

Исследования по истории русской мысли

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

ТОМ ТРИДЦАТЬ ВТОРОЙ

Под общей редакцией М. А. Колерова

ЦЕМЕНТ И ТЕЛО
РУССКОГО
СОЦИАЛИЗМА

КРАТКАЯ АНТОЛОГИЯ

Составление и предисловие М. А. Колерова

Модест Колеров
Москва 2023

УДК 141»18/19»(082)
ББК 87.3(2)53-592 + 66.1(2)53-19
Ц 36

Ц 36 Цемент и тело русского социализма. Краткая антология / Сост. и предисловие М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2023. 688 с. (Исследования по истории русской мысли. Т. 32.)
ISBN 978-5-905040-89-4

Настоящая краткая антология объединяет труды русских социалистических историков, публицистов и философов конца XIX — начала XX в. отнюдь не первого ряда, но именно поэтому представляет полноценный, глубоко эшелонированный социалистический консенсус в старой России в момент её социалистического переворота. Можно было бы назвать эту антологию демонстрацией русского социалистического «мыслящего тростника», но это — если продолжать аналогию — мощный мыслящий лес, в котором каждая личная судьба ярко индивидуальна. Эти простые русские мыслящие социалисты, несомненно, ярко демонстрируют масштаб своей идейной «таблицы Менделеева», свои русские и мировые корни, которые вместе с победой политического коммунизма в России в 1917 году отошли в тень, но куда не исчезли. Антологии предпослано предисловие о социалистическом консенсусе в России и национальной программе этого социализма.

ISBN 978-5-905040-89-4

© М. А. Колеров, составление,
общая редакция серии,
предисловие, 2023

Содержание

<i>М. А. Колеров.</i> Социалистический консенсус, национализм и социализм в перспективе освободительного движения в России начала XX века	6
<i>П. Н. Сакулин.</i> Русская литература и социализм (1922). Введение	27
<i>Мих. Оленов.</i> Так называемый «кризис марксизма» (1906)	97
<i>П. Юшкевич.</i> Мировоззрение и Мировоззрения (очерки и характеристики) (1912)	365
<i>В. В. Сиповский.</i> Этапы русской мысли (1924)	556

М. А. Колеров

Социалистический консенсус,
национализм и социализм в перспективе
освободительного движения в России
начала XX века

I.

Под левизной (левым движением, левыми настроениями, левой идеологией) я понимаю здесь весь спектр социалистических, антикапиталистических партий и идей, ставящих перед собой общественные и политические цели, которые своей первой задачей на пути к социализму имели свержение в России самодержавия, но — в отличие от либеральной и в целом буржуазной оппозиции — одновременно требовали **уничтожения капитализма** как формы экономической эксплуатации. Присущее марксизму конца XIX — начала XX в. толкование любого товарного хозяйства как формы капитализма здесь не рассматривается.

Русский марксизм здесь понимается как политическое (социал-демократия) и интеллектуальное (экономический материализм, исторический материализм) движение **внутри широкого социалистического фронта**. Восприятие и воспроизводство марксистской теории в научных и общеэкономических, бюрократических трудах в России того времени также выведено за скобки.

Образы **цемента** и **тела** русского социализма здесь призваны акцентировать внимание на фундаментальных идейных основах сложного, разнообразного, широкого, динамичного, с длительной историей, часто внутри враждебного, но целостного идейного **консенсуса**, который объединял этот социалистический фронт конца XIX — начала XX в.

* * *

В силу того, что коммунизм в России совершил революцию, пришёл к власти, создал СССР и управлял страной вплоть до конца XX века, исследование русского марксизма как части левого движения в России в мировой историографии находится в особом положении, и это положение следует признать крайне неблагоприятным, несмотря на огромное количество опубликованных источников, специальной литературы и архивных публикаций. Несмотря на длительную историю и полноценный ренессанс исследований других частей русской левизны — народничества, неонародничества, социалистов-революционеров, социал-демократов меньшевиков, анархистов, тесно примыкающих к социалистам конституционных демократов и других, **история раннего русского марксизма и большевизма до сих пор не пережила адекватный её весу ренессанс**. Если наука о названных иных частях левизны уже освободилась от советских и антисоветских риторических схем, то наука о раннем марксизме до сих пор воспроизводит большевистскую схему: детализируя и иллюстрируя её или опровергая её в деталях, в самоинтерпретации, но не в главном — не в партийном историческом мифе, не опровергает его в изображении истории ленинской партии как якобы стержне событий раннего русского марксизма. Даже вполне самостоятельные исследования эмигрантской марксистской группы «Освобождение Труда» и жизни Плеханова лишь потому стали возможны ещё в советские годы, что их границей представился 1903 год — год раскола соци-

ал-демократии на меньшевиков и большевиков и перехода Плеханова во внутривнутрипартийную оппозицию Ленину.

Центр до сих пор не преодоленного большевистского мифа о раннем русском марксизме лежит в формально исторических экскурсах Ленина в историю его партии («Что делать?» и других) и сталинском «Кратком курсе истории ВКП (б)». Экскурсы Ленина по вполне прозаическим (эгоистическим) причинам полностью подчинили историю предмета только тем (часто маргинальным) событиям, в которых лично участвовал Ленин, или тем сведениям, которыми он лично (и часто поверхностно) располагал, и тем агитационным задачам, которые он лично перед собой ставил. Горизонт такой ленинской истории раннего русского марксизма (и популяризирующих её большевистских очерков Н. Н. Батурина и М. Н. Лядова) крайне узок не только по партийным причинам, но и потому, что она принципиально не ставила перед собой исследовательских задач. Но как исторический манифест, суммирующий ленинские экскурсии и итоги партийной литературы 1920–1930-х годов, до сих пор вне конкуренции стоит сталинский «Краткий курс ВКП (б)»: его марксистски сформулированная периодизация поздней Российской империи, советской индустриализации и коллективизации **по-прежнему доминирует в историографии**. Он уже едва ли не представляется не просто как мощный миф, придумавший себе историческую закономерность, а как исторический ландшафт, внутри которого он был вынужден действовать. Единственное, что можно было бы в историографии противопоставить этому ленинскому (в ранней истории) и сталинскому (в широком контексте) большевистскому солипсизму, — это тематические главы, написанные Л. Мартовым и А. Н. Потресовым для коллективного марксистского труда «Общественное движение в России» (1908). Они также сильны в формулах и даже более интеллектуально богаты, чем «Краткий курс», но фактологически уже давно устарели. Надеяться на то, что в обозримом будущем появится

сводный труд, свободный от ленинско-сталинской схемы, более полный, чем история Плеханова или меньшевиков, дающий широкий горизонт истории русского политического и интеллектуального марксизма накануне его прихода к власти, не приходится.

Есть пока лишь одно утешение: в отличие от гигантского наследия западного марксизма последних ста лет, широко вошедшего в сопредельные ему экономические, философские, эстетические, лингвистические и психологические контексты, в отличие также от позднесоветского «диалектического материализма», равно превративших историю марксизма в поле эпистемологического творчества, история раннего русского марксизма **менее всего затронута этим диктатом интерпретаций**. Они оказались неспособны победить ленинско-сталинскую схему и практически оставили нетронутым тот исторический ландшафт, что можно посчитать подлинным. Единичные мемуарные попытки (в белой эмиграции, трудами, прежде всего, Струве) навязать истории русского марксизма новый, антикоммунистический смысл можно считать маргинальными и не заслуживающими серьезного внимания. Здесь я изложу лишь некоторые итоги своих тридцатилетних исследований.

Русский марксизм в его социал-демократическом варианте **идейно отнюдь не противостоял русскому народничеству**, потому что точно так же опирался на труды Маркса и Энгельса и их прогнозы развития России. Утопия о коммунистической перспективе русской крестьянской общины была **утопией Маркса и Энгельса, а не только лишь народников**. И русские социал-демократы боролись с ней внутри марксистского языка, эксплуатируя эволюцию взглядов Энгельса, его поздние оговорки, в интересах антинароднической борьбы.

Поэтому известный и хорошо описанный в литературе синтез народничества и марксизма в доктрине социалистов-революционеров и неонародников конца 1890-х

и 1900-х гг. следует считать не реакцией на интеллектуальную победу марксизма в России, а продолжением рецепции марксизма ещё старыми народническими кругами, ранними образцами которой стали труды Плеханова (ушедшего от народничества в социал-демократию) и Тихомирова (ушедшего от народничества в консерватизм).

Главным пунктом различия социал-демократов и народников стал вопрос о времени победы коммунизма в России как части мировой коммунистической революции: **до** и **без** предварительной победы в ней капитализма (народники) — или **после** этой победы и **благодаря** ей (социал-демократы). Первые брали у Маркса летальный диагноз Запада, вторые брали у него аргументы в пользу того, что Россия — часть Запада, пусть и периферийная. Марксисты и народники были едины в ожидании мировой революции, но только Ленин и верные ему большевики отводили русским марксистам ведущую роль в этой революции («Что делать?»).

Главным пунктом **поражения русских социал-демократов** в борьбе против народников стал аграрный вопрос. И известная капитуляция Ленина 1917 года перед народнической доктриной «черного передела», перераспределения земли в пользу личных крестьянских хозяйств, в пользу «трудового крестьянского хозяйства», была на деле отказом от ортодоксальной марксистской программы, признанием своего поражения перед неонароднической крестьянской программой и марксистским ревизионизмом, которые признали, что, несмотря на смерть общины, мелкое крестьянское хозяйство не умирает вместе с ней и не уступает своего места аграрным коммунам.

Сталинский **социализм в одной стране**, пришедший на смену марксово-энгельсовской и ленинско-троцкистской мировой революции (которая знала лишь временный и частичный социализм в одной стране), — вовсе не отказываясь от перспективы и практических планов (им служил Коммунистический Интернационал), лишь развил в поль-

зу России сложившийся западный цивилизационный ра-
сизм, отводивший ей маргинальную роль, использовал бо-
гатое германское наследие строительства великой державы
на основе экономического протекционизма изолированно-
го государства, применил в пользу Советской власти индус-
триально-колониальную технологию «первоначального
накопления».

Достижение **политической свободы**, где пролетариат
выступал как освободитель всего общества от феодализ-
ма и капитализма, было несомненным итоговым наследием
Энгельса как идейного вождя германской социал-демокра-
тии и в итоге привело её к власти в 1918 году. Естествен-
ными институтами такого пути к власти стали парламента-
ризм, государственный социализм и политический нацио-
нализм. Русский вариант этой программы и отстаивали
русские социал-демократы меньшевики, правые социали-
сты-революционеры, в эмиграции достроившие её ритори-
ческий «ревизионизм» до целостной политической фило-
софии либерального пути к социализму.

К тому же практическому наследию Энгельса, выражен-
ному в Эрфуртской программе германской социал-демо-
кратии, принадлежит и философское разнообразие полити-
ческого марксизма рубежа XIX и XX вв., исходящее из уста-
новленной в программе нормы **Religion ist Privat-Sache**.
В России это *внутрипартийное* разнообразие было прекра-
щено исключительно административными мерами к началу
1920-х гг.

Политическая и философская практика России уже в на-
чале XX века характеризовалась **социал-либеральным кон-
сенсусом в области социальной политики**, прямо постро-
енным на соединении требований социализма и либераль-
ной философии права. Выражением этого либерального
и социалистического консенсуса стало требование «права
на достойное человеческое существование», с которым —
в опоре на учение Г. Еллинека и В. С. Соловьёва — высту-
пили русские либеральные мыслители П. И. Новгородцев

и И. А. Покровский, а затем и социалист Б. А. Кистяковский. Важнейшим фактором социальной справедливости в образе этого консенсуса — специально для преобладающе крестьянской страны, каковой была Россия, — стала народническая «субъективная социология» Михайловского в соединении с доктриной «трудового крестьянского хозяйства». Это последнее соединяло в себе выводы социальной политики и аграрного ревизионизма в германской социал-демократии и С. Н. Булгакова, ставило знак равенства между обеспечением материального минимума человеческого существования и мелкой частной собственностью (предположительно без эксплуатации). При этом русский партийный либерализм не дал ни идеологии, ни даже формулы признания массовой частной собственности.

