единство либерально-демократического или радикально-демократического мирозерцания, а тем самым, отрицательно, и единство его антипода — консервативно-аристократического умонастроения. Однако

связи эти очень относительны и столь же легко — чисто логически и потому и практически — могут уступать место и отталкиваниям, и взаимной борьбе. Так, чистый рационализм, требуя свободы отвлеченной, «критической» мысли и основанного на ней общественного действия, с другой стороны, в своей враждебности к вере и традиции, может и должен стремиться к стеснению свободы религиозной веры и к подавлению свободного пользования традиционным порядком, обычаями, нравами (якобинство, «комбизм», коммунистическое преследование веры и традиций). Более того — и это здесь самое существенное: рационализм, требуя свободы для себя, в своей идее устройства жизни на основании рационального порядка имеет сильнейшую имманентную тенденцию к началу государственного регулирования, к подавлению той иррациональности и сверхрациональности, которая образует самое существо свободы личности (просвещенный абсолютизм, якобинство, коммунизм в его теории и практике; ср. программу Шигалева в «Бесах»: «начав с провозглашения свободы, утвердим всеобщее рабство»). Еще более очевидна слабость связи между вторым и третьим признаком. Лишь в процессе борьбы низшие классы требуют для себя свободы, и идея свободы легко связывается с идеей равенства. По существу, притязание низших классов на улучшение их правового и, в особенности, материального положения не имеет, очевидно, ничего общего с требованием свободы. По существу, начала свободы и равенства, как известно, скорее антагонистичны, что не раз и обнаруживалось в историческом опыте; начало свободы личности предполагает, правда, всеобщность самодеятельности и в этом смысле формальное равноправие всех, но, с другой стороны, стоит в резком антагонизме к началу реального равенства: в силу фактического неравенства способностей, условий жизни, удачи между людьми свобода должна вести к неравенству социальных положений, и, наоборот, реальное равенство осуществимо только через принуждение, через государственное регулирование и ограничение свободной самодеятельности личностей, свободного выбора жизненных возможностей. К этому присоединяется и то, что народные массы, представляя собой низший духовный уровень человека, вообще более склонны к деспотизму, легче мирятся с ним и охотнее им пользуются, чем высшие слои общества. Наконец, уже совершенно очевидно, что первая пара признаков (традиционализм и радикализм) только случайно исторически в нашу эпоху сплелась

с третьей парой (господство высших классов и восстание низших) и не имеет с последней никакой связи по существу. Рационализм и просветительство, стремление переделать жизнь по отвлеченно-намеченным планам, по требованиям «разума», естественно составляет особенность слоев образованных, привыкших к работе мысли, тогда как народные массы, по общему правилу, более склонны к традиционализму, к вере и жизни по примеру отцов. До совсем недавнего времени консервативная власть всегда опиралась на народные массы против образованных классов, и, напротив, власть, вступая на путь радикального и планомерного переустройства общества, наталкивалась на оппозицию народных масс (реформы Петра Великого и стрелецкие бунты). В настоящее время, начиная с середины XIX века и вплоть до современности, это соотношение, правда, радикально изменилось: рационализм, потеряв в значительной мере свой кредит у образованных, стал достоянием народных масс. И все же и теперь примитивность инстинктов низших классов, несмотря на весь их рационализм, часто приводит к утверждению или даже воскрешению старых форм быта, по крайней мере поскольку для них существенна грубость и упрощенность нравов. Этим в значительной мере определены реакционные результаты господства коммунистически настроенных масс в Советской России.

Так, эти столь разнородные, по существу, между собой не связанные или лишь весьма слабо связанные три пары соотносительных противоположных тенденций в силу своеобразных исторических условий с конца XVIII века и в течение XIX века почвенно связались между собой и совместно образовали ту характерную для этой эпохи противоположность, которую мы называем борьбой между «правыми» и «левыми». Однако в настоящее время историческая ситуация уже настолько изменилась, что цельность этих понятий в значительной мере расшатана и сами они поэтому по существу устарели, непригодны для ориентировки в содержании наиболее острых и существенных проблем современности и продолжают господствовать лишь по исторической инерции мысли, проще говоря — по недомыслию.

Начать с того, что в большинстве европейских стран цель «левых» стремлений уже осуществлена. «Левые партии» — демократы и социалисты либо являются, но общему правилу, господствующими, как во Франции, Германии и Англии, либо уже успели сдать свое господство политическим новообразованиям, которые никак нельзя подвести

под традиционное понятие «правых» (фашизм, коммунизм). Можно было подумать, что господство «левых» приводит только к перемещению мест между этими двумя направлениями, не меняя их содержания и смысла, — то есть, что «правые» партии из господствующих превращаются в оппозиционные (что мы фактически и видим в большинстве европейских государств). Однако эта простая видимость политической эмпирии скрывает под собой гораздо более существенное изменение духовной реальности, не замечаемое обычным недомыслием. Известно, что «левые», достигнув власти, обычно, по крайней мере отчасти, перестают быть «левыми» — «правеют». Этот общеизвестный факт имеет не только житейски-практическое, но и принципиальное значение; политический фронт меняет свое направление: «левые», стоя у власти, получают на опыте государственное воспитание, научаются понимать и ценить то, что раньше яростно отвергали; «правые», оттесненные в оппозицию, напротив, часто по крайней мере до некоторой степени приобщаются к прежней психологии «левых» и пользуются их лозунгами. Так один из признаков, образующий понятия «правого» и «левого», меняет свое место: принцип свободы обычно мало прельщает властвующих и есть естественное достояние оппозиции. Поэтому в новой обстановке требование свободы в значительной мере характеризует политические устремления, в иных отношениях именуемые «правыми». Господствующий рационализм склонен отныне вступать в сочетание с принципом государственной опеки, традиционализм, напротив, требует свободы. И если опыт «левого» деспотизма или увлечения государственным централизмом научает «правых» ценить свободу, так что консерваторы становятся либералами, не переставая быть консерваторами, то, с другой стороны, опыт анархии и смут, определенных нежеланием «крайних левых» подчиняться даже «левой» государственной власти, научает «левых», что единственная прочная основа свободы есть государственный порядок, поддерживаемый сильной властью; на этом пути либералы и демократы, не переставая быть таковыми, становятся консерваторами; оба обстоятельства уже совершенно спутывают обычные понятия.

Если эта перемена касается перераспределения первой и второй пары изложенных выше признаков «правого» и «левого» (а отчасти и изменения самого смысла первой пары признаков) — то столь же существенное изменение совершается и с местом *третьего* из вы-

шеупомянутых признаков. С исчезновением прежних высших классов или с потерей ими политического и общественного влияния «правые» не только тактически-демагогически должны искать себе опоры в низших классах, но часто и принципиально становятся выразителями вожделий и интересов той части низших классов, которая еще живет в идее традиционализма. «Правые» (или, по крайней мере, известная их группа) становятся отныне вождями части народных масс, мечтают о народном восстании и в этом смысле занимают позицию «крайних левых». Несмотря на свою острую ненависть к «левым» в других отношениях, они иногда солидаризируются с теми «крайними левыми», которые сами находятся в оппозиции и не удовлетворены господствующей в государстве левой властью, и эту связь выражают даже в своем имени («национал-социалисты» в Германии). Отсюда возникает многозначительный, весьма знаменательный для будущего, раскол в прежде единой «правой» партии — раскол настолько существенный, что перед его лицом старое общее обозначение обеих групп как «правых» почти теряет реальный политический смысл. А именно, прежние «правые» раскалываются на консерваторов-либералов, отстаивающих интересы свободы и культуры, права образованного слоя на руководящую роль в государстве, и на реакционеров, опирающихся на вожделия черни и во всяком развитии свободы и культуры усматривающих зло либеральной демократии. Если обе эти группы борются с господствующей демократией и в этом смысле являются союзниками, то нельзя за этим тактическим и полемическим единством упускать из виду их радикальную противоположность: они нападают на демократию, находящуюся в промежутке между ними, с двух противоположных сторон — хотелось бы сказать: слева и справа, если бы эти термины не имели уже своего особого, не подходящего сюда, исторически определенного смысла.

Весьма достопримечательно, что русская политическая терминология за последнее десятилетие (со времени возникновения «белого» движения) уже фиксировала это различие и эту противоположность в терминах «белого движения» и «черносотенства». Что вернее, мудрость ли языка, которая инстинктивно фиксировала максимальную противоположность двух направлений, в пределах того, что зовется обычно «правым» (что может быть большей противоположностью, чем различие между «белым» и «черным?»), или наши традицион-

ные понятия, не усматривающие здесь никакого существенного различия? Конечно, личный состав обоих направлений часто тесно переплетается (именно ввиду невыеявленности и неосознанности их идейной противоположности); вполне естественно также, что оба направления в борьбе с общим врагом — большевизмом — объединяются между собой (союз в борьбе против общего врага так же мало означает во внутренней политике сущностную солидарность союзников, как в политике внешней). Мы думаем, что язык тут вполне прав и что после ликвидации большевизма именно борьба между этими двумя направлениями (условимся их называть «белым» и «черным», пользуясь счастливым обстоятельством, что язык дает здесь меткие новые имена взамен истрепанных «правого» и «левого») составит центральную тему политической жизни будущего в России. Здесь на общей почве традиционализма (понимаемого, впрочем, тоже весьма различно) должно произойти решающее столкновение между поборниками свободы и культуры (и, следовательно, основанного на начале культуры, иерархического строения общества) и приверженцами принципа принуждения («палки» и «кнута») и демагогической нивелировки. Тот же, в сущности, раскол совершается и в «левых» партиях. Мы ограничиваемся здесь русской политической мыслью (в западноевропейской все это еще гораздо менее выявлено). Не замечателен ли факт, что, например, так называемые «левые эсеры» сотрудничали с большевиками и доселе им идейно близки, тогда как «правые эсеры», прежде в этом отношении во многом грешные, теперь являются их яростными и непримиримыми врагами? То же самое мы имеем и в лагере русских социал-демократов: не лежит ли целая бездна между мировоззрением г. Дана и г. Потресова¹²⁴? Не имеем ли мы право обобщить эти явления, сказавши, что в «левом» лагере тоже намечается (здесь на общей почве привычного рационализма, которая, однако, для одной группы тоже начинает сильно шататься) та же самая (в принятом нами смысле) коренная противоположность между «белым» и «черным»?

Замечательно также, что «черносотенство» (в обычном смысле), будучи доселе в каком-то отношении политическим антиподом «красного», практически весьма часто обнаруживает свое духовное сродство с последним и близость к нему (как и обратно). Административный состав большевистской власти, преимущественно армии и полиции, был создан при существенном участии «черносотенства».

Лица «черного» образа мыслей, при всей непривычности для них некоторых «красных» идей, чувствуют часто некоторое эстетическое и духовное сродство с «красным» стилем и относительно легко с ним сживаются и его усваивают (связующим звеном здесь является господство грубого насилия в управлении и момент демагогии). Прежнему типичному частному приставу и исправнику или некультурному армейскому офицеру демократического происхождения неизмеримо легче приспособиться к советским порядкам и найти применение своим старым навыкам, чем профессору-либералу и даже чем культурному революционеру. В подлинной черни различие между «черным» и «красным» вообще становится почти неуловимым. Толпа, участвовавшая в былые времена в еврейских погромах и еще в 1915 году устроившая в Москве по мнимонациональным мотивам немецкий погром, есть та самая толпа, которая совершила большевистский переворот, громила помещиков и «буржуев». С другой стороны, антисемитизм, эта традиционная черта «правого» умонастроения, стал, по достоверным известиям, общим достоянием коммунистической среды, и в особенности ее «левого» крыла. Типично «черный» национализм есть вообще характерная черта русского коммунизма, выражающаяся в его ненависти к «буржуазной» Европе.

Чтобы понять и оценить все эти явления, надо, однако, учесть одно общее обстоятельство, которое в еще неизмеримо большей мере, чем политическое торжество демократии, существенно содействует разложению традиционных понятий «правого» и «левого»; это есть торжество и практическое осуществление *социализма*.

Дело в том, что *социализм* с самого своего зарождения и по своему существу *выходит за пределы противоположности между «правым» и «левым» и образует какое-то третье, самостоятельное, не учтенное этими наименованиями направление*. Социализм возник, как известно, из сочетания двух противоположных духовных тенденций: просветительства и рационализма XVIII века (социального радикализма Руссо и Мабли и материализма Гельвеция и Гольбаха), с романтической реакцией начала XIX века против идей XVIII века (первые социалисты — сенсимонисты, ученики Сен-Симона, который в своем учении об «органической» эпохе в противоположность «критической» является последователем Жозефа де Местра). Уже с самого начала он, таким образом, не был ни «левым», ни «правым», будучи одновременно как бы «лево-правым». В дальнейшем развитии социа-

лизма второй его генетический корень сказался в характерном для социализма отрицании начала *свободы*. Таким образом, социализм, сочетая в себе первый и третий из вышеуказанных признаков «левого» направления (рационализм и борьбу низших классов против высших) и в этом отношении продолжая традиции французской революции, резко враждебный «правому» направлению в его традиционном смысле, вместе с тем принципиально отвергает самый, быть может, существенный признак «левого» умонастроения — начало личной свободы и прав личности, которое он заменяет началом безграничного государственного принуждения. То обстоятельство, что социализм вообще не лежит на линии между «правым» и «левым» а в каком-то совсем ином измерении, могло оставаться незамеченным лишь в эпоху, когда социализм лишь боролся за свое существование, то есть находился в оппозиции к существующему порядку (определенному «правыми» началами) и потому в естественном союзе с «левым» направлением. «Революционность» социализма заслоняла тогда его собственное содержание как *социализма*. Социализм в процессе борьбы требовал *для себя* свободы и равноправия, вступал в союз с либерализмом и демократией и потому естественно причислялся и причислял сам себя к «левому» направлению. С момента захвата власти социалистами перед ними — в силу коренной противоположности между либеральной демократией и социализмом — оставались только два пути: либо отречься (фактически и на практике, если не в идеях) от социализма в пользу либерально-демократической программы, либо отказаться от всякой связи с либерально-демократическим, «левым» направлением в интересах подлинного осуществления социализма. Первый путь избрали европейские социалисты, ставшие поистине «социал-предателями» и обрекшие себя на лицемерие совершенного несоответствия между их теоретической программой и практической государственной деятельностью; по второму пути пошел, как известно, русский коммунизм. Оба пути — второй, впрочем, гораздо нагляднее и убедительнее, чем первый, — на опыте показали противоположность между социализмом и традиционным «левым» мировоззрением. Надо сказать правду: сами коммунисты поняли и практически учли этот вывод гораздо более основательно и последовательно, чем многие «левые» (русские, а тем более — западноевропейские): коммунисты не стесняются вести ожесточенную, ничем не ограничиваемую борьбу с «левыми» и открыто попирают все начала

«левого» мировоззрения (равноправие, свободу и правовую защищенность личности, свободу веры и слова, демократический принцип всеобщности, участие в государственно-общественной жизни, выборное начало и пр.), тогда как многие «левые» продолжают еще по старой привычке, то есть по недомыслию, веровать в свою духовную близость к социализму. Но как бы велико ни было недомыслие и сила исторической инерции, — отныне, с торжеством социализма в России, имеющим по крайней мере симптоматическое значение для всего мира, силой вещей роковым и неотменимым образом фронт политической борьбы изменил направление. Отныне *решающей и основополагающей* является совсем иная группировка политических тенденции, чем та, которая выразилась в традиционной вековой противоположности между «правым» и «левым». Это инстинктивно ощущается — хотя, за отсутствием свободы слова и не может быть отчетливо опознано — в самой России. Напряженнейший антагонизм между властью и населением, изнемогающим от деспотизма этой власти, не имеет ничего общего с традиционной противоположностью между «правым» и «левым»: поскольку «правые» и «левые» еще вообще существуют (за пределами самой коммунистической партии, в которой эти обозначения имеют тоже совершенно своеобразный смысл), их былой антагонизм совершенно поблек, отступил на задний план перед противоположностью между всем населением и советским деспотизмом (подлинное историческое значение имеет та «трубка мира», которую бывший министр Макаров¹²⁵ выкурил перед своей казнью со своим сожителем по камере Чеки, социалистом-революционером). Конечно, это не значит, что все старые проблемы, разделявшие общество на «правых» и «левых», совсем исчезли. Но отчасти они перестали быть существенными, сняты с очереди дня, отчасти же проблемы как таковые сохранили значение, но типические традиционные формы *ответов* на них, полагавшие борьбу партий, устарели и изменили свой смысл.

В чем же заключается та основная новая группировка, та борьба противоположных начал, которая призвана сменить собой старую и устаревшую противоположность между «правым» и «левым»? Пока насильнический социализм в России не свергнут, он есть общий враг для всех, кто от него страдает, и, обратно, для него все остальное, вне его стоящее, есть общий враг. Если, следуя за нашим намеченным выше анализом, разложить на составные элементы эти две враждеб-

ные силы, то мы получим следующую противоположность: на одной стороне — рационализм, безграничный государственный деспотизм, господство низших классов над классами культурными; на другой — права традиционализма и религиозной веры, принцип права и свободы личности, защита интересов культуры и образования (и, следовательно, иерархической структуры общества по признаку образования и культуры). Коротко говоря — борьба между нигилистически-демагогическим деспотизмом и идеей опирающегося на духовные ценности правового порядка; еще короче — борьба между «красным» и «белым» (в условленном выше смысле) — причем предполагается, что другие группы, причислявшие себя к «левым», поскольку они действительно враждебны насильническому социализму, уже не могут в этом смысле именоваться «красными».

Но «красное» в указанном выше смысле, как мы видели, весьма сродни «черному» и весьма легко может в него обратиться. Это значит, точнее говоря: «рационализм» может легко замениться вульгарно-грубым (и потому имеющим сильно рационалистический оттенок) «традиционализмом», при сохранении двух остальных связанных с ним моментов: демагогии и деспотизма (царство черни с помощью палки во имя извращенного национализма и извращенной религии). Тогда «левый» фронт против «красного» станет «белым» фронтом против «черного». На одной стороне будет истинный, духовно обоснованный традиционализм, неразрывно связанный со свободой и защитой интересов культуры, на другой — упрощенно-грубый и извращенный традиционализм, сочетающийся с демагогией и культом насилия.

Принятая нами терминология — замена противоположности между «правым» и «левым» противоположностью между «черно-красным» и «белым» — конечно, встретит возражения, психологически вполне естественные и отчасти правомерные: ведь и эти термины отягощены историческим прошлым и в силу власти прочных ассоциаций над умами лишь с трудом поддаются употреблению в новом смысле. Но суть дела не в терминологии, конечно, а в самом существе нового, намечаемого самим ходом вещей, соотношения тенденций. Фактически для этой новой группировки еще не найдены, и тем более еще не освящены общим употреблением, соответствующие названия; а известно, что реальность, не запечатленная в слове, в имени, воспринимается лишь с трудом и только немногими, более проникательными

и независимыми умами. Поэтому еще долго, вероятно будет идти на словах и в смутных мыслях борьба между отжившими, превратившимися в призрачные тени, понятиями «правого» и «левого»; еще долго будут существовать «правые» и «левые» *люди* без соответствующего им реального «правого» и «левого» *дела*; еще долго эти призраки будут вносить бесплодную путаницу и смуту в общественную жизнь и заслонять собой суровые требования реальности. В конце концов реальность, как всегда, одолеет отжившие идеи, и «правое» и «левое» из жизни уйдет в учебники истории, где оно упокоится, найдя себе место рядом с «гвельфами» и «гибеллинами».

ПУШКИН КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Пушкин, как всякий истинный гений, живет в веках. Он не умирает, а, напротив, не только вообще продолжает жить в национальной памяти, но именно в смены эпох воскресает к новой жизни. Каждая эпоха видит и ценит в нем то, что ей доступно и нужно, и потому новая эпоха может открыть в его духовном образе то, что оставалось недоступным прежним.

Это положение, имеющее силу в отношении гениев вообще, в особой мере приложимо к Пушкину. Нет ни малейшего сомнения, что Пушкин, не только как поэт, но и как духовная личность, далеко опередил русское национальное сознание. По меткому выражению Гоголя, он явил в себе духовный тип русского человека, каким последний осуществится, может быть, через 200 лет. Теперь нам совершенно очевидно, что Пушкин, с первых же шагов своего творчества приобретший славу первого, несравненного, величайшего русского поэта (приговор Жуковского, предоставившего ему в 1824 году «первое место на русском Парнасе»*, никем не был оспорен и остается в силе до появления нового Пушкина), оставался в течение всего XIX века недооцененным в русском общественном сознании. Он оказал, правда, огромное влияние на русскую литературу, но не оказал почти никакого влияния на историю русской мысли, русской духовной культуры. В XIX веке и, в общем, до наших дней русская мысль, русская духовная культура шли по иным, не-пушкинским путям. Писаревское отрицание Пушкина — не как *поэта*, а *вместе* со всякой истинной поэзией, следовательно, отрицание пушкинского духовного типа — было лишь самым ярким, непосредственно бросающимся в глаза, эпизодом гораздо более распространенного, типичного для всего русского умонастроения второй половины XIX века, отрицательного, пренебрежительного или равнодушного отношения к духовному облику Пушкинского гения. В других наших работах о Пушкине¹²⁶, нам приходилось уже настойчиво возобновлять призывы Мережковского («Вечные спутники», 1897) и Гершензона («Мудрость Пушкина», 1919) — вникнуть в доселе непонятое и недооцененное духовное содержание пушкинского творчества. Задача заключается в

* Переписка Пушкина, изд. Академии Наук. Т. 1. С. 148 (где в дальнейшем отмечается том и страница, имеется в виду это издание «Переписки»).

том, чтобы перестать, наконец, смотреть на Пушкина как на «чистого» поэта в банальном смысле этого слова, т. е. как на поэта, чарующего нас «сладкими звуками» и прекрасными образами, но не говорящего нам ничего духовно особенно значительного и ценного, и научиться усматривать и в самой поэзии Пушкина, и за ее пределами (в прозаических работах и набросках Пушкина, в его письмах и достоверно дошедших до нас устных высказываниях) таящееся в них огромное, оригинальное и неоцененное *духовное содержание*.

В предлагаемом кратком этюде мы хотели бы обратить внимание читателя на *политическое мировоззрение* Пушкина, на его значение как политического мыслителя. Эта тема — по крайней мере в синтетической форме — кажется, почти еще не ставилась в литературе о Пушкине*. Тщетно также стали бы мы искать главы о Пушкине в многочисленных «историях русской мысли», которые, как известно, в значительной мере были историями русских политических идей. История русской мысли, с интересом и вниманием исследовавшая и самые узкие и грубые, и самые фантастические общественно-этические построения русских умов, молча проходила мимо Пушкина. Кроме упомянутого выше общего пренебрежения к духовному содержанию пушкинского творчества, этому содействовало, конечно, и то, что вплоть до революции 1917 года русская политическая мысль шла путями совершенно иными, чем политическая мысль Пушкина. Когда же приходилось поневоле вспоминать о Пушкине — пишущему эти строки памятна из дней его юности юбилейная литература 1899 года — то, из нежелания честно сознаться в этом расхождении и иметь против себя авторитет великого национального поэта, оставалось лишь либо тенденциозно исказить общественное мировоззрение Пушкина, либо же ограничиться общими ссылками на «вольнoлюбие» поэта и политические преследования, которым он подвергался, а также на «гуманный дух» его поэзии, на «чувства добрые», которые он, по собственному признанию, «пробуждал» своей «лирой».

* Единственная известная нам работа такого рода есть старая статья первого пушкиноведа и редактора первого посмертного издания сочинений Пушкина П. В. Анненкова: «Общественные идеалы Пушкина» (Вестник Европы. 1888. Т. III), где впервые опубликованы некоторые материалы, вошедшие теперь в собрания сочинений Пушкина. Работа эта — для своего времени в высшей степени ценная — теперь, конечно, устарела.

Можно надеяться, что та огромная, неисчислимая в своих последствиях, встряска, которую русское независимое общественное сознание испытало в катастрофе, тянущейся с 1917 года до наших дней, будет благотворна и для пересмотра обычного отношения к политическому мировоззрению Пушкина. Дело идет, конечно, не о том, чтобы на новый лад искать в авторитете Пушкина санкции для новых, возникших после 1917 года, русских политических исканий и стремлений. Хотя Пушкин в некоторых основных духовных своих мотивах и в этой области может и должен быть и теперь нашим учителем, но, само собою разумеется, что даже величайший и самый прозорливый гений не может быть руководителем в конкретных политических вопросах для эпохи, отдаленной от его смерти целым столетием — и каким столетием! *Дело* идет лишь о том, чтобы научиться наконец добросовестно и духовно свободно понимать и оценивать политическое мировоззрение Пушкина, вникая в него *sine ira et studio*¹²⁷ как в изумительное историческое явление русской мысли. Каково бы ни было политическое мировоззрение каждого из нас, пиэтет к Пушкину во всяком случае требует от нас беспристрастного внимания и к его политическим идеям, хотя бы в порядке частного исторического познания. И для всякого, кто в таком умонастроении приступит к изучению политических идей Пушкина, станет бесспорным то, что для остальных может показаться нелепым парадоксом: величайший русский поэт был также совершенно оригинальным и, можно смело сказать, величайшим русским политическим мыслителем XIX века.

Нижеследующие строки имеют своей задачей, хотя бы отчасти и лишь в самых общих чертах, содействовать укреплению в читателе этого сознания.

I

Политическое развитие Пушкина можно в общих чертах определить довольно точно. Этапы его примерно совпадают с основными этапами жизни поэта (так же, как этапы его общего, поэтического и духовного развития). Эпоха юношеская, лицейско-петербургская до высылки из Петербурга в мае 1820 г., — эпоха кишиневская (1820–1823), — эпоха одесская (1823–1824), — эпоха уединения в Михайловском (осень 1824 по осень 1826 г.) — и наконец, эпоха последней зрелости, в которой год женитьбы и начала оседлой жизни в Петер-

бурге (1831) образует также еще некоторую грань, — таковы разделы внешней жизни поэта, в которые без натяжки укладываются и основные этапы его духовного — и вместе с ним политического — развития. Мы проследим вкратце это последнее, чтобы затем перейти к систематическому изложению окрепшего в нем политического мировоззрения последнего 10-летия его жизни.

Известно, что Пушкин созрел умственно необычайно рано. А. Смирнова приводит чрезвычайно пронизательные слова Жуковского: «Когда Пушкину было 18 лет, он думал, как 30-летний человек; ум его созрел гораздо раньше, чем характер». Уже 13-летним мальчиком Пушкин пережил сознательно патриотическое возбуждение 1812 года, и, конечно, еще более сознательно — победоносное возвращение Александра I и русской армии в 1815 году. В наступившем после этого политическом брожении и либеральном возбуждении юноша Пушкин участвовал, несомненно, с большей умственной — если не духовной — зрелостью, чем большинство его старших современников. Счастливая судьба свела его в 1816 г. в доме Карамзина с Чаадаевым, который, конечно, и тогда уже стоял неизмеримо выше среднего уровня гвардейской офицерской молодежи. Чаадаев сразу же становится, как известно, моральным и политическим наставником юного Пушкина. Этим определяется первое политическое умонастроение Пушкина, которое, как у всего тогдашнего поколения молодежи, основано на сочетании патриотического подъема с довольно неопределенными «вольнoлюбивыми мечтами». Позднее в одной неоконченной повести Пушкин с легкой иронией вспоминал, что «в 18-м году были в моде строгость нравов и политическая экономия» (под «политической экономией» надо разуметь, очевидно, либеральную систему Адама Смита, которую изучал и Евгений Онегин и, вероятно, проблему освобождения крестьян, поднятую в известной записке Николая Тургенева). Для этой эпохи — как и для позднейших годов пушкинской юности — надо, впрочем, различать между серьезными мыслями, которые в связи с влиянием Чаадаева зрели в душевной глубине юного Пушкина, и внешними бурными проявлениями радикализма в мальчишески-озорных выходках и «возмутительных» стихотворениях. «Строгость нравов» при темпераменте Пушкина, конечно, не имела особого влияния на его тогдашнюю жизнь. «Вольнoлюбивые мечты», напротив, соединялись в ту пору у Пушкина, как известно, с буйным молодым весельем и в этом

слое душевной жизни явно не имели серьезного значения. Наряду с этим внешним «вольнодумством» в порядке молодого озорства (за что он и был выслан из Петербурга), мы имеем основание признать у Пушкина и серьезные «вольнолюбивые мечты», как они поэтически выражены в трогательном раздумье о положении крестьян и мечте об их освобождении («Деревня», 1819) и в грезе о «заря пленительного счастья», именно о крушении «самовластья» (первое послание Чаадаеву, 1818). Политические идеалы Пушкина были, в сущности, и тогда довольно умеренными: они сводились, помимо освобождения крестьян, к идее конституционной монархии, к господству над царями «вечного закона» («Вольность», 1819).

Первые годы ссылки, именно кишиневская эпоха, есть, может быть, единственный период жизни Пушкина, когда он склонялся к политическому радикализму. Правда, ближайшим образом ссылка приводит к некоторому меланхолическому охлаждению политических мечтаний, о котором свидетельствует второе послание к Чаадаеву из Крыма, 1820, где говорится о «сердце, бурями смиренном». Политические интересы, однако, вскоре снова страстно заговорили в душе Пушкина. В декабре 1820 года он пишет из Каменки Гнедичу, что его время протекает «между аристократическими обедами и демагогическими спорами» в обществе людей, которых он называет «умами оригинальными», людьми, «известными в нашей России». То были, очевидно, кроме членов семьи Раевских и Давыдовых, будущие члены «южного общества». В марте 1821 г., в письме из Кишинева к А. Н. Раевскому, он с увлечением говорит о греческом восстании. Замечательно свидетельство одной записи кишиневского дневника того же года об увлечении Пушкина Пестелем, которого он называет «умным человеком во всем смысле слова», «одним из самых оригинальных умов, которых он знает». Известно также, — со слов самого Пушкина (Переписка, I, 318) — что Пушкин «был масон, член кишиневской ложи, т. е. той, за которую уничтожены в России все ложи».

Политическое мирозерцание Пушкина той эпохи изложено им в необычайно интересных «Исторических замечаниях» 1822 г. Эти «замечания» суть размышления о политической судьбе России после Петра Великого. Впервые в творчестве Пушкина здесь раздается нота восхищения Петром, пока еще, однако, довольно сдержанного. Пушкин резко противопоставляет «северного исполина» его «ничтожным наследникам». Вызванное им к жизни огромное

движение государственно-культурного обновления продолжалось как бы по сильной инерции при его преемниках, «между тем как азиатское невежество обитало при дворе». Славному царствованию Петра, этого «самовластного Государя» с «необыкновенной душой», противопоставляются царствования «безграмотной Екатерины I, кровавого злодея Бирона и сладострастной Елизаветы». Но особенно резко суждение Пушкина о царствовании Екатерины II. Сочувствуя (с очень интересными оговорками, на которых мы не можем здесь останавливаться) ее внешней политике и иронически указывая, что она «заслуживает удивления потомства», «если царствовать значит знать слабость души человеческой и ею пользоваться», Пушкин с величайшим негодованием говорит о порочности Екатерины, о жестокости «ее деспотизма под личиной кротости и терпимости», о ничтожности и ошибках ее законодательства, о расхищении казны, закрепощении Малороссии, о преследовании независимой мысли (Новикова, Радищева, Княжнина), о гонении духовенства и монашества, которому Россия обязана «нашей историей, следовательно и просвещением». «Лицемерный Наказ» Екатерины вызывает «праведное негодование», и Пушкин отказывается понимать «подлость русских писателей», его прославлявших. Созыв депутатов есть для него «непристойно разыгранная фарса». Сношения с философами Запада были «отвратительным фиглярством»; «голос обольщенного Вольтера не избавит ее славной памяти от проклятия России». «Развратная Государыня развратила и свое государство». Наконец, о царствовании Павла коротко говорится: оно «доказывает одно: что и в просвещенные времена могут родиться Калигулы». «Замечания» кончаются указанием на «славную шутку г-жи де Сталь»: «En Russe le gouvernement est un despotisme mitigé par la strangulation»¹²⁸, которую «русские защитники самовластья... принимают... за основание нашей конституции».

Положительные политические идеалы Пушкина и в эту эпоху не идут далее требования конституционной монархии, обеспечивающей свободу, правовой порядок и просвещение. Но умонастроение его, как оно выражено в «Исторических замечаниях», проникнуто моральным негодованием против власти и в этом смысле носит отпечаток *политического радикализма*. В одном письме того времени к Вяземскому (2 января 1822, I, 37), рекомендуя ему своего нового приятеля Липранди, который «не любим нашим пра-

вительством и в свою очередь не любит его», Пушкин прибавляет: «верная порука за честь и ум».

«Исторические Замечания» 1822 г. интересны еще в одном отношении: в них намечена одна мысль, которая прямо противоположна позднему и окончательному политическому мирозерцанию Пушкина, именно идея антилиберального «народнического» демократизма. При всем своем отрицании самодержавия, Пушкин выражает удовлетворение, что аристократические попытки его ограничения в XVIII веке не удалась, и что «хитрость государей торжествовала над честолюбием вельмож» — что «спасло нас от чудовищного феодализма». Благодаря этому все классы общества теперь объединены «против общего зла». Мы увидим ниже, что государственное мирозерцание зрелого Пушкина определяется политической идеей, прямо противоположной этой мысли.

Этот «кишиневский» политический радикализм сменяется, однако, очень скоро умонастроением иного рода. Пушкин переживает, примерно со времени переселения в Одессу (1823), не только психологическое охлаждение своих политических чувств и отрезвление, но и существенное изменение своих воззрений: еще в Кишиневе и потом в Одессе он переживает, на основании личных встреч с участниками греческого восстания, глубокое разочарование в последнем. Он увидел в «новых Леонидах» сброд трусливых, невежественных, бесчестных людей. До Петербурга дошли слухи, что Пушкин изменил освященному именем Байрона делу греческого освобождения. Поэт оправдывается в письме к А. Н. Раевскому (июнь 1824, Одесса): «Что бы там ни говорили, ты не должен верить, чтобы когда-нибудь сердце мое недоброжелательствовало благородным усилиям возрождающегося народа». «Я не варвар и не апостол Корана, дело Греции меня живо интересует, но именно поэтому меня возмущает вид подлецов (*ces misérables*), облеченных священным званием защитников свободы». От самозащиты Пушкин переходит тотчас же к нападению. Упреки петербургских либералов дают ему повод выразить общую мысль о ценности ходячих общественных суждений: «Люди по большей части самолюбивы, беспонятны, легкомысленны, невежественны, упрямы; старая истина, которую все-таки не худо повторить. — Они редко терпят противоречие, никогда не прощают неуважения, они легко увлекаются пышными словами, охотно повторяют всякую новость; и, к ней привыкнув, уже не могут с ней рас-

статья. — Когда что-нибудь является общим мнением, то глупость общая вредит ему столь же, сколько общее единодушие ее поддерживает». Мы имеем в этих словах первое нападение поэта на ходячий тип русского либерального общественного мнения — в известном смысле пророческий в отношении позднейшей формации русской радикальной интеллигенции.

Есть и другие признаки изменения политического настроения Пушкина в одесскую эпоху. Правда, при известии о падении реакционного министра народного просвещения Голицына и замене его Шишковым, у Пушкина вырываются горькие слова: «...я и рад и нет. Давно девиз всякого русского есть *чем хуже, тем лучше*». Но не надо упускать из виду, что здесь дело идет о свободе печати, к которой Пушкин и в позднейшие годы, при всей умеренности и консерватизме своих воззрений, был особенно чувствителен. Для общего политического настроения Пушкина существенны другие признаки. Прежде всего — разочарование в возможности успешной пропаганды свободы, как оно выразилось в известном стихотворении: «Свободы сеятель пустынный» (1823). В письме к А. И. Тургеневу от 1 декабря этого года посылая ему оду на смерть Наполеона, Пушкин пишет по поводу последних его стихов («...и миру вечную свободу из мрака ссылки завещал»): «Эта строфа ныне не имеет смысла, но она написана в начале 1821 года, — впрочем, это мой последний либеральный бред, я закаялся и написал на днях подражание басни умеренного демократа И. Х. (“изыде сеятель сеяти семена свои”))» (далее приводятся стихи «Свободы сеятель пустынный») (I, 91). Интересно еще одно указание, свидетельствующее об изменении по существу политических идей Пушкина. В Одессе он встретился с известным консервативно-религиозным писателем Стурдзою, которого он в 1819 году высмеял в эпиграмме, как «библейского и монархического». Теперь он пишет Вяземскому (23 октября 1823 I, 78): «Здесь Стурдза монархический; я с ним не только приятель, но кой о чем и мыслим одинаково, не лукавя друг перед другом». Этому изменению воззрений Пушкина в сторону консерватизма лишь кажущимся образом противоречит известное письмо об атеизме, вызвавшее удаление Пушкина со службы и ссылку в Михайловское. Не только он вскоре позднее называет это письмо «легкомысленным», не только речь идет здесь о чисто религиозной проблеме, но в самом письме слышны — обыкновенно

незамечаемые — ноты умонастроения, идущие в разрез с ходячим мировоззрением «просветительного» либерализма, влияние которого Пушкин испытал в ранней молодости. Своего наставника в атеизме «англичанина, глухого философа» он называет «единственным умным афеєм¹²⁹, которого я еще встретил», а о самом мировоззрении он отзывается: «Система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к несчастью, более всего правдоподобная» (I, 103). Сердце Пушкина влеклось, очевидно, уже в то время к совсем иному мировоззрению*. Осенью 1824 года, уже из Михайловского, он пишет приятелю молодости Н. И. Кривцову: «Правда ли, что ты стал аристократом? — Это дело. Но не забывай демократических друзей 1818 года... *Все мы переменились*» (I, 135).

Эпоха уединения в Михайловском (1824–1826) может считаться эпохой решающего духовного созревания поэта; в связи с последним стоит и созревание политическое. Правда, внешние условия жизни Пушкина были мало для этого благоприятны. Именно в эти годы, раздраженный надзором полиции и, в особенности, столкновениями с ограниченным отцом, который взял на себя наблюдение за его поведением и просмотр его писем, и томясь, как узник, в вынужденном заключении, Пушкин переживает припадки настоящего бешенства и отчаяния и потому и в политическом настроении обуреваем чувствами раздражения и озлобления. После одного столкновения с отцом, он пишет горькое письмо псковскому губернатору, прося через него царя, как о «последней милости», о заключении его в крепость (I, 141). Жуковского он в то же время просит: «Спаси меня хоть крепостью, хоть Соловецким монастырем... Я hors de loi¹³¹» (I, 142). Не удивительно, что он выражает недоумение, как мог Вяземский «на Руси сохранить свою веселость» (I, 153), что он считает Стеньку Разина «единственным поэтическим лицом русской истории», что по поводу предполагаемой покупки «Собрания русских стихов» за 75 рублей он говорит: «Я за всю Русь столько не даю». Он ставит грустный вопрос: «Что мне в России делать?» (I, 314), мечтает бежать за границу и даже строит с этой целью сложный конспиративный план. Письма его полны выражений тоски, отчаяния и шутливо-серьезной мольбы о спасении («батюшки, помогите!»). Не удивительно, что горечью проникнуто и его политическое умонастроение. Когда Вяземский,

* Ср. статью «Религиозность Пушкина»¹³⁰.

по случаю смерти Карамзина, называет оппозиционно-настроенных противников историка «сорванцами и подлецами», то Пушкин отвечает: «Ах, милый..., слышишь обвинение и не слышишь оправдания и решаешь: это Шемякин суд. Если уж Вяземский etc., так что же прочее? Грустно, брат, так грустно, что хоть сейчас в петлю» (I, 358). Резко отрицательное отношение к Александру I не оставляет Пушкина и после смерти царя. По поводу известия о стихах Жуковского на смерть царя, он пишет иронически Жуковскому: «Предмет богатый. Но в течение 10 лет его царствования лира твоя молчала. Это лучший упрек ему... Следственно, я не совсем был виноват, подсвистывая ему до самого гроба» (I, 319).