Однако единственным примером общественно-политического выражения формулируемого «права на достойное человеческое существование» в России стало недолговечное и малочисленное «идеалистическое направление» в освободительном движении, созданное в союзе социалистов и либералов в сборнике «Проблемы идеализма».

Впрочем, затем «право на достойное человеческое существование» стало доминирующей доктриной в европейских социал-либерализме и социал-демократии XX века.

II.

Историческая Россия была счастливо лишена искушений правящего этнического национализма, строя свою идентичность вокруг конфессионального и языкового стержня. Просвещение дало ей два импульса национализма, которые легко легли в эти русла конфессионального и языкового единства, — французский и немецкий.

Собственный национализм *политический* в России восходит к образу (общенационального) Отечества, введён-

ному в доминирующий военно-государственный и идеологический лексикон Петром Великим и потому тесно переплетённому им с монархической лояльностью¹. Он стал основой для имперской идеологии, свободной от этнических сужения и эксплуатации.

Новый, общественный, общегражданский, политический, не монархический импульс для формулирования русского имперского (государственного) национализма дала Французская революция и увенчавший её император Наполеон Бонапарт. В перспективе Французской революции и её императорской эволюции просуществовала вся история русского антисамодержавного освободительного движения вплоть до большевистской революции 1917 года, послереволюционного «термидора» и установления диктатуры Сталина.

Прямо из-под оккупации французского революционного империализма вырос столь же яркий и мировой образец национализма *культурно-языкового* (поначалу вполне антиимпериалистического) — общенемецкий национализм Фихте. Он стал философией и нормой европейского национального освобождения и государственного объединения, практически (почти) не замечая национальных меньшинств, неизбежно попадающих в поле национального объединения (в германском случае это были поляки и евреи, обречённые на ассимиляцию). Вослед ему поднялось национальное восстание и объединение Италии. Возрождающиеся и борющиеся за объединение Германия и Италия стали в центр революционного и либерального пафоса в России. При этом Германия

¹ О развитии образа Отечества в русской и советской исторической политике см. подробно: М. А. Колеров. Историческая семантика «Отечественной войны»: между общенациональным и этническим / партийным (1812–1914–1918–1941) // М. А. Колеров. Сталин: от Фихте к Берия. Очерки по истории языка сталинского коммунизма. М., 2017. Я ссылаюсь здесь лишь на свои исследования, содержащие детализацию, доказательства тезисов и иллюстрации к ним. Эти исследования, конечно, ни в коем случае не дают историографической картины вопроса.

стала также образцом и массового успешного социал-демократического движения², чей германский патриотизм (и даже защищаемая им сама Германская империя как *объединённое национальное государство*) воспринимались в России как *патриотизм прогресса, национализм передовой нормы*.

Благодаря своему социализму, объединённая *национальная* Германия точно так же служила альтернативой государственному национализму русского самодержавия, как служила ею либеральная, но *колониальная* Британская империя, зримо отводившая России удел новой Индии (в то время как Россия хотела быть новой Америкой). В глазах социалистического и либерального освободительного движения в России государственный национализм Российской империи был «тюрьмой народов», то есть *многонациональной* империей на пути стремлений народов к независимости, в первую очередь — на пути ассимиляторской националистической Великой Польши дораздельных масштабов, то есть включая этнографические литовские, белорусские и малороссийские (украинские) и др. территории (которые *даже* в межвоенной Польше XX века давали до 50% населения). Логика националистической борьбы заставляла видеть в русской империи *националистического* врага, каковым она не была. Это тем более было видно по тому, как именно Российская империя остановила ассимиляцию Финляндии её шведским правящим классом и тем самым невольно дала старт для финского националистического проекта Великой Финляндии.

Нет сомнений в том, что эти французский и германский образцы национализма изначально равно содержали в себе идеалистические, религиозные, социальные и социалистические принципы общенационального и политического строительства. В России этот социал-либеральный проект

² М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Русский образ Германии: социал-либеральный аспект // Исследования по истории русской мысли. [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

религиозного национального освобождения и объединения пал жертвой революции 1905 года, и главной его фигурой стал поп Гапон³.

При этом именно германский объединительный и протекционистский *социал-консервативный* национализм⁴ противостоял *либеральной* фритредерской риторике британского империализма. Германский образец воспитывал в России последователей немецкого национал-либерализма (а затем — и национал-большевизма, не выросшего в национал-социализм)⁵: они либо вели конкурентную имперскую борьбу против Германии, либо пестовали революционную с ней солидарность. А собственная (вполне маргинальная)⁶ попытка строительства либерального *русского имперского национализма* была не только утверждением верховенства имперской государственности, но и почти отрицанием её этнографической сложности как несущественной⁷.

Этнонациональная и конфессиональная сложность была хорошо видна именно социалистическому и либеральному освободительному движению в России. Политически

³ См.: М. А. Колеров. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002.

⁴ М. А. Колеров. Фихте, Лист, Витте, Сталин: изолированное государство, протекционизм, первоначальное социалистическое накопление и «социализм в одной стране» // М. А. Колеров. Сталин: от Фихте к Берия.

⁵ См.: М. А. Колеров. «Аще не умрет, не даст плода»: власть и жертва Николая Устрялова // М. А. Колеров. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

⁶ Ещё более маргинальной следует признать попытку строительства низовой «национал-демократической» альтернативы, блестяще исследованной в недавних трудах: А. А. Чемакин. Истоки русской национал-демократии: 1896–1914 годы. СПб., 2018; А. А. Чемакин. Русские национал-демократы в эпоху потрясений: 1914 — начало 1920-х годов. СПб., 2018.

⁷ Национализм. Полемика 1909–1917. Сборник статей / Сост. М. А. Колеров. 2-е изд. М., 2015; М. А. Колеров. «Проблемы Великой России» (Москва, 1916) // М. А. Колеров. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927): Исследования, материалы, указатели. М., 2017.

её пестовали польский, финляндский и еврейский вопросы (украинский не был политически громким), а этнографически он исходил из собственного богатого ссыльно-каторжного опыта русских революционеров.

Однако подлинная сложность национального вопроса в монопольном владении социалистического и либерального консенсуса развивалась и рассматривалась в пределах западных образцов: расчленяемых в большинстве проектов будущего мирового устройства Австро-Венгерской и Османской империй на национальные (территориальные) единицы, а также доминионы, протектораты и колонии иных великих держав. Ради этой национальной сложности должна была умереть и Российская империя как младший союзник *любых* победителей в мировой борьбе. И защитников большой Исторической России вне её уходящих самодержавия и монархии вообще было ничтожно мало: максимум, что обещал ей социал-либеральный консенсус в России, была слабая федерация (вскоре умершего) *австро-венгерского* образца⁸, из вдохновений которого выросла расчленительная часть доктрины главного большевистского специалиста по национальному вопросу — Иосифа Сталина. Второй половиной ленинско-сталинского решения *мирового* национального вопроса должна была стать стержневая коммунистическая диктатура над сетью *национальных социалистических государств*⁹.

⁸ М. А. Колеров. «Национальные проблемы» (1915). Роспись содержания // М. А. Колеров. От марксизма к идеализму и церкви.

⁹ М. А. Колеров. Анти-Аншлюс: «национальные государства» СССР против Польши (1920–1940-е гг.) // Россия и славянский мир в войнах и конфликтах XIX–XXI веков. Сб. ст. / Науч. ред. А. Ю. Полунов. М., 2017. Новейшие для русской науки данные об управляемом Сталиным в рамках и вне СССР особом одновременно сепаратном и великодержавном «социалистическом национализме» на примере Грузии (Украины и др.) см. в моей публикации: Новые речи Сталина о Грузии, истории и национальностях (1945): Нико Бердзенишвили. Встреча со Сталиным // Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год. М., 2019.

Британский образец воспитывал либерал-империалистов, для которых конкуренция с Британской империей была исключена (и даже — конкуренция с покровительствуемой ею Османской империей!)¹⁰. России в мире Британии была отведена судьба колониальной Индии.

С революционной точки зрения, германский образец воспитывал в России надэтнический и революционный этатизм, а британский — революционный поиск слабых мест в его колониальной системе, ведущий к солидарности с будущим Красным Востоком, разрушающим Британскую и Османскую империи. Опыт Австро-Венгрии здесь, в колониальном контексте, звучал как почётная для России версия «европейского» национального расчленения.

Но опыт Балкан как *Ближнего Востока*, части Османской империи, не включался в этот «европейский» горизонт. И традиционное культурное и внешнеполитическое покровительство России над балканскими народами не воспринималось русскими революционерами как освободительный исторический капитал и было целиком отнесено к её «восточному» империализму, которому во внутренней политике оппозиционная антисамодержавная публицистика издавна нашла нелиберальное клеймо «татарщины».

Иными образцами национализма стали национально-освободительные движения в Польше и Венгрии. Они изначально были проектами регионального империализма, либо отрицающими право иных народов на национальное самоопределение, либо использующими их инструментально как младших союзников в деле разрушения больших враждебных империй. Но, в частности, Польша получила горячую поддержку великих держав — Британии

¹⁰ М. А. Колеров. «Великая Россия» и «Ближний Восток» П. Б. Струве: британские вдохновения и разрушение Османской империи и Австро-Венгрии (1908–1916). Приложение: *Петр Струве*. Международное положение и международная реакция (1908) // М. А. Колеров. Археология русского политического идеализма.

и Франции — в их империалистической борьбе против самодержавной России. И потому борющаяся против России Польша и её собственные империалистические националистические интересы получили у европейских революционеров имя внеклассового «народа-революционера». Впрочем, польский национал-империалистический проект не был этническим, а выдвигал в основу своего национального строительства (против литовского, малороссийского, русинского, белорусского и даже еврейского партикуляризма) конфессиональную и языковую консолидацию как результат ассимиляции.

К 1872 г. в европейской научной среде сложился консенсус о том, что центральным этнографическим принципом идентификации и строительства национальности является языковое самоопределение¹¹. Это предопределило политически центральную роль национальной школы в строительстве этноса и, соответственно, административный произвол в школьном деле ради ассимиляции меньшинств. Школьное строительство, простейшее народное просвещение на родном языке стало инструментом не только образования, но и национального освобождения, подготовкой политического фундамента для соединения (обще) национальной и социальной борьбы.

Этнографический исследовательский консенсус, утверждая культурно-языковой, конструктивистский, просветительский фундамент под национальным самоопределением, продиктовал практическим политикам целую программу рукотворного национального строительства как акта самозаконной, принудительной биополитики Просвещения и Модерна, исходящей из того, что человека создаёт его социальная среда. Такое *биополитическое* репрессивное национальное строительство и революционное националь-

¹¹ М. А. Колеров. Этничность как инструмент: Литва в фокусе демографической борьбы XIX–XX вв. // М. А. Колеров. Сталин: от Фихте к Берия. С. 573.

ное освобождение получило ясную цель в рациональном достижении рукотворной государственности для каждой национальности, начиная с автономии и кончая независимостью.

Апогеем такой рукотворности государствообразующего национализма в России можно признать формулы большевистского идейного и государственного вождя Владимира Ленина. Они проливают достаточно света на неизбывные конфедеративные искушения Советской власти в СССР *во всей его истории*, неизменно истреблявшие ресурсы России как его ядра в интересах новосозданных национальных государств внутри самого СССР и заново утверждённых — вокруг него¹². Примечательно, что, приняв за ориентир австро-венгерскую практику, Ленин использовал её не для целей сохранения единства России, а для её максимального сокращения до собственно великорусских пределов. С этой точки зрения хорошо известная дискуссия Ленина и Сталина в 1922 году о принципах строительства СССР либо как союза республик (Ленин), либо как системы автономий (Сталин) представляется вымышленно принципиальной: ибо речь шла одинаково об *изобретении* национальных государств разного уровня, практически *одинаково* подчинённых мировой коммунистической программе.

Ещё в 1915 году, посреди идущей мировой войны на уничтожение империй (прежде всего — Российской), в статье «О лозунге Соединённых Штатов Европы» Ленин прямо заявил принципы решения национального вопроса в масштабе мировой революции, напоминающей пафос «мирового правительства» отца либертарианства фон Мизеса. Он начал программу с «победы социализма в одной стране», дающей цепную реакцию по всему миру *в виде социалистических независимых государств*, идущих к новому единству:

¹² Об этом специально: М. А. Колеров. Анти-Аншлюс: «национальные государства» СССР против Польши (1920–1940-е гг.).

«Поставленный в связь с революционным низвержением трех реакционнейших монархий Европы, с русской во главе (...) [лозунг] *Соединенные Штаты мира* (а не Европы) являются той государственной формой объединения и свободы наций, которую мы связываем с социализмом, — пока полная победа коммунизма не приведет к окончательному исчезновению всякого, в том числе и демократического, государства. (...) лозунг *Соединенные Штаты мира* (...) сливается с социализмом».

Контекстом такой формулы для Ленина была его предвоенная статья «О праве наций на самоопределение» (1914), в которой ядром национальности объявлялся, разумеется, язык. Но язык этот умозрительно и догматически превращался в мощнейший фактор социально-экономического, то есть государственного, единства — и именно поэтому становился главным орудием *государственного расчленения во имя всемирного коммунизма*:

«Во всем мире эпоха окончательной победы капитализма над феодализмом была связана с национальными движениями. (...) необходимо государственное сплочение территорий с населением, говорящим на одном языке, при устранении всяких препятствий развитию этого языка и закреплению его в литературе. Язык есть важнейшее средство человеческого общения; единство языка и беспрепятственное развитие есть одно из важнейших условий действительно свободного и широкого, соответствующего современному капитализму, торгового оборота (...) Образование национальных государств, наиболее удовлетворяющих этим требованиям современного капитализма, является поэтому тенденцией (стремлением) всякого национального движения. (...) под самоопределением наций разумеется государственное отделение их от чуженациональных коллективов, разумеется образование самостоятельного национального государства. (...) неправильно было бы под правом на самоопределение понимать что-либо

иное кроме права на отдельное государственное существование».

Заявляя как *максимально прогрессивный* такой сценарий бесконечного национального дробления перед перспективой финального мирового коммунистического объединения, Ленин приветствовал «точное заключительное замечание Каутского, что пестрые в национальном отношении государства (так называемые государства национальностей в отличие от национальных государств [то есть Австро-Венгрия и Россия против Германии, например. — М. К.]) являются “всегда государствами, внутреннее сложение которых по тем или другим причинам осталось ненормальным или недоразвитым” (отсталым)». И утверждает «безусловную правильность положения Каутского: национальное государство есть правило и “норма” капитализма, пёстрое в национальном отношении государство — отсталость или исключение».

Важно подчеркнуть снова и снова: в этой доктрине — *национальная монолитность* (едва ли не тотальность) — *норма, а (много) национальная сложность — отсталость*. Потому и известные претензии Розы Люксембург к Ленину 1918 года о том, что, безоговорочно поддержав национальную независимость Польши и Финляндии против классовой борьбы их пролетариата и фактически в пользу диктатуры национальной буржуазии, Ленин изменил принципам, шли мимо предмета (она, конечно, знала об участии большевиков в гражданской войне в Финляндии, но та была *после* признания её независимости). Ведь Ленин задолго до 1918 года «изменял классовым принципам», отстаивая внеклассовые национальные государственности против империй, прежде всего Российской.

Здесь же, в статье 1914 года, Ленин делает важную оговорку, позволяющую ему сфокусировать свою формулу беспредельного национального раздробления вплоть до *мозаики* — именно на обречённых на уничтожение «от-

сталых» империях, то есть прежде всего — на России. Он особо выводит подразумеваемо *национально единый* (после свершившейся ассимиляции) и потому-де гораздо более *готовый для коммунизма, социализированный* Запад из-под дробящего молота освободительного национализма, чтобы остановить общее разрушение на его пороге:

«В Западной, континентальной, Европе эпоха буржуазно-демократических революций охватывает довольно определенный промежуток времени, примерно, с 1789 по 1871 год. Как раз эта эпоха была эпохой национальных движений и создания национальных государств. По окончании этой эпохи Западная Европа превратилась в сложившуюся систему буржуазных государств, по общему правилу при этом национально-единых государств. Поэтому теперь искать права самоопределения в программах западноевропейских социалистов значит не понимать азбуки марксизма. В Восточной Европе и в Азии эпоха буржуазно-демократических революций только началась в 1905 году. Революции в России, Персии, Турции, Китае, войны на Балканах — вот цепь мировых событий нашей эпохи нашего “востока”. (...) Именно потому и только потому, что Россия вместе с соседними странами переживает эту эпоху, нам нужен пункт о праве наций на самоопределение в нашей программе. (...) Своеобразные условия России, в отношении национального вопроса, как раз противоположны тому, что мы видели в Австрии. Россия — государство с единым национальным центром, великорусским. (...) “инородцы” (составляющие в целом большинство населения — 57%) населяют как раз окраины (...) что в целом ряде случаев живущие по окраинам угнетённые народности имеют своих сородичей по ту сторону границы, пользующихся большей национальной независимостью (достаточно вспомнить хотя бы по западной и южной границе государства — финнов, шведов, поляков, украинцев, румын) (...) Таким образом, именно исторические конкретные особенности национального вопроса в России придадут у нас особую

насущность признанию права наций на самоопределение в переживаемую эпоху».

И наконец уже вновь в 1915 году в брошюре «Социализм и война (отношение РСДРП к войне)» Ленин суммирует свои исторические экскурсы в прямой лозунг, в котором соединяет уничтожаемый им имперский феодализм, оправдываемый победный буржуазный *этнографический* национализм, необходимые многочисленным социалистическим национальным государствам, максимально *дробные и очищенные от инонациональных сложностей*, и ждущий их в будущем объединительный мировой интернационал:

«Социалисты (...) безусловно должны требовать, чтобы с.-д. партии угнетающих стран (так называемых «великих» держав особенно) признавали и отстаивали право угнетенных наций на самоопределение, и именно в политическом смысле слова, т. е. право на политическое отделение. (...) Отстаивание этого права не только не поощряет образование мелких государств, а, напротив, ведет к более свободно-му, безбоязненному и потому более широкому и повсеместному образованию более выгодных для массы и более соответствующих экономическому развитию крупнейших государств и союзов между государствами. (...) борьба за социалистическую интернациональную революцию против империализма невозможна без признания права наций на самоопределение».

Здесь мы видим предельно ясную для Ленина — как наиболее успешного вождя радикальной социалистической партии в России и в мире —

(1) апологию современной Ленину передовой (социализованной, демократической) капиталистической государственности, построенной на основе *этнического как языкового (не политического) национализма*;

- (2) требование такого национализма как условия на пути к (национальному) социализму — как первой стадии
- (3) мирового интернационального коммунизма, который, разрастаясь из одного социалистического государства, должен вырасти в Соединённые Штаты мира.

Таким образом, отдавая себе отчёт в бесконечности исторической перспективы этих *Соединённых Штатов мира*, мы должны признать, что в обозримой им самим актуальной перспективе Ленин видел только *социалистические государства*, построенные на основе *этнического национализма*.

Стоит ли называть их «национал-социалистическими» или «национал-большевистскими» — дело не столько вкуса, сколько терминологического бесчувствия. Ибо и национал-социализм, и национал-большевизм — явления исторически конкретные, и игра их смыслами — только игра: в части национал-социализма — морально преступная, в части национал-большевизма — скорее анекдотическая.

И в заключение хочу обратить особое внимание на один из самых первых большевистских документов в момент прихода их к власти в России, который предопределил национальную политику РСФСР, затем СССР, а затем и распад СССР и конституционный Федеративный договор, легший в основу национально-государственного устройства современной России. О нём редко вспоминают даже те, кто трактует национальную политику большевиков, но он подлинно стоит в самой её сердцевине. Это подписанная 2 (15) ноября 1917 года председателем Советского правительства Лениным и его наркомом по делам национальностей Сталиным «Декларация прав народов России». Вот её самые важные, на мой взгляд, положения:

«Все живое и жизнеспособное раскрепощается от ненавистных оков. Остаются только народы России, терпевшие и тер-

пящие гнет и произвол, к раскрепощению которых должно быть приступлено немедленно, освобождение которых должно быть проведено решительно и бесповоротно. В эпоху царизма народы России систематически натравливались друг на друга. Результаты такой политики известны: резня и погромы с одной стороны, рабство народов — с другой. Этой позорной политике натравливания нет и не должно быть возврата. Отныне она должна быть заменена политикой добровольного и честного союза народов России. (...) Совет Народных Комиссаров решил положить в основу своей деятельности по вопросу о национальностях России следующие начала:

1. Равенство и суверенность народов России.
2. Право народов России на свободное самоопределение, вплоть до отделения и образования самостоятельного государства (...)»

* * *

Настоящая краткая антология объединяет труды русских историков, публицистов и философов отнюдь не первого ряда, но именно поэтому представляет полноценный, глубоко эшелонированный социалистический консенсус в старой России в момент её социалистического переворота. Можно было бы назвать эту антологию демонстрацией русского социалистического «мыслящего тростника», но это — если продолжать аналогию — мощный мыслящий лес, в котором каждая личная судьба ярко индивидуальна. Эти простые русские социалисты конца XIX — начала XX в., несомненно, ярко демонстрируют масштаб своей идейной «таблицы Менделеева», свои русские и мировые корни, которые вместе с победой политического коммунизма в России (1917–1991) отошли в тень, но никуда не исчезли.

В настоящую краткую антологию вошли подготовленные к печати Верой Павлюк тексты (в порядке их публикации в этой книге):

- очерк историка литературы **Павла Никитича Сакулина** (1868–1930) «Русская литература и социализм» (1922) (Введение из книги: *П. Н. Сакулин. Русская литература и социализм. Ч. 1. Ранний русский социализм. 2-е, перераб. изд. М., 1924*);
- книга марксиста-обществоведа **Михаила Ильича Оленова** (1876–1957): *Мих. Оленов. Так называемый “кризис марксизма”* (СПб., 1906);
- книга марксиста и партийного социал-демократа (меньшевика) **Павла Соломоновича Юшкевича** (1873–1945): *П. Юшкевич. Мировоззрение и Мировоззрения (очерки и характеристики)* (СПб., 1912);
- книга историка литературы **Василия Васильевича Сиповского** (1872–1930): *В. В. Сиповский. Этапы русской мысли* (Пг., 1924).

П. Н. Сакулин

Русская литература и социализм (1922). Введение

Наше время. — Социализм, его генезис. — Христианский социализм (Ламеннэ). — Социализм утопический и научный. — Социальная программа социализма. — Его социология. — Философские основы социализма, преимущественно марксизма. — Этика и религия в освещении марксизма. — Заключение.

Русский читатель уже имеет в своем распоряжении несколько научных и научно-популярных работ, в которых он может найти и историю «наших общественных движений», и историю «революционных движений», и историю социалистических партий, и историю «общественной мысли», и, наконец, историю «социалистических идей». Тем не менее, я решаюсь предложить вниманию читателя также и свою книгу. Социализм трактуется мною в его идейной сущности, как определенное мировоззрение, как философия жизни.

Я не останавливаюсь на программах и тактике, на фактических попытках реализации идей и т. п.; для меня важнее всего выяснить, что давал социализм, в качестве социологической и философской доктрины, для общего понимания действительности, для раскрытия общего смысла жизни. Социализм то привлекал к себе, то отталкивал от себя сильные умы и мятущиеся души. Как переживался он наряду с идеями религиозными и философскими? Какое место занимал он в интимной истории человеческих идеалов? Всё это — вопросы первостепенного значения, неразрывно связанные с историческими судьбами самого социализма. Дело не только в том,

какие формы жизни собирается установить социализм, но и в том, сумеет ли он удовлетворить наши запросы высшего порядка. Это прекрасно сознают социалисты-мыслители: в счастливые моменты своего вдохновенного творчества они невольно становятся философами и поэтами.