Если, однако, оставить в стороне и личную горечь поэта, и обусловленное ею настроение общей оппозиционности, и убежденно отрицательное отношение к личности Александра I (следы которого мы находим и гораздо позднее, в течение всей жизни поэта; только в «Медном Всаднике» (1834) и в стихотворении «19 октября 1836» это чувство вытесняется воспоминанием о славе его царствования), — то не трудно подметить в более глубоком слое духовной жизни поэта серьезное созревание его политического мировоззрения — и при том в сторону консерватизма. Главным памятником его является драма «Борис Годунов»; Пушкин сам пишет, что она написана «в хорошем духе», хотя он и «не мог упрятать всех моих ушей под колпак юродивого: торчат!» (I, 301). Изучение истории Смуты приводит его к одному убеждению, которое является позднее основополагающим для его политического мировоззрения — к убеждению, что монархия есть в народном сознании фундамент русской политической жизни. Любопытна в этом отношении характеристика Пимена: «В нем собрал я черты, пленившие меня в наших старых летописях, простодушие, умилительная кротость, нечто младенческое и вместе мудрое, усердие, набожность к власти Царя, данной от Бога... Мне казалось, что сей характер, все вместе, нов и знаком — для русского сердца» (II, 19). И хотя Пушкин, как поэт, протестует против ограниченности читателей, приписывающих драматургу политические мнения его героев, однако не подлежит сомнению, что погружение в русскую политическую историю XVI–XVII века углубило и собственное политическое мировоззрение Пушкина. Итог его развития сказывается в суждениях Пушкина о декабрьском восстании и его подавлении, и в связи с этим — о революции вообще. Хотя он волнуется и страдает

за участь своих друзей, он все же далек от солидаризации с их политическими страстями. Если учесть безграничное мужество и правдивость Пушкина, если вспомнить, что Николаю I, при первом свидании с ним, от которого зависела вся судьба поэта, он открыто сказал, что, если бы был в Петербурге, он не мог бы отречься от своих друзей и принял бы участие в восстании — что даже в официальном, предназначенном для царя, письме к Жуковскому в январе 1826 г., прося его исходатайствовать у нового царя амнистию, он откровенно перечисляет свои «вины» — дружбу с «неблагонадежными» лицами, участие в кишиневской ложе, связь «с большей частью нынешних заговорщиков», но вместе с тем подчеркивает, что Александр I, сослав его, «мог упрекнуть» его «только в безверии» (I, 318), важны признания поэта, которым, повторяем, можно вполне верить. Он «никогда не проповедывал ни возмущений, ни революции — напротив» и «желал бы *вполне и искренно* помириться с правительством» (Дельвигу, февраль 1826, I, 326). В совершенно интимном письме к Вяземскому та же мысль выражена еще острее: «Бунт и революция мне никогда не нравились» (июнь 1826, I, 358). Отношение Пушкина к декабристам и декабристскому движению было вообще сложным. В ранней молодости он огорчался и оскорблялся, что его друзья и школьные товарищи не хотели включить его в состав заговорщиков (ср. Воспоминания Пуштина). Уже этот факт — непосвящения Пушкина в заговор — необъясним одной ссылкой на недоверие к Пушкину за его легкомыслие: мало ли легкомысленных и даже прямо морально недостойных людей было в составе заговорщиков! Он свидетельствует, что друзья Пушкина с чуткостью, за которую им должна быть благодарна Россия, улавливали уже тогда, что по существу своего духа он не мог быть заговорщиком. Позднее, в отрывках 10-й главы Онегина, Пушкин дал уничижающую характеристику декабристов: «...Все это были разговоры, и не входила глубоко в сердца мятежные наука. Все это было только скука, безделье молодых умов, забавы взрослых шулунов». Но и уже тотчас же после крушения восстания Пушкин пишет Дельвигу замечательные слова, выражающие истинное существо его духа, органически неспособного к партийному фанатизму. Сожалея об участи друзей, надеясь на великодушие царя к участникам преодоленного восстания, он прибавляет: «Не будем ни суеверны, ни односторонни, как французские трагики; но взглянем на трагедию взглядом Шекспира» (февраль 1826, I, 326). Уже тогда в Пушкине, очевидно,

выработалась какая-то совершенно исключительная нравственная и государственная зрелость, беспартийно-человеческий, исторический, «шекспировский» взгляд на политическую бурю декабря 1825 г.

С воцарением Николая I меняется, как известно, общественное положение Пушкина; и его отношение к личности нового царя было с самого начала и до конца жизни поэта, несмотря на множество разочарований, обид и раздражений, совершенно иным, чем к личности Александра. Царь, как известно, сначала обласкал его, даровал ему свободу, обещал избавить от мелочных придирок цензуры, взяв на себя самого роль его «единственного цензора»; фактически он его отдал под внешне вежливую, но унижительную и придирчиво-враждебную опеку Бенкендорфа, в силу которой не только литературная деятельность, но и личная жизнь поэта оставалась до самой его смерти под полицейским надзором. За умеренную записку «О народном образовании», представленную Пушкиным по поручению царя — записку, в которой консервативные идеи сочетались с указанием ценности объективного научного образования русских юношей за границей, — он получил через Бенкендорфа пренебрежительную похвалу царя, но и строжайшую нотацию о вредности увлечения «безнравственным и беспокойным» просвещением. Дважды во второй половине 20-х годов «снова собирались тучи» «над головой» поэта: когда некоторые стихи поэмы «Андрэ Шенье», написанной до *декабрьского восстания*, были приняты за «возмутительную» критику подавления мятежа, и когда правительство напало на след юношеской кощунственной шуточной поэмы «Гавриилиада», — в обоих случаях Пушкину грозила большая опасность, и он меланхолически ставил вопрос, найдет ли он снова «непреклонность и терпение гордой юности моей». И уже в последние годы жизни попытка уйти в отставку, скинуть тяготивший его придворный мундир и осуществить заветную мечту о творческом уединении в деревне вызвала такое негодование царя, что Пушкин должен был просить прощения. Пушкин, искренно чаявший, что несмотря на смуту и казни начала царствования, в лице Николая Россия обретет достойного преемника Петра, к концу жизни пришел к убеждению, что в Николае есть «beaucoup du Praporchique et un peu du Pierre le Grand»¹³² (дневник 21 мая 1834). Часто Пушкин и в последние годы жизни приходит в отчаяние от русской политической обстановки. «Черт догадал меня родиться в России с душой и талантом! Весело, нечего сказать!» — пишет он жене в мае 1836, оцени-

вая свое положение журналиста (III, 316). И все же Пушкин сохранял искреннее доброе чувство к царю. «Побранившись» с царем (из-за прошения об отставке), он не только «трухнул», но ему «и грустно стало»: «долго на него сердиться не умею, хоть и он не прав» (III, 152). Он не хочет, чтобы его могли упрекнуть в неблагодарности: «это хуже либерализма» (III, 154). Возбешенный тем, что полиция вскрывала его письма к жене и доносила их содержание царю, возмущаясь «глубокой безнравственностью в привычках нашего правительства», он более всего удивляется, что царь, «человек благовоспитанный и честный», участвует в этой интриге (Дневник, 10 мая 1834); а жене он пишет по этому же случаю: «на *того* (царя) я перестал сердиться, потому что, *toute réflexion faite*¹³³, не он виноват в свинстве, его окружающем. А живя в н..., по воле привыкнешь к г..., и вонь его тебе не будет противна, даром что gentleman» (III, 128). Выражения трогательной преданности царю на смертном одре безусловно должны быть признаны достоверными, несмотря на попытку Щеголева («Дуэль и смерть Пушкина») опорочить их источник.

Отчасти в связи с переменой общественного положения Пушкина с начала нового царствования и с отношением к личности Николая, но по существу и независимо от этих случайных условий, просто в силу наступления окончательной духовной — и тем самым и политической — зрелости поэта, политическое миросозерцание Пушкина, начиная с 1826 года, окончательно освобождается и от юношеского бунтарства, и от романтически-либеральной мечтательности и является как глубоко государственное, изумительно мудрое и трезвое сознание, сочетающее принципиальный консерватизм с принципами уважения к свободе личности и к культурному совершенствованию. Сам Пушкин вспоминает о существенном переломе своих идей в 1826 году (в письме к Осиповой 26 дек. 1835, говоря о десятилетии декабрьского восстания, III, 260). Мицкевич, встречавшийся, как известно, с Пушкиным в Москве (с конца 1826 по 1829 г.), в некрологе о Пушкине в газете «Le Globe» (1837), вспоминая о своем впечатлении от тогдашнего Пушкина, говорит: «Когда он говорил о вопросах иностранной и отечественной политики, можно было подумать, что слышите заматерелого в государственных делах человека, ежедневно читающего отчет о парламентских прениях». Известные нам теперь данные (в особенности драгоценны в этом отношении вновь найденные письма Пушкина к Елизе Хитрово) вполне подтверждают

это суждение Мицкевича. Начиная примерно с 1827 года, у Пушкина есть сложившееся оригинальное политическое мирозерцание, основанное как на основательном историческом знании (Пушкин был, как известно, прирожденным историком, хотя ему и не удалось осуществить в трудах, достойных его дарования, это призвание; в его библиотеке, описанной Модзалевским, труды по истории занимают одно из первых мест и по числу томов превосходят даже отдел иностранной литературы), так и на напряженно-страстном внимании к текущим событиям европейской и русской политики. С 1826–1827 гг. политическое мировоззрение Пушкина существенно уже не изменялось; в этом кратком очерке нет надобности особо проследивать некоторое усиление консервативной тенденции после 1831 г. — в эпоху семейной жизни и относительного упрочнения общественного положения поэта, — ибо оно ничего не изменило по существу в политических идеях поэта. Мы можем поэтому перейти теперь к сжатому систематическому обзору основных догматов политической веры поэта.

II

Общим фундаментом политического мировоззрения Пушкина было национально-патриотическое умонастроение, оформленное как *государственное* сознание. Этим был обусловлен прежде всего его страстный постоянный интерес к *внешне-политической* судьбе России. В этом отношении Пушкин представляет в истории русской политической мысли совершенный уникум среди независимых и оппозиционно настроенных русских писателей XIX века. Пушкин был одним из немногих людей, который остался в этом смысле верен идеалам своей первой юности — идеалам поколения, в начале жизни пережившего патриотическое возбуждение 1812–1815 годов. Большинство сверстников Пушкина к концу 20-х и в 30-х годах утратило это государственно-патриотическое сознание — отчасти в силу властвовавшего над русскими умами в течение всего XIX века инстинктивного ощущения непоколебимой государственной прочности России, отчасти по свойственному уже тогда русской интеллигенции сентиментальному космополитизму и государственному безмыслию. Уже в 1832 году Пушкин выразился в отношении своего отнюдь не радикального друга Вяземского, что он принадлежит

к «озлобленным людям, не любящим России», и отметил большое место русского либерализма, упомянув о людях, «стоящих в оппозиции не к правительству, а к России» (запись дневника Муханова; грозное подтверждение этого мнения дает случай высокоодаренного и благородного Печерина¹³⁴, эмигрировавшего в 1835 году и проповедовавшего беспощадную ненависть к России). Из этой позиции Пушкина объясняется его известное отношение к польскому восстанию 1831 года и к попытке европейского вмешательства в русско-польские дела — отношение, вызвавшее суровую критику таких друзей Пушкина, как Вяземский и А. Тургенев, и получившее одобрение лишь Чаадаева и некоторых декабристов. Как бы ни судить по существу о позиции Пушкина в этом вопросе, очевидно, что оно определялось у него сурово-резвым пониманием государственных интересов России, одержавшим в нем верх над ясным ощущением поэтически-романтической и трагической стороны польского восстания (ср. его письма к Хитрово и письма к другим лицам 1831 года). Один из современников, граф Комаровский, передает, что Пушкин имел в то время озабоченный, угнетенный вид и на вопрос о причинах такого настроения отвечал: «Разве вы не понимаете, что теперь время чуть ли не столь же грозное, как в 1812 году?» (Рус. Арх. 1879. I. С. 385). В набросках к статье о Радищеве (1833) Пушкин писал: «Ныне нет в Москве мнения народного; ныне бедствия или слава отечества не отзываются в этом сердце России. Грустно было слышать толки московского общества во время последнего польского восстания; гадко было видеть бездушных читателей французских газет, улыбавшихся при вести о наших неудачах». (Рус. старина. 1884. Декабрь. С. 516; ср. умную и основательную статью Б. М. Беляева об отношении Пушкина к польскому восстанию в приложении к «Письмам Пушкина к Хитрово»)*. В сущности, то же чувство высказал Пушкин уже в 1826 г. в известных словах: «Мы в сношениях с иностранцами не имеем ни гордости, ни стыда... Я конечно презираю отечество мое

* Таково же суждение Пушкина о московском обществе в эпоху волновавшей Пушкина французской революции 1830 г. «Здесь никто не получает французских газет, и в области политических мнений оценка всего происшедшего сводится к мнению Английского клуба, решившего, что князь Дмитрий Голицын был неправ, запретив ордонансом экартэ» (намек на ордонансы Карла X, давшие толчок июльской революции). «И среди этих-то орангутангов я принужден жить в самое интересное время нашего века» (Письмо к Э. Хитрово 21 августа 1830).

с головы до ног, — но мне досадно, если иностранец разделяет это чувство» (Письмо к Вяземскому 27 мая 1826, I, 351–352). А под конец жизни, в своем изумительном по исторической и духовной мудрости письме к Чаадаеву в октябре 1836 г., содержащем гениальную критику сурового приговора Чаадаева над русской историей и культурой в его «философическом письме», Пушкин пишет: «Я далек от восхищения всем, что я вижу вокруг себя; как писатель, я огорчен, как человек с предрассудками, я оскорблен; но клянусь вам честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, ни иметь другой истории, чем история наших предков, как ее послал нам Бог» (III, 388).

Художественным памятником этого государственно-патриотического сознания Пушкина — если оставить здесь в стороне поэмы и стихи, посвященные частью русской истории, частью откликом на современные поэту внешне-политические события — является замечательный прозаический «Отрывок из неизданных записок дамы. 1811 год» (1831), обыкновенно перепечатаваемый теперь под заглавием «Рославлев», — Пушкин задумал дать критику слабого, казенно-патриотического романа Загоскина из эпохи 1812 г. «Рославлев» — в форме фиктивных записок «дамы», мнимой свидетельницы событий, изображенных Загоскиным. В этом отрывке — на фоне беспощадной критики легкомыслия и государственной безответственности светских кругов России в 1812 году, в противовес фальшиво идеализирующему изложению Загоскина — обрисовывается со свойственной Пушкину гениальной художественной четкостью и правдивостью образ одинокой героической девушки — Полины. Этот образ — как, впрочем, и образ Татьяны Лариной — есть прототип будущих героинь тургеневских романов, русских девушек, которые нравственной правдивостью, героизмом, жертвенностью превосходят окружающих их тонко образованных, но слабовольных, эгоистических и духовно надломленных мужчин. Но характерно, что содержанием нравственного пафоса пушкинской героини является государственный патриотизм, боль и тревога за судьбу России, чувство национальной гордости и презрение к людям, чуждым этому чувству.

На почве этого государственно-патриотического сознания вырастает конкретно-политическое мировоззрение Пушкина. Прежде всего надо отметить, что Пушкин, в качестве ума конкретно-реалистического, никогда не мог быть связан партийно-политическими догматами. Замечательно, что Пушкин, при всей страстности его интереса

к политической жизни не только России, но и Запада и при всем его убежденном «западничестве», совершенно свободен от того рабски-ученического, восторженно-некритического отношения к западным политическим идеям и движениям, которое так характерно для обычного типа русских западников. Будучи западником, он очень хорошо понимал коренное отличие истории России от истории Запада* и отчасти из этого исторического сознания, отчасти из конкретного восприятия политической реальности своего времени отказывался непосредственно применять политические доктрины Запада к России. Теперь с очевидностью выяснено, что в отношении Запада, в частности Франции, Пушкин был умеренным конституционалистом (будучи одновременно, как увидим ниже, резким противником демократии). Он говорил всегда с величайшим уважением о *m-me de Staël* и политические доктрины ее и Бенжамена Констана¹³⁵ оказали на него несомненное влияние. В начале оппозиционного движения и революции 1830 г. во Франции он стоит на стороне оппозиции и против министерства Полиньяка, и лишь потом испытывает отталкивание и от радикализма революционной партии, и от буржуазной июльской монархии Луи-Филиппа (ср. основательную статью Б. В. Томашевского¹³⁶ на эту тему в приложении к «Письмам Пушкина к Хитрово»). Точно так же в отношении французской революции 1789 года он отличает самое «огромную драму» от «жалкого эпизода», «гадкой фарсы» восстания черни («Разговор» 1830), а в отношении английской революции XVII века высказывает уважение к государственному уму Кромвеля и восхищение перед поэтом революции Мильтоном («О Мильтоне и Шатобриановом переводе «Потерянного рая»). В отношении же России Пушкин в зрелую эпоху никогда не был конституционалистом, а — хотя с существенными оговорками, о которых ниже — был в общем скорее сторонником самодержавной монархии. В политическом мировоззрении Пушкина можно наметить лишь немногие *общие* принципы — в высшей степени оригинальные, не укладывающиеся в программу какой-либо партии XIX века. Мы отметим сначала вкратце эти общие принципы, чтобы затем проследить их приложение к проблемам русской политики.

* «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой... история ее требует другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада» (Программа 3-й статьи об «Истории Русского Народа» Полевого. Собр. соч., изд. «Слово». 1921. V. С. 208).

По общему своему характеру, политическое мировоззрение Пушкина есть *консерватизм*, сочетающийся однако с напряженным требованием свободного культурного развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, — т. е. в *этом смысле* проникнутый *либеральными* началами.

Консерватизм Пушкина складывается из трех основных моментов: из убеждения, что историю творят — и потому государством должны править — не «все», не средние люди или масса, а избранные, вожди, великие люди, из тонкого чувства исторической традиции, как основы политической жизни, и наконец из забот о мирной непрерывности политического развития и из отвращения к насильственным переворотам. Как Пушкин в своей поэзии всегда прославляет гения и презирает «чернь», толпу, господствующее общее обывательское мнение, так он проповедует эту же веру в своих политических размышлениях. В стихотворении «Полководец» (1835) он заключает свое размышление над трагической судьбой непонятого и отвергнутого общественным мнением военного гения Барклай де Толли общей мыслью:

О люди! Жалкий род, достойный слез и смеха!
 Жрецы минутного, поклонники успеха!
 Как часто мимо вас проходит человек,
 Над кем ругается слепой и буйный век,
 Но чей высокий лик в грядущем поколеньи
 Поэта приведет в восторг и в умиленьи!

Сюда же относится культ Наполеона — столь разительно отличный от демократически-народнического развенчивания Наполеона у Льва Толстого — и культ Петра Великого. А. О. Смирнова приводит в своих «Воспоминаниях» слова Пушкина (достоверность которых совершенно очевидна по *внутренним* основаниям, как бы недостоверны ни были многие свидетельства этих сомнительных мемуаров): «Разумная воля единиц или меньшинства управляла человечеством... В сущности, неравенство есть закон природы... Единицы совершали все великие дела в истории» (цитирую по статье Мережковского о Пушкине, «Вечные Спутники», 1897, с. 503). Отсюда ненависть Пушкина к демократии в смысле господства «народа» или «массы» в государственной жизни. В применении к Франции он говорит о «народе» (*der Herr Omnis*¹³⁷), который «властвует» «отвратительной властью

демократии» («Об истории поэзии Шевырева», 1835). Так же об Америке (с ссылкой на «славную книгу Токевиля» «De la démocratie en Amérique»¹³⁸): «С изумлением увидел демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве. Все благородное, бескорыстное, все возвышающее душу человеческую, подавлено неумолимым эгоизмом и страстью к довольству; большинство, нагло притесняющее общество...» и пр. (Джон Теннер, 1836).

Вторым мотивом пушкинского консерватизма является, как указано, *пиэтет* к историческому прошлому, сознание укорененности всякого творческого и прочного культурного развития в традициях прошлого. На любви «к родному пепелищу» и «к отеческим гробам» «основано от века самостоянье человека, залог величия его» (стихотворный отрывок «Два чувства дивно близки нам»). Из этого сознания вытекает известное требование уважения к старинному родовому дворянству, как носителю культурно-исторического преемства страны. В стихах, в политических размышлениях, в литературной критике и набросках повестей Пушкин постоянно возвращается к этой теме. Презируя придворное дворянство временщиков, людей «прыгающих в князя из хохлов», Пушкин настаивает на ценности старых дворянских родов. Всего яснее эта мысль аргументирована в «Отрывках из романа в письмах»: «Я без прискорбия никогда не мог видеть уничтожение наших исторических родов... Прошедшее для нас не существует. Жалкий народ! Образованный француз или англичанин дорожит строкою летописца, в которой упоминается имя его предка...; но калмыки не имеют ни дворянства, ни истории. Дикость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим. И у нас иной потомок Рюрика более дорожит звездой двоюродного дядюшки, чем историей своего дома, т. е. историей отечества. И это ставите вы ему в достоинство. Конечно, есть достоинство выше знатности рода — именно достоинство личное... Имена Минина и Ломоносова вдвоем перевесят все наши старинные родословные. Но неужто потомству их смешно было бы гордиться их именами?» (ср. отрывок «Гости съезжались на дачу»: «неуважение к предкам есть первый признак дикости и безнравственности»).

И, наконец, с этим чувством пиэтета к прошлому в консерватизме Пушкина сочетается забота о мирной непрерывности культурного и политического развития. Если уже в 1826 г. он, как мы видели, гово-

рит о своей нелюбви к возмущениям и революции, то позднее эта «нелюбовь» превращается в настоящую тревогу, в положительную заботу о мирном течении политической жизни. Не только он с ужасом думал о крестьянских бунтах — «не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!» (ср. также в письмах и дневнике Пушкина отзыв о восстании в новгородских военных поселениях) — но он выражает эту идею и в общей положительной форме: «Лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических, страшных для человечества» («Мысли на дороге»). А в программе размышлений «О дворянстве» содержится запись (по-французски): «Устойчивость — первое условие общественного блага. Как согласовать ее с бесконечным совершенствованием?» С этими элементами консервативного мирозерцания у Пушкина органически сочетается, как указано, требование личной независимости и свободы культурного и духовного творчества — принципы, которые в буквальном смысле можно назвать «либеральными». Принцип духовной независимости личности, невмешательства государства в сферу духовной культуры психологически ближайшим образом вырастает у Пушкина из личного опыта гениальной творческой натуры, всю жизнь страдавшей от непризванной опеки государственной власти. Можно представить себе напр., душевное состояние Пушкина, когда Николай I давал ему совет — почти равносильный приказу — переделать драму «Борис Годунов» (которую Пушкин сам ощущал, как образцово-удачное творение своего вдохновения) в исторический роман в стиле Вальтера Скотта. Не сомневаясь, даже в юности, в праве цензуры оберегать государственный порядок и общественную нравственность от злоупотреблений печати, — в позднейшие годы, в «Мыслях на дороге», он даже развивает целую аргументацию в доказательство необходимости цензуры, — Пушкин постоянно, от юности до конца жизни, требует ясного разграничения цензурного контроля от эстетической и моральной опеки. Особенно отчетливо это выражено в письме Гнедичу еще от 1822 г. из Кишинева. Иронически он говорит о цензуре: «Поздравьте ее от моего имени — конечно, иные скажут, что эстетика не ее дело, что она должна воздавать Кесарево Кесарю, а Гнедичево Гнедичу, но мало ли что говорят» (I, 46 — 47; ср. оба стихотворения «Послания к цензору»). Тот же принцип — как бы дуализма принципов государственной власти и духовной независимости личности —

проводится им и в общей форме, и при том и в последний, отчетливо консервативный, период жизни. В наиболее яркой форме это исповедание выражено в известном стихотворении 1836 [г.] под обманчивым заголовком «Из Пиндемонте»: «Не дорого ценю я громкие права...» Пушкин не требует права на активное участие в политической жизни и не дорожит им; он требует лишь духовной независимости личности, простора и нестесненности духовной жизни и творчества. Это требование, ближайшим образом относящееся к сфере духовной жизни и эстетического творчества, разрастается у Пушкина в общее принципиальное утверждение независимости личности в частной жизни. По случаю упомянутой уже выше перлюстрации его письма к жене он не только в своем дневнике записывает мысль о «глубокой безнравственности в привычках нашего правительства» (ср. выше) и повторяет слова Ломоносова: «Я могу быть подданным, даже рабом, но холопом и шутком не буду и у Царя Небесного» (Дневник 10 мая 1834), но одновременно в письме к жене, с явным намеком, что это адресовано власти, могущей снова распечатать письмо, высказывает общее политическое суждение: «Без политической свободы жить очень можно; без семейственной неприкосновенности (*inviolabilité de famille*) невозможно. Каторга не в пример лучше» (III, 122). Эта идея обоснована у Пушкина религиозно: она стоит в связи с культом домашнего очага, «пенатов», «божеств домашних», как хранителей уединения и независимости духовной жизни. Это религиозное ощущение проходит через все поэтическое творчество Пушкина и находит свое завершающее выражение в «гимне пенатам» («Еще одной высокой важной песни...»): «пенаты» учат человека «науке первой: *читать самого себя*». В другом стихотворении («Два чувства дивно близки нам») Пушкин прославляет, как «животворящую святыню», «самостоянье человека, залог величия его»*.

Из этого принципа уважения к духовной жизни человека и к неприкосновенности и святости домашнего очага вырастает и общее требование прочного *правопорядка*. В «Мыслях на дороге», именно в связи с обоснованием правомерности цензуры, подчеркивается необходимость, чтобы «устав», которым руководится цензура, был «священ и непреложен», и это указание подкрепляется общим соображением: «Несостоятельность закона столь же вредит правительству

* Ср. статью «Религиозность Пушкина».

(власти), как и несостоятельность денежного обязательства» (Собр. соч. изд. «Слово», VI, 245). В оценке деятельности Петра Великого Пушкин записывает: «Достойна удивления разность между государственными учреждениями Петра Великого и временными его Указами. Первые суть плоды ума обширного, исполненного доброжелательства и мудрости, вторые нередко жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом. Первые были для вечности, или по крайней мере для будущего — вторые вырвались у нетерпеливого самовластного помещика» (Соч. изд. «Слово», V, 443; особая отметка Пушкина указывает, что эта мысль должна была проникать задуманную, оставшуюся ненаписанной «Историю Петра Великого»).

Консерватизм Пушкина органически связан с этим его либерализмом через идею, что свобода духовной жизни и культуры обеспечивается именно блюдением культурной *преимущественности* и общественных слоев, которые являются ее носителями. Требование уважения к родовому дворянству имеет в этой связи не только консервативный, но и либеральный смысл. Наследственное дворянство есть по мысли Пушкина твердыня, ограждающая начала духовной независимости в государственно-общественной жизни. В письмах и прозаических работах и набросках Пушкин не устает повторять, что духовная ценность русской литературы основана на том, что русские писатели суть дворяне — носители чувства независимости и чести. В программе размышлений о дворянстве говорится: «Чему учится дворянство? Независимости, храбрости, благородству, *чести* вообще... Нужны ли они (эти качества) в народе, так же, например, как трудолюбие? Нужны, и дворянство — *la sauvegarde*¹³⁹ трудолюбивого класса, которому некогда развивать эти качества... Наследственность дворянства есть гарантия его независимости. Противоположное есть необходимое средство тирании, или, точнее, бесчестного и развращающего деспотизма» (Соч. изд. «Слово», VI, 195–197). Для этого воззрения Пушкина на значение дворянства весьма характерно, что ценность дворянства всегда рассматривается им с точки зрения общегосударственного и культурного интереса, и что он резко отвергает все эгоистические сословные притязания дворянства. Если еще в юношеских «Исторических замечаниях» (ср. выше) он порицает указы Петра III о вольности дворянства — «указы, коими предки наши столько гордились и коих справедливее должны были стыдиться», то и в размышлениях «О дворянстве», при полной перемене

своей общей политической позиции, он снова повторяет эту мысль. «Аристократией *прав*» и «рабством народа» *«кончается»* (погибает) «дворянство» (ib., 195).

III

Этими общими принципами конкретно определяется отношение Пушкина к политической реальности России его эпохи, и именно в этой конкретной установке обнаруживается в особенности полная оригинальность и гениальность политической мысли Пушкина.

Прежде всего Пушкин в отношении русской политической жизни — убежденный *монархист*, как уже было указано выше. Этот монархизм Пушкина не есть просто преклонение перед незыблемым в тогдашнюю эпоху фактом, перед несокрушимой в то время мощью монархического начала (не говоря уже о том, что благородство, независимость и абсолютная правдивость Пушкина совершенно исключают подозрение о каких-либо лично-корыстных мотивах этого взгляда у Пушкина). Монархизм Пушкина есть глубокое внутреннее убеждение, основанное на историческом и политическом сознании необходимости и полезности монархии в России — свидетельство необычайной объективности поэта, сперва гонимого царским правительством, а потом всегда раздражаемого мелочной подозрительностью и враждебностью. «Со времени восшествия на престол дома Романовых — говорит Пушкин в «Мыслях на дороге» — правительство у нас всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно» (Соч. VI, 209). То же воззрение высказано в гениальном, упомянутом уже выше, письме к Чаадаеву от октября 1836 г. В конце своей критики исторической концепции Чаадаева Пушкин отмечает, в чем он согласен с Чаадаевым в его оценке тогдашнего состояния русской культуры — именно, «что наше нынешнее общество столь же презренно, как и глупо», что в нем «отсутствует общественное мнение, и господствует равнодушие к долгу, справедливости, праву, истине..., циническое презрение к мысли и достоинству человека». Вслед за этими словами идет замечательная оговорка, которой оканчивается письмо: «Следовало бы добавить (не в качестве уступки, а ради истины), что правительство есть единственный европейский элемент России, и что — как бы грубо (*brutal*) оно ни было — от него одного зависело бы быть

еще сто раз грубее. Ни на кого это не произвело бы ни малейшего впечатления» (III, 389).

Можно сказать, что этот взгляд Пушкина на прогрессивную роль монархии в России есть некоторый уникум в истории русской политической мысли XIX века. Он не имеет ничего общего ни с официальным монархизмом самих правительственных кругов, ни с романтическим, априорно-философским монархизмом славянофилов, ни с монархизмом реакционного типа. Вера Пушкина в монархию основана на историческом размышлении и государственной мудрости и связана с любовью к свободе и культуре.

Еще более замечательна, однако, критика русской монархии, которую мы одновременно встречаем в зрелом консервативном мирозерцании Пушкина. Парадоксальным образом Пушкин упрекает русскую монархическую власть — *в революционности*. При всем своем благоговении к Петру, он называет его «одновременно Робеспьером и Наполеоном — воплощенной революцией» («О дворянстве»). В замечательном разговоре с вел. кн. Михаилом Павловичем (в споре с ним о ценности наследственного дворянства по поводу указа о почетном гражданстве, последствием которого должно было быть затруднение доступа в дворянство по службе; великий князь был против этой меры) Пушкин не стесняется сказать ему: «Вы пошли в вашу семью, все Романовы — революционеры и уравниатели» (на что явно неприятно задетый великий князь ответил иронической благодарностью за то, что он «пожалован» Пушкиным в яковинцы). В шуточной форме Пушкин высказал свою мысль, стоящую в связи с его вышеизложенным взглядом на общественное значение дворянства, как носителя культурной непрерывности и свободного общественного мнения и культурного творчества. Поэтому он резко высказывается против петровской «табели о рангах», в силу которой лица из низших слоев в порядке службы проникали в дворянство. «Вот уже 150 лет, как табель о рангах выметает дворянство, и нынешний Государь первый установил плотину, еще очень слабую (Пушкин имеет в виду упомянутый указ о почетном гражданстве), против наводнения демократии, худшей, чем в Америке» («О дворянстве»). «Наследственные преимущества высших классов общества суть условия их независимости. В противном случае классы эти становятся наемниками» (ib.). Если в юношеских «Исторических замечаниях» Пушкин, как мы видели, сочувствовал победе в России самодержавия над попытками

установления «феодализма», над честолюбивыми замыслами боярства и дворянства, то теперь он стоит на прямо противоположной точке зрения. В критических заметках на «Историю Русского Народа» Полевого, указывая на основное отличие русской истории от истории Запада — отсутствие у нас феодализма, он прибавляет: «Феодализма у нас не было — и *тем хуже*»; он сожалеет также об отсутствии в России свободных городских общин. «Феодализм мог бы... развиваться, как первый шаг учреждений независимости (общины были второй), но он не успел. Он рассеялся во времена татар, был подавлен Иваном III, гоним, истребляем Иваном IV. — Место феодализма заступила *аристократия*, и могущество ее в междоусобице возросло до высочайшей степени. Она была наследственной, — отсеяло местничество, на которое до сих пор привыкли смотреть самым детским образом. ...С Феодора и Петра начинается революция в России, которая продолжается и до сего дня».

Недостаток места не позволяет нам подкрепить эти суждения Пушкина еще другими цитатами, которых можно было бы привести множество. Но и указанного достаточно, чтобы политическая мысль Пушкина уяснилась нам во всей ее оригинальности и яркости. Монархия есть для него единственный подлинно европейский слой русского общества, которому Россия обязана — начиная с XVII века — всем своим культурным прогрессом. Но монархия легко поддается искушению — и именно в России, при некультурности широких масс общества, искушение это особенно велико — недооценить культурное значение независимых высших классов и в интересах абсолютизма пытаться их ослаблять и связаться с низшими слоями населения. Этим открывался бы путь к уравнительному, губительному для культуры и свободы деспотизму, и, по мнению Пушкина, монархия по меньшей мере со времени Петра вступила на этот гибельный путь. Пушкин защищает точку зрения истинного консерватизма, основанного на преемственности культуры и духовной независимости личности и общества, против опасности цезаристски-демократического деспотизма. Если он ближайшим образом подчеркивает ценность старинного дворянства и как бы защищает его интересы как против уравнительных тенденций, так и против богатой и влиятельной придворной знати из выскочек и вельмож XVIII века, то только потому, что в его эпоху — как он это неоднократно подчеркивает — этот средний нечиновный старинный дворянский класс был главным или

даже основным носителем независимой культуры. Общее понятие «дворянства» у него шире. К дворянству «в республике» он причисляет и класс буржуазии «богатых людей, которыми народ кормится» («О дворянстве», ср. приведенное выше указание на культурное и политическое значение городских общин). Общим и основным мотивом его консерватизма является борьба с уравнительным демократическим радикализмом, с «якобинством». С поразительной пронизательностью и независимостью суждения он усматривает, — вопреки всем партийным шаблонам и ходячим политическим воззрениям, — сродство демократического радикализма с цезаристским абсолютизмом. Если в политической мысли XIX века (и, в общем, вплоть до нашего времени) господствовали два комплекса признаков: «монархия — сословное государство — деспотизм» и «демократия — равенство — свобода», которые противостояли (и противостоят) друг другу, как «правое» и «левое» мировоззрение, то Пушкин отвергает эту господствующую схему — по крайней мере, в отношении России — и заменяет ее совсем иной группировкой признаков. «Монархия — сословное государство — свобода — консерватизм» выступают у него как единство, стоящее в резкой противоположности к комплексу «демократия — радикализм («якобинство») — цезаристский деспотизм». Где нет независимых сословий, там господствует равенство и развращающий деспотизм. Деспотизм Пушкин определяет так: «жестокие законы — изнеженные нравы» («О дворянстве»).

Пушкин, конечно, ошибся в своем историческом прогнозе в одном отношении. Русская монархия не вступила в союз с низшими классами против высших, образованных классов (освобождение крестьян, о котором в течение всей своей жизни страстно мечтал сам Пушкин, конечно, сюда не относится); напротив, гибель монархии, по крайней мере, отчасти, была обусловлена тем, что она слишком тесно связала свою судьбу — особенно в 80-х и 90-х годах — с судьбой естественно угасающего дворянского класса, чем подорвала свою популярность в крестьянских массах. Но в основе своей воззрение Пушкина имеет прямо пророческое значение. Каковы бы ни были личные политические идеи каждого из нас, простая историческая объективность требует признания, что понижение уровня русской культуры шло рука об руку с тем «демократическим наводнением», которое усматривал Пушкин, и которое стало для всех явным фактом начиная с шестидесятых годов — с момента проникновения в

общественно-государственную жизнь «разночинцев» — представителей полуобразованных и необразованных классов. Историческим фактом остается также утверждаемая Пушкиным солидарность судьбы монархии и образованных классов и зависимость свободы от этих двух политических факторов. С крушением русской монархии русский образованный класс, а с ним и свобода, были поглощены внезапно хлынувшим потоком «демократического якобинства», того стихийно-народного, «пугачевского» «большевизма», который — по крайней мере в 1917–1918 годах — составил как бы социальный субстрат большевистской революции и вознес к власти коммунизм, окончательно уничтоживший в России свободу и культуру.

ПРОБЛЕМА «ХРИСТИАНСКОГО СОЦИАЛИЗМА»

I

С тех пор, как существует так называемый «социальный вопрос», — с тех пор, как примерно 100 лет тому назад у европейского человечества открылись глаза и пробудилась совесть в отношении нищеты, материальной нужды широких слоев трудящегося народа, — существуют и многообразные попытки занять христианскую позицию в этом вопросе, разрешить его с точки зрения христианской веры; в многообразных формах, которые мы не можем здесь перечислять и оценивать, существует так называемый «христианский социализм». По меньшей мере отдельные люди или группы людей сознают, что равнодушие, пассивное отношение христиан к горькой нужде множества ближних есть великий грех христианского мира; в католической церкви это сознание было официально возведено и церковно санкционировано в известных энцикликах пап Льва XIII и Пия XI¹⁴⁰. Люди, желающие быть христианами, начинают чаще и острее ощущать, что было бы невыносимым фарисейством предаваться молитве или богословскому умозрению, упражняться в христианских добродетелях — и не испытывать при этом беспокойства о том, что за стенами церкви или нашего дома миллионы людей — в том числе старики, женщины, дети — голодают и гибнут от хозяйственной нужды. Если, по завету Христову, прежде чем приблизиться к алтарю, нужно примириться с ближним, который чувствует себя обиженным нами, — то можно ли оставаться равнодушным к тому, что миллионы нуждающихся живут с чувством горького озлобления против материально привилегированных членов общества, спокойно обрекающих их на голод? Правда, в церкви всегда проповедуют милосердие, заботу о бедных, раздачу милостыни. Но ни для кого не секрет, что христианское благотворение в его обычной распространенной форме есть дело весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающего и не стоящая ни в каком отношении к нужде ближнего; такое «благотворение» совершается по общему правилу без истинной любви к ближнему, без малейшей воли к жертвенности; оно легко совмещается с холодностью, равнодушием и даже жестокостью к бедным во всей остальной,

«вне-церковной» нашей жизни и в особенности в наших «деловых» отношениях к ним; чаще всего такое дешевое благотворение есть само вид фарисейства. Но даже в самом лучшем случае такого рода благотворительность касается немногих отдельных людей, почему-либо нам близких или случайно нам встретившихся; то, что за этими пределами есть еще бесконечное количество нужды и нищеты, обычно мало беспокоит христианина; от укоров совести он обычно отделяется легкой бессердечной мыслью, что «нельзя же помочь всем». Может по праву почитаться истинным скандалом для христианского мира, что в противоположность этому распространенному в нем равнодушию к судьбе обездоленных подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегией людей неверующих и противников христианства. Как совершенно справедливо заметил Н. А. Бердяев, успех и притягательная сила идей атеистического социализма и его самой крайней формы — материалистического коммунизма — в первую очередь определен историческими грехами христианского мира, его равнодушием к социальной нужде. И социалист, и коммунист пользуются этим положением, чтобы доказывать, что христианская проповедь смирения, терпения и равнодушия к земным благам служит только целью удержать бедных от их стремления к достойному человеческому существованию и охранять бесстыдный эгоизм имущих классов. И к стыду христианского мира приходится признать, что это утверждение содержит долю бесспорной истины: люди, именующие себя христианами — служители церкви и миряне, — действительно часто кощунственно пользовались священными заветами христианской веры, чтобы охранять привилегии имущих и препятствовать улучшению быта нуждающихся.

Исходя из этих простых и общих положений, могло бы показаться, что «христианский социализм» в принципе вообще не есть проблема. И действительно, поскольку под социализмом мы будем разуметь не что иное, как настроение действенной любви к ближним, серьезного чувства ответственности за их материальную судьбу, всякий христианин, поскольку он хочет быть истинным христианином, должен в этом смысле быть «социалистом». Христианин будет, конечно, воздерживаться от ненависти к богатым — в своем обличении их греха эгоизма он будет руководиться любовью к обличаемым грешникам; и он будет остерегаться пытаться достигнуть социальной

справедливости через демагогическое разнуздывание эгоистических страстей бедняков. Но он не останется равнодушным к самому факту социальной несправедливости, и он открыто признает грехом равнодушие и холодность имущих в отношении нужды их обездоленных ближних. Он прежде всего будет сам в своей личной жизни стремиться к добродетели подлинной, действенной любви — будет, в меру своих сил, пытаться осуществлять завет Христа: делиться последним, что имеешь, с нуждающимся братом. И он будет призывать имущих к покаянию, к действенной любви, к заботе о бедных. Смирение, скромность, воздержание от корыстолюбия он будет в первую очередь проповедовать богатым, а не бедным; он будет сознавать, что проповедовать эти добродетели бедным, не впадая в фарисейство, можно лишь после того, как обнаружишь действенное участие в их нужде и разделишь с ними то, что имеешь. Повторяем: в *этом смысле* совершенно очевидно, что всякий, кто подлинно обладает христианской совестью и хочет быть христианином, должен быть и «христианским социалистом».

Однако подлинная проблематика того, что в специфическом смысле называется «христианским социализмом», вышесказанным еще нисколько не затронута и только здесь и начинается. Эта проблематика содержит два существенных момента.

1. Опыт жизни, «мудрость века сего», свидетельствует с бесспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальные усилия любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько-нибудь существенно смягчить социальную нужду широких масс. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христианской любви, всегда составляют ничтожное меньшинство; приходится считаться с фактом, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны к нуждам ближних. При этих условиях устранения или сколько-нибудь существенного смягчения социальной нужды можно ожидать только от *социальных реформ*, то есть от *принудительного регулирования* социальных отношений государственной властью (ограничение рабочего времени, устанавливаемый законом минимум заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищных условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается, как должен относиться христианин — именно *в качестве христианина*, то есть из глубины своей специфически христиан-

ской жизненной установки, — к идее социальных реформ? Этот вопрос сводится в конечном счете к вопросу: как должен христианин оценивать меры *внешнего, организационного* порядка, направленные на удовлетворение материальных нужд людей?

2. Тот же вопрос выступает с особенной резкостью и приобретает особую остроту, поскольку речь идет о христианском отношении к «социализму» в специфическом смысле этого слова. Как известно, социалистическое учение утверждает, что так называемый «буржуазный строй», то есть строй, основанный на частной собственности и принципиальной свободе труда и экономической жизни, неизбежно приводит к обогащению немногих за счет нужды и нищеты большинства; поэтому он должен быть заменен строем «социалистическим», при котором экономическая жизнь и распределение народного дохода регулировались бы, в интересах справедливости, государственной властью или вообще каким-либо планомерно действующим органом коллективной народной воли. (Мы сознательно даем наиболее широкое определение социализма, под которое могут подойти разные типы его конкретного осуществления.) Оставляя здесь в стороне чисто экономическую или социологическую, то есть вообще эмпирическую проблематику, иначе говоря, допуская без спора — для упрощения вопроса и уяснения его принципиальной стороны, — что в отношении справедливого распределения дохода и вообще материального благополучия народных масс социалистический строй имеет преимущество перед так называемым буржуазным, то есть строем, основанным на частной собственности и экономической свободе*, — поставим вопрос: должен ли христианин в силу этого быть (по мотивам своего христианского сознания) сторонником социалистического строя, или же он имеет свои, христианские, возражения против него — или, наконец, он может или даже должен оставаться индифферентным в этом споре, не занимая в нем никакой позиции (что есть, кажется, наиболее распространенная установка)?