Как глубоко жизненный фактор, социализм интересовал не одних публицистов, но и художников слова. Его идейная красота заставляла лирически вибрировать чуткие сердца; его жизнь, полная тревожных приключений, давала содержание для художественных образов и литературных мотивов. (...)

* * *

Радостно и жутко жить в настоящее время. Очистительное пламя социальной революции навсегда испепелило всё ветхое и отжившее. Мы смело занесли ногу на порог новой жизни. Но временами нас посещают тревожные думы и тяжелые чувства. Грозная неизвестность смотрит на нас глазами Медузы. Что ждет нашу родину? что ждет каждого из нас? — с тревогой спрашиваем мы друг друга. Неужели вернутся позорные и ненавистные тени прошлого? Мы приобщились к свободе. Десятилетиями, томительно ждали мы ее; грезили о ней, как о сказочной принцессе. Усилиями народа эта принцесса освобождена, наконец, из вековой темницы абсолютизма. Надолго ли останется она среди нас? Сумеет ли мы оказать ей достойный прием? Где тот красный терем, в котором она могла бы поселиться навсегда?

Россия превращена в огромную лабораторию, в которой производится грандиозный эксперимент социализации страны, всех областей ее культуры, материальной и духовной. Пример единственный в истории. Более, чем когда-либо, социализм рискует своим идейным авторитетом. Смело взялся он за радикальное преобразование государства, которое еще вчера жило под властью царя, губернаторов и земских начальников. В силах ли он преодолеть неизбежные трудности? Европейская история знает случаи героических попыток это-

го рода и должна была заносить на свои скрижали печальную повесть об их неудачах. Вспомним хотя бы судьбу парижской коммуны 1870 г. Да и наши недавние годы, 1905–1906, не лишены поучительности. И тогда движение шло под «идейной гегемонией социализма». Одержать полную победу не удалось, и позиция социализма после этого оказалась чрезвычайно неблагоприятной. Один из публицистов-социалистов писал: «Гегемония обязывает. Что всего хуже, — она обязывает своего владельца отвечать в первую голову за поражения, понесенные в походе, за убытки, которые потерпели его участники. Не мудрено, что после выяснившегося поражения общественного движения социализму пришлось давать ответ не только тем, кто временно оказал ему кредит. Социализм ведь ручался за успех движения... Социализм был подвергнут со стороны русского «общества» и народных масс довольно строгому «допросу с пристрастием» и вынужден был представить оправдательные объяснения»¹.

Социализм, однако, не испугался былых неудач, не побоялся вновь взять на себя еще более значительную ответственность. Мужественно вышел он на борьбу, уверенный, что история оправдает его, ибо она сама за него.

Изучая экономический, социальный и духовный рост России хотя бы за последние сто лет, историк должен засвидетельствовать, что вся динамика нашего исторического процесса направлялась к одной великой цели — одолеть социальную неправду, переработать несправедливую культуру, — культуру привилегированного меньшинства, в такой строй жизни, который соответствовал бы интересам трудовых масс. Свобода и демократизация — наши традиционные лозунги. Уничтожение крепостного права в 1861 г., низвержение самодержавия в 1917 г. — исторические этапы, за которыми с роковой неизбежностью должна была последовать социальная революция. Ее гене-

¹ На рубеже. Критический сборник. СПб., 1909. Статья Л. М.<арт>ова. «Религия и марксизм», стр. 6.

зис с полной ясностью можно проследить уже в шестидесятых годах прошлого века, тотчас после освобождения крестьян. Ныне совершается то, к чему неумолимо вели нас исторические судьбы. Уже давно стоим мы на роковом распутии, на грани двух миров.

Что особенно важно и утешительно, Россия не одинока в своем трагическом положении. Вся Европа, если не весь цивилизованный мир, страдает ныне мучительной тоской по обновлению. Европа старше нас и мудрее. На ее долю выпали первые страдания и первые радости в борьбе за социальные идеалы. Уже на протяжении веков творится великое таинство преображения мира. Порою искания человечества похожи на блуждание по темным дорогам. Но сквозь мглу грядущего маячит факел правды, и народы снова и снова устремляются к нему. Хорошо видят его только наиболее зоркие люди. Всё же это не мираж, а конкретная мечта.

Русские мыслители и писатели чутко вслушивались в тревожные зовы истории. Драма европейской и русской жизни глубоко волновала их душу. Своей творческой мыслью проникали они в самые тайники жизни, сокрытые от глаз большинства. И для нас в теперешний, может быть, роковой момент чрезвычайно важно последовать за лучшими нашими умами и вместе с ними продумать основные проблемы жизни. Оставаясь деятельными участниками современности, оглянемся на пройденный путь: вдумчивое отношение к прошлому всегда делает нас более справедливыми по отношению к настоящему.

Несколькими потоками движется жизнь. Но одно русло особенно выделяется среди других. От времени до времени огромные массы народов заполняют его. Когда схлынут первые бурные волны, русло мелеет, но следы движения остаются. Следующему наплыву, как бы ни был он велик, уже легче уместиться в крутых берегах этого русла. Раз проложенное, оно не пропадает. Извилистое и неровное вначале, оно становится всё шире и шире, всё глубже и глубже, всё прямее и прямее. Победные знамена украшают его вы-

соты; бодрое ликование слышится над его пенящимися водами; отовсюду несутся стократные возгласы во славу идеала, который обещает людям светлое счастье на земле. Имя ему — социализм.

Слово «социализм» вошло в употребление не ранее тридцатых годов XIX ст. Но сущность социализма, если понять его широко, была известна с незапамятных времен².

В самом деле, несмотря на всё разнообразие направлений, какие принимала социалистическая мысль, наиболее характерной чертой социализма является стремление водворить на земле свободу, равенство и справедливость. А если так, то в историю социализма без социализма нельзя не включать таких мыслителей древности, как Платон и Аристотель, как стоики (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) и неоплатоники. Сирийская секта ессеев (II в. до Р. Х.) строила свою жизнь на принципах «социалистической» коммуны. Раннее христианство, эта религия бедных, «труждающихся и обремененных», внушало своим первым последователям идеи братской любви и равенства. По свидетельству «Деяний св. Апостолов», все верующие жили вместе и имели всё общее. Некоторые учителя церкви не раз возвышали свой авторитетный голос против общественного и имущественного неравенства. «Нужно восстановить равенство владения», — учил, напр., Иоанн Богослов: «Нужно, чтобы богатый отдал излишки бедному. Лучшим средством была бы общность имуществ». В своих многочисленных проповедях Иоанн

² См. книгу: История социализма. В монографиях К. Каутского, П. Лафарга, К. Гуго и Э. Бернштейна. Перевод Е. и И. Леонтьевых. Ч. I. От Платона до анабаптистов. Ч. II. От Томаса Мора до кануна Великой Французской революции. Также: *Карл Каутский*. Предшественники новейшего социализма. Т. I. Коммунистические движения в средние века. Перевод и предисловие И. Степанова. Т. II. Эпоха реформации. М., 1920. Ранее эта книга была издана у нас под замаскированным заглавием: «Общественные движения в средние века и в эпоху реформации». Составлено по Лозерту, Келлеру, Циммерману, Каутскому и др. Под редакцией В. Базарова и И. Степанова.

Златоуст обличал богатых, напоминая им о вреде частной собственности и доказывая равенство всех людей перед Богом и природой. Собственность, учил он, не делает человека ни умнее, ни добродетельнее, а наоборот, искореняет добрые качества души и прививает разные пороки, как своекорыстие, алчность, злобу, гордость и тщеславие. Поэтому христианин должен победить в себе любовь к собственности и должен помнить, что Бог дал нам всё для общего пользования. «Мое» и «твое» — слова лжи³.

От времени до времени среди сектантов и еретиков как на востоке, так и на западе христианского мира раздавалась проповедь об общности имущества. Слышим мы ее от манихеев (VII–VIII в.), катаров и вальденцев (XI–XII в.), от фратричелли, беггардов, апостолов (XIII в.), от анабаптистов (XVI в.) и т. д., и т. д.

Видимо, истинная христианская совесть не мирилась с тем социально-экономическим строем, который порождал грубое неравенство между людьми и заставлял их из-за материальных интересов забывать о высших благах души. В течение всех девятнадцати столетий христианские мыслители не переставали во имя евангельского учения о любви и братстве обличать зло жизни и проповедовать такие идеалы, которые можно назвать *христианским (евангельским) социализмом*. Порою слова их достигали огромной мощи и распространялись далеко за пределы той страны, где подвизался сам проповедник.

Высоким примером в этом отношении может служить знаменитый *Ламеннэ* (Фелиситэ Роберт Ламеннэ), автор

³ А. В. Луначарский пишет (Религия и Социализм. Т. II. С. 144): «Целый ряд великих отцов церкви Востока и отчасти Запада (Амвросий Миланский, напр.) были представителями народного христианства и энергично боролись против превращения его в орудие эксплуатации. Как раз наиболее даровитые люди, входившие в духовенство не для карьеры и стяжания, а из идеальных побуждений, не могли не чувствовать красоты и мощи подлинного первоначального пролетарского христианства, аскетического и коммунистического».

памфлета «Слова верующего» («Paroles d'un croyant», 1834 г.)⁴.

В библейско-пророческих, иногда мистических тонах говорит Ламеннэ о жизни, о том, как родилась на земле великая неправда (политическое и экономическое рабство) и как надлежит бороться с нею. Весь мир, — пишет он, — исполнен тревоги и смятения. Прислушайтесь, и ваше ухо уловит странный шум, который несется отовсюду. Положите руку на землю, и вы почувствуете, что она содрогается. Поднимитесь на высоту, и вы увидите на горизонте багровое облако и красное зарево, вы увидите, как бушует море и колеблются вершины гор, как реки меняют свои русла; вы увидите, как поднимаются мятущиеся народы, а цари бледнеют под диадемою. И я, — возвещает Ламеннэ, — был перенесен духовно в древние времена. И земля была прекрасна, богата и плодородна; и обитатели ее жили счастливо, ибо они жили как братья. Но вот явился лукавый Змей и стал шептать некоторым льстивые речи. И, выслушав слова Змея, они поднялись и сказали: «Мы — цари!». И солнце побледнело, и земля стала мертвенно-бледною, как саван, окутывающий мертвецов. И посыпался глухой шум, долгая жалоба, и каждый содрогнулся в душе. Ужас прошел из хижины в хижину. Сказавшие «мы цари» взяли меч, и явились в мире цепи, слезы и кровь.

Цари вырыли подобие огромной пещеры и загнали туда людей, как запирают скот в хлеву. Змей победил во второй раз, но не навеки. Царство Дьявола рухнет перед царством Божиим. Тогда цари, в свою очередь, будут заключены в пещеру вместе со Змеем, род же человеческий выйдет из нее.

⁴ На русском языке есть монография С. А. Котляревского «Ламеннэ и новейший католицизм» (М., 1904). «Слова верующего» имеются в русском переводе: 1) в переводе В. и Л. Андрусон, издание А. Е. Беляева, СПб., 1906; 2) в III кн. серии «Свобода и Христианство» под заглавием «Пророк христианской свободы и свободного христианства». СПб., 1906; 3) в переводе М. В. Веселовской под редакцией и с предисловием Г. Рачинского. М., Кн-во «Звезда» (не ранее марта 1911 года).