Несмотря на несомненную связь двух указанных вопросов, мы для ясности должны их расчленить и рассмотреть каждый из них в отдельности.

* По существу, мы думаем, что опыт социалистического хозяйства (и в России, и в Германии) опровергает это утверждение и свидетельствует о прямо противоположном.

II

Итак, спросим себя прежде всего: каково должно быть христианское отношение к «социальному вопросу», поскольку этот вопрос практически разрешается не в порядке христианской любви и индивидуального благотворения, а в порядке осуществляемых государственной властью принудительных социальных реформ? Должен ли христианин, именно в качестве христианина, быть социальным реформатором и в *этом смысле* «социалистом»? Или задача принудительного, государственного осуществления социальной справедливости вообще выходит, в качестве проблемы чисто земного, материального устройства жизни, за пределы специфически христианского интереса? Или здесь возможна еще какая-нибудь иная, третья, установка?

Одно кажется нам, прежде всего, совершенно бесспорным. Если христианская вера есть обладание полной правды, то христианская религиозная жизнь и религиозная установка не есть какая-нибудь частная ограниченная сфера жизни, чуждая всем остальным областям жизни и равнодушная к ним; напротив, она должна охватывать всю нравственную и, тем самым, социальную жизнь и иметь в отношении ее свою, специфически христианскую, установку. Этим сразу отвергается, с одной стороны, индифферентизм в отношении социального вопроса и, с другой стороны, все попытки просто механически сочетать с христианством какие-либо господствующие в нехристианской среде типические воззрения по этому вопросу. Что касается последнего момента, то христианин должен, конечно, смиренно учиться правде, даже если ее высказывает неверующий; и в этом смысле нужно считаться с фактом, что инициатива забот о социальной справедливости и о разрешении социального вопроса принадлежала — и, пожалуй, доселе принадлежит — неверующим. Христианский мир должен честно признать этот устыжающий его факт, должен смиренно учиться у неверующих самой их заботе о социальной правде. Но, с другой стороны, не может быть и речи о том, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами *ответы* неверующих на этот вопрос. Ложная религиозная установка может, правда, сочетаться с высоким уровнем нравственных стремлений, но никак не может лежать в основе истинного жизнепонимания. Поэтому христианское отношение к социальному вопро-

су, христианское понимание путей его разрешения не может быть простой копией понимания нехристианского, а должно носить на себе явственный отпечаток основоположной религиозной сущности общей христианской установки.

В чем заключается существо этой христианской установки, ее принципиальное отличие от установки нехристианской? Нельзя, конечно, уложить смысл христианского сознания в какую-либо одну отвлеченную формулу; однако можно все же отвлеченно выразить наиболее существенный его признак. Он состоит в том, что христианскому жизнечувствию и жизнепониманию присуще сознание коренной, «нераздельной и неслиянной», до конца мира и его чаемого последнего преобразования не устранимой двойственности сфер бытия, в которой живет и к которой причастен христианин. В каких бы словах мы ни формулировали эту двойственность — как царство «небесное» и царство «земное», как внутреннюю жизнь с Богом или «во Христе» — и жизнь в «мире», как сферу «церкви» (в основном, мистическом смысле этого понятия) и сферу «мира», или как сферу «благодати» и сферу «закона», — самый факт этой двойственности и его существенный смысл непосредственно понятен и очевиден всякому сознанию, внутренне причастному христианскому откровению. Из этой двойственности совсем не вытекает, как это часто думают, совершенное равнодушие к «миру», полная замкнутость в одном лишь «небесном»: такая позиция означала бы, наоборот, отсутствие указанной основоположной для христианского сознания двойственности. Если христианин обязан стремиться к подавлению и угашению своих собственных эгоистических «мирских» интересов, то в своей христианской любви к ближним он, напротив, не имеет права не считаться и с их «мирской», «земной» нуждой. Но одно все же следует из этой своеобразной христианской установки — именно сознание, что земными нуждами во всяком случае не исчерпывается нужда человека, более того — что духовная жизнь и ее нужда обладают неким *онтологическим приматом* над жизнью земной и ее интересами.

Отсюда для нашей темы следуют некоторые, весьма существенные выводы. Поскольку действенная любовь к ближнему требует — для своего подлинно плодотворного осуществления — своего выражения в «социальных реформах», то есть в форме установления некоего нового организационного порядка, — нет никакого основания, чтобы христианин относился принципиально отрицательно

или даже только равнодушно к такого рода мероприятиям; напротив, в принципе он должен будет сочувствовать всем мерам, содействующим установлению социальной справедливости. Однако при всем своем принципиальном сочувствии социальным реформам, поскольку последние выражают в сфере организованной коллективной воли заботу о судьбе ближних, христианин никогда не сможет считать такое организационное преобразование человеческих отношений *единственным* и даже только *наиболее существенным* путем к преодолению человеческих бедствий. Ибо он знает, что эти бедствия и общий трагизм человеческой жизни имеют более глубокий, внутренний духовный источник, не доступный никаким политическим мерам. С одной стороны, человеческая душа имеет, кроме материальных нужд, и нужды духовные, которые, конечно, никакими «социальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непрослительным лицемерием и ханжеством отводить ссылкой на это заботу о материальной нужде ближнего, если первый долг христианина в отношении голодного — накормить его, а не читать ему проповеди, то этим все же не устраняется истина «не о едином хлебе жив человек». И с другой стороны, сами «земные» материальные нужды человека определены не только тем или иным социально-политическим строем, а общей греховной, несовершенной природой человека. Христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой жизни определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным *утопистом*. Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни; он не может верить в осуществление какими бы то ни было внешними организационными мерами царства правды, мира и блаженства — «царства Божия на земле». Он знает, что и социальное зло как всякое зло, в конечном счете определено греховной природой человека и поэтому не может быть окончательно устранено никакими внешними человеческими средствами. Он знает, что страдать от неправды, царящей в мире, есть — впредь до чаемого преображения и окончательного обожения мира — роковая, ничем не преодолимая судьба человека. Правда, это убеждение не должно служить — как это, к несчастью, часто бывало в истории христианства — поводом к равнодушию или пассивности в отношении социальной нужды людей и

попыток смягчить ее социальными реформами. Но при всей своей воле действительно соучаствовать в попытках организационного улучшения положения людей, христианин, по самому существу своей жизненной установки, не сможет видеть в социальных реформах ни панацеи от всех бедствий, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше может на первый взгляд показаться общим местом или соображением формального порядка, из которого нельзя сделать никаких конкретных выводов по существу интересующего нас вопроса. Однако это не так. Из сказанного следуют, напротив, весьма существенные конкретные выводы в отношении христианской установки в социальном вопросе. Христианин не только не будет сочувствовать учению материалистического социализма, основанному на вере в одни земные блага, на возбуждении классово-ненавистливых инстинктов корысти и зависти в народных массах — что понятно само собой, — но он и не может быть ни революционером (в социальном и политическом смысле), ни вообще политическим или социальным *фанатиком*. С одной стороны, он отклонит, как губительное заблуждение, великий радикальный переворот в социальных отношениях, который всегда опирается на надежду сразу, единым взмахом избавить человечество от всех, или хотя бы от наиболее существенных, его бедствий. Так как он заранее знает, что все человеческие реформы суть *паллиативы*, что с устранением одних бедствий, особенно чувствительных в данный момент, обнаружатся другие бедствия, о которых люди сейчас не думают, — то он будет склонен отдавать преимущество постепенным и частичным реформам перед всякого рода мнимоспасительными переворотами, связанными с великими потрясениями. *Именно в силу своего религиозного радикализма*, именно в силу своей *надмирной позиции* христианин будет в сфере социально-политических реформ *умеренным* и *реалистом*; в отношении всех мирских забот и планов он отдаст предпочтение «здравому смыслу», основанной на жизненном опыте холодной мудрости перед всяким страстным энтузиазмом, рождающимся из слепой и ложной веры. И с другой стороны, имея опыт духовной основы всей человеческой жизни, он всегда будет сознавать, что далее самая разумная и целесообразная социальная реформа, то есть организационная перемена внешних условий жизни, может быть подлинно плодотворной лишь в связи с внутренним нравственным и духовным улучшением самих людей. Он никогда не забудет, что единственное,

чему можно приписать универсальное значение в человеческой жизни, есть забота о внутреннем духовном строе человеческого души. И в этом отношении он поэтому также отдаст предпочтение постепенным реформам, связанным с перевоспитанием человека, с улучшением внутренних навыков его жизни, перед всякими поспешными, внезапными и радикальными переменами.

III

Эти предварительные соображения готовят нас к ответу на второй из поставленных выше вопросов: какова должна быть позиция христианина при выборе между господствующим «буржуазным» порядком, основанным на частной собственности и хозяйственной свободе, то есть на хозяйственном индивидуализме, и социалистическим порядком, в котором государство или общество с помощью правовых норм, принудительно противодействующих хозяйственному эгоизму, заботится о материальном благосостоянии трудящихся масс? Как уже указано выше, для упрощения вопроса мы оставляем в стороне всю чисто экономическую или социально-политическую проблематику и сосредоточиваемся исключительно на религиозно-нравственной стороне вопроса.

Социализм в своей критике существующего буржуазного порядка утверждает, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводят к хозяйственному неравенству, к разделению общества на богатых и бедных, но вместе с тем предоставляют богатым, как хозяйственно наиболее сильным, свободу эксплуатировать бедных; таким образом, при буржуазном строе социальная несправедливость узаконяется самим правом, которое, по существу, должно было бы быть выражением начала справедливости. Если право цивилизованных народов не терпит того, чтобы физически сильный истязал, угнетал, поработал физически слабого, то не должен ли этот же принцип — ограничение свободы сильнейшего, где она ведет к злоупотреблениям, — применяться и в отношении хозяйственной и социальной жизни? Формально свободный (в демократиях) бедняк в силу своей хозяйственной зависимости от богатого становится фактически рабом последнего. Не требует ли долг элементарной справедливости, чтобы государство, отменив или, по крайней мере, существенно стеснив индивидуальную

хозяйственную свободу, принудило богатых считаться с правомерными интересами бедных?

На первый взгляд могло бы показаться, что именно при полной искренности и последовательности христианского умонастроения здесь вообще нет места для сомнений. Порядок, основанный на правовом санкционировании корысти и эгоизма и приводящий к эксплуатации бедных богатыми, сам по себе не может вызывать сочувствия христианина. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое основание распространенного убеждения, что искренний и добросовестный христианин должен тем самым быть социалистом, принципиально сочувствовать социалистическим требованиям. И все же вопрос не так прост, как это кажется с первого взгляда; и именно здесь нас подстерегает тяжкое и роковое искушение, и притом порядка чисто религиозно-нравственного.

А именно, основная проблематика заключена здесь в вопросе: можно ли и дозволительно ли, с точки зрения христианского сознания, добиваться справедливого братского отношения к ближним с помощью *принуждения*? Может ли христианская заповедь любви к ближнему быть превращена в *принудительную норму права*? Ответ на этот вопрос, думается, совершенно очевиден: он состоит в том, что это и *фактически невозможно, и морально и религиозно недопустимо*. Это невозможно, потому что любовь к ближнему, как, впрочем, и всякое моральное умонастроение, не может быть вынужденна, а может только свободно истекать из глубин человеческого духа и его свободного богообщения. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цели, всякая попытка такого рода приводила бы лишь к лицемерию, к невыносимой фальсификации подлинного христианско-этического умонастроения. Всякая попытка *вынудить* какую-нибудь христианскую добродетель (идет ли речь о физическом принуждении, как в норме права, или даже только о моральном принуждении) означала бы сама измену христианскому умонастроению — измену религии благодати и свободы — и впадение в фарисейство, в религию законничества и внешних дел. «Господь есть Дух; и где Дух Господен, там и свобода»¹⁴¹. Как бы часто, в самых многообразных направлениях, христианский мир ни погрешал против этой истины — она остается все же основоположной аксиомой христианского сознания.

С этой точки зрения столь, казалось бы, естественный, почти незаметный переход от истинного христианского умонастроения к этически-политической позиции «христианского социализма» (в специфическом смысле этого понятия, с которым мы имеем здесь дело) оказывается схождением с истинного пути — заблуждением, по существу совпадающим с искушением «Великого Инквизитора» у Достоевского. К самому существу христианской веры принадлежит, что христианин стоит перед тяжелой альтернативой: либо он остается со Христом, то есть с христианским идеалом жизни, основанным на свободной любви, — идя при этом на риск внешнего неуспеха своего дела, — либо же он поддается стремлению облегчить человеческие нужды с помощью земной, внешней силы принуждения — и тем самым фактически отрекается от истинного существа христианской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободе и отрешенности от мысли о внешнем успехе. Последний член этой альтернативы не перестает быть искушением, впадением в ересь оттого, что побуждением к нему служит благородный, морально правомерный мотив любви к людям. И положение тут таково, что чем отзывчивее человек на чужие страдания, чем более страстно он ищет правды в человеческих отношениях, тем легче ему впасть в это заблуждение. Ведь исходя именно из такого подлинного осуществления правды на земле, противники христианства вообще рассматривают христианскую веру как «религию постоянной неудачи»; они ссылаются при этом на исторический опыт, показывающий невозможность христианизировать мир, обратить его к правде на пути свободного следования заповеди Христа. Но именно поэтому мы стоим здесь на роковом распутье и должны сделать выбор между путем христианским и путем социалистическим.

Но что же это значит? Значит ли это, что христианин, признав ложным путь «социалистический», тем самым должен солидаризироваться с духом «буржуазного» строя, основанного, как мы видели, на корысти и эгоизме? И как согласовать вывод, к которому мы сейчас пришли, с высказанным выше утверждением, что христианин может и даже должен быть сторонником социальных реформ, которые ведь тоже суть принудительные меры к осуществлению социальной справедливости и к облегчению человеческой нужды? Не приводит ли конкретно намеченная нами мысль — вопреки всему, признанному нами выше, — к оправданию равнодушия христианина к социальной

нужде, то есть к некоему очевидному, с христианской точки зрения, *reductio ad absurdum*?

Разрешение этого сомнения подводит нас наконец к усмотрению подлинного, «царственного» пути христианского сознания в проблематике социального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христианского сознания, вытекающая из самого существа христианства как религии благодати, как жизни в Боге, есть установка свободы, свободной любви. Но из этого совсем не следует топорное, рационалистическое, «толстовское» утверждение, что всякое вообще принуждение и всякое вообще мероприятие внешнего, организационного порядка противоречит христианскому сознанию и недопустимо для христианина. Выше было указано, что из существа христианской жизненной установки вытекает двойственность между «жизнью в Боге» и принадлежностью к «миру». Именно эта двойственность определяет неизбежную двойственность путей христианского овладения жизнью. Признавая единственным путем *спасения* мира и человечества таинственную, незримую богочеловеческую активность, совершающуюся в глубинах человеческого духа и в стихии свободы и любви, — христианин одновременно сознает свою задачу — в пределах мира *ограждать* жизнь от сил зла и содействовать торжеству правды и добра. Эта последняя задача именно и есть внешняя, организационная задача, для которой неизбежно внешнее принуждение. С христианской точки зрения недопустимо не просто всякое принуждение как таковое (которое, напротив, при известных условиях, обязательно), — недопустимо только *смешение организационной задачи* — общее говоря, задачи внешнего противодействия злу и содействия добру — с существенным *преображением жизни*, осуществимым лишь через свободную любовь. Одно дело — спасение и внутреннее возрождение или просветление человеческой жизни, и совсем другое дело — принятие внешних мер к ее охране и к содействию росту ее внутренних сил. Сознание этого существенного различия дает нам возможность точного определения отношения христианина к «социализму», к «буржуазному строю» и к «социальной реформе».

Прежде всего, само понятие «христианский социализм» — по-скольку под социализмом разуметь не умонастроение, а некий общественный «строй» или «порядок» — содержит опасное смешение понятий и есть *contradictio in adjecto*¹⁴² уже в том общем смысле,

в котором противоречиво понятие «христианского общественного строя». Сферой христианской жизни в непосредственном и подлинном смысле слова может быть только церковь в смысле свободного любовного единства людей во Христе, а не какой-либо государственный или общественный порядок. Если теперь, за пределами этого общего соображения, мы спросим, какой строй или порядок более соответствует — в плане правового порядка — христианскому идеалу, то ответ на это не представит затруднения. С точки зрения христианской веры и христианского жизнепонимания предпочтение имеет тот общественный строй или порядок, который в *максимальной мере благоприятен развитию и укреплению свободного братско-любовного общения между людьми*. Сколь бы это ни казалось парадоксальным, но таким строем оказывается не «социализм», а именно строй, основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом. Ибо социалистический строй, лишаящий личность свободу распоряжения имуществом и *принудительно* осуществляющий социальную справедливость, тем самым *лишает христианина возможности свободно осуществлять завет христианской любви* (конечно, в той мере, в какой осуществление христианского завета вообще зависит от внешних условий). Социализм — не в какой-либо случайной, отдельной форме своего осуществления, а в самом своем существе и общем замысле — есть система жизни, *отвергающая* христианский идеал *свободной братской любви* (с ссылкой на его неосуществимость ввиду эгоистической природы человека) и заменяющая его государственно-правовым, то есть *принудительным* осуществлением социальной справедливости. Напротив, правовой строй, признающий свободу личного распоряжения в хозяйственной жизни, есть необходимое или, по меньшей мере, наиболее благоприятное условие для осуществления христианской любви вплоть до жертвования всем своим имуществом и свободно-любовной общности имущества. (На этом основана имущественная общность первохристианской общины, как это особенно отчетливо показано в Деяниях Апостолов, в истории Анании и Сапфиры¹⁴³; и на этом же, по существу, основан монастырский уклад совместной жизни; совершенно очевидно, что здесь дело идет не о принудительном осуществлении социальной справедливости, а о добровольном решении людей, свободных распоряжаться своей собственностью, составить единую христианскую семью.) И можно

сказать, что так называемый «буржуазный» строй таких стран, как, например, Франция и Англия, есть *необходимое условие для существования «христианских социалистов»*, то есть людей, одушевленных любовью к нуждающимся ближним и жертвенно отдающим им свое имущество; тогда как в таких странах, как коммунистическая Россия или национал-социалистическая Германия, где социальная солидарность (в разных формах) предписана начальством и осуществляется принудительно, «христианский социализм» есть явление почти немыслимое.

В этой связи нам отчетливо уясняется принципиальное различие между *социализмом* (как правовым строем) и *социальными реформами*. Социализм есть, как указано, замысел *принудительного* осуществления правды и братства между людьми; в качестве такового он прямо *противоречит* христианскому сознанию *свободного братства во Христе*. Идея же социальных реформ или социального законодательства состоит в том, что государство *ограничивает* хозяйственную свободу там, где она приводит к недопустимой эксплуатации слабых сильными; государство с помощью принудительных мер защищает бедных, имущественно слабых, налагает запрет на известные действия или отношения, которые оно считает недопустимыми с точки зрения социальной справедливости; в остальном же оно не стесняет хозяйственной свободы граждан. Последняя установка, конечно, и с христианской точки зрения есть единственно правильная. Поясним это соотношением простой аналогией. Существование полиции и суда, ограждающих членов общества от преступных и неправомерных действий отдельных людей, конечно, необходимо и вполне правомерно — суждение христианина в этом отношении не будет отличаться от суждения всякого здравомыслящего человека («начальник, носящий меч, есть Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло», Римл. 13, 4). Но совсем другое дело — заранее признав всех людей преступными и злыми, запретить их всех в тюрьму или сделать рабами, чтобы иметь возможность принудительно опекать их и заставлять их вести себя справедливо.

Рискуя тем, что христианскому умонастроению будет сделан упрек в лицемерии и в равнодушии к материальной нужде людей, нужно решительно настаивать на том, что с христианской точки зрения *свобода* как условие духовной жизни, — а тем самым

и хозяйственная свобода — ценнее всякого материального благополучия. Джон Ст. Милль¹⁴⁴ когда-то — вопреки утилитаризму — формулировал положение: «Недовольный Сократ лучше довольной свиньи». Это есть единственно правильная христианская точка зрения. *Сытым рабам* (повторяем: даже если бы таковые были возможны, то есть если бы порабощение не приводило, как показывает опыт, и к обнищанию) *надо безусловно предпочесть свободных людей*, даже сознавая, что свобода связана с материальной необеспеченностью, с опасностью хозяйственной нужды. Только поскольку хозяйственная свобода сама вырождается в порабощение человека и тем затрудняет и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, в социальном законодательстве, предел.

Но в этом принципиальном предпочтении добровольности принуждению не возвращаемся ли мы к позиции, уже опровергнутой опытом экономической истории? Не противоречим ли мы нашему собственному признанию, что ввиду корыстности и эгоистичности большинства людей свобода приводит к эксплуатации экономически слабых экономически сильными? Для христианского сознания есть только один выход из этой трудности, но выход совершенно очевидный и возвращающий нас — после всего этого ориентирования в производном слое христианской жизни — к центральной христианской жизненной установке. Христианская *вера* есть ведь по самому существу нечто парадоксальное, то есть противоречащее жизненному «опыту», «мудрости века сего». Так и в рассматриваемом вопросе. Перед лицом трагической социальной судьбы человечества, сознавая свою христианскую ответственность за нее, *надо, вопреки всякому опыту, верить во всепобеждающую силу жертвенной братской любви к людям и проповеди этой любви*. Если вере дано двигать горами, то она во всяком случае способна побеждать зло и неправду в жизни людей. Основная христианская позиция в социальном вопросе есть крестовый поход любви для овладения миром. Никто не в состоянии установить заранее незыблемые границы для плодотворного действия одушевленных верой и любовью подвигов братолюбия — индивидуальных и коллективных (вспомним, например, влияние некоторых католических орденов в эпоху их расцвета). Социальные реформы, законодательное ограждение интересов бедных и угнетенных есть дело нужное,

разумное, праведное и с христианской точки зрения. Но основное христианское решение социального вопроса есть — вопреки всем усмешкам скептиков, неверующих, мудрецов века сего — вольная, жертвенная любовь к ближним, вдохновленная верой во Христа и Его Правду — исповедание не на словах, а на деле, всемогущества Бога любви.

УМСТВЕННЫЙ СКЛАД, ЛИЧНОСТЬ И ВОЗЗРЕНИЯ П. Б. СТРУВЕ

В моих воспоминаниях о П<етре> Б<ернгардовиче> я пытался обрисовать умственный склад, личность и воззрения П. Б., как я постепенно их узнавал в течение моего почти полувекового дружеского общения с ним. Я старался при этом умышленно, насколько это было возможно, воздерживаться от обобщений и ограничиваться приведением фактов, лишь в исключительных случаях, где было необходимо для понимания самих фактов, отступая от этого приема и давая общую характеристику П. Б. Поэтому мои воспоминания суть скорее материалы к истории его жизни, к его биографии (подлинная его биография — само собой разумеется — есть дело будущего историка русской мысли и общественности), чем синтетическое описание его как личности и мыслителя. Подводя итоги сказанному выше, мне хотелось бы дополнить эти материалы к биографии П. Б. попыткой обобщающей его характеристики. Я не ставлю своей задачей дать законченно-целостный портрет его умственной и духовной личности — это задача художника слова и мысли, к которой я не чувствую себя способным; я хотел бы только набросать несколько отдельных, наиболее существенных, по моему впечатлению, штрихов, из которых он складывается.

Я начинаю с характеристики его умственного склада. Первое, что при этом бросалось в глаза всякому, кто интеллектуально общался с П. Б., — это редкая, едва ли не единственная в наше время многосторонность его интересов и знаний. Широкая публика, привыкшая, что в наше время даже самые выдающиеся личности укладываются в какую-нибудь профессиональную категорию, подводила его под две рубрики: для нее он был ученый — профессор-экономист и политик. Но всякий, лично знавший П. Б. или даже ближе знакомый с его писаниями, должен был сознавать, что его личность и деятельность никак не исчерпывались этими понятиями. Уже на простой общий вопрос: кто такой П. Б. Струве — ученый? писатель? политик? — единственный правильный ответ будет: все вместе в нераздельном единстве личности. Очарование его личности состояло именно в том, что он был прежде всего яркой индивидуальностью, *личностью вообще*, т. е. существом, по самой своей природе не укладывающимся в определен-

ные рамки, а состоящим из гармонии противоборствующих противоположностей (*coincidentia oppositorum*, употребляя философский термин Николая Кузанского). Не раз его друзья огорчались тем, что он растрчивает себя, разбрасываясь в разные стороны, и, как я упоминал в воспоминаниях, мне самому приходилось в последние годы его жизни предупреждать его об этой опасности. Мне известно, что приглашение его на профессию в Политехнический институт имело отчасти — у друзей, которым принадлежала инициатива этого приглашения, — задачу отвлечь его от политики и публицистики и заставить сосредоточить свои силы на научном творчестве. Все это было тщетно, ибо личность нельзя изменить, а личность П. Б. могла выражаться и находить себе удовлетворение только в полноте многообразных и противоречивых интересов и разного рода деятельности. В этом отношении он — немец по происхождению — был типически русским духом; он походил своим умственным и духовным складом на такие типично русские умы, как Герцен, Хомяков, Вл. Соловьев, — с той только разницей, что они были гениальными дилетантами (или, как Вл. Соловьев, специалистом только в одной области), тогда как П. Б. был настоящим солидным ученым сразу в весьма широкой области знаний.

Пытаясь определить прежде всего сферу его научного творчества и научных интересов, нужно сказать, что она охватывала едва ли не все области «гуманитарных знаний» — политическую экономию и статистику, социологию, историю во всех ее подразделениях (политическую историю, историю права и государства, хозяйственную историю, историю культуры), правоведение в двух основных его отделах гражданского и государственного права, историю литературы, по крайней мере 18-го и 19-го веков, и, наконец, даже языковедение и философию. Конечно, не все эти науки имели одинаковое значение и занимали равное место в его творчестве; подлинным ученым специалистом в течение первой половины своей жизни он был преимущественно в области политической экономии (одновременно экономической теории и истории хозяйства), статистики и социологии; под старость он стал едва ли не первым по знаниям и оригинальности мысли из современных русских историков и считал научное творчество в этой области главным своим призванием. Но, во-первых, его научный горизонт по этим основным его специальностям был так широк, что всегда охватывал целый ряд смежных

наук. Так, в работе над книгой «Хозяйство и цена» он стал основательным знатоком истории гражданского права с древнейших времен, в частности римского права, и ряда других наук; в работе над русской историей он изучил историю русского языка и написал по нему несколько этюдов (о происхождении слова «крестьянин», об историй словесных оборотов «потому что» и «оттого что»). История экономических учений превращалась для него, как это видно из одного из его последних писем ко мне, в историю экономической мысли, для которой он изучал общую литературу, начиная с Гомера и греческих трагиков. А за тем на другие области научного знания он совершал по временам как бы «налеты» из чистой любознательности, необычайно быстро овладевая их литературой и становясь в них скорее настоящим знатоком, чем дилетантом; по некоторым из них он оставил самостоятельные работы и исследовательского, и творческого характера (например, по философии, по истории русской и европейской литературы 18-го и 19-го веков, по истории русской науки); но даже в областях знания, по которым он сам ничего не писал, он становился основательным знатоком. Так, в 20-х годах, живя в Париже и редактируя «Возрождение», он погрузился в изучение исторической грамматики французского языка; в одном из разговоров с ним я убедился, что он с исчерпывающей основательностью изучил всю литературу государственного права; и таких примеров можно было бы привести еще множество. Но его знания не ограничивались даже всей сферой гуманитарных наук, а распространялись на смежные с ней области естествознания — отчасти в исторической перспективе (так, он был знатоком истории русской науки, включая историю математики и естествознания в России, в частности историю деятельности немецких ученых естественников и математиков в России), отчасти в связи с его общими философскими и социологическими интересами. Из этой последней сферы приведу один пример. В связи со своим учением об обществе как системе взаимодействия между индивидами он изучил литературу недавно возникшей новой биологической науки «экологии» (науки о формах совместной жизни и взаимодействии в животном и растительном царстве). Говоря однажды со мной о любимом им австрийском социологе Отмаре Шпанне, стороннике отрицаемой П. Б. органической теории общества, и цитируя фразу Шпанна, в которой органическое единство общества противопоставлялось механической совокупности деревьев в лесу, П. Б. сказал: «Он

настолько невежествен, что даже не знает о существовании целой науки экологии». Я подумал при этом, что по меньшей мере девять десятых знаменитых и ученых социологов должны быть по этому признаку зачислены в разряд невежд.

Такого рода широта научного творчества и знаний предполагает, кроме широты интересов, еще особый дар — память. Всякий, кто встречался и беседовал с П. Б., знает, что он обладал почти сверхчеловеческой силой памяти. Он, казалось, никогда не забывал раз узнанные или где-либо вычитанные факты, данные, названия и мысли. Читая необычайно быстро, он на всю жизнь запоминал прочитанное во всех подробностях и через 20–30 лет мог рассказать содержание книги, как будто прочитал ее накануне. Память его распространялась не на одни лишь данные научного порядка. Во время редактирования «Освобождения» он поражал меня и других тем, что знал служебную биографию и как бы мог на память составить послужной список едва ли не всех видных русских бюрократов (включая и губернаторов). В «Русской Мысли» он завел особый ежемесячный отдел некрологов, который он составлял сам, помяная жизнь и деятельность иногда до десяти людей, скончавшихся в истекшем месяце. Он очень дорожил такой биографической работой; когда однажды в редакции возникли сомнения в надобности этого отдела некролога, он горячо воскликнул: «Нет, уж оставьте мне моих покойников». Для своих друзей и собеседников он был ходячим энциклопедическим словарем.

Эта память, в связи с любовью к книге и быстротой усвоения прочитанного, делала его несравнимым знатоком общей литературы; он всегда умел находить бесконечно много забытых, мало кому известных или оставшихся неоцененными книг и был в этом отношении совершенно исключительным наставником. Некоторые факты, сюда относящиеся, из моего общения с ним я уже приводил; приведу здесь еще некоторые другие. В самом начале нашего знакомства он однажды написал мне: «Знаете ли вы письма Флобера? Вот чтение для богов — и для вас!» Благодаря этому указанию, я ознакомился с одним из величайших — по мыслям и форме — произведений французской литературы 19-го века — кажется, доселе недостаточно оцененным. Много позднее он обратил мое внимание на замечательного и мало кому известного поэта Щербину¹⁴⁵. Но главная ценность его детальной литературной и исторической осведомленности состояла в том, что она существенно исправляла ходячие ложные суждения о деяте-

лях прошлого. Так, например, от него я узнал, что Тредьяковский¹⁴⁶ — обычно только нарицательное имя для поэтической бездарности и педантизма — имеет заслугу первого введения в русскую литературу философской терминологии, или что Сенковский¹⁴⁷ (в беллетристике — ничтожный «барон Брамбеус») был первоклассным ученым-лингвистом, или что *bete noire*¹⁴⁸ русской радикальной новейшей истории — граф С. С. Уваров¹⁴⁹ — был не только заслуженным либеральным государственным деятелем, но и одним из самых образованных людей своего времени, ученым классиком, другом и почитателем Гёте. Таких примеров неожиданных, свежих, интересных указаний и независимых суждений, которые приходилось слышать от П. Б., можно было бы привести бесконечное множество.

Роль, которую играла в научном творчестве П. Б. его огромная память (унаследованная им, вероятно, от его деда, знаменитого астронома Струве, составителя каталога звезд), могла бы склонить к предположению, что главный интерес его умственной природы состоял в эмпирическом установлении и описании фактов. Много знаменитых ученых составили себе славу именно как установители и собиратели фактических данных, из которых слагается эмпирическая реальность; таковы многие историки и представители описательного естествознания. Совсем не таков был умственный склад П. Б. Он, правда, любил познание фактов, так сказать, как таковое, любил обилие деталей, точность в описании эмпирической действительности; но в общем его умственном складе факты были для него только материалом для мысли, для обобщающих интуиций. То, что его влекло всегда к широким обобщениям, что он обладал даром интуитивного открытия новых истин, и что он вместе с тем всегда стремился тщательно проверять свои интуиции на частных фактах, опираться на детальное знание эмпирической реальности во всем ее бесконечном многообразии, всегда затрудняло его научное творчество, как это видно из его приведенных в моих воспоминаниях писем о занятии русской историей в последние годы жизни. Он ставил себе почти неосуществимую задачу — сочетать одновременно *исчерпывающее* знание всего эмпирического материала с построением широких, как бы философских, обобщений. Ему никогда на практике не удавалось соблюдать мудрое правило Гёте: «In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister» (Мастер прежде всего сказывается в самоограничении); его обобщениям угрожала всегда опасность либо утонуть в безбрежном

количестве приводимого материала, либо оставаться только фрагментарными; и этим отчасти объясняется сравнительно малая — при его дарованиях — его научная плодотворность (вопрос, которого я подробнее коснусь ниже). Но если оставить в стороне вопрос, в какой мере эта полнота замысла была полезна или вредна в практике его творчества, обратить внимание только на самый его *стиль*, то можно сказать, что его целью было всегда — редко встречающееся в науке — гармоническое равновесие между эмпирическим и интуитивно-обобщающим моментами знания, между фактами и общими идеями. Так, по его основной специальности, решительно преодолев «классическую», т. е. абстрактную политическую, экономию, он совсем не был сторонником противоположной, «исторической» школы политической экономии, просто отвергавшей теорию и заменявшей ее описанием хозяйственного быта, а стремился создать новый тип обобщающей теории хозяйства, основанный на установлении эмпирических закономерностей хозяйственной жизни. Таково же было и его основное педагогическое влияние на молодое поколение русских экономистов — его учеников: он учил их экономически *мыслить*, ориентируясь на эмпирической хозяйственной реальности. В философии его также влекло к тому типу философской мысли, который опирается на данные и выводы положительных наук.

Это сочетание философского интереса с эмпирическим, отвлеченной мысли с любовью к конкретной реальности было более чем просто умственным складом П. Б. Оно было укоренено в самой его духовной личности. По первому, внешнему впечатлению он был типичным рассеянным «ученым» — или мечтателем, — человеком, погруженным в свои мысли и мечты и не обращающим внимания на все окружающее. С ним не раз случалось, что он как будто просто не видал людей, находящихся в одной комнате с ним, забывал с ними поздороваться; и о его феноменальной рассеянности ходили, как я уже упоминал, целые легенды. Но это была лишь внешняя, бросающаяся в глаза, поверхностная сторона его существа. Его внимание, правда, шло своим особым, капризным путем, почти не считаясь — как у нормальных людей — с практическими нуждами жизненного обихода. Но под обликом рассеянности скрывались напряженное внимание и интерес ко всем конкретным деталям окружавшей его реальности; он жадным, любовным взором всматривался во все, что встречалось на его пути, и, со свойственной ему силой памяти, на-

долго — едва ли не навсегда — все запоминал. Через много лет он мог подробно рассказать, какое платье носила женщина, которой он, казалось, совсем не заметил при встрече с ней. Этот, по наружному своему облику, по внешнему устройству и ходу своей жизни, типически русский интеллигент-аскет, неряшливый и беззаботный, для себя самого равнодушный к жизненным удобствам и благолепию, был, так сказать, бескорыстно страстным любителем жизни во всей конкретной полноте ее проявлений. Его практический аскетизм вытекал просто из его личного бескорыстия, из направленности его духа на созерцание жизни и на действенное *моральное* участие в ней; в нем не было и тени *принципиального* аскетизма, столь распространенного в русской интеллигенции и опирающегося на некое, по большей части неосознанное, «гностическое» отвержение мира и презрение к нему, на врожденную, кажется, русскому духу тягу к «опрощению», на отвлеченный спиритуализм, для которого плоть, всякое цветение, богатство и полнота земного бытия сами по себе суть зло или ненужная суета. П. Б., напротив, по-пушкински или по-гётевски благословлял жизнь, любил и ценил ее, страстно ею интересовался, считал все в ней важным и интересным, одобрял в ней не бедность, а богатство и полноту. Проживя сам всю свою жизнь отрешенным от жизни скитальцем, он духовно был человеком жизни, деятельным ее участником и строителем. Доминирующая в его мирозерцании идея *культуры* — всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной, или — точнее — неразрывного единства в культуре ее материального базиса и воплощения с ее духовной сердцевиной — вытекала из этой его органической обращенности на жизнь.

Это внимание к конкретной жизни и признание ее положительной ценности исключали для него возможность быть *партийным* человеком, быть плененным какой-либо партийной узостью, одностороностью и пристрастностью. Его любимым лозунгом было: «Надо рассуждать *по существу*». «Рассуждать по существу» значило для него: оценивать явления жизни и ценность отдельных людей по их собственному внутреннему содержанию, по их объективной ценности — независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом и уместаются ли такие объективные оценки в схему нашего политического мирозерцания, наших «общих принципов». Он постоянно боролся против распространенной в русской либеральной и радикальной журналистике привычки без разбору вы-

смеивать политических противников, высказывать о них огульные отрицательные или пренебрежительные суждения, а также против привычки применять разные мерилы моральной оценки к врагам и друзьям. Я помню его возмущение, когда один из сотрудников «Освобождения» грубо-пренебрежительно отозвался в своей статье о литературном достоинстве публициста Каткова¹⁵⁰. Он искренно недоумевал, как вообще возможно высказывать такое пристрастное суждение. По поводу распространенного в радикальных кругах морального негодования (часто связанного со смакованием) на развращенность высших правящих кругов он говорил: «Почему Михайловский (Михайловский славился в писательском кругу своим донжуанством) может ежегодно менять своих возлюбленных, а великие князья не могут?» Его суждения о личном составе русской бюрократии — даже в эпоху юности, когда он был ее политическим врагом, — всегда были индивидуальны: он отчетливо различал в ней между людьми одаренными и бездарными, просвещенными и грубыми, добросовестными и недобросовестными. И такое же различие между людьми он делал позднее в оценке своих политических противников слева. Я уже упоминал, что, питая жгучую личную ненависть к Ленину как натуре злобной и жестокой, он с почти благоговейным уважением отзывался о личности социал-демократки Веры Засулич¹⁵¹. И вообще, одно из очарований его личности было сочетание в нем страстной убежденности, морального пафоса с широким, терпимым, снисходительным отношением к людям, с признанием законности многообразия индивидуальных дарований, призваний и склонностей.

В этой связи я должен коснуться интимной стороны жизни П. Б., в которую я был посвящен, — именно его отношения к женщинам и эротической любви. Делаю это не из намерения удовлетворить праздное любопытство читателя, а потому, что эта сторона жизни — обычно, естественно, остающаяся скрытой и неведомой другим — есть часто в некотором смысле пробный камень самого нутра человеческой личности — и что она особенно характерна для своеобразия личности П. Б. В нем не было и тени легкомысленно-эпикурейского, смакующего отношения к женщинам и любви, ни столь распространенного в русской радикальной среде фарисейского, аскетически-осуждающего или пренебрежительного отношения к этой сфере жизни. В основе обеих этих противоположных установок лежит столь свойственный русской душе (и, в частности, многим

талантливым русским людям) *цинизм*; цинизм же был органически чужд и ненавистен П. Б. Этот погруженный в свои научные думы и в общественные заботы человек до поздних лет своей жизни оставался юношески чистой, романтической душой, горящей благоговением перед женской красотой и перед святыней эротической любви. Его отношение выразимо пушкинской формулой: «благоговей богомольно перед святыней красоты». Любви он придавал религиозное значение. Он уподоблял ее другой религиозной страсти своей души — любви к познанию. Он однажды сказал мне: «Любовь к женщине и любовь к истине есть, собственно, одно и то же чувство». Эту глубокую философскую мысль, сродни платоническому учению об эроте и некоторым течениям мистики, например «эротической философии» Баадера, он высказывал как личный опыт. Он, прежде всего, страстно увлекался бескорыстно женской красотой. Так, уже на пятом десятке лет он увлекся образом знаменитой красавицы леди Гамильтон, возлюбленной Нельсона, покупал — и дарил мне — ее портреты и поместил в «Русской Мысли» переводной роман из ее жизни. В его личной жизни любовь — в самом глубоком и полном смысле этого понятия — играла огромную роль; он был органически не способен на какое-либо легкомыслие в этой области.

Это отношение к эротической любви в конечном счете вытекало из главной определяющей черты его нравственного существа; он был как бы насквозь, до последней глубины, натурой *чистой и горящей*. Большинство людей, производящих впечатление и оставляющих по себе память чистых, бескорыстных, святых личностей, имеют все же скрытые от других, часто скрываемые от себя самих, темные, мутные, корыстные низины души — обычно сказывающиеся при более близком будничном общении с ними. Ничуть не увлекаясь моей симпатией к П. Б., а стараясь оставаться совершенно объективным и трезвым, я решаюсь утверждать, что он был совершенно чужд всяких мелких, низменных, корыстных страстей и страстишек — в той мере, в какой это вообще возможно не «святому», а человеку жизни и жизненных страстей. Он хорошо знал себе цену и искренно и откровенно возмущался, когда встречал несправедливое отношение к себе, — но именно так, как он возмущался несправедливым отношением к другим заслуженным людям. Но бескорыстие, отсутствие тайной оглядки на свои личные интересы, отсутствие мысли о личной карьере, репутации, материальном положении и вообще отсутствие всякой мелочности

в жизни и отношениях с людьми давалось ему само собой, было в нем самой его природой. Я приводил уже тому примеры; но, в сущности, вся его жизнь и деятельность есть подтверждение этого. Когда в самом начале оппозиционного движения в царствование Николая II понадобился человек, который, рискуя на всю жизнь стать изгнанником, стал бы во главе заграничного оппозиционного журнала (материально обеспеченного, конечно, только на первые годы), — таким человеком оказался П. Б. Когда в эпоху антибольшевистской эмиграции ему казалось необходимым взяться за неблагодарную во всех смыслах задачу политического объединения эмиграции в борьбе против большевизма, — он без колебания взялся за это, еще гораздо более шаткое, дело, отказавшись ради него от предложенного ему тогда же почетного и во всех отношениях подходящего ему поста директора Экономического института в Софии. Он ни на мгновение не задумывался над тем, что этим он навлекал на себя неудовольствие левого чешского правительства, которое своим «иждивением» давало единственный прочный источник материального обеспечения русским эмигрантам-интеллигентам. И столь же равнодушен был он к своей общественно-политической репутации. Вся его публицистическая и политическая деятельность есть ряд «скандалов» — вызовов, которые он смело и не задумываясь бросал господствующему общественному мнению. Его жизнь была поистине сплошным бескорыстным служением — целиком была определена чувством долга.