Это будет для него второе рождение, переход от смерти к жизни. Люди должны вспомнить, что они братья между собою, что они — дети одного отца и одной матери. Любите друг друга, — учил Ламеннэ, — и вам не будут страшны ни вельможи, ни князья, ни цари. Они сильны только потому, что вы разъединены, что вы не любите друг друга, как братья. Не говорите: «вот это один народ, а я — другой народ». Ибо все народы на земле имели одного прародителя — Адама и имеют на небе одного отца — Бога. Любите Бога больше всего и ближнего как самого себя, — и рабство исчезнет с лица земли. Кругом уже идет глубокое брожение. Скоро буря пронесется над трепещущими народами. Будьте готовы, ибо времена приближаются. В этот день будет великий ужас, раздадутся такие вопли, каких не слышали со времен потопа. Цари завоюют на своих тронах; обоими руками ухватятся они за свои короны, уносимые ветрами, и будут сметены вместе с ними. Богачи и вельможи нагишом выбегут из своих дворцов, от страха быть погребенными под их развалинами. Их увидят бродящими по дорогам, и они будут вымаливать у проходящих лохмотья, чтобы прикрыть свою наготу, и кусок черного хлеба, чтобы утолить свой голод, и не знаю я, получат ли они его. Смерть протянет свою костлявую руку, и сердца перестанут биться. И ученые смутятся в знании своем, и оно покажется им маленькой черной точкой, когда взойдет солнце разума. Это солнце разгонит все тучи, и никогда больше небо не будет столь ясным, а земля столь зеленой и плодородной. Живой и чистый свет засияет с вышины, как отражение лика Божьего. При этом свете люди познают друг друга; каждый полюбит себя в брате своем, и не будет более ни великих, ни малых; все семьи станут одной семьей, все народы составят один народ.

Но будущее счастье должно быть завоевано. Свобода, это — хлеб, который народы должны заработать в поте лица своего. Нужно терпение великое и мужество неутомимое. Кто спрашивает, что стоит справедливость, тот оскверняет ее в сердце своем. Кто высчитывает, что стоит свобода, тот

отказывается от нее в сердце своем. Спасется лишь тот, кто идет до конца, с верой, что справедливое дело всегда восторжествует. Если есть на земле что-либо великое, так это — твердое решение народа идти на глазах Бога на завоевание своих природных прав, идти, не уставая ни на минуту, не считая ни ран, ни дней без отдыха, ни бессонных ночей.

Народу посвящает свою книжку Ламеннэ. Он хочет, чтобы она утешила людей среди их бедствий, облегчила их, как тень дерева в знойный полдень, и воодушевила надеждой. Земля — печальна и суха, но она снова зазеленеет. Дыхание зла не вечно будет проноситься по ней всесжигающим вихрем. Приготовьте ваши души к этому времени, ибо оно приближается. Христос, распятый за вас, обещал освободить вас. Верьте его обету и, чтобы ускорить его выполнение, исправляйте то, что нуждается в исправлении, упражняйтесь во всех добродетелях и любите друг друга, как любил вас до самой смерти Спаситель рода человеческого. Так говорил Ламеннэ в «Paroles d'un croyant». Евангелием освящал он борьбу народов за свободу и равенство. Между христианством Ламеннэ и конечными идеалами социализма никакого противоречия, в сущности, нет, и можно бы ожидать действительной солидарности Ламеннэ с современными ему социалистами. Этого, однако, не оказалось. И по нескольким причинам. Представители утопического социализма не придавали существенного значения политическим преобразованиям, а Ламеннэ, примкнув к республиканской партии, был страстным защитником всеобщего избирательного права и других демократических принципов, вытекающих из идеи народного суверенитета.

Как видно, напр., из книжки «Livre du peuple» (1839), в его практической программе политические требования стояли на первом месте. Во-вторых, отталкивали Ламеннэ материалистические тенденции социалистов, отрицание ими традиционной религии, морали и семьи. Обращаясь в «Livre du peuple» преимущественно к пролетариям, Ламеннэ убеждал их, что без религии невозможно сознание долга, а без со-

знания долга невозможна общественная жизнь. «Тот, кто объявляет себя вне религии, — писал он, — объявляет себя вне долга, вне всеобщих чувств и верований, вне всеобщего инстинкта, он отрицает человеческий разум и нравственность, свою природу и законы ее; он отрицает общество, отрицает самого себя: без общества как мог бы он существовать?.. Верьте тому, во что верит человеческий род! Без этих верований что станет с долгом? Как его понять? Долг не есть ли начало соединяющее, т. е. тяготение к общему центру? И какой может быть общий центр у всех существ, кроме Бесконечного Существа, Единого, от Которого всё исходит, к Которому всё возвращается, Который всё производит и сохраняет? Что это, как не Бог? Горе атеисту!..

Любить Бога значит отдаваться Ему, погружаться в Него, отделяться от самого себя, чтобы быть в единении с Ним... И любовь к ближнему, не есть ли это также самоотвержение добровольное, полное невыразимых радостей? Любовью живут в том, кого любят, и это излияние жизни, которое делает общими все радости и все страдания, расширяет беспрестанно наше существо и стремится сделать из всех людей как бы одного человека обожествленного, в некотором роде, своим единением, постоянно растущим, постоянно более внутренним с Божеством... Не смешивайте религии, существенно единой и неизменной, с различными внешними формами, которые она принимает. Эти формы несовершенны, стареют и разрушаются; дело человека, они умирают, как он. Время подвергает своему действию оболочку Божественного принципа, но оно бессильно перед самым принципом... Вы родились христианами, благословляйте за это Бога. Не существует истинной религии, связи, соединяющей людей между собою и с вечным Творцом, кроме христианства — религии любви, братства, равенства, — откуда вытекают права и обязанности. Без сомнения, зло никогда не будет разрушено совершенно; без сомнения, на земле всегда останутся страдания. Никогда не забывайте этого; всё не кончается на земле; настоящая жизнь для человеческого рода, как и для отдель-

ного индивидуума, который должен исполнять работу трудную, но великую и святую, есть лишь необходимая ступень к более совершенному существованию»⁵.

Во имя незыблемых основ религии и осуждает Ламеннэ современных ему социалистов: одни (овенисты) совсем отрицают Бога; другие (сен-симонисты) допускают Бога, но отрицают творение, которое имеет в их глазах лишь идеальное существование; третьи (фурьеристы), избегая говорить прямо о Боге и Его творении, проповедуют материалистические учения; четвертые, наконец, ухитряются обходиться без всяких верований и без всяких общих принципов, пребывая в какой-то моральной и умственной пустоте⁶.

С трудом представляет себе Ламеннэ возможность полного осуществления социалистических идеалов и опасается, что, в случае успеха, это будет новый вид рабства. Те, кто станут у власти, потребуют полного подчинения себе, так как в их руках будут общая собственность и весь механизм как производства, так и распределения. Можно ли верить, что при этих условиях люди будут пользоваться своей властью «в пределах справедливости, забудут самих себя, чтобы думать лишь об общем благе»? «Фантазеры! — восклицает Ламеннэ по адресу социалистов. — Как вы не видите, что вы прямо идете к восстановлению каст. Наконец, общество еще было бы счастливо, если бы остановилось на этом уровне: ваша система в ее полном осуществлении заставила бы его спуститься значительно ниже»⁷. Как видим, расхождение Ламеннэ с социалистами было весьма значительным. Тем не менее, нельзя не присоединиться к замечанию Сен-Бёва, что Ламеннэ не оценил по достоинству внутреннего сходства между сен-симонизмом и его собственным христиан-

⁵ Эти цитаты из «*Livre du peuple*» привожу по книге С. А. Котляревского «Ламеннэ», стр. 468–470.

⁶ Из сочинения «*Du passe et de l'avenir du peuple*» (1841). *Ibidem*, стр. 479–480.

⁷ *Ibid.* 481.

ством⁸. Объективно рассуждая, мы всё же можем причислить автора «*Paroles d'un croyant*» к представителям христианского социализма. Сущность христианства он видит именно в социальном значении его идей, — идей свободы, равенства и братства. Не о личном спасении должен думать истинный христианин, а о благе всего рода человеческого⁹.

Христианский социализм получил широкое распространение в разных странах, и в настоящее время число его последователей очень значительно. Христианские социалисты считают возможным соединять евангелие Христа, учившего отдавать свою рубаху нищему, с евангелием социализма или, как сказано, напр., в программе английского «христианского социалистического общества», стремятся осуществить в промышленной организации общества принципы, которые заключаются в жизни и учении Иисуса Христа¹⁰.

Проповедь христианского социализма не остается безрезультатной даже в смысле воздействия на народные массы. Но влияние это ни в коем случае не может идти в сравнение с тем значением, какое приобрел в жизни народов со-

⁸ S. Beuve. «Portraits contemporains». I, p. 189. С. А. Котляревский, о. с., стр. 490.

⁹ О впечатлении, какое «*Paroles d'un croyant*» произвели во Франции и других европейских странах, см. в названной выше книге С. А. Котляревского, стр. 334 и след.

¹⁰ Для сороковых годов характерны такие произведения, как «*Le vrai christianisme suivant le Jesus-Christ*» (1846) Кабэ или «Евангелие бедного грешника» Вейтлинга. Христианскому социализму посвящена особая (IV) глава в книге А. В. Луначарского «Религия и социализм». Т. II. Между прочим, много места отводится идеям пастора Куттера, автора книжки «Они должны!» (есть в русском переводе). Своеобразный апологет социал-демократии, тоном своих речей Куттер несколько напоминает Ламеннэ. Ср. *ibid.*, главу V «Либеральное христианство». Небезынтересно отметить, что одновременно с Ламеннэ обратил на себя некоторое внимание граф Вильнев-Баржемон (Vicomte Alban de Villeneuve Bargemont) книгой под заглавием: «*Economie politique chretienne*» (Paris, 1834). О нем — в моей работе «Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский», т. I, ч. I, стр. 572–573. В наше время разработкой политической экономии в духе евангелия занимался С. Н. Булгаков.

циализм *внехристианский*, созревший в буре и грозе европейских революций. Начиная с Великой французской революции 1789 года, провозгласившей идеи свободы, братства и равенства¹¹, могучими стимулами для дальнейшего развития социалистической мысли послужили революции 1830, 1848, 1870 (парижская коммуна) и, наконец, 1917 годы.

Ряд характерных стадий прошел социализм в своей непрерывной эволюции. Он знал «утопическую» фазу (Роберт Оуэн, Сен-Симон, Шарль Фурье), прежде чем получил облик научной доктрины в учении Карла Маркса, Фридриха Энгельса и их новейших последователей¹². Как теперь, так и раньше социализм никогда не был единым течением, а дробился на отдельные разновидности, фракции и партии. Нелегко дается людям обладание истиной, особенно если они стремятся быть монополистами абсолютной истины.

Как во имя Христа пылали инквизиционные костры, так и воинствующий социализм иногда объявляет настоящий крестовый поход не только против тех, кто всецело защищает старый порядок вещей, но и против социалистов, если они по-другому понимают задачи исторического момента и пути их осуществления. Внутренняя история социализма протекает в атмосфере взаимной вражды и упорной борьбы. Разумеется, это не может не ослаблять его моральной силы и не может не тормозить общего дела, отдаляя момент его окончательного торжества.

Чтобы постигнуть исключительную историческую роль социализма, чтобы почувствовать то обаяние, какое имеет он над чуткими умами избранных людей и над широкими массами в эпоху исторических кризисов, — необходимо отрешиться от пестрого разнобоя мнений, подняться над отдельными «течениями» и постараться понять самую сущность социализма. Тогда откроются в нем три основ-

¹¹ Лихтенберже. «Социализм и французская революция». Пер. Ю. Стеклова. СПб., 1907; Lichtenberger. *Le socialisme au XVIII siecle*. Paris, 1895.

¹² Ср. брошюру: Ф. Энгельс. «От утопии к научной теории». СПб., 1905.

ных момента: социальная программа, социологическая доктрина и философские принципы.