«Чувство долга» есть только иное название для того состояния духа, которое точнее можно определить как *горение*. Горячность в любви к правде и добру, негодование на неправду и зло были основным, длительным состоянием его души. Он был по натуре страстным человеком, и вся эта страстность уходила на бескорыстное служение. Он был одинаково и страстным мыслителем, искателем объективной истины, и страстным борцом за моральную правду и общественное строительство. Эти две страсти, на практике часто раздиравшие его жизнь, где-то в последней глубине его существа, сливались в единую страсть к *правде* — в том глубоком и первичном, религиозном смысле этого начала, в котором правда-истина и правда-справедливость суть все же лишь две стороны нераздельно единой правды как жизни в согласии с истинно Сущим. Огнем искания правды и обличения неправды и заблуждения он — видимо для всякого собеседника — загорался и вспыхивал и в теоретически-научных спорах, и в спорах

и беседах политических. Для всех, входящих в соприкосновение с ним, это было основным определяющим впечатлением от его личности. В конце 1905 года, после его возвращения из-за границы в Петербург, мне пришлось свести его с публицистом Г. Н. Штильманом (позднее близким сотрудником «Русской Мысли»). Мы обедали втроем в ресторане Палкина, и П. Б. излагал Штильману свои политические идеи. В момент, когда он отвернулся и замолчал, Штильман, наклонившись ко мне, шепнул мне: «Как он загорается!» И без малого сорок лет спустя, дряхлым старцем, придя в Париже, уже незадолго до своей кончины, на собрание «клуба стариков», где седые, охлажденные долгим жизненным опытом люди мирно толковали о текущих политических событиях, он, как мне передавали, учинил настоящий разгром, яростно отстаивая свое, для большинства парадоксальное, понимание исторического смысла совершающегося и закончив возгласом: «Надо быть идиотом, чтобы этого не понимать!» После его кончины один человек, близкий Милюкову и лишь редко встречавшийся с П. Б. и мало его знавший, в двух словах точно определил (в письме ко мне) основное различие между ними: «Милюков был человек холодный, Струве — человек горячий».

Какой именно идее, какой цели было посвящено это горение? Не пытаясь здесь исчерпать такую сложную и обширную тему, как мировоззрение П. Б. Струве, я хотел бы лишь отметить основной, определяющий мотив его общественных воззрений. Здесь, прежде всего, нужно решительно отвергнуть ходячее представление об эволюции его идей. Обычное, обывательское представление сводится к тому, что он радикально изменил идеалам своей юности и из одного лагеря перешел в противоположный. Часто приходилось — и от левых, и от правых — слышать неодобрительное суждение: «Струве начал с того, что был крайним левым марксистом-революционером, другом Ленина, а кончил едва ли не крайним правым». Это суждение ложно еще более, чем обычно бывают ложны все ходячие, обывательские формулы. Оно, прежде всего, ложно уже чисто фактически. Как я уже упоминал, *никогда* П. Б. не был ни «другом Ленина» (личность и умственный тип которого были ему всегда — даже и в юности — чужды и ненавистны), ни ортодоксальным марксистом, ни фанатиком-революционером. И никогда он не стал ни «крайним правым», ни даже вообще «правым» в типически русском смысле этого понятия; перед революцией 1917 года и даже сейчас же после нее он, будучи

убежденным «консерватором», отчетливо и страстно противопоставлял свой консерватизм демагогическому «черносотенству», сродство которого в его «погромном» существе с большевизмом он ясно сознавал и определенно высказывал. В 20-х годах он пытался *коалиционно* сблизиться с крайними правыми в плане объединения всех антибольшевистских партий на борьбе с большевизмом; эта попытка быстро кончилась неудачей, после которой он снова ясно осознал всю глубину и принципиальность своего духовного разногласия с обычным, господствующим типом русских «правых». Характеризуя эволюцию политических идей П. Б. чисто внешне, в банальных, ходячих (и потому неизбежно смутных) политических терминах, нужно будет сказать, что, будучи в юности радикалом и социалистом, но и уже тогда скорее умеренного и чуждого революционной догме направления, он в зрелом возрасте и в старости стал умеренным же консерватором.

Но такого рода определение в ходячих терминах совершенно неадекватно конкретному духовному содержанию политических идей — и вообще и в частности в отношении воззрений П. Б. Поверхностные клички затуманивают и искажают подлинное существо вопроса. Я уже указывал, в иной связи, что П. Б. принадлежал к числу людей, которых Джемс определяет как «однажды рожденных». Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не произошло. В самом *существе* своих воззрений *он вообще не изменился* — от начала до конца он веровал *в одно и то же*. Если уже нужно — и поскольку вообще можно — определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П. Б. следовало бы назвать *либералом*. От начала до самого конца своей жизни он в своей политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях, был и остался сторонником *свободы* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства. В начале моих воспоминаний я указал, какой собственно смысл имел его юношеский «марксизм». Это указание я хотел бы здесь еще несколько дополнить. В своей юности П. Б. был действительно — довольно короткое время — сторонником социалистического *движения* в той политической форме, которую оно имело в Германии в лице социал-

демократической партии (с некоторыми членами этой партии он тогда находился в дружеских личных отношениях). Но эта немецкая социал-демократическая партия, подобие которой русские марксисты, в том числе и П. Б., пытались тогда создать в России, была по своему конкретному содержанию и политической практике просто радикально-демократической партией, опиравшейся на рабочее движение и стремившейся к повышению экономического и культурного уровня рабочих масс. Собственно социалистический идеал фигурировал, как известно, только в ее «программе-максимум», т. е. как конечная цель, осуществление которой предносилось в некоем туманно-отдаленном будущем; фактически он оставался ни к чему не обязывавшей романтической мечтой, а для более пронизательных вождей — просто пустой фразой. По общему своему духу эта партия была не радикальнее — скорее даже умереннее — обычного типа тогдашнего русского либерализма с его «народолюбием». В идеологии партии был даже момент, прямо противоположный революционизму: я имею в виду социологическое учение Маркса, по которому политические перевороты могут быть только плодом медленного, постепенного, как бы произвольно-органического назревания и изменения экономической структуры общества. К этому надо еще присоединить, что *реальный* политический пафос основанной тогда при участии П. Б. русской социал-демократической партии — как и всей тогдашней оппозиции — сводился к осуществлению единственной задачи, стоявшей перед русской общественностью, — чисто либеральной задачи смены самодержавно-бюрократического строя строем конституционно-демократическим.

Правда, русская социал-демократическая партия — и в лице своих вождей (тогда еще солидарных между собой Ленина и Плеханова), и в лице своей рядовой массы — оказалась фактически гораздо более радикально-революционной, чем ее немецкий образец. В ней уже с первых лет ее существования назревал будущий «большевизм», приведший в 1917 г. к основанию коммунистической партии, резко противопоставившей себя европейскому социализму; но и более умеренные будущие русские «меньшевики» были гораздо более фанатически-догматическими революционерами, чем их западноевропейские товарищи. Но именно поэтому П. Б. с самого же начала почувствовал себя чуждым этой революционной группировке и очень скоро с ней разошелся окончательно.

Но возглавляемый в то время П. Б. так называемый «литературный» марксизм — т. е. марксизм как *идейное* движение русской мысли, — находясь как бы в некоей «личной унии» с социал-демократической партией, имел вообще — как я уже указал в начале моих воспоминаний — совершенно иной общественно-философский смысл. Он был в русской мысли первым последовательным *западничеством* (до этого последовательными западниками были только одиночки, вроде И. С. Тургенева и Б. Н. Чичерина). Он полемически направлялся против *народничества*, этого завуалированного славянофильства, в течение многих десятилетий безраздельно господствовавшего над русской общественной мыслью. Он решительно восстал против исконно русской тяги к «опрощению», против ставки на русскую отсталость и некультурность как залога, что России удастся избежать трагических социальных трудностей западноевропейского буржуазного капиталистического строя, против мечты, что из архаически-примитивной формы крестьянской земельной общины быстро и мирно родится социальная гармония. Именно в этом состоял и личный идейный пафос юношеского марксизма П. Б. Он ненавидел народничество, называл его «сифилисом русской мысли». Культу «мужика», культу отсталости и примитивности как залога морально-общественного здоровья — толстовскому лозунгу: «по-мужицки, по-дурацки, по-крестьянски, по-христиански» (в общем смысле владевшему всей русской общественной мыслью) он решительно противопоставлял (в своей первой юношеской книге) призыв к *культуре*, возможной только через «выучку у капитализма».

Но это западничество, этот призыв к обогащению и усложнению культуры по западноевропейскому типу был тем самым *либерализмом*. Борьба против земельной общины, связывавшей свободную инициативу крестьянства, была у П. Б. с самого начала борьбой за начало *экономической свободы* — т. е. борьбой *против идеала социалистического хозяйства*; и экономическая свобода мыслилась им как необходимая база для прочной политической свободы и тем самым для свободного культурного развития вообще. Именно на этом пункте — еще под общим покровом «марксизма» — уже с самого начала обозначилось «разделение духов». Ортодоксальный марксизм, с его демагогической верой в классовую борьбу между «пролетариатом» и «буржуазией» и с его фанатической ненавистью к буржуазии и капитализму, — этот марксизм, смотревший на капиталистическую

фазу развития как на трагическое «чистилище», через которое нужно пройти на пути в социалистический рай, и потому считавший «буржуазный либерализм» только своим временным попутчиком, — сразу же и совершенно справедливо почувал в П. Б. чуждый и враждебный ему дух «буржуазного либерала».

Эту свою юношескую веру в ценность экономической свободы — и свободы вообще как условия социальной и культурной дифференциации и культурного развития и обогащения — П. Б. не только сохранил вообще до конца своей жизни — она оставалась в нем основным догматом его политического и социально-философского мирозерцания. На основе этого убеждения он — в оппозиции к конституционно-демократической партии, членом которой он был, — решительно защищал аграрную реформу Столыпина, основанную на государственном поощрении частной земельной собственности в форме «хуторского хозяйства». В течение всей своей жизни он проводил эту веру в своей политической и публицистической деятельности; и вся научная работа его жизни — его политическая экономия и социология, его воззрения на историю России — была сосредоточена на обосновании именно этой веры. Повторяю: с самого начала своей умственной жизни и до последних ее дней он оставался «либералом».

«Консерватизм» второй половины его жизни — и в зачатке обозначившийся уже в его «марксизме», именно в указанном учении о зависимости политических перемен от органически внутреннего развития экономического быта (П. Б. посвятил особый этюд доказательству, что сама идея социализма и особенно указанная социологическая доктрина Маркса возникла из антиреволюционной реакции французских романтиков Ж. де Местра и Бональда на бунтарское просветительство 18-го века), — этот консерватизм ни в малейшей мере не был изменой либерализму, как это склонны утверждать люди, мыслящие в ходячих, трафаретных формулах. П. Б. сам любил называть себя «правым» или «консерватором»; он и был таковым, но только в том смысле, в каком «консерватизм» включает в себя «либерализм» и есть его основание, — другими словами, в том смысле, в котором этот «консерватизм» вообще выходит за пределы традиционной противоположности между «правым» и «левым» и основан на ее принципиальном преодолении. Вот почему П. Б. никогда не мог ужиться ни с «левыми», ни с подлинными «нутряными» правыми и, по

слову поэта, всю жизнь оставался «двух станом не боец, а только гость случайный». Консерватизм П. Б. состоял в убеждении, что традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы и что, напротив, всякий самочинный «революционизм», всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка, всякое разнуздание демагогических страстей ведет только к деспотизму и рабству. И вместе с тем он опирался на античную идею *меры* — на убеждение в гибельности в человеческой жизни всякой крайности и безмерности и, напротив, в необходимости и благотворности соглашения, уступчивости, «компромисса» в отношениях между противоборствующими началами и силами общественной жизни. Пользуясь излюбленным выражением самого П. Б. (заимствованным им, если не ошибаюсь, из характеристики кн. Вяземским политических идей Пушкина), он был «консервативным либералом», или «либеральным консерватором», — духовно-политическим типом, хорошо известным и совершенно понятным в Англии, но редко и лишь в виде исключения встречавшимся в России (в своем послесловии к моей брошюре о Пушкине как политическом мыслителе П. Б. приводил примеры русских либеральных консерваторов — Пушкина, Вяземского, Мордвинова, Чичерина, Пирогова и некоторых других¹⁵²).

Этот элемент «консерватизма» в составе консервативного либерализма постоянно усиливался и все отчетливее и настойчивее осознавался П. Б. в течение хода его жизненного духовного развития. Это было естественно не только в силу нравственного умудрения, необходимо приводящего к отрицанию крайности и безумств, а также в силу общего закона духовного развития человека, по которому юность ощущает творческие порывы как бы рождающимися спонтанно из глубины личного духа и в оппозиции ко всему прошлому, тогда как зрелый дух все более сознает, что все творческое в нем определено его укорененностью в почве прошлого и может быть истинно плодотворно не как самочинное начинание, не как ломка и разрыв с прошлым и именно как органическое прорастание задатков прошлого и через непрерывную преемственность с ним. Кроме этого общего закона духовного развития, здесь действовало также впечатление, накопившееся в сознании П. Б. от хода русской общественной жизни и мысли. Как я описал это в моих воспоминаниях о П. Б., поворотным пунктом здесь была для П. Б. революция 1905 года с обнаружив-

шимися в ней чертами анархического бунтарства. Со свойственной ему умственной и духовной чуткостью он почувствовал в событиях того времени не случайное сотрясение, а действие неких глубоких общих разрушительных сил. Под этим впечатлением он, порвав с умственными навыками русского либерализма, освященными вековой традицией, уже тогда стал утверждать, что главная опасность грозит России «не справа, а слева». Уже тогда он понял, что бунтарство, разнуздание анархических страстей народных масс, утопическая вера в благодетельность насильственной радикальной ломки существующего и разрыва с традициями несет с собой не свободу, а деспотизм, — и что, напротив, прочная и благотворная свобода может быть утверждена только постепенным приобщением низших классов к культуре и государственным навыкам высших, образованных слоев общества. Мысль об опасности «колебания основ», — которую либеральное общественное мнение привыкло только осмеивать как лицемерное оправдание реакции, — П. Б. едва ли не первый из состава русской радикальной оппозиции постиг во всей ее серьезности и стал переживать с глубокой тревогой. С этого момента его либерализм стал осознанно консервативным, и этот консерватизм, под влиянием дальнейших событий, все более укреплялся и углублялся в нем.

Но этот консерватизм никогда не переставал в нем быть либерализмом. Не только уже став консерватором, он со всей страстностью своей натуры участвовал во время войны 1914–17 гг. в борьбе общественности против развращенных порядков верховной власти и бюрократии тех лет, не только в первый момент приветствовал крушение монархии как освобождение России от давивших ее тисков, но и позднее — после того как не он один, а большинство из нас пережило под влиянием большевистской революции решительное отклонение «вправо» — ему приходилось не раз выступать против «правых» тенденций там, где они шли вразрез с его установкой либерального консерватизма. Так, в 1921 г., во время так называемого «карловацкого собора», он решительно возражал против попытки правой иерархии внести политику (именно монархическую) в эмигрантскую церковь, и так же решительно он выступил против той же правой иерархии при церковном расколе 1926 г. Так же он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им, П. Б. усмотрел в демагогической диктату-

ре, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных «правых» тенденций национал-социализма. Так идея свободы осталась до конца его жизни доминирующей в его политическом и культурно-философском мирозерцании. Начав юношей с утверждения, что свобода может быть достигнута и основана только на положительном развитии и обогащении культуры, он кончил в старости тем же заветным убеждением о неразрывности связи свободы с преемственным развитием культуры. Целая бездна отделяет этот либеральный консерватизм от консерватизма реакционного — от вождения насильственно удержать жизнь на низшем уровне духовной и общественно-политической культуры, утвердить устойчивость старого через государственную опеку над человеческим духом, через подавление его вольного творческого начала.

Таким образом, П. Б. по существу вообще никогда не менял своего общественного и духовного идеала; от начала до конца он шел к одной конечной цели. Это не значит, что он «не менял фронта». Напротив, он действительно и в буквальном смысле слова «менял фронт». Но это было не «изменой идеалу», как это обычно представляют себе, не переходом из одного воюющего лагеря в другой. Это было той «переменой фронта», которую вынужден предпринять во время войны всякий боец — в зависимости от того, с какой стороны нападает на него враг. П. Б. должен был бороться и «направо», и «налево», и в разные эпохи жизни главное направление его борьбы иногда радикально менялось, в зависимости от того, с какой стороны в разные исторические эпохи угрожала России, ее свободе и культурному развитию главная опасность. В этом отношении всему нашему поколению, умственно и общественно достигшему первой зрелости еще до 1905 года, пришлось пережить целых три радикально различных исторических эпохи. Конец первой начался в 1905-м и завершился в 1917 году, с постепенным, в течение этого времени, разложением, отмиранием и уходом с исторической сцены старой бюрократической России. В этот первый период — до 1905-го, и отчасти до 1917 года — приходилось бороться прежде всего с гибельными, задерживавшими свободное культурное развитие влияниями близорукой реакционной государственной опеки. Начиная с 1917 года, страшнейшим и жесточайшим врагом того же свободного культурного развития стала большевистская власть и вся идеология, на которой она была

построена. Наконец, с начала 30-х годов над Европой и Россией нависла новая грозная опасность, разразившаяся в 1939 году в неслыханном по силе потрясении мировой войны. Восстал новый враг, быть может, еще более грозный и опасный, чем большевизм (хотя в своем существовании ему родственный). Для Европы и России тем самым наступила новая — уже третья для нашего поколения — историческая эпоха, потребовавшая новой борьбы и тем самым нового «фронта». Нужна большая независимость и чуткость политической мысли, чтобы — как это пришлось нашему поколению — ориентироваться сразу в этих трех, совершенно разнородных исторических эпохах, чтобы, порвав с укоренившимися привычками мысли и оценок, без колебания двинуться в бой в том направлении, откуда нападает новый враг. Такой именно независимостью и чуткостью мысли обладал в исключительной мере П. Б. Как в эпоху от 1905 до 1917 года, еще продолжая бороться с традиционным противником «справа», он первый ощутил еще более грозного врага *слева* и с 1917 года, «изменив фронт», все силы своего духа отдал борьбе с этим новым врагом, так с начала 30-х годов он стал чутко чувствовать нового, третьего врага, и с момента его нападения на Россию без колебания, без малейшего духовного и умственного смущения, сознал себя духовным участником Великой Отечественной войны, которую Россия, хотя и возглавляемая тем же гибельным, ненавистным ему большевизмом, вынуждена вести против своего грозного врага*.

Эта духовная свобода может быть выражена и так, что П. Б. вообще не был служителем какого-либо «направления идей». Даже доминирующие в его общественно-политическом мирозерцании начала *свободы и культуры* не были для него «идеалами», были не высшей, самодовлеющей целью и ценностью, а лишь необходимыми средствами к ней. То, чему было подлинно посвящено его служение, было не каким-либо отвлеченным началом, а живой реальностью: это была *родина* и ее благо. Заслуживает быть отмеченным как существенная черта его мирозерцания и его духовного существа, что в среде, из которой он вышел, — в среде русской радикальной интеллигенции и в известной мере даже вообще в среде

* Это было написано в 1944 г., до крушения Германии. До новой опасности, грозящей теперь миру от агрессивности большевизма, переродившегося в новый фашизм, П. Б. не дожил. Но мне известно, что он уже предвидел необходимость новой борьбы с большевизмом, после разгрома Германии.

русской либеральной общественности — П. Б. был первым человеком, отчетливо осознавшим себя *русским патриотом* и проповедовавшим патриотизм. Это может показаться парадоксальным. Не есть ли служение родине обоснование вообще всякой бескорыстной политической деятельности? Конечно, благо родины, любовь к родине в некоторой общей форме были определяющим мотивом всех политических партий в России, включая революционные (за исключением только чистых, принципиальных интернационалистов). Но это верно лишь в том смысле, в котором понятие родины совпадает с понятием *народа*. Сознательный патриотизм предполагает, однако, еще нечто иное: осознание ценности самого национального бытия, как такового, и тем самым его организации в лице государственности. Но в силу некоторых особенностей русской истории 18-го и 19-го века эта мысль и забота о самом национальном бытии, его сохранности и процветании, оказалась достоянием одних только правящих кругов; широкие слои общества и народа настолько привыкли ощущать неколебимую прочность и мощь национального бытия, что совсем отучились думать о нем; это сказывалось в особенности в полном пренебрежении к вопросам внешней политики. Настроение Отечественной войны 1812 года миновало быстро и довольно бесследно; уже в 1831 году, по поводу отношения русского общества к польскому восстанию, Пушкин жаловался на господствующий в России патриотический индифферентизм. Тем более этот индифферентизм овладел русским обществом начиная с 60-х годов, когда все внимание было обращено на внутренние реформы и когда в состав общества вошли недворянские слои, далекие от навыков государственной власти. В сущности, впервые патриотизм снова проявился в России в 1914 году, в момент объявления Германией войны; но и эта вспышка патриотического чувства была кратковременной и слабой. Все мы выросли и жили в атмосфере равнодушия к проблеме национального бытия: идеи национализма и патриотизма, лозунги о защите государства от внешних и внутренних врагов казались только лицемерным прикрытием реакционных мероприятий и вожделений власти, и над ними было принято только смеяться. Славянофильство, культивировавшее национальное сознание, скоро сошло со сцены или начало вырождаться; все оппозиционное общественное мнение стало «западническим», а западничество —

если не принципиально, то фактически — постепенно сливалось с индифферентизмом к проблеме государственно-национального бытия России.

Среди этой атмосферы, безраздельно господствовавшей особенно в среде радикальной интеллигенции, П. Б., кажется, первый снова остро осознал эту проблему и, со свойственной ему независимостью мысли, стал проповедовать патриотизм. Даже его «пораженчество» в эпоху русско-японской войны носило иной оттенок, чем общераспространенное тогда пораженчество, — оно не было основано на принципиальном равнодушии к государственной мощи России. И я уже упоминал в моих воспоминаниях, какой скандал вызвал в кругах «освободительного движения» призыв П. Б. к молодежи во время уличных манифестаций солидаризироваться с русской армией. Но особенно после 1905 года П. Б. стал открыто пропагандировать идею патриотизма и национального сознания. Я уже упоминал, что он — идя опять на конфликт с общественным мнением — не побоялся отметить опасность для России украинского движения и настойчиво подчеркнул значение общерусского языка как фундамента общерусской культуры; упоминал я также об его программной статье «Великая Россия», впервые наметившей идею «Российской Империи» как ценности, которую надлежит блюсти и развивать. А в 1917 году, как я тоже указал, он пытался основать Лигу русской культуры.

Все это были не отдельные случайные выступления. Немец по своему происхождению (его мать тоже была обрусевшая немка, из прибалтийского края, баронесса Розен), проведший свое детство в Германии, он ощущал себя не только исконно русским человеком (что случается едва ли не со всеми иностранцами, переселившимися в Россию), но и горячим русским патриотом; и в центре его интересов и его служения стояла именно Россия и ее судьба. Его политическое мировоззрение с самого начала основывалось не на каких-либо партийных принципах, но только на заботе о конкретной судьбе России; и потому оно охватывало сразу — явление единственное в оппозиционных кругах того времени — проблемы не только внутренней, но и внешней политики. Его политические заботы касались не только — как это было типично для дореволюционной России — материального благополучия и повышения образовательного уровня народных масс, но и укрепления и расцвета русской национальной культуры и тем самым

ее хранителя — русской государственности. Как я указал в моих воспоминаниях, П. Б. с самого начала внес в господствующее оппозиционное мировоззрение отчетливую ноту *государственного сознания*. При всем многообразии его научного творчества, все научные вопросы интересовали его в конечном счете не столько в их отвлеченном содержании, сколько в их отношении к судьбе России и ее духовной культуры. Совсем не случайно, что и первая его юношеская книга, сразу его прославившая, и труд, которому он посвятил последние годы своей жизни и за которым его застала смерть, оба были посвящены судьбам России. Он начал с книги об «Экономическом развитии России» — книги, которая фактически содержала указание и на духовный путь России; и он кончил напряженной научной работой над проверкой и осмыслением пути России с древнейших времен до современности. Он горел патриотической заботой и тревогой за судьбу России всю свою жизнь; и в последние два года своей жизни — в годы страшного испытания России — он жил надеждой на ее спасение и исцеление — более того, неколебимой верой в величие, всепобеждающую силу и славное будущее русского духа.

Сознание родины как высшей ценности и служение родине — не только ее земным нуждам в плане эмпирической действительности, но и самой ее духовной реальности как некоего соборного лица — не нуждалось у П. Б. в каком-либо обосновании: оно просто было непосредственным чувством, доминирующей страстью его жизни. Но по существу, в порядке морально-психологическом, оно входило как элемент в состав его духовной жизни, как-то вытекало из его общего миропонимания и мироощущения. Я уже упоминал, что — в отличие от обычного типа русского интеллигента нашего поколения — П. Б. уже в юности не только имел, но и отчетливо и непрерывно осознавал в себе напряженную внутреннюю духовную жизнь. Сама политическая страсть была у него, тоже в отличие от обычного типа русского интеллигента, не бессознательным *суррогатом* религии, не неким наивным идолопоклонством, а скорее естественным выражением и практическим приложением духовной и религиозной жизни. Его действительно нравственной натуре был чужд и глубоко антипатичен (встречающийся и в русской православной среде) тип пиэтистического, отстраняющегося от жизни благочестия, практически связанный с равнодушием к добру

и злу, к земной неправде. Но его мирозозерцание и жизнепонимание отнюдь *не исчерпывалось* политикой; оно охватывало общие основы и внутренние глубины жизни и бытия. П. Б. не был ни самостоятельным философом — умом, напряженно направленным на постижение последних тайн мирового бытия, ни самостоятельным религиозным мыслителем, т. е. душой, бурно переживающей религиозную проблематику и мучающейся ею. И, тем не менее, он в каком-то общем смысле был и философским умом, и религиозной душой. Он постоянно размышлял над философскими проблемами и всегда, уже начиная с юности, имел осознанную религиозную жизнь; то и другое составляло как бы произвольный общий фон или фундамент его мысли. Он был духом, как-то непосредственно укорененным в этих глубинах бытия.

Попытаюсь подвести здесь вкратце итоги его философской и религиозной мысли, отдельные выражения которой я попутно уже упоминал в воспоминаниях. Философски П. Б. был основательно начитан в литературе 19-го века, начиная с Канта, и усердно следил за всеми новинками философской мысли; из старых классиков он хорошо знал и ценил Аристотеля («Этику» и «Политику» которого он специально изучил в связи со своими социологическими изысканиями), а также Лейбница. Как я уже указывал, он первый в нашем поколении, уже в ранней юности, преодолел господствующий материализм — официальную философскую доктрину марксизма! — и позитивизм, первый ознакомил русскую публику с немецким новокантианским критицизмом и идеализмом — этим первым явлением европейского философского возрождения последней четверти 19-го века. По его почину — проявленному в философских страницах его юношеской книги об экономическом развитии России — русские читатели, в лице нашего поколения, заменили чтение Спенсера и Огюста Конта чтением Канта, от него узнали имена новых тогда вождей немецкой философской мысли — Рияля, Когена, Риккерта, Шуппе, Зиммеля и других. Он первый — по крайней мере для более широких кругов русской интеллигенции — проломил брешь в замкнутости философского кругозора интеллигенции, провозгласив права метафизической мысли (национально-русская метафизическая школа Лопатина и Сергея Трубецкого¹⁵³ стояла в то время особняком и не пользовалась влиянием; Владимир Соловьев славился главным

образом своей публицистикой, не находя отголоска своей философии). П. Б. явился, таким образом, на пороге 19-го и 20-го веков, родоначальником движения русского идеализма, который вскоре развился в русскую религиозную философию. Он сам не пошел по этому пути, им проложенному, и относился с осторожным скептицизмом к религиозной философии и метафизике (ср. выше его письмо ко мне от 31 марта 1943 г.). Ему самому достаточно было пробудить в себе и других общее сознание, что бытие имеет последние глубины, имеет как бы общие, запредельные специально-научному знанию горизонты; он отказывался углубляться в их изыскания. Философию он ценил и изучал, с одной стороны, как методологию научного знания, как уяснение его основоположных понятий и общих путей и, с другой стороны, как руководство к общей духовной ориентировке в жизни. По содержанию своего онтологического мировоззрения он был, как я уже упоминал, «плюралистом» и написал «Очерки плюралистической философии». В этом выражалась его основная интуиция, определившая и его социологическое, и его политическое мирозерцание: представление о мире и жизни как системе свободного взаимодействия между единичными конкретными существами, носителями спонтанной активности. Под конец жизни он пытался подвести итоги своему философскому мировоззрению в оставшейся, по-видимому, незаконченной «Системе критической философии» (рукопись эта, кажется, пропала во время войны в Белграде).

Вместе с тем он был, повторяю, *исконно-религиозной душой*. Как-то легко и просто, само собой, не пережив при этом никакого религиозного кризиса, он преодолел — тоже уже в юности — традиционное безбожие русского интеллигентского сознания. Если не ошибаюсь, опять-таки едва ли не первый из нашего поколения он заговорил в журнальной литературе в положительном смысле о «мистике» и религии и употребил — большая в то время смелость! — имя Божие. Сразу став на естественную для его духа религиозную почву, он никогда не занимался «религиозными вопросами», не обсуждал проблем и понятий религии. Как я уже указал, он никогда не переживал трагически исканий и недоумений в этой области, никогда не пытался отдать себе ясный отчет в догматическом содержании своих верований. Он считал это, как он мне говорил, делом бесплодным и потому ненужным. В середине своей жизни он скло-

нялся — может быть, под влиянием своей общей, как бы кровной связи с немецкой культурой — к верованиям примерно в духе немецкого либерально-протестантского христианского богословия. В последнее десятилетие своей жизни он признавал себя верующим православным, часто, хотя и не постоянно, посещал церковные богослужения, исповедовался и причащался. Но эту православную веру он исповедовал в порядке, который католические богословы называют *fides externa*¹⁵⁴: он просто с какой-то высшей духовной умудренностью признал, что в этой области — говоря словами Эврипида — «не мудро умствовать»; он покорно подчинился авторитету традиционного религиозного учения христианского человечества (или того восточного христианства, к которому он принадлежал). Это было ему тем более легко, что, по его убеждению, в религии культ, молитвенная жизнь имеет более решающее значение, чем идеи, отвлеченное догматическое вероучение. Для себя самого он оставался свободным религиозным духом, не связанным никакой точно оформленной догматикой. Он просто духовно жил, непрерывно ощущая Святыню Бога, — жил, как говорит Достоевский, через «касание мирам иным». Это было ему достаточно. И это смирение в религиозном мудрствовании, этот принципиальный «агностицизм» (как он это высказал в том же письме ко мне), как-то входил в состав его консерватизма — его убеждения, что дерзаниям человеческого духа поставлены некие непереходимые пределы. Он следовал завету Гёте: «Познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое».

Так прожил свою относительно долгую (по русским понятиям и принимая во внимание выпавшие на его долю испытания) жизнь этот во всех отношениях замечательный человек, одновременно непрерывно участвуя в бурной политической борьбе и предаваясь сосредоточенному созерцанию. Когда после его кончины его образ во всей своей значительности снова встал перед моим сознанием, я поставил себе вопрос: отчего, несмотря на его огромные дарования и непрерывное напряженное творчество, его научное и духовное наследие все же как-то неадекватно размерам и богатству его гениальной личности? Ибо для меня — и для всех, кто знал его лично, — несомненно, что все его произведения, все, что он оставил после себя, есть только фрагмент, скудные обрывки той сокровищницы знаний и постижений, которой он обладал

и которую унес с собой. Это касается прежде всего его научного творчества. Он не написал ни одной вполне законченной научной работы. Первая, опубликованная им — после юношеских «Критических заметок» — научная книга («Крепостное хозяйство») была собранием объединенных общей темой небольших работ. Единственная цельная, относительно «толстая» книга, им написанная за всю его жизнь, — исследование «Хозяйство и цена» — обозначенная им как первый том задуманной и продуманной им экономической теории; продолжение ее остановилось на маленькой брошюре — первом выпуске второго тома. Все остальное, им написанное, носит характер «очерков», незаконченных набросков, и выражено им в журнальных статьях или брошюрах. Конечно, ближайшее объяснение заключается здесь в том, что он разбрасывался, растрачивал свои силы на практическую политическую деятельность (в общем неподходящую его натуре и потому скорее неудачную) и на текущую газетную публицистику. Но это объяснение недостаточно. Другие люди — дарований не больших, а часто скорее меньших, чем он, — умели сочетать политическую деятельность и публицистику с большой научной плодотворностью. Конечно, здесь не следует руководиться чисто внешними критериями; и утверждение о недостаточности оставленных им научных трудов нуждается в оговорке. Очень многие из его научных набросков и относительно кратких статей содержат больше знаний и оригинальных мыслей, чем обычного типа толстые научные книги. Любому научному ремесленнику ничего не стоило бы с помощью обширных цитат из приводимых им книг или подробного изложения намеченных им мыслей превратить иную статью П. Б. в обстоятельное объемистое научное исследование. И когда наступит время для издания если и не полного собрания его сочинений, то, по крайней мере, собрания его научных трудов, обнаружится, что его научное наследие весьма богато и имеет большую и длительную ценность. Это не противоречит, однако, тому, что все сотворенное им остается все же далеко не адекватно богатству и значительности его знаний и мыслей.

Я думаю, что фрагментарность, форма незаконченных «набросков», как-то соответствовала самой его духовной натуре, внутреннему характеру его творчества. Прежде всего: обладая большим литературным дарованием — особенно ярко выразившимся в его

публицистике, — он любил лаконичность, стремился высказывать свои мысли в кратких выразительных формулах, подчеркивая как бы только сердцевину своих идей, чуждаясь многословного обстоятельного их развития. Он как бы возвещал только существо своих интуиций, оставляя про себя и весь сложный и трудный процесс их добывания, которым другие авторы делятся с читателем, и все множество выводов и производных мыслей, из них вытекающих. Он как будто любил делиться только отдельными блесками своих мыслей. Но и не в одном этом дело. Бывают творцы — однодумцы, умы, одержимые одной идеей, которой они подчиняют все ими познаваемое; для таких умов познание естественно укладывается в законченную, целостную систему. Таков, например, тип гениальных философов: они как будто родились, чтобы сказать одно свое слово, увидеть бытие с одной его стороны, под одним особым углом зрения и возвестить миру это свое «видение»; все богатство и вся противоречивая сложность бытия естественно укладывается для них в одну целостную картину — а что в нее не укладывается, того они вообще не замечают. Но есть такого же типа и умы узкие и бедные, «мономаны», которые вообще ничего не видят в мире, кроме одной своей идеи; такие умы самой влюбленностью в свою мысль, упорством в ее повторении и в отрицании всего, ей противоречащего, часто покоряют общественное мнение и приобретают репутацию значительных мыслителей; можно было бы привести немало примеров научных знаменитостей или духовных вождей такого типа. Прямой их противоположностью был П. Б. Конечно, и он обладал некоторыми руководящими, центральными идеями, как бы прирожденными ему духовными и познавательными интуициями, без чего вообще невозможно творчество; некоторые из них я старался выше наметить. Но сила его умственного и духовного творчества была как-то связана с широтой горизонта, многообразием видения, беспристрастием в постижении и признании противоречивых и противоборствующих начал бытия — с любовным вниманием к богатству деталей. Выхватить из бесконечности жизни отдельный ее кусок или отдельную сторону, замкнуть их в законченную самодовлеющую картину и воображать, что этой картиной исчерпана вся полнота реальности, — это противоречило его умственному и духовному существу. Он, напротив, остро чувствовал условность всякой замкнутой стройной системы идей,

присущий ей момент «стилизации», искусственного обеднения и даже как бы насильственного сгибания и искажения конкретной реальности. Всякую отвлеченную мысль он склонен был сопровождать поправками, ограничениями и дополнениями. Его познавательное отношение к реальности выразимо в словах Гёте, что жизнь укладывается в теорию, только как живое тело укладывается на крест, на котором оно распинается. И тип его мысли может быть лучше всего охарактеризован тоже гётевским термином «предметного мышления» (*gegenständliches Denken*). Это есть мышление, как бы прикованное к конкретной предметной реальности и избегающее уклонения от нее в гордыне отвлеченных построений. Такого типа мышление выразимо собственно только в художественном слове; оно сполна удавалось в области науки только некоторым гениальным историкам, вроде Мишле, Ранке, Трейчке¹⁵⁵. Когда оно сочетается с врожденным стремлением к обобщениям и осуществляется в отвлеченных понятиях, оно, конечно, есть в каком-то смысле помеха для законченного и отчетливо выраженного научного построения. С ним несовместим дар «композиции», столь же необходимый в науке, как и в искусстве; и этого дара, как я понимаю дело, недоставало П. Б. Научная картина реальности для него необходимо оставалась именно наброском.

Истинной стихией мысли и духа П. Б. поэтому было только *живое слово* — литературное слово в форме краткой, выразительной, обращенной сразу и к мысли, и к чувству читателя публицистической статьи (некоторые такие статьи П. Б. суть блестящие произведения художественного слова) и, прежде всего, устная речь. Под устной речью я разумею не ораторскую фразу, еще гораздо более условную, чем научная теория, и всегда склонную к стилизации, преувеличениям и фальши, а непринужденное слово правдивой беседы. Я указывал в моих воспоминаниях, что очарованием устного слова П. Б. было непрестанное усилие мысли в тщательном отыскании правдивого, точного слова. В этом элементе личного умственного общения, наставничества в форме «диалога» он был без остатка в своей стихии, и именно через эту стихию идет его главное влияние на современную ему мысль. Я думаю поэтому, что, несмотря на всю значительность его научных трудов, на длительную ценность его публицистики, он войдет в историю русской мысли все же главным образом как личный духовный образ, как живая личность, через

свою переписку и благодарные воспоминания его друзей и учеников — примерно так же, как сохранились в истории русской мысли такие — в других отношениях совершенно непохожие на него — умы, как Белинский или Грановский. Это возлагает особый долг на всех, кому дорога его память.

СВЕТ ВО ТЬМЕ

Опыт христианской этики и социальной философии

Глава шестая

НРАВСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ И ЗАДАЧА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ МИРА

1. Вступительные соображения

Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни; ибо сказано: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», и в этом завете суммированы все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию, неустанная внутренняя работа совершенствования есть необходимый определяющий признак духовной жизни как таковой. Где их нет, где приостанавливается творческое усилие духа, где человек сполна удовлетворен достигнутым и не стремится к лучшему, там духовная жизнь не то что останавливается на определенном уровне, а уже искажена в самом своем существе и замерла. Ибо она по своему существу есть именно неустанное творчество, непрерывное самопреодоление через стремление к лучшему.

Ближайшим образом совершенство, которое имеется в виду, относится к внутреннему духовному бытию человека, принадлежащему к совсем иной области бытия, чем мир и окружающая нас внешняя среда. Основная заповедь Божия призывает нас совершенствоваться не других людей и не мир в целом, а *нас самих*; и, как мы видели, она предписывает нам не какие-либо определенные действия, а определенное, именно максимально совершенное состояние души, некий строй внутреннего духовного бытия — что непосредственно для каждого из нас есть именно строй нашего собственного бытия. Но так как содержание этого внутреннего совершенствования есть *любовь*, то — как мы тоже видели — заповедь совершенствования совпадает с заповедью развития в себе благодатных сил любви. А сила любви, по самому своему существу будучи неким излучением вовне, конкретно выражается в *нравственной активности*, в любовной деятельности на благо ближнего, в излиятии добра в мир. Нравственная активность в мире, этот общий императив заповеди любви, совпадает, та-

ким образом, с задачей *совершенствования мира* в самом широком и общем смысле этого понятия.

Но, чтобы ориентироваться в проблеме совершенствования мира, как задаче христианской активности, мы должны отчетливо различать разные смыслы понятия совершенствования мира. *Первое* и самое существенное различие, которое мы должны во избежание недоразумений отчетливо воспринять, есть различие между задачей совершенствования мира и жизни, как неустанного восполнения его недостатков, борьбы с грехом, удовлетворения человеческих нужд, утоления страданий — *совершенно независимо* от мысли об абсолютном улучшении состояния мира и повышении уровня его бытия — и самой этой задачей *абсолютного* совершенствования мира в смысле увеличения *абсолютного количества добра* в нем, как умышленно поставленной цели нашей активности. И здесь надо сказать: основная, общая и неустанная задача христианской нравственной активности в мире есть, бесспорно, задача совершенствования мира в первом из этих двух смыслов. Христианская нравственная установка ставит себе только одну умышленную цель: творить добро, вливать в мир силу добра и столь же неустанно бороться с грехом, злом, неустройством мира, с действующими в нем силами разрушения. Христианское сознание конкретно весьма мало озабочено тем, будет ли завтрашний день фактически лучше сегодняшнего, или следующий век — лучше предыдущего; эту заботу оно предоставляет промыслу Божию. Кроме того, христианская любовь по самому своему смыслу направлена не на «человечество» или «мир» в целом и тем самым не на будущее их состояние, а на облегчение жизни, удовлетворение нужды, нравственное исцеление *конкретного человека*, «ближнего» *в его конкретном сегодняшнем состоянии*. Евангелие и апостольские послания никогда даже не упоминают задачи совершенствования общего состояния мира; но они настойчиво и постоянно призывают верующих, наряду с внутренним духовным совершенствованием, к деятельной любви на благо ближнего, к каждодневной неустанной заботе о нем. И это вполне понятно. Совершенствование общего состояния мира — в чем бы ни заключались его нравственная оправданность и необходимость — никак не может быть задачей *каждой* христианской души, обязанностью, которую можно было бы поставить в один ряд с двумя основоположными задачами христианской жизни: внутрен-

него совершенствования и активной любовной помощи ближнему. Это следует уже из того, что — как подробнее увидим далее — задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не одной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого призвания и дара Божия, которые даны далеко не всем. Если каждый христианин, как таковой, призван *оценивать* данное состояние жизни, сознавать степень его соответствия или несоответствия Христовой правде, — если, далее, как мы видели выше (гл. IV, 2), каждый христианин несет моральную ответственность за судьбу всех своих ближних, т. е. за общее состояние мира — и в *этом смысле* должен стремиться к его улучшению, — то задача *положительного творчества* в этой области, по существу, не может лежать на всех. *Более того*, даже христианская церковь в целом может в известные эпохи находиться в таком отношении к «миру» — к силам, господствующим в мире, — что эта задача общего совершенствования мира остается за пределами ее нравственного горизонта или, по крайней мере, отступает на задний план. Таково, например, было положение первохристианской церкви; как только что указано, эта церковь, которую принято считать образцом максимальной полноты и интенсивности христианской правды, *совсем не ставила задачи совершенствования мира в целом, общих условий человеческой жизни*, а учила, напротив, сочетать духовное совершенствование и действенную любовь к ближнему со смиренным приятием существующего общего состояния мира. Ниже мы увидим, почему и в каком смысле и эта задача общего совершенствования мира все же входит в состав христианских обязанностей.

Более подробно мы попытаемся сейчас же ниже уяснить смысл и основания различия между указанными двумя понятиями совершенствования жизни. Здесь мы должны указать, что с описанным различием скрещивается еще другое различие в пределах многозначного понятия совершенствования жизни. Это есть различие путей или способов совершенствования, определяемое различием тех слоев или сторон жизни, на которые оно направлено. А именно, совершенствование может быть *сущностно-нравственным* внесением добра в самые человеческие души, иначе говоря, нравственным воспитанием и духовным исправлением и обогащением жизни; или оно может быть направлено на *порядок* жизни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни, и тогда оно есть совершенствование

социально-политическое. Как увидим дальше, то и другое вместе составляет задачу христианской политики в широком смысле слова.

Основной предмет нашего размышления есть совершенствование жизни или мира как задача *нравственной активности* человека. Но, чтобы уяснить его, нужно поставить эту тему в связь с проблемой совершенствования мира как чисто *онтологическим вопросом*; мы должны понять, что означает в структуре мирового бытия его возможное совершенствование и в какой мере оно вообще возможно. Кроме того, основная задача совершенствования, как утверждения и развития *нравственного добра в мире*, должна быть (на основании того, что было сказано в предыдущей главе об общей ценности творения) поставлена в связь с совершенствованием мира в других отношениях.

2. Совершенствование и сохранение мира

В известном смысле мысль об усовершенствовании мира, желание сделать его более счастливым, разумным, добрым, прекрасным, устранить или уменьшить господствующие в нем зло, страдание, безобразие, беспорядок, неразумие есть исконная, неустранимая и вечная мечта человеческого сердца. Как говорит Шиллер:

Es sprechen und träumen die Menschen viel
 Von künftigen, besseren Tagen;
 Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
 Sieht man sie rennen und jagen.
 Die Welt wird alt und wird wieder jung
 Doch der Mensch hofft immer Verbesserung¹⁵⁶.

Мечта эта, конечно, совершенно естественна и правомерна. В самом общем своем смысле она выражает просто прирожденное стремление человека, как и всякого живого существа вообще, к лучшим условиям жизни, к наибольшей полноте удовлетворения своих потребностей. В более специфическом смысле она есть выражение нашей нравственной жизни, нашего нравственного отношения к реальности. Так как нравственный идеал — как и идеал вообще — независим от эмпирической реальности, а есть, напротив, ее суверенный судья, то нравственная активность — как и всякая творческая актив-

ность вообще — есть попытка воплотить идеал в жизни, или приблизить фактический строй бытия к тому, что нам предносится, как идеальное состояние бытия. Можно сказать, что в каждый момент практической, активной жизни мы заняты каким-то, — большим или малым, общим или частным, — *исправлением* бытия, приспособлением его к нашим нуждам, потребностям, желаниям и идеалам. Врач, лечащий больного, полицейский, арестующий преступника или восстанавливающий нарушенный порядок, педагог, воспитывающий и обучающий детей, политик, изданием законов и заключением договоров налаживающий строй жизни внутри страны или отношения между народами, — даже мать, умывающая ребенка и убирающая квартиру, и кухарка, готовящая обед, заняты, каждый по-своему и в своей области, устранением недостатков жизни, удовлетворением ее нужд, т. е. достижением большего соответствия между человеческими потребностями и фактическим состоянием мира.

Однако уже из этих примеров видно, что это широкое общее понятие исправления бытия шире специфического понятия его усовершенствования. Эту каждодневную, будничную, неустанно текущую работу удовлетворения потребностей человека, исправления непрерывной порчи бытия, восстановления в нем того, что гибнет и уничтожается, мы отличаем от задачи исправления бытия в смысле его обогащения и улучшения, — задачу *реформы* бытия. Осмысляя это различие, мы констатируем, что есть деятельность, направленная на исправление испорченного или замену истребленного и погибшего чем-то ему равноценным или на поддержание состояния бытия на обычном уровне, — и есть иного рода деятельность, направленная на *повышение* его уровня, его обогащение *новыми* благами — словом, на совершенствование жизни в более узком смысле. Деятельность механика, чинящего испортившуюся машину, мы отличаем от деятельности изобретателя новых, небывалых доселе, усовершенствованных машин; деятельность врача, лечащего больного, мы отличаем от творческой деятельности гениев медицины, открывающих новые, лучшие способы излечения болезней; текущую деятельность педагога мы отличаем от реформ системы образования и воспитания, текущую работу администратора от государственных и социальных реформ и т. д. Эти примеры и сама мысль, ими подтверждаемая, настолько банальны, что, казалось бы, упоминание их есть ненужный педантизм. Но, как это часто бывает, наиболее обыч-

ное и банальное вообще труднее всего замечается, и о нем полезно напоминать. В частности, банальная мысль, сейчас намеченная, устраняет одно глубоко укорененное за последние века недоразумение в понимании природы общественной и нравственной жизни.

Это недоразумение есть предрассудок о *незыблемой прочности раз установившегося уклада или уровня бытия*. Что раз достигнуто, кажется установленным навсегда, неуничтожимым. Отсюда вытекает представление, что всякое исправление, всякая вообще активность, направленная на приспособление реальности к нашим нуждам и желаниям, есть улучшение, усовершенствование бытия, его обогащение, повышение его качественного или ценностного уровня. Именно на этом основана отвергнутая нами уже в начале нашего размышления и только за самое последнее время теряющая популярность, совершенно произвольная идея *предопределенности прогресса*. Наподобие того как идти можно только вперед, так что человек, прошедший часть пути, всегда находится ближе к цели, чем в начале пути, представляется, что раз достигнутое состояние бытия не может вернуться вспять, исчезнуть и что поэтому мы во всех отношениях всегда движемся вперед, не имея надобности заботиться о том, что уже достигнуто, чем мы уже обладаем. Еще совсем недавно в биологии теория эволюции представляла себе, как что-то самоочевидное, что эволюция в общем смысле развития, т. е. исторической последовательности возникновения типов или форм организмов, есть эволюция *прогрессивная*, смена все более усовершенствованных, сложных, приспособленных к жизни организмов или видов; и удостоверенный факт существования, наряду с прогрессивной эволюцией, эволюции регрессивной, отступления назад на пути совершенствования живых существ, либо игнорировался, либо казался редким исключением, лишь портящим общую утешительную картину эволюции. Это поверхностное и по существу ложное биологическое учение было, как известно, перенесено на область общественных наук; или, может быть, уже до этого сложившаяся идея культурного и социального прогресса сама содействовала укреплению этого биологического учения, прежде чем получила от него мнимое подкрепление себе.

Последней научной основой этого воззрения была укрепившаяся в XIX веке в физике и химии — в лице упомянутых уже нами в иной связи законов сохранения материи и энергии — мысль, что в мире вообще не существует разрушения, что мир по своему существу

устойчив, есть, как это выразил немецкий философ XIX века Риль¹⁵⁷, «консервативная система». Правда, это воззрение предполагает, что в мире не только ничто не гибнет, но и ничто не возникает, не творится, что в нем нет *ни* разрушения, *ни* созидания, — что он в своей основе вечно неподвижен, есть таков, каков он есть, и что в нем, в сущности, ничего не остается делать, не остается места для осмысленной творческой активности человека. Это было воскрешением старого античного учения элеатской школы о том, что всякое изменение есть нечто только «кажущееся». Но с непоследовательностью, свойственной человеческой мысли, руководимой симпатиями и желаниями, общественно-моральное воззрение XIX века заимствовало отсюда только идею невозможности разрушения, чтобы прославить легкость и могущество *положительного* изменения, именно созидания нового и лучшего.

Идейный туман, на котором основывается этот образ мысли, в наше время в значительной мере уже рассеялся. Как мы уже упоминали во вступлении, страшные потрясения, нами пережитые, — неожиданное возрождение в культурной Европе самого дикого варварства, использование высших достижений научного прогресса для разрушения жизни и культуры — рассеяли веру в предопределенность, легкость и непрерывность прогресса. Историческое знание показало смену расцветающих и гибнущих культур, смену эпох культуры и варварства. Дальнейшее развитие наук о жизни расшатало упрощенно-гармоническое представление дарвинизма о непрерывно прогрессивном развитии органов через их все большее, неустанное приспособление к среде, открыв спонтанность, в значительной мере, процессов как прогрессивной, так и регрессивной эволюции. Наконец, новейшее развитие физико-химических знаний показало, что и основной, первичный состав бытия совсем не так неизбежно прочен, как это предполагалось законами сохранения материи и энергии, что, например, материя в некоторых случаях распадается и исчезает; и если энергия в своем существе неуничтожима, то, по мнению преобладающего большинства физиков, роковым образом, в силу принципа энтропии, уменьшается количество производимой ею активности, так что мир приближается к состоянию ее равномерной рассеянности, равносильной покою смерти; и если другие физики верят в существование творческих инстанций, могущих пополнять эту неустанную убыль полезной работы мира, то, во всяком случае, эти

творческие процессы мыслятся только как компенсация процессов разрушительных. Нет, впрочем, надобности углубляться в абстрактные достижения современной науки, чтобы отчетливо осознать, что значительная, наибольшая часть человеческой активности направлена на простое поддержание жизни на раз достигнутом уровне. Вся огромная масса хозяйственной энергии человечества тратится на постоянное восстановление потребленных, т. е. уничтоженных, благ, необходимых для жизни — на простое поддержание жизни. Люди работают, чтобы жить завтра *не хуже*, чем сегодня, или просто чтобы не погибнуть завтра с голода. Общественный организм по общему правилу работает не иначе, чем организм индивидуальный, который через питание и дыхание поддерживает свою жизнь, восстанавливая отработавшие, сгоревшие частицы тела новыми. Точно так же в жизни рода рождение новых организмов компенсирует смерть старых. Эти и им подобные элементарные факты свидетельствуют, что нужна огромная и напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии, т. е. на прежнем уровне. То же применимо, конечно, и ко всем областям человеческой культуры: нужны настойчивые усилия, чтобы в смене поколений не растерять накопленный запас знаний, нравственных навыков, чтобы не понизить достигнутого общего уровня жизни. Но политический опыт нашего времени учит, сверх того, что нужна напряженная энергия, чтобы оградить раз достигнутый запас и уровень культуры от могущественных сил, направленных на прямое их разрушение. Всякое дальнейшее обогащение, всякий «прогресс» есть лишь добавочное приобретение, которое может и — согласно нашей мечте, нашим желаниям — должно наслаиваться на это сохранение уже имеющегося, но которое отнюдь не обеспечено и не может быть единственной целью нашей активности. Как бы часто консерватизм ни вырождался в эгоистические стремления господствующих классов оградить свои привилегии, свое исключительное пользование высшим уровнем жизни, от стремления более широких слоев в нем соучаствовать, — по своей идее «консерватизм» — задача поддержания и охраны накопленного в прошлом материального и духовного достояния, спасения его от постоянно угрожающей ему гибели — есть одна из неустрашимых задач человеческого духа — по меньшей мере столь же насущно необходимая, как и стремление к «прогрессу», к дальнейшему совершенствованию жизни. Обе эти задачи часто и даже по большей части сталкиваются

и соперничают между собой, находятся в отношении и взаимного конфликта; но это происходит только тогда, когда они поставлены в неправильной форме, когда искажен основной их замысел. Ибо, по существу, всякий прогресс не только, как указано, наслаивается на сохранение уже достигнутого, — нельзя возводить новый этаж дома через разрушение его фундамента, — но и сам творится силами, накопленными в прошлом. Как, по мудрой мысли Дизраэли¹⁵⁸, свобода обеспечивается только традицией, так и вообще всякое успешное и прочное творчество нового всецело определено устойчивостью здоровых сил общественного организма, твердо укорененного в родной, привычной, старой почве. Более того, обе задачи не только согласимы и связаны между собой, но и имеют в своей основе и тождественную природу. Ибо и охранение старых, уже достигнутых благ не есть, так сказать, простое пассивное, как бы полицейское стояние на страже их безопасности; оно есть, как мы видели, творческое созидание в возмещение постоянно умирающего, исчезающего старого. Рождение новых клеток организма при его росте и созревании и рождение новых клеток взамен сторевших и отмерших — генерация и регенерация, как говорят биологи, — есть один и тот же творческий процесс; и даже простая борьба с вторгнувшимися в организм, разлагающими его чужеродными ему микроорганизмами совершается той же творческой энергией организма.

Эти общие соображения элементарной жизненной мудрости приобретают особенно выпуклый смысл, поставленные в связь с основной религиозной темой наших размышлений. Мы стоим, как мы видели на протяжении всего этого размышления, перед рационально необъяснимым, но неустрашимым общим фактом человеческого бытия — перед таинственной силой *зла и греха* в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, есть не случайный, временный, внешний враг; это есть постоянный внутренний враг, таящийся в глубинах нашего сердца, — грех. Сила разрушения и смерти есть, в конечном счете, повсюду — в органической жизни не менее, чем в сфере нравственности и культуры — сила греха, «тьмы». Именно поэтому задача простого охранения жизни приобретает такое первостепенное значение. Если в борьбе против этого исконного внутреннего врага, «князя мира сего», нам удастся отбросить его назад, принудить к отступлению или ослабить его могущество, это есть особая удача; но уже простое неустанное сопротивление, простая мужественная обо-

рона против него есть успех и во всяком случае наш постоянный долг. И мы никогда не должны забывать, что окончательная победа здесь невозможна; после самых блестящих успехов мы должны оставаться на страже, зорко следить за враждебными замыслами противника, помнить, что он склонен накапливать силы для нового нападения, что неистребимая сила греха всегда может обнаружиться в новых, самых неожиданных формах.

3. Постоянство и изменение мира. Совершенствование мира как утверждение его незыблемых основ. Совершенствование и спасение мира

Другая сторона того же соотношения есть отношение между изменчивостью мира и его постоянством. Совершенствование есть вид изменения мира; вера в него предполагает ясный ответ на вопрос, в какой мере мир вообще может быть изменен, в чем, собственно, состоят его возможные изменения и каков их истинный смысл. Этот вопрос совпадает с вопросом о пределах истории.

Лишь в XIX веке, вряд ли более чем сто лет тому назад, впервые родилась история, как наука, и человечество получило возможность осознать не в форме легендарного предания, а в форме более или менее достоверного, критически проверенного знания свое прошлое, общий ход своего развития. Это прошлое охватывает теперь те 5–6 тысячелетий, которые, вероятно, совпадают с общей давностью того, что заслуживает имени «истории» — процесса относительно быстрого и все ускоряющегося потока событий и изменений состава и условий человеческой жизни. Это открытие картины всемирной истории впервые дало возможность осознать тот факт, что человечество в целом, наподобие отдельного человека, имеет связную историю жизни; человечество впервые узнало историю своего детства, своей юности, драматический процесс своего созревания. Статическая картина общего, неизменного состава человеческого бытия обогатилась уяснением его динамического элемента, сознанием, что человечество находится в неустанном процессе движения, что оно непрерывно идет куда-то — как обычно говорят, «вперед» (хотя это понятие «вперед» не означает ничего точно определенного). Это рождение исторического самосознания совпало с возникновением и укреплением той обманчивой идеи непрерывного, заранее

гарантированного «прогресса», совершенствования жизни, несостоятельность которой нам уже достаточно уяснилась. В течение всего XIX века историческое развитие — так же как в науках об органической жизни биологическая эволюция — просто отождествлялось с развитием прогрессивным, с ростом «цивилизации». Выше было указано, что это наивное представление теперь уже может считаться преодоленным, сданным в архив заблуждений. Этим, однако, еще отнюдь не преодолена иная, более общая односторонность, внесенная в человеческое представление о мире впечатлением от впервые народившегося исторического самосознания. XIX век и наше время считаются *«веками истории»* — эпохой, в которой мотив «истории» доминирует над человеческой мыслью. Старое представление о неподвижности, неизменности жизни сменилось обратным представлением о всеобщей изменчивости — о жизни как некоем бурном процессе движения, неустанного изменения. По господствующему теперь общему представлению о жизни, в ней нет ничего постоянного, устойчивого, пребывающего; напротив, все в ней неустанно изменяется, все стареет и заменяется новым.

Из всей совокупности наших размышлений уже явствует, что мы не можем разделять этот господствующий «историзм». Он есть, напротив, совершенно очевидная односторонность нашей умственной эпохи; и он сам есть только историческое явление, которому суждено пройти. Мысль, что в бытии нет ничего постоянного, *кроме самого всеобъемлющего процесса изменения*, содержит внутреннее противоречие; ибо, если, по крайней мере, всеобщая изменчивость есть постоянная, неизменная черта всей человеческой жизни, то нет никакого основания отрицать возможность и других неизменных ее свойств и закономерностей. Историзм есть подвид релятивизма, и потому ему присуща философски общеизвестная внутренняя противоречивость последнего: утверждая, как абсолютную незыблемую истину, относительность всего, он в самой форме своего утверждения опровергает его содержание. Понятия относительного и абсолютного (безусловного) соотносительны и теряют всякий разумный смысл вне этого соотношения; и так же обстоит дело с понятиями изменения и неизменности. Где есть изменение, там есть нечто изменяющееся; а это последнее понятие равносильно понятию постоянного.

Здравый человеческий смысл, вне всяких философских теорий, знает, что в мире и человеческой жизни многое изменяется,

но многое остается неизменным. Изменяются все формы бытия; не изменяется его существо. Как говорит французская поговорка: *plus ça change, plus c'est la même chose*¹⁵⁹. Человек не мог бы вспоминать своего детства, своей юности, если бы он не знал, что это именно *его* детство и юность, т. е. если бы его существо не было в своей основе тождественным. Совершенно так же мы не могли бы иметь никакого исторического знания, не могли бы понять прошлого, найти слова для его выражения, если бы не имели с ним *ничего* общего, если бы оно было больше чем вариантом постоянной знакомой нам из нашего собственного опыта общей темы человеческой жизни. Гомеровская война с ее колесницами, с единоборством героев, с ее бронзовыми мечами совсем не похожа на наши нынешние войны с танками и самолетами; но это была тоже *война*; ее жестокости, ее убийства и разрушения, разнуздание в ней чувств ненависти и мщенья, как и скорбь, охватывающая человеческое сердце от ужасов войны, — все это знакомо нам по опыту вчерашнего и сегодняшнего дня; и в гомеровском эпосе, в картине далекого, чуждого нам прошлого мы находим близкое и знакомое нам — находим лишь один из образцов вечно неизменной судьбы человека. Прощание Гектора с Андромахой, пожар и разрушение Трои, плач Гекубы — разве это не картины вчерашнего и сегодняшнего дня нашей жизни? Или как могли бы мы вообще читать Библию и извлекать из нее поучения, уроки для нашей жизни, если бы наша нынешняя жизнь, несмотря на все самолеты и беспроводные телеграфы, несмотря на социализм и всеобщее обучение, не оставалась все той же человеческой жизнью, о которой говорит Библия? По-прежнему добро борется в ней со злом, по-прежнему люди рождаются, проходят через испытания и трагедии и умирают, по-прежнему мечты человеческого сердца разбиваются о жестокость и равнодушие сил, царящих в мире, по-прежнему мудрецы века сего глумятся над верой в добро и правду, по-прежнему человек, несмотря на все, продолжает жить упованием. Старая истина Екклесиаста сохраняет силу и для нас: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». «Бывает нечто, о чем говорят: „Смотри, вот это новое“, но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл., I, 9–10). И если апостол говорит, что «образ мира сего проходит» (I Кор., 7, 31), то он имеет в виду чаемый конец мира; само это понятие «*образ мира сего*»

означает, что «мир» имеет некий неизменный образ — остается, несмотря на все возможные изменения, тем, что он был, есть и будет до самого своего конца.

«Образ мира» в этом новозаветном его понятии имеет ближайшим образом отрицательный смысл: это есть образ мира, определенный наличием в мире универсального факта *греха*. Но, как мы уже видели, «образ мира» имеет и другую сторону, с которой он, будучи творением Божиим и — производно, через принадлежность к нему человека — образом и подобием Божиим, имеет и положительное значение. В этом последнем смысле «образ мира» есть совокупность вечных, богоустановленных *устоев бытия*. В лице этих устоев, как указано выше, с одной стороны, выражен сам Божий замысел творения; и, с другой стороны, они суть богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие мира от разрушающих сил греха.

Неизменность общего существа мирового бытия есть, таким образом, нечто большее и более значительное, чем простая фактическая его черта, констатируемая наблюдением или мыслью. Это свойство имеет нормативное значение; эта неизменность есть выражение незыблемости Богом установленного порядка бытия, того «естественного права», о котором мы говорили выше и которое, как мы видели, не может ни быть устранено, ни безнаказанно нарушаться. В чем бы ни заключался исторический процесс изменения форм и состава всемирно-человеческой жизни, он не может состоять в простом удалении от незыблемых основ мирового бытия, в смене их совершенно новыми основами. Он состоит, напротив, в многообразном варьировании конкретного воплощения этих идеальных основ, в приближении к наиболее совершенному их выражению или в удалении от него. И идеальная цель стремления к совершенствованию мира заключается в достижении максимальной адекватности конкретных форм человеческой жизни этим незыблемым вечным нормативным условиям или основам мирового бытия. Как мудро говорит современный немецкий поэт Рильке:

Wandert sich rasch auch die Welt,
Wie Wolkengestalten,
Alles Vollendete fällt
Heim zum Uralten.¹⁶⁰

Если выше, в согласии с обычными, популярными представлениями, мы различали между «реформами», созиданием лучшего, и «исправлениями» испорченного или восстановлением погибшего и истребленного, то теперь мы видим, что с более глубокой точки зрения или в более широкой философской перспективе, то и другое, в конечном итоге, совпадает между собой. Ибо всякая «реформа», всякое улучшение, совершенствование бытия есть в конце концов только исправление вкравшейся в него порчи, попытка восстановления здорового, т. е. соответствующего неизменному существу бытия, состояния жизни. Когда наша активность направлена на исправление испортившегося, восстановление истребленного за вчерашний день или в недавнем прошлом, мы говорим о простом «охранении» мира в его старом, привычном состоянии; когда она направлена на исправление порчи, издавна вкравшейся в мир, на новое обретение давно потерянного, мы говорим о «совершенствовании» мира. Всякое совершенствование мира есть в конечном счете борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь *грехом*. Реформа жизни оправданна и благотворна не тогда, когда она есть плод простого человеческого замысла сделать жизнь вообще «лучше», открыть и ввести в мир лучший, более идеальный, по нашим соображениям, порядок жизни; она оправданна и благотворна, только когда она отвечает какой-то насущной, остро ощущаемой *нужде*, т. е. когда она отменяет какую-либо вопиющую несправедливость, уничтожает какой-то нестерпимый беспорядок, вновь устанавливает какое-то разладившееся общественное равновесие, спасает от какого-либо мучительно испытываемого бедствия. «Довлеет дневи злоба его»¹⁶¹ есть не только увещание не обременять себя заботами о наших личных будущих материальных нуждах; в более общем смысле эти слова применимы и к нашей нравственной активности на благо ближнего. Другая сторона этого соотношения состоит в том, что всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение — некий *возврат* к нормальному, здоровому, исконному, естественному порядку жизни. Само собой разумеется, что это не сводит историю к простому «топтанию на месте», к вечному повторению одного и того же. Так как условия человеческой жизни и конкретное историческое состояние человечества непрерывно изменяются, то в каждый данный исторический момент необходимы творческие усилия мысли и воли, чтобы найти *новое*, подходящее именно для

него конкретное выражение для морального равновесия и устойчивости жизни, т. е. для воплощения незыблемых общих основ мирового бытия. Подлинная, абсолютная реставрация исторического прошлого немыслима. Потерянное равновесие восстанавливается всегда на *новом* уровне (ср. сказанное выше, в гл. V, 5 — о существовании «естественного права»). Начало изменения и развития бытия должно при этом так же учитываться, как и момент ненарушимости и незыблемости общих его устоев. Как уже указано выше, консерватизм и, если можно так выразиться, «прогрессиизм» суть по своему существу не два противоположных устремления, а два соотносительных момента общественно-нравственного творчества. Улучшение жизни через создание *новых* ее форм, соответствующих изменившимся общим внешним и внутренним ее условиям, есть одновременно восстановление нарушенного старого и незыблемого ее существа и подлинно оправдано только как таковое.

Так понимаемая задача положительного совершенствования жизни в смысле увеличения в ней абсолютного количества добра, конечно, вполне законна. Правда, она, как указано, не может быть единственной задачей нравственной активности, а может только наслаиваться на более насущную задачу ограждения мира от зла, сохранения в нем достигнутого. В забвении этого простого и очевидного соотношения состоит фальшь и искусственность господствующего умонастроения последних веков. Общее улучшение жизни, абсолютное накопление в ней добра, счастья, достойных условий существования, как мы знаем, отнюдь не гарантировано ни трезвым наблюдением жизни, ни христианской верой; Христос, напротив, предрекал духовную неподготовленность мира к моменту его конца и завершения (Матф., 24, 38–39; Лук., 18, 8). Мысль об этом общем улучшении мира есть только неустранимая мечта человеческого сердца, постулат нашего нравственного сознания. Здесь имеют силу слова поэта: «Du musst hoffen, du musst wagen, denn die Götter leihn kein Pfand» («ты должен надеяться и дерзать, ибо боги не дают обеспечения»). Вера в успех нашей борьбы со злом, в возможность для сил добра постепенно, шаг за шагом, побеждать зло и овладевать полем битвы есть постоянное упование человеческого сердца; оно законно, поскольку оно не расслабляет нашей воли мечтательным оптимизмом, не отвлекает внимания от нашей ответственности за простое ограждение мира от зла.

Но из всего сказанного следует и другое. Даже при условии — никогда фактически недостижимом — полной успешности этой деятельности положительного насаждения добра в мир, она никогда не может — как уже было указано — привести к абсолютному совершенству и остается отделенной от него непроходимой бездной, ибо остается совершенствованием мира, по существу, несовершенного. Другими словами, совершенствование мира не совпадает с его «спасением»; и всюду, где смешиваются эти два понятия, эти две задачи, мы имеем дело с достаточно уже уяснившимся нам гибельным заблуждением утопизма, которое, как мы видели, ведет фактически не к улучшению, а к существенному *ухудшению* состояния мира. Совершенствование мира не может быть его «спасением»; ибо последнее, как уже не раз указывалось, есть то конечное торжество «Царства Божия», в силу которого зло будет окончательно истреблено, и мир преобразится в новое творение, насквозь просветленное Божьей правдой и силой. Это должно быть тем «концом», когда Христос «низложит всех врагов под ноги свои» и «предаст царство Богу и Отцу»¹⁶². По глубокой мысли апостола Павла, явно зримым внешним признаком этого спасения мира, в качестве *подлинного онтологического переворота в творении*, будет конец «метафизического зла» — *смерти*: «последний же враг истребится — смерть». Ибо совершенно очевидно, что при господстве смерти трагизм и несовершенство жизни остаются непреодоленными.

Уже отсюда ясно, что не только — как было уже указано выше, в иной связи — ограждение мира от зла, но и всякое человеческое совершенствование мира непроходимой гранью отделено от подлинного, сущностного спасения мира, как бы ни было склонно человеческое сердце (и именно сердце, полное сострадания к бедствиям мира) смешивать эти задачи. Если, следуя евангельской традиции, мы будем мыслить спасение по аналогии с «исцелением», то различие между спасением и совершенствованием мира примерно соответствует различию между радикальным *исцелением* от болезни и *паллиативным лечением*, лишь смягчающим страдания и укрепляющим силы больного. Первое есть в отношении болезни мира дело, превышающее все человеческие силы и доступное только всемогуществу Божию. Второе есть дело человеческой активности, лишь укрепляемой благодатными силами. При этом совершенствование мира, не преодолевая мира, как такового, необходимо совершается

в категориальных формах привычного нам мирового бытия, т. е. сводится к относительному улучшению жизни в мире — в пределах, возможных при общем онтологическом несовершенстве мира, т. е. в условиях мирового бытия, определенных неустранимым для человеческих усилий основоположным фактом *греха*. Как метко говорит Кант в своем размышлении о всемирной истории: «Из того кривого дерева, из какого сделан человек, нельзя смастерить ничего совершенно прямого». Кто в своей слепоте и гордыне не считается с этим основоположным фактом, не только не может никогда достигнуть своей цели, но, как уже было указано, вместо совершенствования разрушает и губит человеческую жизнь. Все «спасители человечества» были фактически его губителями; никакие преступники не причиняли миру столько зла и страдания, не вносили в жизнь такого расстройств, как люди, мнившие себя способными и призванными спасти его.

4. Смысл истории

Все сказанное выше, и в особенности критика веры в прогресс, в predetermined непрерывное совершенствование жизни, естественно, вызывает одно возражение или сомнение. Нам могут сказать: если все это так, то не следует ли из этого, что мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного направления или — употребляя меткое выражение Достоевского — есть «дьяволов водевиль»? Но человеческое сердце, — и вслед за ним и человеческий ум, — не может остановиться на таком отрицательном и разрушительном выводе. Ведь тогда и личная жизнь каждого из нас теряла бы всякий смысл: ибо эта жизнь, будучи неразрывно вплетена в жизнь общечеловеческую, неизбежно должна была бы разделять бессмысленность последней. Если достижения жизни каждого из нас не суть отправные или опорные точки для дальнейших достижений наших детей и будущих поколений, если все достигнутое нами может исчезать бесследно, никому не пригодившись, то не имеет смысла хлопотать и заботиться о чем бы то ни было; и нам оставалось бы только предаться той мудрости отчаяния, которая выражена в циническом лозунге *carpe diem*¹⁶³. Не заводит ли нас наше размышление в тупик того самого цинического неверия, из которого оно искало выход?

Общий ответ на это возражение или сомнение уже содержится в соображениях нашего вступительного размышления, указавшего на основания нашей веры в Провидение, в Промысел Божий. Мы видели, что мы имеем право, во-первых, утверждать действительное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни и, во-вторых, верить в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия. Религиозный человек так же мало может сомневаться в том, что мировая история имеет какой-то, хотя и недоступный ему, высший смысл, т. е. идет по какому-то определенному направлению, руководима каким-то назначением, как мало он может усомниться, что его личная жизнь есть не сцепление бессмысленных случайностей, а к чему-то предназначена, руководима волей Отца нашего Небесного. Весь вопрос только в том, в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего Промысла.

В отношении нашей личной жизни каждый из нас имеет, по крайней мере, шанс понять ее смысл, узнать, для чего он был послан в мир, каков разумный план, осмысляющий последовательность по внешнему виду случайных трагических перипетий, связь отдельных эпох и событий его земного существования. Этот шанс нам дан в момент умирания, когда картина нашей жизни предстает полностью нашему духовному взору. Как мы уже указывали во вступлении, чтобы понять что-либо, надо иметь возможность обозреть его как целое, во всей его полноте. С пониманием жизни дело обстоит так же, как с пониманием художественного произведения, особенно драматического произведения: внутренняя связь отдельных эпизодов, идея, властвующая над ними всеми, уясняется, когда драма пришла к концу и занавес опускается в последний раз. Конечно, не всякая личная жизнь есть законченное, гармоническое, совершенное художественное произведение; скорее это есть редкое исключение. Поскольку мы сами творим нашу жизнь, мы — художники неумелые и слишком часто делаем многое, что запутывает и искажает художественное единство целого. Но сквозь все эти искажения и ошибки может все же преподноситься план целого, и, сознавая его, мы часто можем даже понять, какой высший, непонятный нам ранее смысл имели и сами наши заблуждения.

В совсем ином положении мы находимся в отношении общечеловеческой, мировой истории. Мы всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца; каждый из нас вынужден уходить

из театра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше, началом чего было то, что нам удалось узнать и испытать, мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл. Более того, мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца; и хотя мы имеем возможность узнать — всегда неполно, — что происходило до нашего прихода (в этом и состоит историческое знание), но в центре нашего внимания стоит и полностью впечатления нам дает только отрывок драмы, который мы видим, т. е. в истории то, что мы называем «нашим временем»; о прошлом мы судим, как и о будущем догадываемся, только по нему; это создает неизбежно и урезанную, и искусственную перспективу.

Поэтому все попытки рационально «понять» драму мировой истории, установить ее «смысл», ее определяющую идею, обречены оставаться беспомощными и, по существу, тщетными. Такие попытки даны в том, что называют «философией истории» — самой проблематичной и наименее осуществимой из всех замыслов обобщающего понимания жизни, представленного «философией». Начиная с первой попытки осмыслить мировую историю у бл. Августина и кончая классическим построением «философии истории» Гегеля — образцом для всех последующих попыток такого рода, — человеческая мысль, руководимая общим убеждением в наличии общего плана мировой истории, той или иной формой веры в «Провидение», пыталась проникнуть в тайну этого плана. Все такие попытки не только сравнительно быстро стареют и с дальнейшим ходом истории и исторического самосознания утрачивают интерес, который они в свое время возбуждали, но и, по существу, обречены на неудачу, остаются неадекватными своему предмету. Всякая конструкция здесь остается произвольной и определена двумя искажающими заблуждениями, без которых она вообще была бы невозможна. Ничего не зная о будущем, не будучи в состоянии даже вообразить его содержание (по крайней мере, более отдаленного будущего), мы невольно рассматриваем *наше* время, эпоху «настоящего», как некое *завершение* всего исторического процесса, т. е. как его конец или, по крайней мере, как приближение к концу. И, с другой стороны, это настоящее стоит для нас в центре внимания, и интерес к прошлому, как и возможность его понимания, уменьшаются по мере его отдаленности от нас. Тысячелетия далекого прошлого кажутся нам менее значи-

тельными, менее существенными, чем столетие более близкого нам прошлого или чем десятилетие того ближайшего прошлого, которое протекло на наших глазах. И хотя есть основания думать, что история действительно есть, по крайней мере в некоторых отношениях, процесс все ускоряющего движения, однако совершенно очевидно, что такая неизбежная оценка в огромной, подавляющей мере есть просто ошибка перспективы, определенная чисто субъективным нашим интересом к настоящему. С некоторым преувеличением можно сказать, что все «философии истории» строятся по типу следующего разделения: 1) от Адама до моего дедушки, 2) от моего дедушки до меня, 3) я, моя эпоха и все, что из нее вытекает. Произвольность перспективы бросается в глаза всякому непредвзятому уму. Но что же можно здесь высказать с правомерным притязанием на подлинно объективное значение?

Я думаю, что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть *процесс воспитания человеческого рода*. Воспитание ближайшим образом совсем не тождественно с «прогрессом», с непрерывным, последовательным улучшением (как оно понималось у Лессинга¹⁶⁴, впервые выразившего эту идею). Идея воспитания выражает только, что прошлое не пропадает даром, как-то соучаствует в настоящем и им используется, т. е. что при этом происходит какой-то процесс *накопления, обогащения*. Я умышленно говорю «какой-то процесс», потому что понятие накопления или обогащения надо брать здесь лишь в самой общей форме, не предрешающей его конкретного содержания. Оно означает только, что история человечества — так же, как история индивидуальной жизни, — есть процесс, в котором *прошлое сохраняется в настоящем*, т. е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе: история немыслима без памяти. Ничто не уходит, не пропадает бесследно; все достижения прошлого, все великие культуры, даже на первый взгляд сметенные бесследно с лица земли и забытые, оставляют глубокий след и часто возрождаются в новой форме, как это было, например, с античной культурой, которая после почти тысячелетнего, казалось бы, полного забвения, через арабскую философию, через Фому Аквинского, Данте и эпоху Возрождения вновь влилась в европейское сознание и определила культуру нового времени. На

наших глазах великие древние культуры Азии, Индии и Китая начинают влиять на духовный мир Запада. Но даже там, где такое влияние не заметно, где в перспективе исторической оценки жизнь прошлого исчезла, казалось бы, бесследно — историки говорят, например, о таком бесследном исчезновении культуры Майя в Центральной Америке, — есть все основания предполагать, что следы ее продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков. Психология учит, что не существует абсолютного забвения, что все, казалось бы, навсегда и окончательно забытое при известных условиях может все же вспомниться, что свидетельствует о его неразрушимом потенциальном сохранении в нашей душе; и это общее утверждение применимо к коллективной жизни не менее, чем к жизни индивидуальной. Это, в конце концов, опирается на тот универсальный онтологический факт, что само понятие времени, временного процесса, как непрерывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее, немислимо, как это справедливо указал Бергсон, без наличия чего-то вроде космической памяти; ибо время и память суть соотносительные понятия. *Верность прошлому*, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нем есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью; и человечество в этом смысле есть, по глубокой и верной мысли Паскаля, единый большой человек. Вся временная жизнь, всякий переход, движение, смена, изменение объята и пронизана единством вечности, которое сохраняет их в себе. История имеет смысл именно потому, что она есть развитие, развертывание, обнаружение и воплощение вечной силы бытия — как и, с другой стороны, вечность есть не мертво-неподвижное единство, а единство вечной жизни, находящее себе выражение только в динамизме своего непрерывного, последовательного воплощения. Но для христианина, верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова, открывается возможность и более конкретного понимания смысла истории. Для него история есть *богочеловеческий* процесс. Только что упомянутое воплощение сил вечной жизни в конкретности истории должно, с этой точки зрения, пониматься как воплощение в истории света Христовой правды или как непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа. Ближайшим образом, это еще совсем не значит, что в этой форме мы возвращаемся к отвергнутой нами идее непрерывного процесса. Напротив, человечество и в этом отно-

шении идет по предназначенному ему пути так же, как идет по нему отдельный человек — через эпохи подъема и упадка, наступления и отступления, приливы творческой энергии и моменты усталости, замирания, отступления, через моменты верного служения правде и моменты ее забвения и измены ей. Будучи богочеловеческим процессом, история отражает в себе все несовершенство и непостоянство греховного человечества. В своем трагизме, в своей эмпирической бессмысленности она ближайшим образом есть, по глубокой мысли Паскаля, *агония* Христа, длящаяся до конца мира. С другой стороны, однако, наблюдая, как медленно и лишь постепенно в течение веков человечество реально усваивало смысл Христова откровения, как поздно, например, было вполне понято и начало получать практическое осуществление Христово откровение о богосыновстве человека, о достоинстве человеческой личности, мы обретаем право веровать, что история есть все же, несмотря на все ее уклонения и измены, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Пути и перипетии этого воплощения нам неведомы; и в догадках о них мы должны остерегаться легкомысленного оптимизма, который был бы только выражением нашего самодовольства и гордыни. Воплощение Христова откровения, Христовой правды на земле совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца. Но обетованная нам неодолимость божественного света дает нам все же право веровать, что — часто отступая в незримые глубины, гонимое силами мира сего — посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться, прорастать и созреть в огромное дерево, что малая закваска невидимо мало-помалу окисляет все тесто. В этой неопределенной форме, принципиально считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла, мы имеем *единственную оправданную форму веры в «прогресс»* — веры в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение.

В качестве богочеловеческого процесса мировая история основана на взаимодействии между влившейся в мировую жизнь, божественной силой Света и ее усвоением человеком или, напротив, противодействием ей человека и мира. Поэтому в ее составе мы должны различать две стороны: действие самой божественной силы света, влекущей человека и мир к победе над тьмой, и чисто человеческую

ее сторону. Совершенствование мира может поэтому быть двойным: оно есть или внедрение в человеческую душу самого божественного начала Света, т. е. Христовой правды, и в этом качестве есть совершенствование сущностное — нравственное и духовное, или же оно есть совершенствование чисто человеческое — накопление человеческих сил, как орудий, могущих служить добру; в этом смысле оно есть совершенствование техническое в общем, широком смысле слова или, точнее говоря, совершенствование умственное. Мы обращаемся сначала к рассмотрению последнего.

5. Умственный прогресс.

Технически-организационное совершенствование мира

Из всех возможных видов прогресса, последовательного, из поколения в поколение, совершенствования, наиболее бесспорным является прогресс чисто умственный, постепенное накопление знаний и вытекающего из них практического умения. Конечно, и этот вид прогресса отнюдь не непрерывен. И в истории умственного развития факты свидетельствуют о возможности и периодов остановок и, может быть ещё чаще, периодов упадка и утраты приобретенных прежними поколениями знаний. Специалисты говорят, что Древний Китай владел тысячелетия тому назад большим запасом научных знаний, позднее совершенно забытых. Древний Восток — Вавилон и Египет, — достигнув известного уровня астрономических и математических знаний, замер на нем на многие века, может быть на тысячелетия, пока дивный гений Греции, раз ознакомившись с этими знаниями, не двинул их вперед с изумительной быстротой, создав из них в течение 2–3 веков грандиозную систему научного знания. За этим бурным периодом научного расцвета последовало падение, длившееся более полутора тысяч лет; начиная с эпохи Ренессанса и особенно с XVII века европейское человечество находится снова в эпохе изумительно быстрого научного прогресса, длящегося вплоть до нашего времени. Нет никаких оснований думать, что на этот раз прогресс будет безостановочным. Кроме того, следует заметить, что умственный прогресс совершается сравнительно легко и прочно только в области таких знаний, как математика и естествознание; в гуманитарных науках, и в особенности в философии, гораздо труднее рассчитывать на непрерывное накопление знаний в течение дол-

гого ряда поколений. Так как сохранение этих знаний невозможно в форме простой механической передачи их итогов из поколения в поколение, а требует непрерывного напряжения умственного взора и отчасти общих духовных сил, то раз достигнутое здесь легко может снова утрачиваться в смене поколений. В философии, например, явления «прогресса», последовательного совершенствования суть скорее редкие счастливые исключения, как бы отдельные кратковременные вспышки интеллектуального света, сменяемые долгими периодами застоя и падения. Человечество здесь как будто склонно быстро уставать от требуемого для прогресса философского знания напряжения умственной и духовной энергии.