Социальная сторона социализма всегда на виду. Ее больше всего знают, так как отсюда берутся все наши боевые лозунги. Социализм говорит людям о том, что нужно им здесь, на земле. По-разному понимается «счастье», но большинство готово согласиться с Фурье, что материальное благосостояние есть необходимый источник счастья и что материальная свобода есть основа всякой иной свободы. Экономическим условиям принадлежит существеннейшая роль в жизни народов. Поэтому преобразование должно быть направлено, прежде всего, на хозяйственную сторону народной жизни. В качестве основной цели социализм стремится к тому, чтобы разрушить капиталистический, буржуазный порядок жизни, основанный на эксплуатации трудящихся масс, и посредством обобществления орудий производства установить экономическое равенство людей. Непременной обязанностью каждого работоспособного человека является труд на общество, т. е. на всех и на себя. Социализм твердо держится библейского принципа: «Кто не работает, не должен есть». Общество будущего мыслится, прежде всего, как трудовая организация. «Дело не в недостатке средств для достижения лучшего, — писал еще Фурье, — земля, капиталы, промышленность, могучая сила машин, искусств и наук, мускулистых рук и мысли человека находятся в распоряжении общества. Весь вопрос сводится к лучшей организации производства. Нужно ее найти, эту организацию, и испытывать на опыте. Это великий вопрос судеб человечества, вопрос спасения или гибели, богатства или нищеты, быть может, жизни или смерти современного человечества!» Разрешение этого вопроса станет возможным, если будет уничтожена частная собственность на все орудия производства, если произойдет их обобществление. Организация коллективной работы и распределение ее продуктов должны носить планомерный характер и находиться в строгом соответствии с принципом справедливости. Для одних этот прин-

цип сводится к положению, что следует «от каждого (требовать работы) по его способностям, каждой способности (давать жизненных благ) по ее делам»; другим представляется более справедливым «от каждого (требовать) по его силам, каждому (давать) по его потребностям».

Стремясь к преобразованию материальных условий человеческого общежития, социализм видит в этом лучшее средство усовершенствовать и духовную культуру человечества. Человек будущего получит большую возможность, чем теперь, развивать все стороны своей личности, все свои как физические, так и духовные способности. Научкам и искусствам предстоит в социалистическом обществе свободный и пышный расцвет. Жизнь людей станет полнее, разнообразнее и гармоничнее. Социализм воскресит в каждом человеке поруганный теперь образ Божий, сделает его властелином природы, достойным высокого имени «человека». Благовествуя людям о свободе, равенстве, всеобщем счастье, социализм становится новым евангелием жизни. Его идеалы, взятые в их чистом виде, озаряют пути, ведущие человечество в царство высшей социальной правды.

Продолжая работу утопического социализма, научный социализм берет на себя создание совершенно новых форм жизни и делает это с твердой уверенностью, что ему ведомы законы общественной жизни. Марксизм дал социализму *социологическое* обоснование¹³. Это — так называемый экономический (диалектический, исторический, социальный) материализм, полагающий, что основными факторами жизни являются хозяйственно- производственные отношения между людьми. Экономическими причинами обуславливаются все общественные группировки, деление на классы, с их обособленными интересами, психологией и идеологией. В конце концов, как говорит Энгельс, всё в истории определяется тем, что и как производится и как обменивается производи-

¹³ Только что вышел труд Н. И. Бухарина: «Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии». Госизд, 1922.

мое. Общественный и политический строй есть только результат действий первичных факторов. И все проявления духовной жизни общества — не более, как надстройка на экономическом фундаменте. Ибо, как гласит важнейший тезис Маркса и всего экономического материализма, формами бытия обуславливаются формы сознания, а не наоборот, как думают представители идеалистического миропонимания. Определив законы, управляющие жизнью социального организма, марксизм считает себя способным к точному предвидению. Эволюция и разложение капитализма, роковой конфликт между буржуазией и пролетариатом, неизбежность катастрофы, которая приведет к социальной революции и к созданию социалистического строя, — всё это намечено марксистской социологией почти в математических формулах.

Разумеется, нет недостатка в возражениях против экономической и социологической доктрины марксизма, и возражения эти идут не только со стороны ученых, принадлежащих к другим направлениям, не социалистическим, но также со стороны некоторых социалистов (напр., английских фабианцев) и даже со стороны самих марксистов, которые не хотят быть «ортодоксами» и позволяют себе критиковать *verba magistri*¹⁴. Ревизионистские тенденции ярко обнаружили как на Западе (бернштейнианство)¹⁵,

¹⁴ С дискуссиями социалистов по вопросу о материалистическом понимании истории можно познакомиться, напр., по сборнику «Исторический материализм» (СПб., 1908), составленному Семеном Бронштейном (С. Семковским). Сюда вошла статья Энгельса, Каутского, Лафарга, Жореса, Сореля, Фр. Адлера, Я. Штерна и др. К сборнику приложен указатель литературы об историческом материализме на русском и иностранном языках.

¹⁵ Эд. Бернштейн. Исторический материализм. Перевод Л. Канцель. 2-е издание. СПб., 1901; Его же. «Проблемы социализма и задачи социал-демократии». 1901; Его же. «Очерки из истории и теории социализма» (1902). Ср. статью Вл. Ильина «Марксизм и ревизионизм» в сборнике «Памяти Карла Маркса», стр. 210–217. Склонный к «ревизионизму», Э. Вандервельд охотно подчеркивает элементы идеализма в марксизме; см. его брошюру «Идеализм в марксизме», переведенную в 1905 г. в Одессе под редакцией и с предисловием Ю. Гарденина (противопоставляющего

так и у нас. Некоторые русские марксисты пережили знаменательную метаморфозу (М. И. Туган-Барановский), причем иные прошли полный круг «от марксизма к идеализму» (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве)¹⁶.

Тем не менее, никто не станет отрицать научных заслуг марксистской социологии. В данном отношении, может быть, особенно интересны заявления С. Н. Булгакова, этого, так сказать, ренегата марксизма. В предисловии (1903 г.) к сборнику «От марксизма к идеализму» он решительно утверждает, что доктрина экономического материализма «имела неоспоримые научные и логические преимущества в сравнении с субъективной социологией, с которой ей пришлось вести борьбу». Марксизм есть «ясное до прозрачности и ничем неприкрашенное приложение принципов позитивной социологии, ее откровенное и последнее слово... В полной верности своей задаче марксизм выставил идею единства социальной закономерности, постулат социологического монизма, как основное требование социального познания, и пытался установить такую закономерность в учении экономического материализма. Самое требование это совершенно неоспоримо вытекает из задачи позитивной социологии... Поэтому можно отвергать самый позитивизм, как философскую доктрину, а уж в качестве частного вывода отсюда и марксистскую социологию, но, если оставаться на почве позитивизма, трудно, по моему мнению, уклониться и от экономического материализма, как наиболее серьезно и глубоко задуманной

экономическому материализму «научное, реалистическое понимание истории»).

¹⁶ Интересующихся этой стороной дела отсылаю к книге М. И. Туган-Барановского «Теоретические основы марксизма», к сборнику статей С. Н. Булгакова «От марксизма к идеализму» (1903), к статье Н. А. Бердяева «Критика исторического материализма» (Мир Божий, 1903, X) и к его же сборнику «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные» (1900–1906 г.). СПб., 1907. Ср. также в книге проф. П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», вып. I.

попытки создать позитивную социологию, как на это указывал еще Штаммлер».

Социализм никогда не ограничивал своей задачи простым решением социальных вопросов. С самого начала стремился он выработать законченное мировоззрение, цельную *философскую систему*, которая обнимала бы гносеологию, этику, эстетику, религию, — словом, стремился выйти за пределы собственно социальной теории и сделаться *религией жизни*.

Таковы были намерения уже представителей утопического социализма. Подобно английским утопистам XVIII в., граф Сен-Симон (ум. в 1825 г.) мечтал об образовании универсального общества ученых, которым будет вверено управление миром. В своей брошюре «Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains» (1802) он уже набрасывает проект Совета Ньютона: 12 лучших ученых и 9 выдающихся артистов составят этот Совет и будут руководить работами тех, кто трудится для прогресса человеческих знаний. Проект, — как уверяет автор, — внушен ему свыше. Ночью услышал С.-Симон голос Бога, вещавший ему: «Рим перестанет быть главою моей церкви. Папа, кардиналы, епископы и священники перестанут говорить от моего имени... Я запретил Адаму различать добро от зла — он не послушался меня. Я изгнал его из рая, но оставил его потомству средство утолить мой гнев:

пусть люди работают над усовершенствованием познания добра и зла — и я улущу их участь. Наступит день, когда земля будет раем... Узнай, что я поместил Ньютона рядом с собой, доверил ему управление светом и поручил ему владычество над людьми всех планет... Совет Ньютона будет представлять Меня на земле». Довольно преклоняться пред Александрями Македонскими; довольно покорствовать пастырям церкви. Наступает новый фазис жизни, рождается новая религия. Руководить людьми должны не короли и министры, не папа и священники, а ученые, философы и артисты. Правителем может быть только философ, способный изучать ход цивилизации и выводить отсюда общие законы.

Из совокупности законов и аксиом, добытых наукой, составится содержание новой, всемирной религии, «физицизма» (самое учение об обществе есть не что иное, как физика). Религия необходима для поддержания порядка в обществе. Для масс такой религией может служить уже достаточно устаревший деизм, а для просвещенных людей — физицизм, научная религия. Роль духовенства перейдет отныне к ученым. На науке, труде и любви будет построено «новое христианство».

«Nouveau Christianisme» — так и называется последняя книга С.-Симона, а его ученики именовались «новыми христианами». Социальная религия, ставящая себе высокую цель возможно скорее улучшить положение самого бедного и самого многочисленного класса, призвана упразднить старое христианство. Наша доктрина будет господствовать над миром дольше, чем католицизм, — заявляли с.-симонисты. По смерти С.-Симона, его последователи, Базар и Анфантен, постарались возможно ярче отделить религиозное значение сен-симонизма. Своей организации они придали характер религиозной общины, церкви. С.-Симон — возлюбленный сын Бога, святой этой церкви. На земле остались его ученики и апостолы. Анфантен облакся в мантию первосвященника; в качестве «верховного отца» церкви совершал он необходимые таинства и обряды (погребения, венчания), учил паству новой морали, главным принципом которой было знаменитое *rehabilitation de la chair* (реабилитация плоти, светлая религия жизни, земных радостей). Сен-симонисты не сомневались, что они проповедуют людям «окончательное христианство» и что близится наступление царства Божия на земле.

Так, в порыве религиозного экстаза Сен-Симон и его последователи старались экономические, социальные и научные идеи поднять на высоту всемирной религии, и христианство не без основания увидело в социализме своего опасного антагониста. Даже фурьеризм, менее «поэтический», чем сен-симонизм, свои экономические теории связывал с определенной психологией страстей, с учением о гармо-

нии страстей и, более того, с целой космогонической системой¹⁷.

Научный или критический социализм, разумеется, не может обойтись без своей философии. Многое в его философских основах, естественно, обуславливается характером тех умственных течений, среди которых он возникал.

Тут, во-первых, сам Гегель (ум. в 1831 г.) с его диалектическим методом и левые гегелианцы, особенно Людвиг Фейербах. В учении Шеллинга и Гегеля религиозным проблемам принадлежит выдающееся место. Критика идеализма и началась с этого пункта. Что такое вера? в каком отношении человек находится к Богу? какое значение имеет христианство? — вот вопросы, на которых раскололись гегельянцы.

Уже в сочинении Давида Штрауса «Leben Jesu» (1835)¹⁸ доказывалось историческое происхождение христианства. В образе Христа и в рассказах об его жизни нет подлинной истории, но нет и сознательной выдумки: это — религиозное мифотворчество верующих умов. «Всю его жизнь, — говорит Штраус, — окутал как бы ореол сияния, которое всё выше поднимало его над человеческим и всё более отдаляло от естественной и исторической правды». Христос, как богочеловек, есть создание религиозной легенды. В своей собственной природе человек ощущает дуа-

¹⁷ Общее знакомство с утопическим социализмом читатель может получить по работе М. И. Туган-Барановского «Очерки из новейшей истории политической экономии и социализма» и по книгам Поль Луи: а) «История социализма во Франции» (перевод Ю. Стеклова. М., 1906) и б) «Французские мыслители и деятели XIX века» (перевод Н-на. СПб., 1905). См. также в книге Н. Бельтова (Плеханова) «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и в книге А. В. Луначарского «Религия и социализм», т. II.

¹⁸ Есть русский перевод: Давид Штраус. «Жизнь Иисуса». Книга первая. Исторический очерк жизни Иисуса. Полный перевод с 16-го немецкого издания под ред. И. В. Яшунского (СПб., 1907). Готовилась к печати, но, кажется, не вышла и вторая книга («Мифическая история Иисуса, ее возникновение и развитие»).