Со всеми этими оговорками следует все же признать, что — если отвлечься от действий посторонних причин, внешних и внутренних (к первым относятся разрушения культуры войнами и социально-политическими смутами, к последним — общий нравственно-духовный упадок и вырождение), — чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени; последующие поколения строят новые этажи знания на фундаменте, возведенном предшествующими.

Но в общей связи нашего размышления нас интересует не тема научного или умственного прогресса, как таковая, а только развитие знаний в его значении для общего совершенствования жизни. Еще сравнительно недавно вопрос о практическом значении развития знаний для улучшения и совершенствования жизни даже не поднимался, настолько ответ на него казался бесспорным. Рост знания есть рост умения и могущества человека — эта истина, провозглашенная Бэконом, прочно вошла в сознание нового времени; и к этой истине присоединялось, в качестве второй, казалось, столь же очевидной посылки, убеждение, что рост умения и могущества сам собой обеспечивает человеку возрастание шансов на счастливую, здоровую, разумную жизнь, т. е. ведет к общему совершенствованию. Для эпохи Огюста Конта, Спенсера, Бокля умственный прогресс просто совпал с прогрессом «цивилизации», а последний — с общим совершенствованием жизни.

Теперь мы на горьком опыте жизни убедились в той простой истине, что умственный прогресс сам по себе обеспечивает только

рост внешнего умения и могущества человека или то, что можно назвать технически-организационным совершенствованием жизни. Но последнее обозначает только совершенствование в использовании *средств* при достижении поставленных целей; приводит ли это к *общему* улучшению условий человеческой жизни или, напротив, к их ухудшению, зависит от того, какие именно цели достигаются этими усовершенствованными приемами действий. Рост человеческого могущества, через прогресс умения распоряжаться силами Природы, может, в зависимости от направления его воли, быть употреблен и ко благу, и ко вреду и злу. Могущественный благодетель благотворнее бессильного, но могущественный тиран и злодей вреднее и опаснее бессильного. Еще чаще случается, что рост человеческого могущества, будучи в одном отношении полезным для общего совершенствования, в другом отношении вреден для него, так что общий баланс выгод и убытков может склоняться и в ту и в другую сторону. Истина простая и очевидная, но понадобился горький опыт жизни, чтобы в ней убедиться. Первое разочарование постигло человечество, как известно, из опыта последствий открытия машинного производства. Если еще Аристотель мечтал, что, заставив силы природы работать на себя, человек освободится от проклятия тяжкого труда для сохранения своей жизни, то опыт показал, что машинное производство, удешевив и умножив количество предметов потребления, одновременно закабалило трудящуюся часть человечества, обрекло ее на труд более утомительный по напряженности и однообразию, чем прежний ручной труд, привело к обнищанию и порабощению прежде независимого класса ремесленников, бедствию промышленных кризисов и безработицы. Понадобились особые усилия социальных реформаторов, особое напряжение нравственной воли, чтобы противодействовать этим неожиданным губительным последствиям технического прогресса. Но в особой мере возможность употребления технического прогресса ко злу, ко вреду, и, может быть, к полной гибели человечества обнаружилась в наше время через его применение к военной технике, т. е. к искусству истребления человеческих жизней. Так, открытие воздухоплавания — это, казалось бы, великое и славное торжество человеческой мысли над слабостью человеческого тела, торжество, в котором осуществилась исконная мечта человека, выраженная в мифе об Икаре и вдохновлявшая научные грезы великого Леонардо да Винчи, — отчасти оказалось, правда, полезным для

жизни, ускорив передвижение и почтовые сношения; но что значит это улучшение по сравнению с неслыханными дотоле ужасами разрушения, которое принесло применение этого открытия к военным действиям? Теперь всякому очевидно, что, если бы человечество было вообще в состоянии отказаться от этого открытия, предать его забвению, это было бы для него истинным благодеянием. Другой пример: последовательное открытие ряда взрывчатых веществ — пороха, а позднее динамита и еще более мощных сил разрушения — помогло человечеству, например, в горном деле; но что значит эта помощь по сравнению с ужасами военных разрушений, которое принесло это открытие? И не готово ли человечество проклясть день, когда научная мысль проникла в атомное строение вещества и научилась раздроблять атом — открытие, обещающее чуть ли не превратить жизнь в рай через промышленное использование безграничной даровой энергии природы, стоя теперь перед грозящим апокалипсическим ужасом атомных бомб? А бактериология — быть может, самое благодетельное открытие XIX века, — не грозит ли еще человечеству повальным истреблением, если она будет применена в технике военных действий (чего только по случайным причинам удалось доселе избежать)? Но и война, которая по самому существу своему всегда была и есть стихия разрушения, разнуздания слепых демонических сил человекоубийства и жестокости, отнюдь не есть единственная область, в которой умственный процесс и обусловленное им развитие техники может иметь губительные последствия. Усовершенствование вооружения, как и средств передвижения и общения на расстояние, может оказаться губительным и в столь нормальной функции общежития, как государственная власть. Ибо оно создает неведомые до него возможности деспотического властвования и подавления всякого сопротивления раз установленной власти. Самый неограниченный деспотизм в примитивных условиях жизни был и умеренным, и шатким по сравнению с всеобъемлющим и непобедимым могуществом тиранического деспотизма в современных «тоталитарных» государствах. Современной государственной власти достаточно иметь монопольное обладание танками, аэропланами, беспроволочным телеграфом, достаточно воспитать небольшую послушную группу янычаров, распоряжающихся этими средствами, чтобы обеспечить себе раз навсегда рабское повиновение подвластного населения. Теперь необходима совершенно особая предусмотрительность, чтобы предупредить эту,

всегда грозящую, возможность вырождения человеческих обществ в состояние безвыходного рабского отупения. Как далеки мы теперь от столь недавней веры, что человечеству предопределено легкое, беспрепятственное прогрессирующее на пути к свободе!

Итак, теперь нам становится ясным, — вопреки еще недавно распространенным понятиям, — что в области техники владения силами природы прогресс знаний может служить подлинному улучшению условий человеческой жизни только в сочетании с доброй нравственной волей, в обратном же случае идет только на пользу адским силам, обрекая человечество на неслыханные доселе страдания и, может быть, на полное самоистребление. В настоящий момент человечество стоит под угрозой окончательной гибели в результате нежданного, почти чудесного торжества своей научной мысли, своей власти над силами природы. Всякий начинает теперь понимать, что снабдить огромным, почти сверхъестественным могуществом такое злое и глупое существо, каким еще доселе в значительной мере остается человек, есть дело страшное по своим возможным губительным последствиям.

Но прежде чем обратиться к рассмотрению понятия, возможностей и форм нравственного совершенствования, мы должны обратить внимание еще на одну область техники в широком смысле слова, т. е. умения управлять силами земного бытия и подчинять их своей воле. Под техникой обычно разумеют только умение управлять внешними человеку силами природы; часто совсем не замечают, что необходимо также известное умение, т. е. техника управления *силами самой человеческой природы*. Задачи, которые человек себе ставит в отношении человеческого общежития, требуют для своего осуществления тоже правильного, целесообразного функционирования некоего аппарата средств. Средства эти состоят в силах, мотивирующих человеческую волю и определяющих поведение. Политика, как искусство управления и руководства обществом, состоит не только в умении найти верные цели общежития и убедить в них людей, т. е. не только в моральном водительстве. Она состоит также, в первую очередь, в умении найти и наладить хорошо функционирующий аппарат для осуществления этих целей. Здесь по большей части впадают в заблуждение, прямо противоположное заблуждению в оценке техники властвования над силами природы. Если важность и благотворность последней обычно, как мы видели, переоценива-

ется, то необходимость и существенность первой недооценивается или, скорее, совсем не замечается; большинство людей (мнение которого в демократиях имеет решающее значение) совсем не учитывает эту сторону общественной жизни, и только профессиональные политики и специалисты из опыта узнают о ее существовании. Общественное мнение обычно судит о политических и социальных порядках и их реформах только по справедливости или благотворности принципов и идеалов, которые они призваны осуществлять, забывая о том, что само это осуществление требует известного умения, именно разумного выбора надлежащих средств. Цели общественной жизни осуществляются с помощью некоего аппарата, некой системы средств, которая может быть целесообразной, работающей успешно и с минимальным трением, или же, напротив, неудачной и непригодной. Эта система средств состоит в умелом воздействии на человеческую волю. При несовершенстве и иррациональности человеческой природы задача построения такого аппарата общественной жизни есть дело далеко не легкое и простое. Подобно технике управления силами природы, она предполагает трезвое научное знание — именно знание человеческой природы и закономерностей мотивации человеческой воли. Только из такого знания может вытекать умение направлять человеческую волю так, чтобы результаты ее действия были максимально благоприятны для разумного и справедливого устройства человеческой жизни. Здесь обнаруживается, можно сказать, на каждом шагу, что отвлеченно наиболее справедливый порядок может на практике оказаться непригодным, т. е. неспособным так направлять человеческую волю, чтобы осуществлялся именно желанный результат, и потому часто ведет не к улучшению, а к ухудшению условий жизни. Мысль о естественной закономерности в мотивации человеческой воли и о необходимости считаться с ней в общем пользуется признанием в области экономической жизни и в планах ее реформирования. Но и здесь — быть может, в качестве реакции на несколько преувеличенные представления о незыблемости и точности этой закономерности, господствовавшие в так называемой классической школе политической экономии с ее верой в «естественные законы», — мы наблюдаем в последние десятилетия рост дерзновенной уверенности в возможности для человеческой воли коренным образом преобразовать экономический порядок, не считаясь с реальностью человеческой природы. В силу этого распространена вера

в легкую осуществимость радикальных реформ, например, замысла всеобъемлющей национализации хозяйства в интересах справедливого распределения благ; однако опыт показывает, как легко такие меры, парализуя хозяйственную волю, приводят к обеднению и расстройству аппарата хозяйственной жизни. Еще больше распространено невнимание к техническим условиям общественной жизни — или прямое их отрицание — в других областях, что, однако, всегда приводит к крушению соответствующих планов. Вместо множества возможных здесь примеров только два, наудачу выбранные. Так, недавние попытки совершенного запрещения употребления спиртных напитков в Соединенных Штатах Северной Америки потерпели, как известно, полную неудачу, приведя только к усилению пьянства и к хищничеству тайной торговли вином. Отвлеченно самое справедливое — избирательная система — система пропорциональных выборов — на практике, благоприятствуя партикуляризму политических идей, и потому партийному раздроблению, может привести, как это и показал опыт, к невозможности образования прочного и дееспособного правительства.

Эта технически организованная сторона человеческой жизни должна быть учитываема в двух отношениях. С одной стороны, все планы политических и социальных реформ должны просто считаться с наличием некоторых неизменных закономерностей человеческой природы — совершенно так же, как всякая техника, основанная на естествознании, считается с неизменными законами природы, и всякое изобретение, не учитывающее этих законов, заранее обречено на неудачу. Основоположное устройство мира ставит здесь — как мы это видели в другой связи — предел всякому, даже морально вполне оправданному стремлению человеческой воли. И к человеческой природе применимы слова Бэкона: *natura parendo vincitur*: овладеть природой можно, только подчиняясь ей. И, с другой стороны, из понимания этой стороны человеческой жизни вытекает, что возможно и потому и обязательно для нашей воли такое совершенствование человеческой общественной жизни, которое состоит просто в совершенствовании организации, аппарата ее функционирования — в совершенствовании системы средств для достижения определенной цели. Приведем опять пример: уничтожение или предупреждение безработицы или борьба против той хозяйственной анархии, которая выражается, например, в том, что одни страны терпят нужду и

голод, когда в других продукты уничтожаются за невозможностью их сбыта, суть задачи чисто организационно-технические; и для успешности их (далеко не простого и не легкого) разрешения чрезвычайно важно отчетливо различать их от моральной задачи более справедливого устройства хозяйственной жизни, от которой они по существу отличаются, как средство от цели. В проблему социализма была бы внесена необходимая ясность, если бы задача справедливого распределения хозяйственных благ и тягот была бы отчетливо различена от совершенно иного, по существу чисто технически-организационного вопроса: в какой мере государственное управление хозяйством целесообразно и плодотворно для функционирования аппарата хозяйственной жизни.

Из всего сказанного следует, что такое технически-организационное совершенствование жизни само по себе не есть подлинное ее совершенствование в смысле внедрения в нее добра и уничтожения зла. Оно есть только, так сказать, функциональное ее совершенствование — улучшение *способов* борьбы со злом, ограждения жизни от зла и использование уже наличных сил добра. В ней человек старается наладить, так сказать, «хозяйство» (в широком смысле слова) своей жизни с помощью сил уже наличных в природе. От этого функционального совершенствования принципиально отличается *нравственное совершенствование жизни*.

6. Нравственное совершенствование мира.

Задачи и существо христианской политики

Во вступительных соображениях этой главы было указано, что нравственное совершенствование жизни может быть двойным: оно есть либо *сущностное нравственное совершенствование* в смысле внесения добра в человеческие души, их нравственного воспитания, либо же совершенствование *порядка жизни*, действующих в нем норм и учреждений.

При стремлении к какой-либо цели человек склонен вообще прибегать в первую очередь к средствам наиболее простым, легкодоступным, действующим извне и по возможности избегать средств более трудных, менее доступных овладению, действующих более незримо и из глубины. Он склонен поэтому также преувеличивать значение первых и пренебрегать значением последних. Жизненный

опыт лишь постепенно научает его понимать, что подлинно эффективны все же обычно средства, труднее достижимые и действующие изнутри. Вера, что жизнь совершенствуется проще и легче всего улучшением внешних ее порядков и устройства, вытекает ближайшим образом из этой общей склонности человеческой мысли.

Этот предрассудок, однако, особенно распространился и усилился за последние века в связи с основным заблуждением — можно сказать, основной ересью нового времени, согласно которой человеческая природа сама по себе совсем не нуждается в улучшении, будучи по существу разумной и благой. Зло в жизни, согласно этому представлению, может проистекать вообще только из одного источника — из неправильного порядка или устройства человеческой жизни (хотя здесь и остается непонятным, как совершенный человек мог доселе иметь столь несовершенный, дурной и нецелесообразный порядок жизни). Современный человек, начиная по крайней мере со второй половины XVIII века, твердо верует, что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием ее политического и социального устройства, с социально-политическими реформами. Напротив, задача внутреннего нравственного и духовного исправления и улучшения людей по сравнению с этим отступает на задний план, считается, по меньшей мере, задачей второстепенной, менее существенной, и на нее не возлагается больших надежд в деле общего улучшения жизни.

Непредвзятое наблюдение жизни, как и внимательное отношение к значению действующих в ней внутренних сил, именно духовного начала человеческого бытия, легко обнаруживает поверхностность и ложность этого господствующего умонастроения. Тем более оно противоречит самому существу христианской нравственной установки. Нам пришлось уже отчасти коснуться этой темы при обсуждении природы «естественного права», как неизбежно несовершенного выражения христианской правды, и смысла христианского реализма (гл. V, 5). Теперь мы должны обстоятельно обсудить соотношение между этими двумя видами совершенствования.

Как уже было указано, христианская нравственная активность по своему основному постоянному существу есть изливание в мир благодатной силы любви, т. е. внесение добра в человеческие души и тем самым в непосредственные личные отношения между людьми. Хотя христианское нравственное сознание при этом, как мы видели,

совсем не задается умышленной задачей улучшить общее состояние жизни, а довольствуется конкретной помощью конкретным людям в их каждодневной духовной и материальной нужде, но с этой установкой связано сознание, что именно такого рода активность любви есть главный, основной, определяющий все остальное путь к общему совершенствованию жизни. В связи с тем, что было сказано выше (гл. V, 5), надлежит отметить, что первохристианская церковь вообще не ставила вопрос об изменении общего *порядка* жизни и действующих в нем правовых норм и институтов, а учила, наоборот, смиренно переносить их, как они есть, включая даже такой по существу противохристианский институт, как рабство. Но она учила вносить во все порядки жизни и отношения между людьми дух любви, братского отношения к ближним, внимания к их нуждам, уважения к достоинству каждой личности, как образа и подобия Божия, как ценного сочлена единого благодатного организма Христовой церкви (классические свидетельства этого умонастроения в посланиях ап. Павла — I Кор., 7, 20–24; Ефес, 6, 1–9; Колосс, 3, 12–25, 4, 1; I Тим., 6, 1–2 и послание к Филимону). Именно на этом пути, как известно, рабство не только смягчалось, но и постепенно само собой отмирало задолго до того, как в законодательном порядке был отменен сам институт рабства.

Прежде чем уяснить все значение этого пути внутреннего нравственного совершенствования жизни, обратимся к рассмотрению второго пути — совершенствования общих порядков жизни — и нравственной его оценке. Из разъясненного выше, в иной связи, общего нравственного принципа, по которому каждый человек в силу всеединства духовно-нравственного бытия ответствен за судьбу всех людей, за все зло, царящее в мире, и имеет обязанность действительно бороться со злом и насаждать добро, — из этого принципа все же следует, что христианское сознание, как таковое, т. е. в его *коллективности*, иначе говоря, христианская церковь, христианский мир (*chretiente*), взятый как единство, и притом как единство, объемлющее все историческое развитие, — имеет, в качестве своей производной задачи, также обязанность *творческой христианизации* общих условий жизни мира, т. е. реформирования их в направлении их максимального соответствия христианской правде, — короче говоря, должен осуществлять *христианскую политику*. Если первохристианская церковь совсем игнорировала или даже отвергала эту задачу, то мы должны иметь достаточно духовной свободы, чтобы понимать,

что это было обусловлено особыми причинами, потерявшими свое значение позднее, и что поэтому, при всей присущей ей вообще образцовой полноте и интенсивности христианского сознания, она не может иметь для нас в этом отношении значения абсолютного образца. А именно это вытекало отчасти из ее положения, как ничтожного и гонимого меньшинства в тогдашнем обществе, в силу чего она была целиком занята простым охранением доверенного ей духовного сокровища от враждебных сил мира, отчасти же из веры в скорый конец мира, делающий несущественным всякую работу по улучшению земного устройства жизни. В других условиях, например, в эпоху гибели античного мира и нашествия варваров, та же церковь стала во главе задачи устройства, оздоровления и совершенствования мира. Мы живем теперь в эпоху, аналогичную эпохе крушения античного мира, и потому совершенно естественно христианское сознание стоит снова перед задачей нравственного возрождения и совершенствования общих порядков земной человеческой жизни.

Выше, в иной связи (гл. IV, 5), мы отвергли то искаженное духовным провинциализмом и духовной приниженностью учение, согласно которому общественно-государственная жизнь или общие порядки земной жизни человека вообще исключаются из состава христианского сознания, из заботы о нравственно-праведной жизни. Мы указывали там, что нельзя провести строгой, отчетливой грани между так называемой «личной», или «частной», жизнью человека и жизнью общественной, и что общество или государство, как и всякий человеческий коллектив, для ответственного нравственного сознания есть нечто вроде большой человеческой семьи, за жизнь и порядки которой мы так же ответственны, как за жизнь и порядок нашей малой семьи в точном, узком смысле этого понятия. В связи наших нынешних размышлений это соотношение может быть разъяснено точнее еще с другой стороны, — чем и намечается путь к пониманию отношения между рассматриваемыми двумя видами нравственного совершенствования жизни.

Различие между ними определено, как мы видели, различием между сферой внутреннего состояния душ и вытекающих из нее *личных отношений* между людьми во всей их конкретности, с одной стороны, — и сферой *общих порядков*, нормирующих жизнь, *общих внешних ее условий*. Теперь мы должны дополнить эту мысль уяснением соотносительной другой стороны дела. Эти две области все же име-

ют внутреннюю связь между собой. Связь эту образует тот слой человеческой жизни, который можно обозначить как область *нравов, быта, нравственных навыков*. Так, например, между сферой личной эротической жизни человека, личным нравственным уровнем его поведения в этой области и сферой общего законодательства или действующего порядка, нормирующего отношения между полами, стоит, в качестве связующего звена, область нравов, нравственных привычек, господствующих нравственных понятий и оценок, относящихся к эротической жизни. Между личным отношением человека к материальной нужде ближнего, интенсивности внимания к ней, степенью самоотвержения и действенным благотворением, с одной стороны, и социальным законодательством, принудительно определяющим общий порядок отношений между имущими и бедными, с другой стороны, стоит, в качестве промежуточного звена, сфера, например, обычаев гостеприимства, принятых общественным мнением правил и навыков благотворительности, господствующих в данном народе общих обычаев радушия, ласковости, сострадательности или, наоборот, холодности, замкнутости, равнодушия и т. п. Таким же промежуточным звеном между указанными двумя областями является совокупность добровольных коллективных и — тем самым — организованных усилий помощи нуждающимся, осуществляемых всякими церковными и светскими обществами в деле благотворения (в самом общем и широком смысле слова, включающем всяческое улучшение социальных условий жизни). Через посредство этой промежуточной сферы общий правовой порядок или законодательство, нормирующее общий строй коллективной человеческой жизни, есть в конечном счете выражение и продукт личной духовной жизни членов общества, степени их нравственного совершенства или несовершенства.

И, с другой стороны, здесь возможна и обратная связь: установленный законодателем или политическим реформатором общий правовой порядок может воспитательно действовать на людей, приучая их к более высоким и требовательным нравственным понятиям, к более строгому нравственному поведению; или же, наоборот, он может понижать их нравственный уровень и развращать их (вспомним в последнем отношении влияние правовых норм, определенных идеями религиозной нетерпимости, классовой борьбы или расовой ненависти).

Этим определяется смысл и природа нравственного совершенствования общего порядка человеческой жизни. Это совершенствование есть, по существу, *коллективное самовоспитание человечества* — итог коллективных усилий «христианизации» жизни, т. е. посильного приближения к заветам христианской правды общих порядков и условий человеческой жизни. При этом — вопреки распространенным тенденциям всяческого политического фанатизма и вообще одностороннего политицизма и порождаемым им иллюзиям — путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть *путь изнутри наружу*, от личной жизни к жизни общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через *нравственное воспитание личности*. Это есть основной, *царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни*, на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздания темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни. Так именно было создано то, что с полным основанием именуется христианской культурой Европы. На этом пути, например, институт рабства, как уже выше указано, сам собой постепенно отмирал еще прежде, чем он был отменен в законодательном порядке, или в жизни только что обращенных в христианство, еще довольно первобытных племен Европы укреплялись основы международного права, соблюдалась верность договорам, клятвенно подтвержденным, т. е. существовало в качестве прочной реальности все то, что в нашей современной эпохе представляется многим наивной и смешной иллюзией.

В этой связи нам уясняется одно в высшей степени существенное соотношение, постоянно — к величайшему ущербу для человеческой жизни — забываемое политическими реформаторами. Указанная выше необходимость при общественном реформировании жизни считаться с «техникой», определенной общими свойствами человеческой природы, имеет еще одну, более глубокую сторону. Общественные реформы только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают *данный нравственный уровень* людей, для которых они предназначены. Так, например, степень относительной суровости или мягкости уголовных кар, ко-

личество свободы и самоуправления, предоставляемое отдельным гражданам или группам и общинам, размер свободы печати и т. п. всецело определены нравственным состоянием людей, для которых они предназначаются. Для всякого педагога очевидно, что к детям, к учащимся младшего возраста применимы педагогические порядки иные, чем к юношам, например, учащимся старшего возраста или студентам, — что, например, свобода выбора предметов обучения, естественная в университете, была бы гибельна в начальной школе. Но люди склонны постоянно забывать, что соответствующее соотношение имеет силу и для порядков общественной жизни вообще. Наилучшие замыслы социальных и политических реформ не только остаются бесплодными, но могут даже вести к губительным результатам, если они не имеют опоры в определенном, им соответствующем человеческом материале. Как справедливо заметил однажды Спенсер: «Еще не придумана та политическая алхимия, которая давала бы возможность построить из грубых кирпичей золотое здание».

Можно формулировать общее положение: в плане длительного и прочного бытия, *уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих*. Правда, внешние законодательные реформы могут, в свою очередь, как только что было указано, воздействовать на нравственное (как и умственное) воспитание людей. И в этой связи мы должны помнить, что такие реформы только в том случае имеют прочное и плодотворное действие, когда они сами создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы, улучшению нравственных навыков и понятий. Такова в общественной жизни, например, роль законодательства о школе, внешкольном воспитании юношества, семье, меры по охране материнства и детства, меры по созданию благоприятных условий труда и т. п. В этих случаях совершенствование, исходя извне; из наружного слоя жизни, из области ее внешнего нормирования, не пытается просто механически-принудительно регулировать жизнь, чтобы ее тем улучшить, а, воспитательно воздействуя на волю, на глубинный духовный корень бытия, совершенствует условия жизни через посредство сил, исходящих из этого корня. По сравнению с законодательными реформами такого типа внешнее законодательное нормирование отношений между людьми, пытающееся *непосредственно извне* улучшить условия жизни, имеет, по общему правилу, только смысл разъ-

ясненного выше улучшения техники и организации общественной жизни, т. е. ее внешнего *ограждения от зла*, а отнюдь не значение сущностного нравственного ее совершенствования. Различие здесь примерно такое же, как между полицейскими и уголовными мерами, охраняющими жизнь от преступлений, и воспитательными мерами, внутренне преодолевающими преступную волю через нравственное улучшение человека.

Никогда не следует забывать, что *непосредственные* законодательные меры против всякого зла, например, против пороков (пьянства, разврата, азартных игр) или против проявления жестокости, эгоизма, эксплуатации, несправедливости, суть, по основоположному методу своего действия, запрещения или, во всяком случае, *принуждения*. Это суть всегда меры, извне обуздывающие человеческую волю либо тем, что преграждают ей путь к действию на жизнь, либо же тем, что насильно принуждают ее к определенному образу действия. Когда-то Лассаль, высмеивая либеральную социально-экономическую политику, говорил, что она сводит государство на роль «ночного сторожа». Эта критика была вполне правомерна, поскольку в обязанность государства входит не только охрана безопасности граждан, но и положительное содействие их благосостоянию, здоровью, воспитанию и образованию и пр. Но если государство есть нечто иное, чем «ночной сторож», то нельзя, с другой стороны, упускать из виду, что исполнителем всяких принудительных государственных норм является в конечном счете *полиция*, и что поэтому государство, пытающееся в интересах общественного блага нормировать всю человеческую жизнь и руководить ею (как, например, социалистическое государство), роковым образом оказывается *абсолютным полицейским государством*. Деятельность же полиции по самому существу дела сводится к функции принуждения; задача полиции, как у Глеба Успенского метко выражается один простолюдин, состоит в том, чтобы «тащить и не пущать»¹⁶⁵. При этом злая воля или вредные для общества побуждения не устраняются, *не искореняются по существу*, а только *сдерживаются* в своих проявлениях, как бы загоняются внутрь. Но такого рода принуждение имеет *некие имманентные пределы своей эффективности*; и *эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни*. Принуждение необходимо для обуздания греховной человеческой воли, для ограждения жизни от вредных ее последствий. Од-

нако попытка *направлять всю жизнь* с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному при нем бунту злых сил, которые находят всегда новые, неожиданные пути для своего проявления. Можно сказать даже больше: даже чисто *моральное*, т. е. не апеллирующее к физической силе агентов власти, принуждение — там, где оно действует на волю просто извне, в качестве давления общественного мнения, — может испытываться как невыносимая *тирания* и по существу быть тиранией; ее итогом часто бывает либо внутреннее отравление нравственной жизни ложью и фарисейским лицемерием, либо же реакция в форме взрыва моральной распущенности.

Этими соображениями определяется христианское отношение к планам общественных реформ в порядке законодательных мер и государственного нормирования и контроля — и, в частности, христианское отношение к вопросу, стоящему в настоящее время в центре общественного внимания — к законодательной реформе социальных отношений. Если христианин должен одобрять в принципе законодательные меры, которые в интересах разумного и справедливого порядка человеческой жизни ограничивают человеческий эгоизм и произвол или противодействуют хаосу, возникающему из беспрепятственного действия стихийных человеческих вожделий, то он одновременно будет сознавать и неизбежную ограниченность благотворного действия таких мер *внешнего обуздания воли*, и необходимость иного, более глубокого фундамента для разумного и справедливого порядка. Так, например, он может и должен будет сочувствовать государственному контролю над хозяйственной жизнью — там, где он действительно ограждает социальную жизнь от беспорядков и несправедливости, — но он будет возражать против попытки государственного руководства всей хозяйственной жизнью, т. е. против замысла с помощью государственного принуждения *заставить* людей действовать разумно и альтруистически. Этому замыслу он противопоставит задачу индивидуального и коллективного воспитания человеческой воли в направлении ее нравственного совершенствования. Или же, поскольку дело идет о законодательных реформах, он, признавая необходимость некоего минимума социального обеспечения в форме автоматического действия закона, будет настаивать на реформах, которые сами (как уже было указано) могут действовать воспитательно на человеческую волю. Короче го-

воря, сознавая свою христианскую ответственность и за коллективные организованные, принудительные меры в заботе о судьбах своих ближних, он будет одновременно отвергать *всякий политический и социальный фанатизм*, всякую веру в возможность и даже желательность мерами внешнего механического порядка осуществить полноту добра в человеческих отношениях. Этой вере он будет противопоставлять слова Христа: «Царство Мое не от мира сего»¹⁶⁶. «Царство не от мира сего» не значит, что оно не предназначено для мира; напротив, силы «царства не от мира» должны все глубже проникать в мир и исцелять мир. Но это значит, что подлинное, *сущностное* совершенствование мира осуществимо *именно только* с помощью этих сверхмирных сил, т. е. идет из духовной глубины, в которой человек укоренен в Царстве Божиим. Всяческому политическому и социальному фанатизму христианин будет поэтому противопоставлять основной путь *христианизации жизни — путь изнутри наружу*.

Этот путь из глубинного слоя нравственного бытия личности через слой личных отношений человека к человеку в его конкретности и, далее, через слой коллективных навыков и усилий помощи ближним — к внешним общим условиям и порядкам общественной жизни — есть путь из духовной глубины, в которой человеческая душа может непосредственно воспринимать благодатные, спасающие силы, жить в Боге, быть соучастником «Царства Божия», — в несовершенство «мира», в царство «закона», по самому его существу не достигающего полноты и совершенства христианской правды. Каждый шаг на этом пути из глубины к поверхности, от неповторимо индивидуального, личного, к общему для всех, от свободы к принуждению, уводит нас одновременно все более от полноты благодатного бытия, от истинного существа конкретной христианской правды к несовершенному царству безличного «закона» (ср. выше, гл. IV, 5 в конце). Повторяя и дополняя сказанное выше, в особенности о понятии «естественное право», мы можем сказать теперь: поскольку под «христианской жизнью» разуметь, в абсолютном смысле этого слова, жизнь, подлинно спасенную, имманентно пронизанную и просветленную благодатными силами — понятие «христианского порядка жизни» есть нечто *по существу невозможное*, *contradictio in adjecto*. В этом смысле нет и не может быть ни «христианского государства», ни «христианского социального строя», ни «христианской экономической жизни», ни даже «христианской семьи» — по той простой

причине, что в «Царстве Божиим», в сверхмирном слое спасенной, облагодатствованной жизни нет ни государства, ни социальных отношений, ни экономической жизни, ни даже семьи, а есть, по слову Христа, жизнь, подобная жизни ангелов на небесах. Но одновременно в относительном смысле — в смысле порядка, в условиях несовершенной земной природы человека, возможно более приближающего к ее идеалу христианской правды, — к завету уважения к личности каждого человека и действенной любви к ближнему, — возможны и «христианское государство», и «христианский социальный и экономический строй», и «христианское отношение к собственности», и тем более — «христианская семья». И притом здесь возможно бесконечное многообразие ступеней, длительное — хотя никогда не достигающее своей конечной цели — приближение к цели «христианизации жизни».

Мы возвращаемся к исходной мысли обсуждения этого вопроса. Нравственное совершенствование мира в качестве христианской политики — стремление к христианизации общих условий и порядков жизни — есть проникновение благодатной силы любви, через человеческую активность, в общий строй человеческой жизни. Это есть — в отличие от технически-организационного совершенствования — не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс. Корень действенной силы лежит при этом в той глубине человеческой души, где чисто человеческое естественно соприкасается с благодатными божественными силами, — где свобода есть не человеческий умысел, не человеческое своеволие, а послушное усвоение человеком высшей благодатной реальности. Чем ближе к этому корню, тем сильнее и явственнее действует эта высшая, сверхчеловеческая сила; чем дальше от него, чем ближе к поверхностному слою чисто земного, мирского бытия, тем большую роль играет чисто человеческое применение этой силы, — и тем более благодатное влияние божественного начала умаляется, отражаясь и преломляясь в несовершенстве человеческой природы; и одновременно тем более животворящая, действующая из глубины формирующая сила механизмуется и рационализируется. Это надо иметь всегда в виду. И так как ничто живое, прочное и истинно плодотворное невозможно без питания этой внутренней животворящей силой, — которая проникает в человеческую жизнь через стихию свободы внутренней личной жизни и личной любви к конкретным людям, — то истинно плодотворная

христианская политика должна совершаться в формах, в которых обеспечена возможность максимального соучастия этой внутренней, по существу, богочеловеческой сферы. Отсюда уясняется, между прочим, одна в высшей степени существенная черта необходимого общего социально-политического устройства жизни. Это устройство наиболее нормально и плодотворно там, где оно складывается из гармонической координации многих небольших союзов и общественных объединений, наподобие того, как организм складывается из взаимной связи и соподчинения многих живых клеток и тканей. Ибо именно в малых союзах общественный порядок может в наибольшей мере носить характер личных отношений между конкретными людьми и потому определяется внутренними нравственными силами, тогда как всевластие более обширных объединений и, в особенности, государства неизбежно опирается на бездушное принуждение, на безличное — и потому всегда, в конце концов, не учитывающее конкретно-нравственной природы отдельного случая — действие общего закона, или на холодный, равнодушный к конкретным нуждам жизни бюрократизм. Семья, соседские организации, профессиональные ячейки и союзы всякого рода, свободные благотворительные организации, местное самоуправление — все это есть каналы, через которые животворящий дух личных отношений между людьми и тем самым личная нравственная жизнь проникает в сферу принудительных общих порядков и в максимальной мере способствует действию в нем благодатных сил внутренней богочеловеческой правды.

Мы не должны забывать, что и в политике, как и во всех других областях человеческой жизни, имеют вечную и безусловную силу слова Христа: «Без Меня не можете делать ничего»¹⁶⁷. Человек бессилен и обречен на заблуждение, лучшие его побуждения оказываются тщетными и часто гибельными, где утрачивается живое его отношение к Богу и Божией правде, как они, открываются в глубинах человеческой души. И в политике молитвенная настроенность, смиренное стояние перед лицом Божиим, живая, горячая любовь к человеку как образу Божию значит больше, чем придуманные людьми и своевольно ими осуществляемые самые смелые и умные планы совершенствования.

Нравственное совершенствование жизни стоит как бы посередине между двумя, уясненными выше, совершенно разнородными задачами — задачей простого внешнего ограждения мира от зла и превышающей всякие человеческие силы задачей сущностного

преодоления зла, так называемого спасения мира. В нем *свет*, в его неустанной и нескончаемой борьбе с *тьмой*, переходит от простой обороны к наступлению, заставляет тьму отступать дальше, в известной — всегда ограниченной — мере ее рассеивает. Никогда не достигая, по существу, для человека недостижимой цели спасения мира, человек в своем стремлении к нравственному совершенствованию мира движется по пути к этой цели.

7. Вопрос о совершенствовании мира в нынешнюю историческую эпоху

Задача совершенствования мира — подобно всем нравственным задачам вообще — приобретает отчетливый конкретный облик лишь в связи с совершенно конкретным, данным состоянием мира — состоянием, среди которого и в отношении которого эта задача ставится и подлежит осуществлению. Что следует в этом отношении сказать о нашей эпохе?

По сравнению с относительно мирным течением и устойчивостью жизни в XIX веке мы сознаем, что в XX веке мир попал в водоворот бурного разрушительного движения, когда и все привычные нравственные навыки жизни, и даже само физическое существование человека находятся под угрозой гибели. Такое состояние ставит на первую очередь задачу спасения мира от гибели, т. е. простого охранения элементарного порядка, обеспечивающего само существование мира. Но, с другой стороны, опыт пережитых бедствий, указывая на несовершенство порядка, который оказался бессилем их предупредить, и вместе с тем пробуждая жажду вознаградить себя за страдания и жертвы чем-то лучшим, чем все, что было доселе, влечет к мечте о построении мира заново, на совершенно новых, лучших основаниях. Ко всем трудностям сохранения и устройства нормального порядка жизни в такие грозные и разрушительные эпохи присоединяется еще внутренний конфликт между этими двумя, в значительной мере совершенно разнородными задачами.

Неизбежной при этом смуте идей содействует уже указанное нами двусмыслие самого понятия или идеала совершенствования мира: оно может означать достижение *относительно наилучшего, при данных условиях жизни*, порядка вещей (даже если бы этот порядок был хуже или не лучше того, который существовал при более благо-

приятных условиях), и оно может означать *абсолютное улучшение*, достижение абсолютно большего, по сравнению с прошлым, количества добра, справедливости, счастья в человеческой жизни. Обе задачи, несмотря на их очевидное различие и даже противоположность, в некоторой мере все же согласуются между собой и должны быть осуществляемы совместно: а именно, чтобы просто охранить жизнь от гибели, излечить мир от разрушительной болезни, просто *восстановить* элементарные условия его сохранности, нужно как-то *улучшить* его основания, *исправить* то в старом порядке, что привело к этим бедствиям или было бессильно их предупредить. Но такое законное и необходимое улучшение состояния мира, совпадающее с лучшим его охранением при данных конкретных условиях, надо отчетливо различать от стремления, именно в эпоху смуты и всяческих опасностей, к осуществлению идеала абсолютного совершенствования мира. В этом отношении именно наша эпоха делает, думается нам, особенно актуальной ту критику господствующего мечтательного оптимизма, забывающего о реальности и силе зла, которую мы пытались наметить в течение всего нашего размышления.

В известном смысле можно сказать: есть какая-то горькая ирония в самой постановке вопроса о совершенствовании мира в момент, когда миру угрожает опасность провалиться в бездну, упасть до уровня полного одичания и нравственного варварства. Это почти похоже на то, как если бы мы стали давать человеку мудрые и нравственно-возвышенные советы, как ему поднять его жизнь на высший нравственный уровень, в момент, когда он, увлеченный бурным вихрем, падает с высокой горы в пропасть. Когда подумаешь, что за последние десятилетия элита европейского духа, самые утонченные и благородные умы Европы были заняты разработкой сложных планов политических и социальных отношений в эпоху, когда надо было напрячь до последнего предела все силы ума и воли, чтобы подготовить простую защиту самых элементарных основ европейского общежития от нападения адских сил, готовившихся их уничтожить, и что эта же тенденция обнаруживается и теперь, когда разгоревшийся мировой пожар далеко еще не потух, а ежемгновенно может снова разгореться, то начинаешь понимать, что и стремление к нравственному совершенствованию жизни может быть прямо *страшным, непростибельным грехом*, когда оно *безответственно*, когда оно основано на мечтательном невнимании к суровым реальным условиям жизни.

Это есть, в конце концов, разновидность того же утопизма, гибельность которого мы обличили выше. Ибо утопизм в его вредном, гибельном для жизни существе наличествует не только в превратности стремления к *абсолютному совершенству* в условиях земной жизни; утопизм имеет место всюду, где даже стремление к простому относительному совершенствованию жизни — само по себе законное и ценное — не считается с данными конкретно существующими условиями жизни, не отдает себе отчета в размере и интенсивности *сил зла*, властвующих над миром именно в данном конкретном его состоянии; утопизм есть всюду, где нравственная воля поражена пороком *безответственной мечтательности*, занята построением воздушных замков, вместо того чтобы быть основанной на ответственном внимании к тому, что надлежит делать для содействия добру и противодействия злу именно теперь, в данной конкретной реальной ситуации. Ибо ценность нравственного акта воли никогда не лежит в каком-либо общем, абстрактном принципе, а всегда лишь в его подлинном соответствии реальной жизненной нужде.

Необходимая напряженность сознания задачи простого спасения мира от разрушения, его ограждения от грозящих ему опасностей предполагает справедливую оценку того, что уже было достигнуто в прошлом. При всем — неизбежном — несовершенстве существующего, «старого», привычного порядка европейского человечества не следует забывать, что он есть плод героических, упорных, длительных усилий прошлых поколений по совершенствованию жизни. Напряженное христианское сознание справедливо сознает несовершенство этого порядка, его отдаленность от более или менее адекватного осуществления Заветов Христовой правды. При всей законности и полезности этого сознания оно не должно вырождаться в безответственный радикализм утверждения, что европейская культура есть только мнимохристианская культура. Не следует все же забывать обратной стороны дела. Именно теперь, в тяжкую эпоху сгущения тьмы над миром, когда основным нравственным достижениям европейской культуры грозит гибель, следует отчетливо осознать, что такие достижения, как, например, отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества

за судьбу его членов, что все это суть достижения на пути христианизации жизни, приближения ее порядков к идеалу Христовой правды. То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма — не как специфических социально-политических систем, а как общего замысла действенного воплощения в жизни начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве «образа» и «чада» Божьего и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех — есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приближенно выражающих — сквозь зло и несовершенство мирового бытия, и в производном плане закона и порядка — новое, просветленное светом Христовой правды нравственное сознание человечества.

Это, конечно, не значит, что на этих достижениях мы вправе остановиться и успокоить нашу совесть: это противоречило бы основному существу нравственной жизни как неустанного стремления к совершенствованию. Если первая и самая насущная наша задача в нынешнюю тяжкую эпоху состоит в напряженной жертвенной защите этих великих достижений от обрушившихся на них вражеских сил, то следует помнить, что наряду с этими положительными достижениями в нашей жизни есть еще много привычных, общепризнанных явлений и порядков, резко противоречащих христианской вере в святость человеческой личности, христианскому завету любви к ближнему, ответственности каждого за судьбу всех. Достаточно здесь — только для примера — указать на существование в христианском мире — в качестве правового института — такого кощунства над святыней человеческой личности, как смертная казнь (на которую — если миру суждена дальнейшая христианизация — будущие поколения будут смотреть так же, как мы смотрим на институт пытки). Достаточно указать, далее, как мало европейское человечество еще приучилось даже в принципе признавать подчиненность международных отношений началам правды и права, и как распространено еще убеждение в законности национального эгоизма. И наконец, надо признать совершенно законным и всячески поощрять нарастающее сознание — составляющее нравственную правду социалистических стремлений, совершенно независимую от пригодности или желательности социалистического порядка мира, — что принцип христианской любви к ближнему должен получить более действенное применение к социальным отношениям через ответственность

всех членов общества за судьбы нуждающихся и обездоленных, права всех людей на обеспечение равных условий физического здоровья, досуга, образования. Словом, христианские принципы святости человеческой личности, равноправия и солидарной ответственности всех должны получить еще дальнейшее, более последовательное применение.

Все такого рода стремления к дальнейшему совершенствованию жизни, правильно понятые, не опрокидывают существующего, не пытаются заменить его чем-то абсолютно новым. При всей новизне, по сравнению с привычным прошлым, того, на что они направлены, они суть не что иное, как стремление к укреплению и углублению старого фундамента европейской жизни и культуры — именно христианских понятий и идеалов, на которых она строилась уже 18 веков. Не надо забывать, что с преодолением национал-социализма и фашизма еще далеко не преодолены те новые силы, которые в нашу эпоху вступили в борьбу с заветами христианской правды.

Мировая эпоха, в которую мы вступили за последние десятилетия, не есть — как ее часто называют — господство «нового язычества»; она есть нечто совсем иное и *гораздо худшее*. Язычество, по крайней мере в его античных формах, а отчасти даже и в самых первобытных его формах, принципиально признавало обязанность человека покоряться божественной воле, знало различие между добром и злом, необходимость человеку умерять его хаотические вожделения. Язычество по-своему, хотя и несовершенно, знало и *признавало Божью правду* — божественную норму бытия. Современный же мир, будучи умышленным восстанием против Христа и Его правды, — прежде, несмотря на всю фактическую греховность человека, бывшей в принципе предметом благоговейной веры — есть тем самым *принципиальное отвержение* воли и правды Божией, культ самодовлеющего человеческого своеволия, — что по существу равносильно поклонению сатане, «князю мира сего». В этих условиях, повторяем, особенно существенно напоминать людям о необходимости во всей их жизни — в том числе и жизни общественной, в общем порядке их бытия — руководиться, в уяснившемся нам смысле, идеалом Христовой правды, совершенствовать мир через блюдение и ограждение вечных, незыблемых нравственных основ бытия. В этом — особое значение, именно в нашу эпоху, задачи христианского совершенствования мира.

8. Заключение

Если мы в заключение этого анализа проблемы совершенствования мира спросим: на чем именно, т. е. на каком онтологическом соотношении, основана возможность совершенствования мира и нравственная обязательность стремления к нему, то мы — кратко резюмируя уяснившееся нам выше — должны будем сказать следующее. Возможность и нравственный постулат совершенствования мира опирается онтологически на *отношение между Богом и миром*. Бог — до конца и конечного преобразования этого мира — *трансцендентен* миру, и потому «Царство Божие» в принципе, по существу, — «не от мира сего», не вмещается в пределы мира. В силу этого Бог в составе мира (в его нынешнем эоне¹⁶⁸) *не есть* «всяческое во всем»; или, что то же, как мы видели выше, Бог *отнюдь не всемогущ* в смысле *внешне зримой и ощутимой победоносности*, а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе самого мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только «во тьме». Этим определено имманентное несовершенство мира, неустранимое никакими человеческими, мирскими силами, а пребывающее до конца мира и кончающееся только его чудесным — превышающим все человеческие и земные силы — преобразованием. С другой стороны, однако, Бог не только трансцендентен, но одновременно с этим и *имманентен* миру, присутствует и действует имманентно в самом творении. Более того, человек и мир, будучи образом Божиим, отражением сияния и славы Божией и в своей первозданной природе происходя от самого Бога, не есть бытие, прямо противоположное благодатной силе Света, а, напротив, потенциально сродни ей и ею пронизано. Само творение в своей первозданной основе есть *свет* — хотя и отраженный. Поэтому, через посредство человека и его духовного, умственного и нравственного творчества, благодатная сила света обнаруживает свое действие и в составе самого творения.

«Свет светит во тьме». Как мы видели, это косвенно применимо и к составу самого творения. «Свет истинный, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир» — свет Логоса, через который произошел сам мир, — этот свет не только изливает извне, свыше, свои благодатные силы в мир, но и продолжает светить в глубинах мирового бытия, в первозданной глубине человеческих душ. Точнее

говоря, этот свет изливает благодатные силы именно через посредство человеческих сердец, в которые он внедряется, и при соучастии пробуждаемой им человеческой нравственной воли. И *этот* свет, в своем имманентном миру бытия, также светит «во тьме», находится в непрерывной борьбе со тьмой и потому *реально* светит только сумеречным, тусклым светом, как некий далекий огонек (Мейстер Эккарт¹⁶⁹ называл его «искоркой», Funkchen), пробивающийся сквозь толщу тьмы и иногда лишь едва видимый в темноте. Но если окончательная победа света над тьмой в составе самого мира и невозможна в нынешнем мировом зоне, и он обречен оставаться «светом, светящим во тьме», то все же он может и *разгораться сильнее, ярче озаряя царство тьмы, и ослабевать и тускнеть*. И потому наша обязанность, как «чад Божиих», как «детей света», не только стремиться жить в самой надмирной стихии этого божественного света и не только ограждать человека и мир, как тварные воплощения Света, от разрушительных сил зла, но быть носителями Света и в самом мире, неустанно стремиться к тому, чтобы именно и в составе самого мира, в производной сфере порядка мировой жизни, этот Свет не тускнел, а разгорался возможно ярче, возможно светлее озаряя и животворя мир. Христос не только незримо победил мир, приняв на себя его грехи и будучи распинаем на кресте среди этого темного, греховного мира, — и не только некогда должен явно восторжествовать над миром, преобразив его в новое творение, где Бог будет всяческое во всем; но, пребывая отныне и до века вместе с нами в самом составе этого мира — в составе нашей земной жизни, — Он может — *в меру напряжения нашей воли, готовящей «пути Господни», — все глубже внедряться* своей светоносной, животворящей Правдой в нашу общую человеческую жизнь.

Этим определен долг *христианской активности* в мире — и самый смысл этой активности. Общая тенденция нашего размышления может легко встретить упрек, что, намечая границы человеческого стремления к осуществлению правды и добра в мире, обличая, как неосуществимые и губительные иллюзии, некоторые заветные упования человеческого сердца, мы ослабляем импульс к нравственной активности и содействуем распространению установки нравственной пассивности. Такой упрек основан, однако, сам на опасном заблуждении, что надо верить *в осуществимость невозможного*, чтобы иметь нравственный мотив для осуществления возможного, — что

надо задаваться целями, превышающими человеческие силы, чтобы поддерживать импульс нравственной активности в совершенствовании жизни. Таков, по-видимому, скрытый волевой мотив, лежащий в основе веры профанного гуманизма во всемогущество начал добра и разума в человеческой природе — в основе его нежелания видеть реальность греха и зла и признавать несовершенство человека. Но как бы распространено ни было это умонастроение, такое искусственное подхлестывание нравственной воли есть само свидетельство некоего болезненного духовного состояния современного человечества. Фактически такое стремление к неосуществимому — к тому, что противоречит самому онтологическому составу бытия, — может на практике приводить только к двум последствиям: либо к благодушной мечтательности, к простой *проповеди* нравственной активности, под которой скрыта реальная пассивность, «лень лукавого раба», либо же к лихорадочной, болезненно возбужденной и слепой активности, сильной только в разрушении и совершенно немогущей в творчестве, — к прославляемому ныне самодовлеющему «динамизму», упоенному своей собственной бессмысленностью. В обеих разновидностях это есть позиция моральной *безответственности*, что всегда совпадает с внутренней, духовной пассивностью.

Подлинная активность, напротив, истекая из активности внутренней, *духовной*, есть всегда активность *зрячая*, отдающая себе отчет в составе той реальности, на которую она направлена. Подлинная, здоровая активность поэтому не только совместима с трезвым реализмом, но и прямо его *требует*; и именно поэтому христианский реализм, о котором мы говорили выше, не ослабляет христианской активности, а есть ее необходимое условие и естественный, здоровый стимул к ней. Христианский реализм не только не ведет к пассивности, но, наоборот, требует *максимального напряжения нравственной активности*. Только там, где мы не расслабляем нашей воли «политикой страуса», а мужественно глядим в глаза опасностям и трудностям нашей жизни, ясно сознаем цели нашей активности и формы, в которых они практически могут быть осуществлены, — мы обладаем подлинным нравственным фундаментом для напряженной, энергичной активности. Нравственная сила почерпается здесь не из неизбежно шатких иллюзий, не из фальшивого раскрашивания эмпирической реальности в розовый цвет, а из подлинно неисчерпаемого вечного источника сверхмирной Правды, соучастниками которой

мы себя сознаем, — из высшей силы, *подлинно всемогущей в составе нашего духа*, хотя в эмпирически-человеческом своем обнаружении и в составе самого мира вынужденной бороться с враждебными ей силами «мира сего». Такова подлинно здоровая нравственная активность, сочетающая неисчерпаемую силу веры с разумным учетом реальности — не только внешне, но и *внутренне* мужественная активность слугителя Бога любви, которому нет надобности быть Дон Кихотом, чтобы быть в этом мире неустрашимым и неутомимым рыцарем Святого Духа. Христианская активность есть, по существу, активность *героическая*. Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое высшее призвание с ясным сознанием могущества в мире зла — силы князя мира сего, на борьбу с которым они призваны, и с смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства.

«*Свет светит во тьме*». Это значит не только, что он светит именно во тьме, которая его не воспринимает и упорствует перед ним, так что он не в силах окончательно рассеять или озарить ее. Это одновременно значит, что он *светит* во тьме, что тьма не в силах одолеть его; живя во тьме, мы не только можем утешаться пребыванием в самой надмирной божественной стихии света, но и можем уповать на его творческую, озаряющую силу в составе самого мира, и потому мы также обязаны блюсти этот свет и заботиться о том, чтобы он возможно ярче разгорался в мире.

КОММЕНТАРИИ

Сочинения С. Л. Франка, вошедшие в настоящее издание, посвящены главным образом общественно-политической проблематике. В большинстве из них тема общества, личности, власти рассматривается в контексте религиозно-философских размышлений автора, который, хотя и был причастен к политическим событиям своего времени (за исключением последнего этапа жизни), оставался прежде всего философом, создателем фундаментальных трудов по онтологии, теории познания, другим разделам философского знания. Собственно политическая тематика присутствует в статьях, других работах публицистического характера, являвшихся зачастую откликами (правда, «теоретически нагруженными») на вызовы времени. Что же касается крупных произведений, то в них Франк излагает и обосновывает собственное концептуальное видение основополагающих вопросов общественного устройства, взаимоотношений общества и личности, государства и гражданина, права и нравственности, церкви и государства, исходя из своей принципиальной мировоззренческой позиции синтеза противоположных начал. Работы Франка представлены здесь в хронологическом порядке — с учетом того, что взгляды мыслителя на некоторые вопросы с течением времени претерпевали определенные изменения. Правда, эти изменения были незначительными и, как правило, не затрагивали существа его позиции, которая в социально-политическом плане сводится к консервативному либерализму.

Следует отметить, что в данную книгу вошли не все сочинения Франка, относящиеся к социально-политической проблематике. Во-первых, опущены самые ранние его работы, в числе которых «Теория ценности Маркса и ее значение», написанная в 1900 г., где автор выступает еще не как теоретик, а, скорее, как вдумчивый исследователь. Во-вторых, это связано с тем, что к некоторым темам мыслитель обращался не один раз, и в силу ограниченности объема издания пришлось делать отбор в пользу тех сочинений, где соответствующая тема получила определенное завершение. В-третьих, по той же причине невозможно было включить в данное издание те сочинения, где социальная или политическая проблематика составляет лишь некоторую их часть, пусть существенную и органическую («Смысл жизни», «Непостижимое», «С нами Бог» и др.). Исключение сделано для работы «Свет во тьме», шестая глава которой, публикуемая здесь, представляет, в сущности, самостоятельную тему духовно-нравственного и социально-политического совершенствования мира.

Государство и личность

(По поводу 40-летия судебных уставов Александра II)

В июне 1903 г. Франк писал Струве: «Русская национально-историческая задача теперь — это осуществление европейских идеалов. <...> Практически это сводится к тому, чтобы указать на неуместность того отрицательного

отношения к истинным основам политического либерализма, которое у нас так в ходу и которое представляет собою жалкое подражание идеям, возникшим на западе на почве известного упадка» (Франк — Струве, 11 июня 1903 // Путь. 1992. № 1. С. 278–279). В статье «Государство и личность» Франк выражает и обосновывает соответствующую политическую позицию, в которой явственно видны черты либерализма. Отталкиваясь от сорокалетней годовщины судебной реформы Александра II, он говорит о необходимости установления в обществе твердых правовых принципов, составляющих основу общественной жизнедеятельности личности, не зависящей от произвола государства, которое само обязано неукоснительно подчиняться издаваемым им же законам.

Публикуется по первому изданию: «Новый путь». 1904. Ноябрь. С. 308–317.

¹ *Иеллинек* (Jellinek) Георг (1851–1911) — немецкий юрист. В трудах по государственному и гражданскому праву стремился обосновать максимальные гарантии права частной собственности.

² Разбор взглядов народников и радикальной интеллигенции в целом сквозь призму учения Ницше был предпринят Франком в работе «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»», опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма» (1902).

³ *Сперанский* Михаил Михайлович (1772–1839), российский государственный деятель, граф (1839). С 1808 г. ближайший советник императора Александра I, автор плана либеральных преобразований, одним из пунктов которого было наделение граждан политическими правами, при помощи которых они в состоянии защищать свои гражданские права и свободы.

Проблема власти

В этой работе Франк пытается разобраться в специфике властных отношений, которые в определенных условиях приобретают силу объективной реальности, не зависящей от личных симпатий или антипатий индивидов. С точки зрения социальной психологии философ исследует феномен иррациональной, безличной власти, господствующей не только над подвластными, но и над носителями власти. Такое положение, по мнению философа, нельзя считать нормальным, оно должно быть исправлено политической борьбой просветительского характера, чтобы иррациональность власти уравновешивалась началом разумного, добровольного и свободного сотрудничества личностей. Власть, считал Франк, должна быть поставлена в прямую, сознательную зависимость от общественного мнения и общественной воли, что соответствует требованиям либерально-демократической политической философии.

Впервые была напечатана в №3 журнала «Вопросы жизни» за 1905 г. Публикуется по: Франк С. Л. *Философия и жизнь*. СПб., 1910. С. 72–124.

⁴ Карлейль (Carlyle) Томас (1795–1881) — английский публицист, писатель, историк, философ. Исследовал проблемы власти, пытался объяснить всемирную историю решающей ролью великих личностей как единственных ее творцов.

⁵ Карлейль T. Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герр Тейфельсдрекка. М., 1904. *Sartor Resartus* — перекошенный портной (лат.).

⁶ Шенбрунн (Schoenbrunn) — дворцово-парковый ансамбль на окраине Вены, бывшая резиденция австрийских императоров. Даунинг-стрит (Downing Street) — улица в Лондоне, на которой расположена резиденция премьер-министра Великобритании. *Palais Bourbon* — Бурбонский дворец, место заседаний французского парламента.

⁷ «Tres faciunt collegium» — «трое составляют коллегия» (лат.).

⁸ *Qui pro quo* — недоразумение (лат.).

⁹ См.: Римл. 13: 1.

¹⁰ Gültigkeit — значимость (нем.).

Политика и идеи

(О программе «Полярной звезды»)

Эта статья, как и предыдущая, относится к периоду активных занятий Франка политической деятельностью в условиях сложившейся в России революционной ситуации. В это время Франк активно сотрудничает со Струве, вместе с ним участвует и в создании «Союза освобождения». После подписания 17 октября 1905 г. Николаем II Манифеста «Об усовершенствовании государственного порядка», когда появилась возможность издания независимых от правительства газет и журналов, Франк вместе со Струве в декабре 1905 г. стал редактировать политический еженедельник «Полярная звезда». В первом его номере была напечатана статья Франка «Политика и идеи», в которой заявлялась общественно-политическая и культурно-философская программа этого издания, в том числе обосновывалась ориентация на достижение согласия между либерализмом и социализмом.

Публикуется по: «Полярная звезда» (СПб.). 1905. № 1. 15 декабря. С. 18–31.

¹¹ Profession de foi — исповедание веры (фр.).

¹² Ultima ratio — последний довод (лат.).

¹³ См.: Герцен А. И. К старому товарищу // Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 531–547.

- ¹⁴ «Фабианский социализм» — программа «Фабианского общества» (Fabian Society) — реформистской организации, основанной в 1884 г. в Великобритании и названной по имени римского полководца Фабия Максима, известного выжидательной, медлительной тактикой в борьбе с Ганнибалом. Считая социализм неизбежным результатом экономического развития, фабианцы признавали лишь эволюционный путь развития, отрицали революцию («социальные катаклизмы»). Впоследствии вошла в состав Лейбористской партии.

Философские предпосылки деспотизма

Публичная лекция, прочитанная в пользу голодающих 14 февраля 1907 г. в Петербурге, а затем опубликованная в виде статьи в журнале «Русская мысль» (1907. № 3), содержит философскую критику социального утопизма, содержащегося в политических программах леворадикальных партий и основанного на стремлении построить совершенное, справедливое общество «сверху», опираясь на идею рациональной, целесообразной организации жизни. Основная мысль статьи сводится к тому, что деспотизм становится реальностью, когда смешиваются идеалы земные и небесные, когда люди начинают верить в непогрешимость какой-то личности или института власти. Демократия же, напротив, подчеркивал в своем выступлении Франк, всякой непогрешимости противопоставляет право каждой человеческой личности на соучастие в решении вопроса об общественном благе.

Публикуется по: *Франк С. Л.* Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 135–164.

- ¹⁵ *Фулье, Фуйе (Fouillée)* Альфред Жюль Эмиль (1838–1912), — французский философ и социолог. В своем учении пытался объединить различные философские направления, не признавая приоритета за каким-либо из них.
- ¹⁶ *Руссо Ж.-Ж.* Общественный договор, или принципы государственного права. М., 1906. С. 7. *Он же.* Трактаты. М., 1969. С. 155.
- ¹⁷ Догмат Католической церкви о папской непогрешимости *ex cathedra*, провозглашающий, что папа обладает непогрешимостью (безошибочностью), когда определяет учение Церкви «с кафедры» как глава Церкви, был установлен 18 июля 1870 г. на Ватиканском соборе.
- ¹⁸ *Ренан (Renan)* Эрнест (1823–1892) — французский писатель, историк, философ, авторитетный специалист по истории христианства и других религий. В своих сочинениях пытался объяснить все сверхъестественное, содержащееся в религиозных текстах, с рационалистических позиций, изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником.

- ¹⁹ *Мерсье де ла Ривьер* (Mercier de la Riviere) Поль Пьер (1720–1793) — французский экономист, теоретик школы физиократов. Выступал за свободу конкуренции и отмену ограничений в торговле.
- ²⁰ Исх. 20: 4.
- ²¹ См.: *Фулье А.* Критика новейших систем морали. СПб., 1898. С. 7–8.

Этика нигилизма

(К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)

Статья была написана для сборника «Вехи», вышедшего в 1909 г. (первое издание); его авторы выступили с критикой идеологии политического максимализма радикального крыла русской интеллигенции. Не отрицая необходимости социально-политических преобразований в российском обществе, авторы «Вех» доказывали, что они должны осуществляться не революционно-насильственным образом, а постепенно, под влиянием духовных факторов, с учетом изменения самосознания народа. Авторами сборника стали Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон, А. Изгоев, Б. Кистяковский, П. Струве, С. Франк. Статья Франка посвящена описанию внутренних мотивов нравственного мировоззрения интеллигенции, которое характеризуется им как «нигилистический морализм». Исходя из идеи всечеловеческого счастья и даже жертвуя собой ради ее осуществления, воинствующие фанатики революции не колебались перед тем, чтобы уничтожить всех, кто стоит на пути к достижению этой высшей цели. Тем самым любовь превращается в ненависть, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению.

Публикуется по: *Франк С. Л.* Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 218–259.

- ²² Записки А. О. Смирновой. (Из записных книжек 1826–1845 гг.) СПб., 1895. Часть 1. С. 252.
- ²³ «Also sprach Zarathustra» — «Так говорил Заратустра» (*нем.*).
- ²⁴ «Санинство» (от названия романа Арцыбашева «Санин») — образ жизни, которому, наряду с другими чертами, присуща неупорядоченность половых связей.
- ²⁵ «Idée fixe» — медицинский термин, обозначающий одержимость человека навязчивой, маниакальной идеей. В широком смысле — идея, всецело увлекшая, захватившая человека (*фр.*).
- ²⁶ *Штирнер* (Stirner) Макс (наст. имя и фам. Каспар Шмидт, Schmidt) (1806–1856) — немецкий философ-младогегельянец. В главном сочинении «Единственный и его достояние» (1845) проводил идеи последовательного эгоцентризма, согласно которой единственной реальностью является «Я», индивид.

- 27 «Carpe diem» — букв.: «лови день» (*лат.*). Обычно переводится как «лови момент».
- 28 Ad hoc — применимо только для данного случая (*лат.*).
- 29 «Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust» — «Страсть к разрушению есть также и творческая страсть» (*нем.*).
- 30 Auch — также (*нем.*).
- 31 *Берк* (Burke) Эдмунд (1729–97) — английский мыслитель, публицист и политический деятель, идеолог консерватизма, автор памфлетов против Французской революции. *Бентам* (Bentham) Иеремия (1748–1832) — английский философ, экономист и правовед. Теоретик утилитаризма и этического гедонизма, учения о том, что благо — это счастье, и целью этического поведения является достижение наибольшего счастья для наибольшего количества людей.

Демократия на распутье

Начало Февральской революции Франк приветствовал, вместе с тем он с тревогой наблюдал, в каком направлении идет революционное развитие. Свое беспокойство он выразил в статье «Демократия на распутье», опубликованной в первом же номере журнала «Русская свобода» (март–апрель). Альтернатива виделась ему в двух возможных путях демократического движения. Первый из них — осуществление «религиозного идеала народовластия» как всенародного свободного социального строительства. Другой путь — путь материалистического жизнепонимания, для которого демократия есть лишь средство, чтобы сделать народ хозяином материальных благ страны, этот путь ведет «к жестокой якобинской тирании некультурных масс над образованными слоями общества». Тему «двух демократий» Франк продолжил в своей следующей статье «Нравственный водораздел в русской революции», напечатанной во втором номере «Русской свободы» (26 апреля), в которой прозорливо говорил о предстоящих коллизиях между главными движущими силами революции: «Сколько бы нам ни кричали о борьбе между “буржуазией” и “пролетариатом”, как бы ни пытались гипнотизировать нас старыми, трафаретными словами, ни один здравомыслящий человек не может не сознавать, что — несмотря на бесспорную наличность разногласия в классовых интересах — это деление не имеет существенного политического значения. <...> Керенский и Плеханов почти только говорят иными словами, чем Милюков и Гучков, но делают *одно и то же*; и с другой стороны, социалисты Керенский и Плеханов в реальных своих устремлениях не имеют *ничего общего* с социалистами “большевиками” и Лениным, и борьба между этими двумя направлениями в социализме есть в настоящий момент, может быть, самая важная и глубоко захватывающая

политическая борьба» (Франк С. Л. Нравственный водораздел в русской революции // Библиотека «Свобода и право». 1917. № 15. С. 9–11).

Публикуется по: Русская свобода, 1917. № 1. С. 14–17.

³² См.: Пушкин А. С. Капитанская дочка // Собр. соч. в 10 т. Т. 5. М., 1975. С. 344.

De profundis

Эта статья написана Франком в Саратове, куда философ вынужден был перебраться в сентябре 1917 г. в связи с возникшими жизненными затруднениями. В феврале 1918 г. он получил от Струве письмо с предложением написать статью для готовящегося сборника, в котором бывшие участники «Вех» и другие авторы намеревались дать принципиальное обоснование своего отношения к большевизму. «П. Б. писал мне, — вспоминал в 1944 г. Франк, — что предполагается, что каждый из нас “скажет то, что ему подсказывает совесть в разум”. Было принято предложенное мною название сборника “Из глубины”. Я дал статью под тем же заглавием “De profundis” <...> Сборник этот имел своеобразную судьбу. Когда осенью 1918 г. разразилась, после покушения на Ленина, первая волна большевистского террора, сборник как раз был закончен печатанием и лежал в типографии Кушнерева. Было решено, что выпустить его в свет при тогдашних условиях невозможно. Через три года после этого, в 1921 г., один из саратовских коллег, приехав из Москвы, сообщил мне, что сборник вышел и распространяется в Москве — известие довольно жуткое по тому времени. Оказалось, что наборщики типографии Кушнерева самовольно пустили его в продажу. Дальше Москвы распространение его не пошло, и в самой Москве он разошелся по рукам, кажется, даже не попавши в книжные магазины» (Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 120–121). Авторами сборника стали С. Аскольдов, Н. Бердяев, С. Булгаков, Вяч. Иванов, А. Изгоев, С. Котляревский, В. Муравьев, П. Новгородцев, И. Покровский, П. Струве и С. Франк. Обосновывая свое негативное отношение к большевизму и социализму, Франк в своей статье подвергает критике и другие партии, как консерваторов, так и либералов, за их слабость и неспособность противопоставить разрушительным силам революции свое влияние на ход событий.

Публикуется по: Из глубины. Париж, 1967. С. 311–330.

³³ Раздался воздух впереди,
Сомкнулся сзади он.
Летим, мой брат, скорей летим!
Мы запоздали так.

(Кальридж. С. Т. Поэма о Старом Моряке. Пер. Н. С. Гумилева).

- 34 Quos vult perdere, dementat — сокращенное от: «Deus quos vult perdere, dementat» — «Кого Бог желает погубить, того он лишает разума» — латинская передача часто встречающейся у греческих писателей мысли о безумии, поражающем у человека перед его гибелью, заставляющем его бросаться на рискованные предприятия, не обращая внимания на грозящую опасность.
- 35 Фрагмент из письма А. С. Пушкина к П. Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.
- 36 *Рескин* Джон (1819–1900) — английский социальный мыслитель, критик и теоретик искусства.
- 37 *Лучков* Александр Иванович (1862–1936) — российский политический деятель, лидер октябристов. Депутат и с 1910 г. председатель III Государственной думы. В 1907 и с 1915 г. член Государственного Совета. В 1915–1917 гг. председатель Центрального военно-промышленного комитета. В 1917 г. военный и морской министр Временного правительства. С 1919 г. в эмиграции. *Милюков* Павел Николаевич (1859–1943) — российский политический деятель, историк, публицист; теоретик и лидер партии кадетов. В 1917 г. министр иностранных дел Временного правительства 1-го состава (до 2 (15) мая). После Октябрьской революции эмигрант.
- 38 «Toutes proportions gardées» — «при равных условиях» (*фр.*).

Крушение кумиров

Работу «Крушение кумиров» Франк написал летом 1923 г. в Германии, где он нашел приют после того, как осенью 1922 г. вместе с другими видными представителями русской духовной элиты был выслан из Советской России за якобы контрреволюционную деятельность. За границей русские мыслители основали Религиозно-философскую академию и приняли участие в возникшем в это же время Русском студенческом христианском движении (РСХД). В основу работы легло выступление Франка в мае 1923 г. на Конгрессе русских студентов, организованном Американским Союзом христианской молодежи. В своей работе Франк предпринял попытку осмыслить трагический опыт революционных событий в России, определить их причины, а также предложить свое видение пути, который ведет не к призрачным идолам, а к истинным идеалам подлинной жизни. Идолы, кумиры современного мира — революция, политика, общество и культура, по мнению философа, проявили свою историческую несостоятельность, поэтому их нужно заменить другими ценностями, которые следует искать не во внешней социально-политической среде, а в области божественного света, который поможет отличить истинное от ложного. В этих размышлениях звучал призыв к молодежи отказаться от «политического фанатизма» и делать упор не на внешние, а на внутренние начала преобразования мира. Такое заявление о призрачности политической деятельности было встречено крити-

чески в эмигрантских кругах, где идея внешнего, силового сопротивления власти большевиков имела много сторонников (позже ее с религиозно-философских позиций обосновал И. А. Ильин в нашедшей книге «О сопротивлении злу силою» (1925)). Непримируемую позицию занимал и Струве, который назвал точку зрения, выраженную в «Крушении кумиров», морально фальшивой и после ее опубликования поместил в редактируемой им газете «Возрождение» рецензию А. Д. Билимовича «Ложные зовы». Однако Франк продолжал оставаться на позиции «независимого искателя истины», которую он дальше развивал в целом ряде других своих сочинений.

Публикуется по: Франк С. Крушение кумиров. Берлин — Париж, 1924.

³⁹ См.: [Соловьев В. С.] Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в Кредитном обществе // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 39–42.

⁴⁰ Антон Горемыка — персонаж одноименной повести Д. В. Григоровича (1822–1899).

⁴¹ Кеннан (Kennan) Джордж (1845–1924) — американский журналист. Неоднократно посещал Россию. В 1885–1886 гг. обследовал каторжные тюрьмы и места ссылки русских революционеров в Сибири, описав увиденное там в двухтомном труде «Сибирь и ссылка», 1891 (на рус. яз.: 1906). Книга Кеннана была переведена на многие языки и произвела огромное впечатление на общественное мнение Америки и Европы.

⁴² Амалекитяне и филистимляне — древние народы, которые, согласно Ветхому завету, были врагами израильтян.

⁴³ Строки из «Переложения «Екклесиаста»» Н. М. Карамзина.

⁴⁴ Мф. 22: 21.

⁴⁵ Версальский мир — договор 1919 г., завершивший Первую мировую войну. Подписан в Версале 28 июня державами-победительницами — США, Британской империей, Францией, Италией, Японией, Бельгией и др., с одной стороны, и побежденной Германией — с другой.

⁴⁶ Шпенглер (Spengler) Освальд (1880–1936) — немецкий философ, историк, в своем сочинении «Закат Европы» (Т. 1–2, 1918–1922) развил учение о культуре как множестве замкнутых организмов, выражающих коллективную «душу народа» и проходящих определенный жизненный цикл. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность — цивилизацию, в которой господствует голый техницизм, а на смену творчеству приходят бесплодие.

⁴⁷ Агнцы боле тут
Жертвой не падут,
Но людские жертвы без числа.

(Строки из баллады Гёте «Коринфская невеста». Пер. А. К. Толстого).

- 48 Маркиз Поза — герой драмы Шиллера «Дон Карлос», борец за идеалы свободы.
- 49 Из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».
- 50 Uebermut — озорство, шалость (*нем.*).
- 51 Мармеладов — персонаж романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».
- 52 Из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Родина».
- 53 Из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Дума».
- 54 Из стихотворения А. А. Блока «Россия».
- 55 Из драмы А. Н. Островского «Лес». В цитате допущена неточность: героиню драмы звали Раиса Павловна.
- 56 Мф. 5: 3, Ин. 12: 47, Ин. 14: 6, Мф. 11: 28, Мф. 11: 30.
- 57 См.: Августин Аврелий. Исповедь. Книга первая. Глава 1.
- 58 Платон. Государство. 7, 519 d.
- 59 Из стихотворения В. Соловьева «Имману-Эль».
- 60 *Тертуллиан* (лат. Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (155/165–220/240), один из наиболее выдающихся раннехристианских писателей и теологов. Утверждал высшую истинность веры в сравнении с разумом. В зарождавшейся теологии впервые выразил концепцию Троицы.
- 61 I Кор. 1: 23.
- 62 См.: Мф. 7: 13–14.

Из размышлений о русской революции

Статья продолжила разногласия Франка и Струве в их дискуссии о русской революции и об отношении к советской власти. Франк осмысливал итоги революции с религиозно-философской точки зрения, считал, что понимание ее смысла и результатов следует искать не столько в успехе политических партий и их руководителей, сколько в духовных основах народного сознания, готового или нет воспринять руководящие идеи. Силу большевиков философ видел именно в их умении овладевать общественным сознанием страны и использовать его для достижения своих целей. Также, как полагал Франк, должно обстоять дело и с преодолением большевизма, которое возможно не посредством ответного насилия, а только при условии овладения внутренними, народными силами развития истории. Струве же был убежден, что человеческая воля в развитии исторических событий первична. На статью Франка «Из размышлений о русской революции», которая была напечатана в конце 1923 г. в журнале «Русская мысль», он поместил в этом же выпуске свою статью, являющуюся,

по сути, критическим отзывом на публикацию Франка. Струве подчеркивал, что основное отличие его позиции заключается в «волевом», а не в созерцательном отношении к действительности, что историческая жизнь складывается из замыслов и действий людей и результатов этих действий (См.: *Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа // Русская мысль. 1923. Кн. VI–VIII. С. 303–305*). Причина разногласий, по мнению Франка, заключалась и в особенностях их характеров. Франк писал по этому поводу, что если у Струве была активная натура, то сам он больше следовал «спинозовскому принципу «не плакать, не смеяться, не ненавидеть, а понимать» — прежде всего объективно ориентироваться в происшедшем, понять общую социологическую природу, исторические причины и исторический смысл переворота» (*Франк С. Л. Биография П. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 125*).

Публикуется по: *Русская мысль (Прага — Берлин). 1923. Кн. VI–VIII. С. 238–270*.

⁶³ Experimentum crucis — Решающий эксперимент, определяющий путь дальнейших исследований; букв.: «опыт креста» (*лат.*).

⁶⁴ Платонов Сергей Федорович (1860–1933) — российский историк. Автор «Очерков по истории смуты в Московском государстве XV–XVII вв.», курса лекций по русской истории; издавал русской публицистики конца XVI–начала XVII в.

⁶⁵ Tiers état — третье сословие (*фр.*).

⁶⁶ Ressentiment — озлобление (*фр.*).

⁶⁷ Toutes proportions gardées — при равных условиях (*фр.*).

⁶⁸ Code civil — Гражданский кодекс (*лат.*).

⁶⁹ Дурново Петр Николаевич (1845–1915) — российский государственный деятель. В 1884–1893 гг. директор Департамента полиции, в 1905–1906 гг. министр внутренних дел. В 1906–1915 гг. был лидером группы правых в Государственном Совете. В своей речи в Госсовете 19 июля 1915 г. Дурново говорил: «Корень зла <...> в том, что мы боимся приказывать. <...> Между тем мы были обязаны твердо помнить, что в России еще можно и должно приказывать и Русский Государь может повелеть все, что по Его Высшему разумению полезно и необходимо для его народа, и никто, не только неграмотный, но и грамотный, не дерзнет его послушаться» (См.: *Бородин А. П. П. Н. Дурново: портрет царского сановника // Отечественная история. 2000. № 3. С. 56*).

⁷⁰ Reductio ad absurdum — доведение до абсурда (*лат.*).

⁷¹ Status quo ante — прежнее положение (*лат.*).

⁷² A contrario — от противоположного (*лат.*).

Духовные основы общества. Введение в социальную философию

Эта книга представляет собой завершение философской трилогии, работу над которой Франк начал в 1913 г. в Германии и завершил в 1930 г. — тоже в Германии, оказавшись там уже не в научной командировке, как в первом случае, а в вынужденной эмиграции. Первая книга «Предмет знания» (1915) посвящалась основам и пределам отвлеченного знания, вторая, «Душа человека» (1917), имела подзаголовок — «Попытка введения в философскую психологию». Третья часть трилогии — «Духовные основы общества», работа над которой была отодвинута революцией и последовавшими за ней переменами в жизни Франка, была закончена только в 1930 г. Над теоретическими проблемами социальной философии Франк начал работать гораздо ранее, совмещая этот труд с публицистикой. В 1925 г. он опубликовал два очерка, «Я и мы» и «Религиозные основы общественности», содержащие основные социально-философские идеи, позже развитые в «Духовных основах общества». В 1927 г. Франк писал Струве: «Я живу в совершенном одиночестве и поглощен написанием большого научного труда по социальной философии на немецком языке. Это единственное серьезное дело, которое мне здесь остается» (Франк — Струве, 16 ноября 1927 // Цит. по: *Бубайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 164*). Правда, этот труд — «Духовные основы общества» — вышел в свет в издательстве «УМСА Press» в 1930 г. не на немецком, а на русском языке. Книга была встречена с интересом, и после Второй мировой войны даже использовалась в качестве учебного пособия на курсах в лагерях, созданных для «новых людей из России» в Германии и в Австрии (См.: *Франк В. С. Семен Людвигович Франк. 1877–1950 // Памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 15*).

В формировании основ своей социальной философии Франк идет по пути синтеза христианского и светского подходов к пониманию общественной жизни. На этом строится его концепция христианской демократии, которая, как он считал, способна стать настоящим ответом большевизму. Первичными категориями социальной жизни у него выступают «я» и «мы», то есть личность и общество. Они укоренены в Боге и обретают свое подлинное значение в служении ему. Личность, «я», обладает свободой, вместе с тем, она укоренена в общности «мы». Эта общность выступает в двух формах: как внутренняя соборность, основанная на духовных началах, и как внешняя общественность, опирающаяся на юридические нормы. Эти формы одинаково необходимы для нормального функционирования общества. В целом, исходя из самоценности «я» и «мы» и их неразрывной связи, Франк в своей работе обосновывает идеи, соответствующие его социально-политической позиции либерального консерватизма.

Публикуется по: *Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.*

- 73 *Memento mori* — Помни о смерти (*лат.*).
- 74 *Комт* (Comte) Огюст (1798–1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма, а также социологии в современном ее понимании. Считая естественные науки эталоном, полагал необходимым реформирование общественных, гуманитарных наук по их подобию.
- 75 *Местр* (Maistre) Жозеф Мари де (1753–1821) — французский публицист, политический деятель и религиозный философ. Брат К. де Местра. В 1802–1817 гг. посланник сардинского короля в России, где написал свои основные сочинения. Один из вдохновителей и идеологов европейского клерикально-монархического движения 1-й половины XIX в. В философии истории де Местр — сторонник религиозного провиденциализма.
- 76 «*Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*» — «так я хочу, так я велю, пусть доводом будет воля моя» (*лат.*).
- 77 Имеется в виду позиция древнегреческого философа Протагора (ок. 480 — ок. 410 до н.э.) — виднейшего представителя софистики, утверждавшего относительность и субъективную обусловленность знания. Его знаменитый тезис: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют».
- 78 *Plus ça change, plus c'est la même chose* — чем больше перемен, тем больше все остается по-старому (*фр.*).
- 79 *Гердер* (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий мыслитель, деятель позднего Просвещения, создатель одной из первых версий естественного исторического развития природы и человеческой культуры. *Тюрго* (Turgot) Анн Робер Жак (1727–1781), французский государственный деятель, философ-просветитель и экономист. Выдвинул один из первых вариантов рационалистической теории общественного прогресса. *Кондорсе* (Condorcet) Жан Антуан Никола (1743–1794) — французский философ-просветитель, математик, социолог, политический деятель. Развил концепцию исторического прогресса, в основе которого — развитие разума.
- 80 *Бокль* (Buckle) Генри Томас (1821–1862) — английский историк и социолог, представитель географической школы в социологии.
- 81 *Штаммлер* (Stammler) Рудольф (1856–1938) — немецкий социолог и теоретик права, сторонник марбургской школы неокантианства.
- 82 См.: *Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура*. М., 1955. С. 48, 51.
- 83 *Карлейль*. Памфлеты последних дней.
- 84 *Гассенди* (Gassendi) Пьер (1592–1655) — французский философ, математик и астроном. Пропагандировал атомистику и этику Эпикура, в отличие от которого признавал сотворение атомов богом. С позиций сенсуализма выступал против учения о врожденных идеях. *Гоббс* (Hobbes)

Томас (1588–1679) — английский философ. Государство, которое Гоббс уподоблял мифическому библейскому чудовищу Левиафану, — результат договора между людьми, положившего конец естественному состоянию «войны всех против всех».