лизм, и потому Христа, как свой идеал, наделяет монизмом, сливши в его природе человеческое и божественное начала. Христианство не устраняет нашего дуализма, а лишь обещает победу божественного над человеческим.

В 1841 году Людвиг Фейербах выступил с своим знаменитым сочинением «Wesen des Christenthums», за которым последовали «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» (1843)¹⁹. Его позиция диаметрально противоположна позиции философов идеалистической школы. Для последних высшая реальность — Абсолют, Идея, духовное начало космоса, которое проявляет себя в бесконечном ряде феноменов, микрокосмов. Человек есть высший микрокосм, но всё же не более, как индивидуум, порожденный Общим, Абсолютным.

Фейербах взглянул на дело глазами трезвого реалиста, верящего в здравый смысл человеческой логики. Человек и земля — несомненные реальности. Бытием обуславливается мышление человека. Чувства и разум нас не обманывают: природа и мир таковы в действительности, какими они кажутся нам. С законами природы соотносит человек свою жизнь. Не извне получает он этические нормы, а устанавливает их сам, в соответствии с велениями своей природы. Вся философия и теология, в конце концов, сводятся к психологии или антропологии, т. е. учению о челове-

¹⁹ Л. Фейербах. «Сущность христианства». Полный перевод под ред. Ю. М. Антоновского. СПб., 1908; Его же. «О дуализме и бессмертии». Пер. Н. А. Алексеева. СПб., 1908; Фр. Иодль. «Л. Фейербах. Его жизнь и учение». Перевод с немецкого Е. Максимовой. СПб., 1905; Фридрих Энгельс. «Людвиг Фейербах». С приложениями: I. К. Маркс о французском материализме XVIII ст., II. К. Маркс о Фейербахе. Перевод с предисловием и примечаниями Г. В. Плеханова, СПб., 1906. Та же работа Энгельса имеется и в другом русском издании: «Фридрих Энгельс. От классического идеализма к диалектическому материализму. С тезисами Карла Маркса о Фейербахе». Перевод А. Горовиц и С. Клейнер, просмотренный С. Алексеевым. Изданием Е. М. Алексеевой. 1905; Adolf Kohut. «Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke». 1909.

ке. Именно человек измыслил Абсолюта; Бог — не более, как проекция нашего духа. «Содержание и предмет религии — совершенно человеческие». «Тайна теологии есть антропология, а тайна божественной сущности есть сущность человеческая». Религия отрицает свое земное происхождение, но человек хорошо сделает, если вернет себе права, добровольно уступленные Богу. Ничего не должно быть выше Человека и Человечества. Если христианство учит о Богочеловеке, то Фейербах говорит о Человекобоге. Философию Фейербаха, реалистическую по методу, можно характеризовать как антропоцентризм, антропологизм и гуманизм (по его собственному выражению).

Сен-симонисты проповедывали реабилитацию плоти, Фурье — гармонию страстей, Фейербах — культ Человека. Двигаясь, в сущности, в той же плоскости и в том же направлении *Макс Штирнер*, автор сочинения «*Der Einzige und sein Eigenthum*» (1845), дошел до идеи абсолютного индивидуализма²⁰. Предтеча Фридриха Ницше, Макс Штирнер провозглашал безграничную автономию *Я*, *Я* единственного, собственностью которого является не только его тело и дух, но и всё существующее. *Я* — господин всего, а над ним нет никакого господина. Для «*Я*» не существует никаких кумиров, никаких богов, ничего священного. Всё это — не более, как фантомы, созданные самим *Я*, это — мысли, об-

²⁰ Настоящее имя Макса Штирнера — Иоганн-Каспар Шмидт (1806–1856). Есть хороший русский перевод сочинения Штирнера, изданный библиотекой «Светоча» (под редакцией С. А. Венгерова): Макс Штирнер. «Единственный и его собственность». Издание комментированное. Ч. I. 1) Дж. Г. Макай. «Макс Штирнер. Его жизнь и творчество». Полный перевод М. О. Розова. 2) Макс Штирнер. «Единственный и его собственность». Перевод Б. В. Гиммельфарба и М. А. Гохшиллера. Ч. I. Человек. СПб., 1907; Ч. II. 1) Макс Штирнер. «Единственный и его собственность». Ч. 2. *Я*. Перевод Б. В. Гиммельфарба и М. А. Гохшиллера. 2) «Обзор литературы о Штирнере». Составили Б. В. Гиммельфарб и М. А. Гохшиллер. 3) Б. В. Гиммельфарб и М. А. Гохшиллер. «Основы учения Штирнера». СПб., 1909. Другой перевод Штирнера, исполненный В. Ульрихом, издан кн-вом «Мысль» в 1906 г.

особившиеся от Я и не по праву претендующие на верховную власть. Стоит только человеку вернуть их на свои места, и призраки исчезнут. Абсолютный индивидуализм не мирится с идеями церкви, государства, общества, права, морали, в какие бы формы они ни облекались, хотя бы в самые радикальные и социалистические. Социализм подвергается Штирнером весьма суровой критике.

«Народная свобода не есть еще *моя* свобода!» «Бог и человечество поставили свое дело не на чем ином, как на себе. Поставлю же и я мое дело только на *себе*... Божественное — дело Бога, человеческое — дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д. Это исключительно *мое*, и это дело, не общее, — а *единственное*, так же, как и я — единственный. Для Меня нет ничего выше Меня». «Я — *собственник* моей мощи, и только тогда становлюсь таковым, когда я сознаю себя *единственным*... Всякое высшее существо надо мной, будь это бог или человек, ослабляет чувство моей единичности».

Антиномия личного и общего разрешена Штирнером безусловно в пользу личного. Только свободный союз «эгоистов» не противоречил бы интересам абсолютного «Я», или анархического индивидуализма²¹.

Учение Штирнера есть предельный вывод из тезиса о приimate нашего Я, для которого не существует ничего абсолют-

²¹ Как анархист, М. Штирнер охарактеризован, напр., в книге Эльцбахера «Анархизм» (перев. Б. Яковенко, 1906 г.). См. *ibid.* в приложении также статью Штаммлера. Далее: Роберт Шельвин. «Макс Штирнер и Фридрих Ницше. Явления современного духа и сущность человека». Перевод с нем. Н. Н. Вокач и И. А. Ильина. М., 1909. Литература, относящаяся к вопросу «Штирнер — Ницше», указана во II ч. р. перевода «Единственного», стр. 399 — <4>21. Прибавлю еще работу В. Ф. Саводника: «Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия» (М., 1902), главу в «Очерках по истории зап.-европ. литературы» П. С. Когана (т. III, ч. I) и книжку проф. М. А. Курчинского «Апостол эгоизма. Макс Штирнер и его философия анархии». Петроград, 1920.

ного, идеального и священного. В этом отношении Штирнер и Фейербах — братья по духу, хотя первый многократно оспаривает автора «*Das Wesen des Christenthums*»²².

В 40–60-ые годы реализм и материализм разных категорий забирали всё большую и большую силу и гибелью грозили созерцательному идеализму²³. К этому времени относится ученая деятельность Огюста Конта, основателя позитивной философии и социологии. Большим влиянием пользовались представители естественно-исторического материализма, такие ученые, как Людвиг Бюхнер, Карл Фохт, Якоб Молешотт²⁴. Наконец, в ту же эпоху выступает великий Дарвин, значение которого не замедлило сказаться и в области социальных наук²⁵. На родине Дарвина Джон Стюарт Милль

²² Ответ Фейербаха Штирнеру см. в названном выше издании «Единственного», ч. II, стр. 252–265. Очень считались также Маркс и Энгельс с книгой Штирнера, но отношение их к ней было резко отрицательным (р. пер. «Единственного», ч. II, стр. 422–452). Отзывы других социалистов о Штирнере — довольно разноречивы, но есть несколько положительных: в учении Штирнера находят проповедь классовой борьбы (Г. В. Плеханов), вызов пролетариата на борьбу за свободный союз «эгоистов» (Дункер), считают его предшественником Маркса, еще более значительным, чем Фейербах (Макс Адлер). См. в р-усском переводе «Единственного», ч. II, стр. 452–517. Сами переводчики (Б. В. Гиммельфарб и М. Л. Гохшиллер) селятся доказать, что вся философия Штирнера «проникнута духом глубокой и непрестанной борьбы — борьбы за реализм, борьбы с спекулятивным образом мышления», что это — известный этап в развитии немецкой философии в сторону диалектического материализма, что Штирнер «явился выразителем интересов только класса рабочих», что его «эгоизм» — «пролетарский эгоизм», что его критика всецело относится к «тогдашнему» социализму, а не к социализму вообще, что, наконец, его собственный союз эгоистов есть социалистический строй («анархия ли это — другой вопрос»). См. *ibid.*, 521–542. Утверждая всё это, не следует, однако, забывать отмеченного Фр. Мерингом факта, что «осязательных следов в немецкой жизни сочинение Штирнера не оставило» (*ib.*, 474).

²³ Ф. А. Ланге. «История материализма и критика его значения в настоящем». Перевод под ред. Вл. Соловьева. Т. II. Киев; Харьков. 1900; Г. Геффдинг. «История новейшей философии». СПб., 1900. Книги III и IV.

²⁴ Их сочинения усиленно переводились у нас в шестидесятых годах XIX века.

²⁵ Л. Бюхнер. «Дарвинизм и социализм, или борьба за существование и современное общество» (р-усский пер., 1907); Л. Вольман. «Теория Дар-

и Герберт Спенсер продолжают в духе научного реализма разрабатывать важнейшие области знания²⁶.

Таковы были господствующие течения в европейской науке, когда складывалась доктрина *научного социализма*, т. е. марксизм, начало которого относится как раз ко второй половине сороковых годов XIX века (а первый том «Капитала» вышел в 1867 г.).

После Гегеля существенное значение для Маркса и Энгельса имел, несомненно, Людвиг Фейербах, о чем прямо свидетельствует Энгельс в предисловии к своей книжке о Фейербахе. В старой тетради Маркса нашлись 11 тезисов о Фейербахе, в которых Энгельс справедливо усматривает «гениальный зародыш нового мировоззрения». Маркс критически отнесся к Фейербаху и к другим формам материализма «созерцательного». Перед ним вырисовывались контуры «нового мировоззрения», но, занятый решением экономических и социологических проблем, а также вопросами текущей социально-политической действительности, Маркс не успел в системе изложить свое философское мировоззрение, дать в этом отношении что-нибудь равное по значению его «Капиталу»²⁷. Не выполнил этой задачи и другой основоположник марксизма, Фридрих Энгельс. Так что эта трудная работа почти всецело досталась на долю следующих поколений марксистов.

Каждый мыслящий марксист сознает, что нельзя существовать без *своей* философии. Социальная философия предпола-

вина и социализм» (р<усский> пер. 1906); Он же. «Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму» (р<усский> перев. 1901 г.); А. Лориа. «Социализм и социальный дарвинизм»; Эд. Эвелинг. «Ч. Дарвин и К. Маркс» (р. пер. 1906); Karl Kautski «Darvinismus und Marxismus». «Die Neue Zeit», 1894–1895.

²⁶ Энрико Ферри. «Коллективизм и позитивная наука. Дарвин — Спенсер — Маркс» (р. пер. 1905).

²⁷ Ladislaus Weryho. «Marx als Philosoph». Bern, 1895; Art. Labriola. «Socialisme et philosophie». Paris, 1900 (р. перев.: «Исторический материализм и философия»).