- ⁸⁵ *Бональд* (Bonald) Луи Габриель Амбруаз (1754–1840) — французский философ, политический деятель и публицист. В главном сочинении «Теория политической и религиозной власти в гражданском обществе» (1796) защищал идею божественного происхождения монархии. Взгляды Бональда получили название традиционализма. *Баллани* (Ballanche) Пьер Симон (1776–1847) — французский писатель, теоретик искусства, мыслитель. Будучи приверженцем Бурбонов, старался примирить воззрения крайних монархистов и либералов. Развивал идеи социального универсализма.
- ⁸⁶ *Паскаль* (Pascal) Блез (1623–1662) — французский математик, физик, религиозный философ и писатель. В философских воззрениях исходил из трагичности и хрупкости человека и одновременно говорил о силе его мысли («в пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, как точку; в мысли я объемлю её»). *Савиньи* (Savigny) Фридрих Карл (1779–1861) — немецкий юрист, глава исторической школы права. Утверждал, что право — органический продукт развития «народного духа».
- ⁸⁷ *Родбертус-Ягецов* (Rodbertus-Jagetzow) Карл Иоганн (1805–1875) — немецкий экономист. Основные сочинения — по вопросам земельной ренты и прибыли. Выступил с идеей прусского «государственного социализма».
- ⁸⁸ *Спенсер* (Spencer) Герберт (1820–1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии. Предлагал рассматривать общество как организм, подобный животному организму, со своей структурой и органами, регулирующими его деятельность.
- ⁸⁹ *Дюркгейм* (Durkheim) Эмиль (1858–1917) — французский социолог, один из создателей социологии как самостоятельной науки, основатель французской социологической школы. *Эспинас* (Espinas) Альфред Виктор (1844–1922) — представитель органической школы в социологии Франции. Его социальная концепция содержит идеи о том, что рождение социологии было подготовлено изучением связей между животными, а общество — это живое существо, подверженное естественным законам. *Тард* (Tarde) Габриэль (1843–1904) — французский социолог, психолог и криминалист. Считал основными социальными процессами конфликты, приспособление и подражание. Психология Тарда впервые переходит от психологии индивида к межиндивидуальному взаимодействию.
- ⁹⁰ *Зиммель* (Zimmel) Георг (1858–1918) — немецкий философ, социолог, представитель философии жизни. В социологии Зиммель создатель тео-

рии социального взаимодействия, один из основоположников конфликтологии.

- ⁹¹ *Шпанн* (Spann) Отмар (1878–1950) — австрийский философ, социолог и экономист; развил философско-социологическую концепцию «универсализма», в центре которой — целостность, трактуемая как первичная действительность.
- ⁹² *Гуссерль* (Husserl) Эдмунд (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Стремился превратить философию в «строгую науку». В дальнейшем обратился к идее «жизненного мира» как изначальному социально-культурному опыту, сближаясь с философией жизни. Оказал влияние на экзистенциализм, философскую антропологию. *Лосский* Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский религиозный философ, один из крупнейших представителей интуитивизма и персонализма в России. Основные труды по философии, психологии, логике, проблемам интуиции, свободы воли.
- ⁹³ *Шеффле* (Schaffle) Альберт Эберхард (1831–1903) — немецкий экономист и социолог, один из главных представителей органической школы в социологии. В соответствии с его концепцией общество — единый организм, законы развития и функционирования которого следует изучать с помощью естественных наук. По Шеффле, социология включает в себя социальную анатомию, социальную физиологию и социальную морфологию.
- Лилленфельд-Тоаль* Павел Феодорович (1829–1903) — российский государственный деятель, ученый, социолог-органицист. Согласно его теории, человеческое общество есть организм, в развитии которого действуют те же законы, что и во всей органической природе. *Вормс* (Worms) Рене (1862–1926) — организатор социологической науки во Франции. В книге «Организм и общество» проводил аналогию между обществом и организмом, доказывал, что главным в обществе является не конфликт, а солидарность.
- ⁹⁴ «Cogito ergo sum» — «мыслю, следовательно, существую» (*лат.*).
- ⁹⁵ «Tat aham asmi» — «это я сам» (*санскр.*) — выражение, означающее единство субъекта и объекта.
- ⁹⁶ «Völkerpsychologie» — «Психология народов» (*нем.*).
- ⁹⁷ «Gemeinschaft und Gesellschaft» — «Общность и общество» (*нем.*).
- ⁹⁸ *Лацарус* (Lazarus) Мориц (1824–1903) — немецкий философ и психолог, основатель т. н. психологии народов. В программной работе «О понятии и возможности психологии народов» (1851) выдвинул идею новой науки для изучения культурного творчества нации и исследования «духа народа».
- ⁹⁹ *Лацарус* М. О происхождении нравов. Журнал по психологии народов и языкознанию. Т. 1. С. 472.

- ¹⁰⁰ *Джоберти* (Gioberti) Винченцо (1801–1852) — итальянский политический деятель, философ. В книге «О духовном и гражданском первенстве итальянцев» (1843) выдвинул концепцию объединения итальянских государств в конфедерацию под эгидой римского папы. Книга оказала огромное влияние на общественное мнение Италии и явилась знаменем либерального католического крыла национального движения, выступавшего за объединение Италии «сверху».
- ¹⁰¹ Кол. 3: 11.
- ¹⁰² *Петражицкий* Лев Иосифович (1867–1931) — русский правовед, социолог, философ. Один из основателей психологической школы права. Был одним из руководителей кадетской партии, депутатом I Государственной Думы.
- ¹⁰³ *À la longue* — долгое время (*фр.*)
- ¹⁰⁴ *В. Кёлер*. Исследования интеллекта у человекообразных обезьян; *Макс Шелер*. Положение человека в космосе (*нем.*)
- ¹⁰⁵ «Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wählet und richtet» — «только для человека возможно невозможное; он различает, выбирает и судит» (*нем.*).
- ¹⁰⁶ *Визер* (Wieser) Фридрих Фрайхерр фон (1851–1926) — экономист и социолог, представитель австрийской школы в политической экономии. Взамен марксистской теории трудовой и прибавочной стоимости предложил разработанную им теорию предельной полезности, идеями которой в молодости увлекался Франк
- ¹⁰⁷ *Potestas clavium* — власть ключей (*лат.*).
- ¹⁰⁸ *Фридрих Визер*. Закон власти (*нем.*).
- ¹⁰⁹ См.: Материалисты Древней Греции... С. 50.
- ¹¹⁰ *Фюстель де Куланж* (Fustel de Coulanges) Ньюма Дени (1830–1889) — французский историк. Главные сочинения посвящены проблеме генезиса феодализма в Западной Европе. Отрицая роль революций в историческом процессе, выдвинул идею непрерывности развития общества от античности к средневековью. Главные перемены в истории связывал с переменами в религиозной жизни.
- ¹¹¹ *Esprit de corps* — корпоративный дух (*фр.*).
- ¹¹² *Laisser faire, laisser aller* — формула, выражающая принцип невмешательства государственной власти в экономические отношения. На русский язык обычно переводится с французского как «не мешайте действовать, не мешайте идти (своим путем)» (*фр.*).
- ¹¹³ «Nous avons change tout cela» — «мы изменили все это» (*фр.*).
- ¹¹⁴ *Le bon plaisir* — добрая воля (*фр.*).
- ¹¹⁵ «Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas» — «так я хочу, так я велю, пусть доводом будет моя воля» (*лат.*).

- ¹¹⁶ Эндосмос – просачивание жидкостей из внешней среды внутрь клетки; экзосмос – диффузия жидкостей из клетки в окружающую внешнюю среду.
- ¹¹⁷ «Noblesse oblige» – «положение обязывает» (*фр.*).
- ¹¹⁸ Contradictio in adjecto – противоречие в определении (*лат.*).
- ¹¹⁹ «Кухаркин сын» – от выражения «циркуляр о кухаркиных детях». Так называли постановление министра народного просвещения графа И. Д. Делянова, ограничивавший прием в гимназии представителей низших сословий.
- ¹²⁰ Лассаль (Lassalle) Фердинанд (1825–1864) – немецкий социалист, философ и публицист. Выдвигал идеи о всеобщем избирательном праве как универсальном политическом средстве освобождения труда от эксплуатации, о рабочих ассоциациях, субсидируемых государством, как пути к «введению социализма».
- ¹²¹ Шуриц Г. Древние классы и человеческие союзы (*нем.*).
- ¹²² Манчестерство – социально-экономическое движение, возникшее в Манчестере (Великобритания) в последней трети XVIII в., представители которого выступали за свободу торговли и против вмешательства государства в частнопредпринимательскую деятельность.

По ту сторону «правого» и «левого»

Весной 1930 г. Франк находился два месяца в Белграде, куда его пригласил Струве для чтения курса лекций в Русском научном институте. Там и была написана эта статья, в которой автор доказывал, что прежние понятия «правого» и «левого» в свете политических процессов, происходивших в России и Европе, претерпели парадоксальные трансформации вплоть до превращения в противоположность. Позднее Франк писал об этой статье: «Я обосновывал в ней давно обдуманную и пережитую мной мысль, что перед лицом новейшего политического развития — я имел в виду коммунизм, фашизм и только что нарождавшийся тогда национал-социализм — понятия «правого» и «левого», обычно употребляемые как некие имманентно-вечные категории политической жизни, собственно, совершенно устарели, стали беспредметными абстракциями, неадекватными актуально и подлинно существенным разногласиям между политическими направлениями» (Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1958. С. 157–158). Струве в принципе согласился с такой трактовкой, но все же упрекнул автора в «интеллигентском» подходе, оторванном от действительной политической жизни. Струве предложил опубликовать статью в нескольких номерах возглавляемой им газеты «Россия и славянство», но Франк, не желая разбивать статью на части, опубликовал ее в журнале-альманахе «Числа». Публикуется по: Числа (Париж). 1931. Кн. 4. С. 128–142.

- ¹²³ Гвельфы и гибеллины — названия двух враждующих между собой группировок, возникших в ряде итальянских городов в начале XIII в. Гвельфы выступали за ограничение власти императора Священной Римской империи в Италии и усиление влияния папы римского. Гибеллины — приверженцы императора, выступали против постоянного вмешательства папства в жизнь Италии.
- ¹²⁴ Дан (Гурвич) Федор Ильич (1871–1947), Потресов (псевд. Старовер) Александр Николаевич (1869–1934) — российские социал-демократы, видные деятели меньшевизма.
- ¹²⁵ Макаров Александр Александрович, в 1916 г. занимал должности министра юстиции и генерал-прокурора. После Октябрьской революции был арестован большевиками и в 1919 г. расстрелян.

Пушкин как политический мыслитель

К анализу и осмыслению творчества Пушкина Франк обращался неоднократно, посвятив этой теме одиннадцать своих публикаций. Пять из них, включая помещенную здесь статью, были изданы по завещанию Франка его семьей в 1957 г. в Мюнхене отдельной книгой под общим заголовком «Этюды о Пушкине», которая затем переиздавалась в Лондоне (1978) и Париже (1987). В России эти пять статей были включены в книгу «Пушкин в русской философской критике: конец XIX — первая половина XX в.» (М., 1990). В статье «Пушкин как политический мыслитель» Франк на основе исследования творчества поэта и его переписки выявляет «основные догматы» его «политической веры», соотношение между убеждениями, с одной стороны, патриота и государственника и, с другой, приверженца свободы личности. Франк характеризует позицию Пушкина как «либеральный консерватизм», соединяющий в себе традиции государственной идеи, религиозной веры с началами свободного личного творчества. Несомненно, философ при этом находил в воззрениях поэта параллели и созвучия со своими собственными социально-политическими убеждениями.

Статья впервые была опубликована в виде отдельной брошюры в Белграде в 1937 г. Публикуется по: Франк С. Л. Пушкин как политический мыслитель / С предисловием и дополнениями П. Струве. Белград, 1937. С. 11–42.

- ¹²⁶ См.: Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Изд. 3-е. Париж, 1987; Пушкин в русской философской критике: конец XIX — первая половина XX в. М., 1990. С. 380–481.

¹²⁷ Sine ira et studio — без гнева и пристрастия (*лат.*).

- ¹²⁸ «En Russe le gouvernement est un despotisme mitigé par la strangulation» — «Форма правления в России есть деспотизм, смягченный удушением» (*фр.*).

- ¹²⁹ Афей — атеист (*устар.*).
- ¹³⁰ См.: Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 380–396.
- ¹³¹ Hors de loi — вне закона (*фр.*).
- ¹³² «*Beaucoup du Praporchique et un peu du Pierre le Grand*» — «много от прапорщика и немножко от Петра Великого» (*фр.*).
- ¹³³ Toute réflexion faite — в сущности говоря (*фр.*).
- ¹³⁴ Печерин Владимир Сергеевич (1807–1885) — поэт и мыслитель. Известен своим критическим отношением к николаевской России. Автор стихов, где есть такие строки: «Как сладостно отчизну ненавидеть // И жадно ждать ее уничтоженья, // И в разрушении отчизны видеть // Всемирного денницу возрожденья!». В 1836 г. уехал из России, жил во Франции, затем в Англии и Ирландии, принял католичество.
- ¹³⁵ Сталь (Staël) Анна Луиза Жермена де (1766–1817) — французская писательница; Констан де Ребек (Constant de Rebecque) Бенжамен (1767–1830) — французский писатель и публицист, политический деятель, идеолог либерализма, друг де Сталь. Их художественные, историко-религиозные и политические сочинения были предметом уважительно-го к ним интереса Пушкина.
- ¹³⁶ Томашевский Борис Викторович (1890–1957) — советский литературовед, пушкинист, автор ряда книг о Пушкине и его творчестве. Один из главных участников академического издания Полного собрания сочинений А. С. Пушкина (1937–1949).
- ¹³⁷ Der Herr Omnis — господин Всякий (*нем., лат.*).
- ¹³⁸ «*De la democratic en Amerique*» — «О демократии в Америке» (*фр.*).
- ¹³⁹ La sauvegarde — охрана, защита (*фр.*).

Проблема «христианского социализма»

«Христианский социализм» — направление общественной мысли, в котором предпринимались попытки соединить идеи социализма с христианским учением. В России этой проблемой занимались в начале XX в. Бердяев, Булгаков, члены «Христианского братства борьбы» (В. Эрн, В. Свенцицкий и др.). В своей работе Франк выявляет принципиальные противоречия, которые, на его взгляд, существуют между социализмом и христианством. С его точки зрения, социальные реформы, которые имеет в виду социализм, носят принудительный характер, что несовместимо с христианской моралью, которая признает только тот совершенный порядок, который строится на началах любви. Это значит, что христианин должен отвергнуть путь «христианского социализма» и признать лучшим тот строй, который основан на любовно-братских отношениях между людьми, на хозяйственной свободе личности, на свободе

индивидуального распоряжения имуществом. Статья Франка была опубликована в № 60 религиозно-философского журнала «Путь» (1939), возглавляемого Бердяевым, который в том же номере журнала поместил свою полемическую статью «Христианская совесть и социальный строй (Ответ С. Л. Франку)». Бердяев доказывал, что точка зрения Франка не согласуется с христианскими понятиями о добродетели, поскольку ориентирует на благополучие богатых и не учитывает интересов бедных. Оспаривая выводы Франка, Бердяев отдавал предпочтение «трудовой собственности» вместо собственности «капитализированной».

Публикуется по: Путь (Париж). 1939. № 60. С. 18–32.

¹⁴⁰ Имеются в виду энциклика Льва XIII «*Recurramus ad Divi*», изданная в 1891 г., о проблеме трудящихся и о необходимости придерживаться среднего курса между социализмом и бесконтрольным капитализмом, и энциклика Пия XI «*Quadragesimo anno*» (1931), развивавшая положения «*Recurramus ad Divi*» применительно к новым условиям, касающиеся прав и обязанностей работодателей и трудящихся.

¹⁴¹ Кор. 3: 17.

¹⁴² См.: комм. 118.

¹⁴³ См.: Деян. 5: 1–10.

¹⁴⁴ *Милль* (Mill) Джон Стюарт (1806–1873) — английский философ и экономист, идеолог либерализма; сын Дж. Милля. Основатель английского позитивизма, последователь О. Конта. В этике соединял принцип эгоизма (утилитаризм) с альтруизмом.

Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве

Франка и Струве связывали многолетняя личная дружба и идейная близость, несмотря на разногласия в эмиграционный период их жизни. Характеризуя свою позицию по социально-политическим вопросам, Франк говорил, что она является зеркальным отражением «либерального консерватизма» или «консервативного либерализма» Струве (См.: *Франк С. Л. Биография П. Б. Струве...* С. 123). 26 февраля 1944 г. Струве умер, и Франк очень тяжело переживал смерть своего друга. В письме В. Эльяшевичу он называл себя «осиротевшим», заявляя, что Струве был «гением», человеком исключительных достоинств, что сохранить память о его личности — долг всех его друзей (Франк — Эльяшевичу, 4 марта 1944 г. // См.: *Бубайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 212*). Франк немедленно принялся писать свои воспоминания о Струве, изданные уже после его смерти, в 1956 г., под названием «Биография П. Б. Струве». Помещенный здесь очерк является частью этих воспоминаний. Публикуется по: *Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 193–231.*

- 145 *Щербина* Николай Федорович (1821–1869) — русский поэт. В стихах на античные темы воспевал культ радости, красоты (сборник «Греческие стихотворения», 1850). Автор сатирических стихотворений.
- 146 *Тредьяковский* (ТрEDIAковский) Василий Кириллович (1703–1768) — русский поэт, филолог, академик Петербургской АН (1745–1759). В работе «Новый и краткий способ к сложению российских стихов» (1735) сформулировал принципы русского силлабо-тонического стихосложения.
- 147 *Сенковский* Осип (Юлиан) Иванович (1800–1858) — русский писатель, журналист, востоковед, член-корреспондент Петербургской АН (1828). Редактор и издатель журнала «Библиотека для чтения», в котором под псевдонимом Барон Брамбеус печатал светские, бытовые, научно-философские повести, фельетоны. В критических статьях придерживался консервативных взглядов. Один из зачинателей российского востоковедения.
- 148 *Vete noire* — пугало (предмет ненависти) (*фр.*).
- 149 *Уваров* Сергей Семенович (1786–1855) — граф, российский государственный деятель, президент (1818–1855) Петербургской АН. В 1833–1849 гг. министр народного просвещения. Автор формулы «православие, самодержавие, народность». Инициатор принятия Университетского устава 1835 г.
- 150 *Катков* Михаил Никифорович (1818–1887) — русский публицист, издатель журнала «Русский вестник» (с 1856) и газеты «Московские ведомости» (1850–1855, 1863–1887). В 1850-е гг. умеренный либерал, со времени Польского восстания 1863–1864 гг. — один из вдохновителей контрреформ в России.
- 151 *Засулич* Вера Ивановна (1849–1919) — российский деятель революционного движения. С 1868 г. народница; в 1878 г. покушалась на жизнь петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова, была оправдана судом присяжных. С 1879 г. член «Черного передела». В 1883 г. один из организаторов группы «Освобождение труда». С 1900 г. член редакций «Искры» и «Зари». В 1903 г. примкнула к меньшевикам.
- 152 См.: *Франк С. Л.* Пушкин как политический мыслитель / С предисловием и дополнениями П. Струве. Белград, 1937. С. 4–10.
- 153 *Лопатин* Лев Михайлович (1855–1920) — российский философ и психолог. Редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899). Истолковывал учение о монадах Г. Лейбница в духе персонализма, обосновывал свободу воли. *Трубецкой* Сергей Николаевич (1862–1905) — князь, российский религиозный философ. Профессор и в 1905 г. первый выборный ректор Московского университета. Последователь В. С. Соловьева, в сво-

ей системе «конкретного идеализма» стремился к преодолению одно-сторонностей рационализма, эмпиризма и мистицизма.

¹⁵⁴ *Fides externa* — внешняя вера (*лат.*).

¹⁵⁵ *Мишле* (Michelet) Жюль (1798–1874) — французский историк романтического направления. Главные сочинения: «История Франции» (до 1789), «История Французской революции». *Ранке* (Ranke) Леопольд фон (1795–1886) — немецкий историк, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1860). С 1841 г. историограф прусского государства. Занимался преимущественно политической историей Западной Европы XVI–XVII вв. *Трейчке* (Treitschke) Генрих (1834–1896) — немецкий историк. Представитель т. н. малогерманцев. Сторонник объединения Германии под гегемонией Пруссии.

Свет во тьме.

Опыт христианской этики и социальной философии

Книга «Свет во тьме» была издана в Париже в 1949 г., однако работать над ней Франк начал гораздо раньше. В предисловии к книге он отмечал: «Предлагаемое размышление было задумано еще до начала войны и первоначально написано в первый год войны, когда еще нельзя было предвидеть весь размер и все значение разнуданных ею демонических сил. Позднейшие события ни в чем не изменили моих мыслей, а скорее только укрепили и углубили их. Но после всего пережитого за эти страшные годы надо было выразить их в совсем других словах; и рукопись была поэтому довольно радикально переработана после конца войны» (*Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии*. Париж, 1949. С. 9). Перерабатывать книгу Франк принялся в 1945 г., в первые месяцы лондонского периода своей жизни. Пережитые годы сильно изменили взгляды философа на многие вещи, но, как он указывал в одном из своих писем, это не лишало его творческого удовлетворения при работе над своим детищем: «Книга на такую тему, написанная в 1939–1940 гг., звучит в 1945 г. так, словно писалась в XVIII веке, — бесконечно слабо и мирно. Сейчас для тех же идей нужно найти совсем другие слова и аргументы, над чем я теперь и работаю. Это доставляет мне большое удовольствие, и, как всегда, я нахожу смысл жизни лишь в настоящем творчестве, т. е. мышлении, выражаемом словами» (Франк — Бинсвангеру, 20 октября 1945 г. // Цит по: *Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа*. М., 2001. С. 233).

Книга состоит из шести глав: I. Духовная проблематика нашего времени; II. Благая весть; III. Царство Божие и «мир»; IV. Двойственность между жизнью в Боге и миром и моральный строй жизни; V. Царство Божие и религиозная ценность творения; VI. Нравственная активность в мире и задача совершен-

ствования мира. В настоящем издании печатается шестая глава, где философ формулирует свои главные выводы о сохранении и совершенствовании мира в духе христианской политики. Важнейшее понятие, используемое Франком в этом контексте — «христианский реализм», выступающий своего рода заповедью для христианского политика, который в своей деятельности должен уметь сочетать абсолютные и относительные нравственные требования и бороться за добро теми способами, которые диктуются конкретной, реальной ситуацией.

Публикуется по: *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии». Париж, 1949.

- ¹⁵⁶ Люди говорят и мечтают о будущих, лучших днях; все они бегут и гонятся за счастливым, золотым временем; мир стареет и опять обновляется, а человек все надеется на улучшение (*нем.*).
- ¹⁵⁷ *Риль* (Riehl) Алоиз (1844–1924) — немецкий философ. Развивал учение, признающее существование независимого от сознания объекта, но отвергающее материальное единство мира (критический реализм).
- ¹⁵⁸ *Дизраэли* (Disraeli) Бенджамин, граф Биконсфилд (Beaconsfield) (1804–1881), английский государственный деятель, премьер-министр Великобритании в 1868 и 1874–1880 гг., лидер Консервативной партии; писатель. В романах «Конингсби» (1844), «Сибилла, или Две нации» (1845) предназначал аристократии лидирующую роль в смягчении социальных противоречий.
- ¹⁵⁹ Plus ça change, plus c'est la même chose — чем более изменяется, тем более остается неизменной (*фр.*).
- ¹⁶⁰ Если мир и изменяется быстро, подобно очертаниям облаков — все свершившееся возвращается к древнему, исконному (*нем.*).
- ¹⁶¹ Мф. 6: 34.
- ¹⁶² 1 Кор. 15: 24.
- ¹⁶³ *Cape diem* — латинская фраза, означающая «наслаждайся моментом», или «лови момент».
- ¹⁶⁴ *Лессинг* (Lessing) Готхольд Эфраим (1729–1781) — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. Выступал за демократическую национальную культуру как средство политического обновления Германии.
- ¹⁶⁵ «Тащить и не пущать» — из рассказа «Будка» (1868) Глеба Ивановича Успенского (1843–1902). Главный герой рассказа — будочник Мымрецов. Его обязанности, как пишет Г. И. Успенский, «состояли в том, чтобы,

во-первых, “тащить” и, во-вторых, “не пущать”; тащил он обыкновенно туда, куда решительно не желали попасть, а не пускал туда, куда этого смертельно желали». Фраза стала символом произвола и самоуправства.

¹⁶⁶ Ин. 18: 36.

¹⁶⁷ Ин. 15: 5.

¹⁶⁸ Эон — бог вечности в древнегреческой мифологии. В переносном смысле — длительный период в истории человечества

¹⁶⁹ *Мейстер* Экхарт (Экхарт) (*нем.* Meister Eckhart; 1260–1328) — немецкий теолог и философ, один из крупнейших христианских мистиков. Главная тема его размышлений: Божество — безличный абсолют, стоящий за Богом. Божество непостижимо и невыразимо, оно есть «полная чистота божественной сущности. Через свое самопознание Божество становится Богом. Человек способен познать Бога, поскольку в человеческой душе есть «божественная искорка», частица Божества.

Библиография

Франк С. Л. Теория ценности Маркса и ее значение: критический этюд. СПб., 1900.

Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 137–195.

Франк С. Л. Государство и личность // Новый путь. 1904. Ноябрь. С. 308–317.

Франк С. Л. Проблема власти // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 205–250.

Франк С. Л. Политика и идеи // Полярная звезда. 1905. № 1. С. 18–31.

Франк С. Л. Проект декларации прав // Полярная звезда. 1905. № 3. С. 243–254.

Франк С. Л. Молодая демократия // Свобода и культура. 1906. № 2. С. 67–82.

Франк С. Л. Интеллигенция и освободительное движение // Полярная звезда. 1906. 10 февраля № 9. С. 643–654.

Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909 (репринт: М., 1990). С. 150–184.

Франк С. Л. Природа и культура // Логос. 1910. № 2. С. 50–89.

Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб.: Земля, 1910.

Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Философия и жизнь. СПб.: Земля, 1910. С. 135–163.

Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915 (репринт: Брюссель, 1973).

Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917 (Париж, 1964).

Франк С. Л. Демократия в распутье // Русская свобода. 1917. Март. № 1. С. 13–17.

Франк С. Л. Мертвые молчат // Русская свобода. 1917. № 7. С. 13–18.

Франк С. Л. De profundis // Из глубины. М. – Пг., 1918 (переизд.: М., 1991). С. 299–322.

Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.

Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1923. № 6–8. С. 238–270.

Франк С. Л. Живое знание. Берлин, 1923.

Франк С. Л. Введение в философию. Берлин, 1923.

Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин, 1924.

Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30.

Франк С. Л. Я и мы. Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве. Прага, 1925.

Франк С. Л. Смысл жизни. Париж, 1926.

Франк С. Л. Основы марксизма. Берлин, 1926.

Франк С. Л. Личная жизнь и социальное строительство. Париж [б. г.].

Франк С. Л. Духовные основы общества. Париж, 1930.

Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (Мюнхен, 1971).

Frank S. L. God with Us. London, 1946.

Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949 (М., 1998).

Frank S. L. V. Soloviev: An Anthology. London, 1950.

Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.

Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964.

Франк С. Л. Из истории русской философской мысли. Нью-Йорк, 1965.

Франк С. Л. По ту сторону правого и левого: Сборник статей. Париж, 1972.

Франк С. Л. Предсмертное // Вестник РСХД, 1986. № 1. С. 103–126.

Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Париж, 1987.

Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.

Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.

Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.

Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995; Мн.; М., 2000.

Франк С. Л. Непрочитанное: Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.

Указатель имен

- Августин Аврелий (Блаженный) — 247, 595, 638
Агриппа Менений — 341
Александр I — 508, 514–516, 630
Александр II — 51, 629–630
Анненков П. В. — 506
Аристотель — 21, 25, 36, 110, 306, 330, 341, 353, 570, 601
- Баадер Ф. К. фон — 556
Байрон Дж. Н. Г. — 511
Бакунин М. А. — 107, 148, 267
Балланш П. С. — 331, 642
Барклай де Толли М. Б. — 522
Бахофен И. Я. — 459
Бедный Демьян (Придворов Е. А.) — 270
Белинский В. Г. — 194, 267, 490, 576
Беляев Б. М. — 519
Бентам И. — 160, 634
Бердяев Н. А. — 8, 10, 19, 24, 382, 533, 633, 635, 647–648
Берк (Борк) Э. — 160, 331, 634
Беркли Дж. — 19, 345
Бирон Э. И. — 510
Бисмарк О. фон — 302
Бокль Г. Т. — 317, 600, 641
Бональд Л. Г. А. — 331, 562, 642
Булгаков С. Н. — 633, 635, 647
Бэкон Ф. — 600, 605
- Вандервельде Э. — 215
Вивiani Р. — 215
Визер (Wieser) Ф. фон — 392, 449, 644
Волынский А. Л. — 194
Вормс Р. — 341, 643
Вяземский П. А. — 510, 512–515, 518–520, 563
- Гамильтон Э. (Леди Гамильтон) — 556
Гассенди П. — 331
Гегель Г. В. Ф. — 19, 90, 160, 248, 317–318, 331, 394, 595
Гельвецкий К. А. — 500
Гераклит — 306, 396, 409, 641
Гердер И. Г. — 317, 641
Герцен А. И. — 107, 267, 275, 490, 549, 631
Гершензон М. О. — 505, 633
Гёте И. В. — 297, 302, 387, 552, 572, 575, 637
Гизо (Гизот) Ф. — 521
Глинка М. И. — 275
Гнедич Н. И. — 509, 524
Гоббс Т. — 331–332, 340, 641–642
Голицын А. Н. — 512
Голицын Д. В. — 519
Гольбах П. А. — 160, 500
Гомер — 550
Горький М. (Пешков А. М.) — 138, 186
Грановский Т. Н. — 576
Григорьев А. А. — 231
Гуссерль Э. — 19, 337, 378, 643
Гучков А. И. — 186, 634, 636
- Дан (Гурвич) Ф. И. — 499, 646
Данте Алигьери — 220, 596
Декарт Р. — 19, 345
Дельвиг А. А. — 515
Джоберти В. — 362, 644
Дизраэли Б. (Лорд Биконсфилд) — 585, 651
Добролюбов Н. А. — 11, 194
Достоевский Ф. М. — 169, 181, 185, 188, 228, 231, 275–276, 283, 383, 542, 572, 593, 638

- Дурново П. Н. — 286, 639
Дюркгейм Э. — 26, 332, 642
- Евклид (Эвклид) — 118–119
Еврипид (Эврипид) — 572
Елизавета Петровна — 510
Екатерина I — 510
Екатерина II — 282, 510
- Жуковский В. А.** — 505, 508, 513–515
- Загоскин М. Н. — 520
Засулич В. И. — 555, 649
Зиммель Г. — 6, 16, 65, 332, 334, 373, 570, 642
- Ибсен Г.** — 199
Иван III — 529
Иван IV — 529
Иеллинек Г. — 55, 630
Иисус Христос — 245–246, 326, 532, 534, 537, 542, 547, 591–592, 598, 615–617, 622, 624, 632
Иоанн, апостол (библ.) — 191
- Кант И.** — 6–7, 16, 19, 224–225, 232–233, 253, 340, 345, 394, 397, 570, 593
Карамзин Н. М. — 508, 514, 637
Карл X — 519
Карлейль Т. — 61, 63, 67, 90, 185, 326–327, 631, 641
Катков М. Н. — 555, 649
Кельсен (Кельзен) Г. — 378
Кеннан Дж. — 199, 637
Керенский А. Ф. — 634
Кёлер (Köhler) В. — 387, 644
Клемансо Ж. — 215
Княжнин Я. Б. — 510
Коген Г. — 378, 570
Кольридж (Coleridge) С. Т. — 169, 635
Кольцов А. В. — 277
- Комаровский Е. Ф. — 519
Кондорсе Ж. А. Н. — 317, 641
Констан де Ребек Б. А. — 521, 647
Конт О. — 113, 302–303, 317, 319, 331, 570, 600, 641, 648
Кривцов Н. И. — 513
Кузанский Н. — 21, 549
- Лассаль Ф. — 160, 471, 478, 613, 645
Лацарус (Lazarus) М. — 352, 361, 643
Лев XIII, папа римский — 532, 648
Лейбниц Г. В. — 19, 302, 368, 570, 649
Ленин (Ульянов) В. И. — 186, 271, 555, 558, 560, 634–635
Леонтьев К. Н. — 185, 231, 275
Лесков Н. С. — 231
Лессинг Г. Э. — 596, 651
Лилиенфельд П. Ф. — 341
Липранди И. П. — 510
Ллой Джордж Д. — 215
Ломоносов М. В. — 277, 523, 525
Лопатин Л. М. — 570, 649
Лосский Н. О. — 337, 643
Луи Филипп, франц. король — 521
Людовик XI — 62
Лютер М. — 370
- Мабли Г. Б., де** — 500
Макаров А. А. — 500, 646
Маркс К. — 12–14, 25, 65, 94, 105, 107, 159, 160–161, 230, 273, 281, 332, 560, 562, 629, 653
Мах Э. — 159
Мережковский Д. С. — 505, 522
Местр Ж. М. де — 160, 303, 331, 500, 562, 641, 652
Меттерних К. — 62
Мильль Дж. С. — 19, 546, 648
Мильтон Дж. — 521
Миллюков П. Н. — 186, 196, 558, 634, 636
Минин К. М. — 523

- Михаил Павлович, вел. князь — 528
 Михайловский Н. К. — 11, 56, 134, 555
 Мицкевич А. — 517–518
 Мишле Ж. — 575, 650
 Модзалевский Б. Л. — 518
 Моисей (библ.) — 326
 Мордвинов Н. С. — 563
 Муханов П. А. — 519
- Надсон С. Я.** — 194
 Наполеон I (Бонапарт) — 60, 62, 302, 423, 512, 522, 528
 Некрасов Н. А. — 186, 194
 Нельсон Г. — 556
 Николай I — 184, 270, 515–517, 524
 Николай II — 557, 631
 Ницше Ф. — 7, 16–17, 90, 131, 135, 154, 159, 161, 226, 239, 630, 653
 Новгородцев П. И. — 429, 635
 Новиков Н. И. — 510
- Осипова П. А.** — 517
 Островский А. Н. — 244, 638
- Павел I** — 510
 Павел, апостол (библ.) — 403, 592, 608
 Паскаль Б. — 252, 331, 366, 597–598, 642
 Пестель П. И. — 509
 Петр I Великий — 282, 308, 496, 509–510, 516, 522, 526, 528–529, 647
 Петр III — 526
 Петражицкий Л. И. — 373, 394, 644
 Печерин В. С. — 519, 647
 Пий XI, папа римский — 532, 648
 Пирогов Н. И. — 563
 Писарев Д. И. — 11, 135
 Платон — 19, 25, 39, 113, 127, 227, 247, 306, 330–331, 337, 341, 438, 638
 Платонов С. Ф. — 263, 639
 Плеве В. К. — 105
 Плеханов Г. В. — 560, 634
- Плотин — 19, 398
 Победоносцев К. П. — 105
 Полевой Н. А. — 521, 529
 Полиньяк О. Ж. А. М. — 521
 Потресов А. Н. — 499, 646
 Пушкин А. С. — 59, 129, 165, 183, 185–186, 194, 238, 270, 275–276, 505–530, 563, 567, 635–636, 638, 646–647, 649, 655
- Радищев А. Н.** — 510, 519
 Раевский А. Н. — 509, 511
 Разин С. Т. — 513
 Ранке Л. фон — 575, 650
 Ренан Ж. Э. — 116–117, 127, 632
 Рескин Дж. — 185, 636
 Риккерт Г. — 570
 Риль А. — 570, 583, 651
 Рильке Р. М. — 589
 Робеспьер М. — 148, 528
 Родбертус-Ягцов (Родбертус) К. И. — 332, 642
 Розанов В. В. — 271
 Руссо Ж. Ж. — 36, 38, 95, 110, 118, 145, 160, 197, 500, 538, 632
 Рюрик, князь — 523
- Савиных Ф. К.** — 331, 642
 Салтыков-Щедрин (Щедрин) М. Е. — 196
 Сенковский О. И. — 552, 649
 Скотт В. — 524
 Смирнова А. О. — 129, 508, 522, 633
 Смит А. — 508
 Сократ — 213, 546
 Соловьев Вл. С. — 5, 18–19, 25, 185, 195, 277, 431, 549, 570, 637–638, 649, 655
 Софокл — 396
 Спенсер Г. — 26, 332, 341–342, 570, 600, 612, 642
 Сперанский М. М. — 277, 630
 Спиноза Б. — 16, 19, 302, 392, 405
 Сталь А. Л. Ж. де — 510, 521, 647

- Столыпин П. А. — 562
Струве П. Б. — 6–7, 9–10, 13–16, 24, 43,
330, 332, 459, 548–576, 629–631, 633,
635, 637–640, 645–646, 648–649,
654–655
Стурдза А. С. — 512
- Тард Г. — 332, 642
Теннер Дж. — 523
Тённис (Tönnies) Ф. — 358
Тертуллиан К. — 252, 638
Токевиль (Токвиль) А. — 523
Толстой Л. Н. — 59–63, 67, 87, 89–91, 94,
185, 275, 394, 403, 522
Томашевский Б. В. — 521, 647
Тредьяковский (ТрEDIAковский) В. К. —
552, 649
Трейчке Г. — 575, 650
Трубецкой Е. Н. — 125
Трубецкой С. Н. — 570, 649
Тургенев А. И. — 512, 519
Тургенев И. С. — 267, 561
Тургенев Н. И. — 508
Тюрго А. Р. Ж. — 317, 641
Тютчев Ф. И. — 185, 275
- Уайльд О. — 153
Уваров С. С. — 552, 649
Успенский Г. И. — 277, 613, 651
- Ф**
Фейербах Л. — 136
Феодор Алексеевич, русский царь — 529
Фихте И. Г. — 7, 19, 345
Фома Аквинский — 596
Фулье А. — 109, 126, 424, 632–633
Фюстель де Куланж Н. Д. — 413, 644
- Х**
Хитрово Е. М. — 517, 519, 521
Хомяков А. С. — 365, 549
- Ч**
Чаадаев П. Я. — 270, 275, 508–509, 519–
520, 527, 636
Чайковский П. И. — 275
Чернышевский Н. Г. — 194
Честертон Г. (Дж.) К. — 245
Чичерин Б. Н. — 561, 563
- Ш**
Шевырев С. П. — 523
Шейдеман Ф. — 215
Шекспир У. — 220, 302, 515
Шелер (Scheler) М. — 387
Шеффле (Шеффлэ) А. Э. — 341, 643
Шиллер И. Ф. — 580, 638
Шишков А. С. — 512
Шпанн О. — 26, 332, 550, 643
Шпенглер О. — 220, 637
Штаммлер Р. — 323, 378, 641
Шгильман Г. Н. — 558
Штирнер М. (Шмидт К.) — 136, 226,
633
Шуппе В. — 6, 570
Шурц (Schurtz) Г. — 476, 645
- Щ**
Щеголев П. Е. — 517
Щербина Н. Ф. — 551, 649
- Э**
Эккарт (Экхарт) И. (Мейстер Эккарт) —
624
Эпикур — 25, 331, 641
Эспинас А. — 332, 642
- Ю**
Юлий Цезарь — 235

Содержание

Семен Людвигович Франк <i>С. Б. Роцинский</i>	5
С. Л. ФРАНК. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ	49
Государство и личность (По поводу 40-летия судебных уставов Александра II)	51
Проблема власти (Социально-психологический этюд)	59
Политика и идеи (О программе «Полярной звезды»)	99
Философские предпосылки деспотизма	109
Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)	131
Демократия на распутье	163
De profundis	169
Крушение кумиров	191
Предисловие	191
I. Кумир революции	193
II. Кумир политики	203
III. Кумир культуры	210
IV. Кумир «идеи» и «нравственного идеализма»	221
V. Духовная пустота и встреча с живым Богом	238
Из размышлений о русской революции	259

Духовные основы общества. Введение в социальную философию	296
Предисловие	296
Введение. О задачах социальной философии	297
1. Проблема социальной философии	297
2. Социальная философия и социология	302
3. Социальная философия и философия права	306
4. Критика «историзма»	313
5. Социальная философия и философия истории	317
6. О характере закономерности общественной жизни ...	322
Часть первая. Онтологическая природа общества	329
Глава I. Общество и индивид	329
1. Историческое введение	330
2. Сингуляризм в его двух основных видах	333
3. Логическая проблема «общего» и «единичного» в применении к общественной жизни	337
4. Органическая теория общества	341
5. «Я» и «мы»	345
6. Соборность и общественность	354
Глава II. Духовная природа общества	368
1. Критика социального материализма	368
2. Критика социального психологизма	371
3. Общественное бытие как духовная жизнь	378
4. Природа человека и нравственное начало общественной жизни	385
Глава III. Основной дуализм общественной жизни («Благодать» и «закон», «церковь» и «мир»)	392
1. Право и нравственность	393
2. Благодать и закон	397
3. «Церковь» и «мир»	407

4. Идеальные и эмпирические силы общественной жизни	420
Часть вторая. Основные принципы общественной жизни (Об общественном идеале)	426
Глава IV. Общие начала	426
1. Задача определения общественного идеала	426
2. Начало служения	432
3. Начало солидарности	439
4. Начало свободы	441
Глава V. Иерархизм и равенство	447
1. Начало иерархизма	447
2. Начало равенства	454
Глава VI. Консерватизм и творчество в общественной жизни	458
1. Двуединство традиции и творчества	458
2. Начала наследственности и личных заслуг	462
Глава VII. Планомерность и спонтанность в общественной жизни (Государство и гражданское общество)	473
1. Смысл государства	475
2. Гражданское общество и смысл собственности	481
3. Общественная функция права	486
По ту сторону «правого» и «левого»	490
Пушкин как политический мыслитель	505
Проблема «христианского социализма»	532
Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве	548
Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии	577

Глава шестая. Нравственная активность в мире и задача совершенствования мира	577
1. Вступительные соображения	577
2. Совершенствование и сохранение мира	580
3. Постоянство и изменение мира. Совершенствование мира как утверждение его незыблемых основ. Совершенствование и спасение мира	586
4. Смысл истории	593
5. Умственный прогресс. Технически-организационное совершенствование мира	599
6. Нравственное совершенствование мира. Задачи и существо христианской политики	606
7. Вопрос о совершенствовании мира в нынешнюю историческую эпоху	618
8. Заключение	623
КОММЕНТАРИИ	627
Библиография	653
Указатель имен	656

Научное издание

*Библиотека отечественной общественной мысли
с древнейших времен до начала XX века*

Франк Семен Людвигович
Избранные труды

Ведущий редактор *Е. А. Кочанова*

Редактор *А. В. Воеводский*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *М. В. Минина*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Компьютерная верстка *А. А. Морозова*

Корректор *Л. П. Константинова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 28.12.2009.

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 41,5.

Тираж 1000 экз. Заказ 297

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334–81–87 (дирекция), 334–82–42 (отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК

«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14