гает синтез социологии и научной философии. Всякая философия, — рассуждает С. Суворов²⁸, — по своей общей идее есть «монистическое мировоззрение, руководящее жизнь. Ее задача — построение цельной системы познания, законченной теории бытия, как основы руководящих идей жизни». Значит, социалист не может уклониться от решения самых, казалось бы, абстрактных проблем философии, какова, напр., проблема гносеологическая. Как совершается акт познания, законен ли солипсизм, как существует мир «не-я», есть ли «вещи в себе», — всё это надо уяснить, чтобы сознательно действовать в мире вещей. «Познание, — доказывает А. Деборин²⁹, — есть одно из важнейших орудий господства человека над природой. Степенью господства человека над внешним миром определяется и степень человеческой культуры, которая, в свою очередь, является условием возникновения новых форм человеческого познания... Различные ступени познавательного процесса соответствуют различным ступеням культуры». Наше время, как эпоха высшей формы культуры, в праве претендовать и на высшую форму познания, более того, на такое всеобъемлющее мирозерцание, которое дало бы ответ (не абсолютный, разумеется) на вопрос о строении материи, мира, о законах исторического процесса, о принципах этики и политики. «Нынешний идеолог рабочего класса, — писал Г. В. Плеханов (предисловие к сборнику «Критика наших критиков», 1906 г.), — не имеет права быть равнодушным к философии. Особенно у нас на Руси. Теоретики нашей буржуазии довольно умело облачают в философский покров антипролетарскую часть своих воззрений. Чтобы победить их, надо уметь бороться с ними философским же оружием». Поддерживая в этом случае Плеханова, Богданов, с своей стороны полага-

²⁸ С. Суворов. «Основание социальной философии». Сборник «Очерки по философии марксизма» (СПб., 1908), стр. 291.

²⁹ А. Деборин. «Диалектический материализм». Сборник «На рубеже» (СПб., 1909), стр. 39.

ет, что «широкий горизонт тем более необходим, чем дальше цель пути, и чем стремительнее движение» (предисловие к III книге «Эмпириомонизма», 1906 г.).

Словом, философия — нужна, действительно нужна. Запад выставил Иосифа Дицгена, Карла Каутского, Д. Койгена и др.³⁰ Русские социалисты, к чести их нужно сказать, ретиво принялись за работу и многого достигли в этом отношении. До настоящего времени успеха накопиться уже довольно значительная литература³¹.

³⁰ О них — см. во II т. книги А. В. Луначарского. «Религия и социализм». Философии Дицгена уделяется особая глава в книге П. Юшкевича «Материализм и критический реализм». Сочинения Дицгена переведены (хотя не вполне удовлетворительно) на русский язык П. Г. Дауге.

³¹ Назову следующие: «Очерки реалистического мировоззрения» (СПб., 1904 г., 2-е изд. 1905); «Задачи социалистической культуры» (1907 г.), со статьей Д. М. Койгена «Мировоззрение социализма»; «Исторический материализм» (СПб., 1908), с библиографией; «Памяти Карла Маркса» (СПб., 1908); «Очерки философии марксизма» (СПб., 1908); «Очерки философии коллективизма» (СПб., 1909); «На рубеже» (СПб., 1909); Н. Бельтов (Г. В. Плеханов). «Критика наших критиков» (СПб., 1906); Его же. «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (4-е изд. 1906); G. Plechanow. «Beitrag zur Geschichte des Materialismus. Holbach, Helvetius und Marx». Stuttgart, 1896; Г. В. Плеханов. Предисловие к русскому переводу книжки Фр. Энгельса «Л. Фейербах» (1906); Плеханов. «Основные вопросы марксизма». 1908; Л. Аксельрод (Ортодокс). «Философские очерки». Ответ философским критикам исторического материализма. 1906; Н. Валентинов. «Философские построения марксизма». 1908; П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм (о философских направлениях в марксизме)» (СПб., 1908); А. Богданов. «Из психологии общества». (СПб., 1904); Его же. «Эмпириомонизм». Статьи по философии. 3 тома. 1904—1906; Его же. «Философия живого опыта». Петербург, 1913. 2-е изд. Москва, 1920; А. В. Луначарский. «Религия и социализм». Т. I. 1908. Т. II. 1911; В. Шулятиков. «Оправдание капитализма в западно-европейской философии (от Декарта до Маха)». М., 1908; Я. Берман. «Диалектика в свете современной теории познания». 1908; Вл. Ильин (Ленин-Ульянов). «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии». (М., 1909); Н. Рожков. «Основы научной философии». (СПб., 1912); А. Деборин. «Введение в философию диалектического материализма». С предисловием Г. В. Плеханова (Петроград, 1916).

Перед исследователями возникает целый ряд сложных вопросов. Во-первых, как понять философию самих Маркса и Энгельса, если она у них была? Во-вторых, что такое в философском смысле диалектика и что такое материализм, т. е. те два понятия, которые входят в состав термина «диалектический материализм»? В-третьих, представляет ли философия марксизма нечто совершенно обособленное, как известная форма социалистического и специально пролетарского мышления, или же возможно сочетание марксизма с иными философскими системами, как с прежними (Кант, Фихте и др.³²), так и с новейшими, особенно позитивными учениями, как махизм и эмпириокритицизм, или критика чистого опыта (Авенариуса)³³?

³² К. Форлендер. «Кант и социализм». Обзор новейших теоретических течений в марксизме. 1906; Его же. «Неокантианское движение в социализме». М., 1907.

³³ Общее знакомство с названными течениями можно получить по книгам: Гар. Геффдинга «Современные философы» (перевод А. Смирнова, под ред. проф. А. Л. Погодина. СПб., 1907) и П. П. Блонского «Современная философия» (М., 1919). Из сочинений Эрнста Маха на русский язык переведены следующие: 1) «Научно-популярные очерки» (I–II. 1899, 1901); 2) «Механика» (СПб., 1909); 3) «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (М., 1908); 4) «Познание и заблуждение» (М., 1909). О Махе: Беер. «Миросозерцание Маха» (СПб., 1913). Из сочинений Рих. Авенариуса на р-усском языке имеются следующие: 1) «Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил» (СПб., 1899); 2) «Критика чистого опыта» (2 тт. СПб., 1909); 3) «Человеческое понятие о мире» (М., 1909); 4) «О предмете психологии» (М., 1911). Об Авенариусе: 1) Д. Викторов. Психологические и философские воззрения Рих. Авенариуса («Новые идеи в философии», № 3); 2) А. Луначарский. «Критика чистого опыта Авенариуса в популярном изложении» (М., 1905); 3) Карстаньен. «Введение в критику чистого опыта» (СПб., 1898); 4) Его же. «Авенариус и его общая теория познания» (Киев. 1902); 5) Г. И. Челпанов. «Авенариус и его школа» («Труды Киевской Психол. Семинарии», т. I, вып. 2-й); 6) Его же. «Введение в философию», гл. VI. Реальность познания (Эмпириокритицизм. Критический реализм); 7) Д. Викторов. «Эмпириокритицизм или философия чистого опыта» (М., 1909).

Что ни вопрос, то спорная проблема. «Пути Провидения неисповедимы», — иронизирует русский марксист, В. Базаров³⁴: «Лучшим доказательством этой почтенной истины является тот факт, что в настоящий момент — через 25 лет после смерти Маркса, через 60 слишком лет после появления его первых философских работ — среди русских марксистов кипит горячая полемика по вопросу: исходит ли марксистская философия из непосредственно данного эмпирического мира, или же постулирует в качестве отправного пункта некую реальность, находящуюся за пределами всякого возможного опыта». А ведь это — кардинальный вопрос, характеризующий гносеологию и онтологию всякой философской системы. Поучительную картину представляет собою эта «горячая полемика» русских социалистов, точнее говоря, русских марксистов³⁵.

Почти каждый сборник марксистов сопровождается оговоркой, что читатель напрасно будет искать полной согласованности взглядов в статьях, которые вошли в данный сборник. «В предлагаемой книге, — предупреждает редакция «Очерков реалистического мировоззрения», — читатель встретит различные оттенки и приемы реалистического мышления». В сборнике «Памяти Карла Маркса», по заявлению редакции (стр. 50), «выражены две различные точки зрения на основные вопросы философии». «Статьи настоящего сборника, — читаем в предисловии от редакции к «Очер-

³⁴ В. Базаров. «К вопросу о философских основах марксизма». В сборнике «Памяти Карла Маркса» (1908), стр. 50.

³⁵ Социалисты иных оттенков принимали меньшее участие в разработке философских проблем. В своем месте будут названы имена П. А. Лаврова, Н. К. Михайловского и позднейших социалистов-народников; указано будет их принципиальное расхождение с марксистами. Сейчас отмечу лишь книгу В. М. Чернова «Философские и социологические этюды» (М., 1907). В противоположность марксизму, автор стремится наметить «философские основы синтетического социально-революционного мирозерцания, органически объединяющего строгий теоретический реализм с действенным, активным практическим идеализмом».

кам по философии марксизма», — не связаны единством какой-либо вполне законченной философской «системы». Читатель увидит, что отдельные авторы расходятся между собой не только в оттенках интерпретации второстепенных вопросов, но и в понимании некоторых основных гносеологических проблем». Русский марксизм (да и марксизм вообще) находится еще в периоде философских исканий.

П. Юшкевич, автор книги о философских направлениях в марксизме³⁶, решительно сомневается в возможности выяснить истинную философскую позицию Маркса и Энгельса. «Твердо можно установить, — говорит он (стр. 13), — только одну часть взглядов Маркса и Энгельса — именно эволюционную и эмпирическую основу их мирозерцания. Но только основу. Здания же, опирающегося на это основание (я говорю, конечно, не о социологических или экономических учениях марксизма), мы не видим. У Энгельса в разных местах его сочинений разбросана масса отдельных замечаний, касающихся различных проблем философии, но составить из них что-нибудь цельное невозможно».

В противоположность Юшкевичу, Г. В. Плеханов более, чем кто-либо, убежден, что можно довольно точно формулировать подлинную философию марксизма, не прибегая ни к каким позаимствованиям из других систем. С возмущением говорит он об «эклектиках», которые готовы «соединить» Маркса с любым философом, составляющим предмет их увлечения. Явление это приняло уже весьма широкие размеры. Марксисты не могли устоять перед соблазном взять нечто от прежних философов, таких, как Кант, и от современных, как Авенариус и Мах. Эволюция Булгакова, Бердяева и Струве достаточно показала, куда ведет неокантианство³⁷. Пример — грозный, и Плеханов стара-

³⁶ П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм». СПб., 1908.

³⁷ Характерная попытка сочетать Маркса с Кантом была сделана Н. А. Бердяевым в работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критич. этюд о Н. К. Михайловском» (1901).

ется всячески использовать его в назидание своим «единомышленникам», слишком беззаботным по части философии. Он предостерегает их также насчет эмпириокритицизма и махизма. Иные «практики» из марксистов «готовы принимать махистов за марксистов. Со временем они пожалеют об этом; но тогда будет, пожалуй, уже поздно». Ведь, — доказывал Плеханов в предисловии к работе Энгельса о Фейербахе, — если последовательно держаться взглядов Маха и Авенариуса, «то придешь к солипсизму, т. е. к отрицанию существования всех людей, кроме самого себя». Стоя на страже чистоты марксистской идеологии, стремясь утвердить «правильный взгляд на философию Маркса-Энгельса», Г. В. Плеханов полагает, что научный социализм может быть связан только с материализмом, но с материализмом, заново истолкованным, углубленным сравнительно с воззрениями философов XVIII в. (напр., Гольбаха). Так, существенную важность придает он понятию «вещи в себе». «Материализм, — как выразился Плеханов, — воскрес, обогащенный всеми приобретениями идеализма. Важнейшим из этих приобретений был *диалектический метод*, рассмотрение явлений в их развитии, в их возникновении и уничтожении»³⁸.

Философские взгляды Плеханова нашли себе многочисленных последователей, особенно среди меньшевиков, которые, по выражению А. В. Луначарского, считают его в этом отношении «непререкаемым святым отцом»³⁹.

Для А. Деборина Плеханов — «один из виднейших представителей диалектического материализма», авторитетнейший философ марксизма. Плехановское понимание вопроса о взаимоотношении явлений и вещей в себе, — это го наиболее важного вопроса познания, «над которым так

³⁸ Н. Бельтов. «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Изд. 4-е. СПб., 1906. Стр. 101.

³⁹ А. В. Луначарский. «Великий переворот. Октябрьская революция». Ч. I. Петербург, 1919. Стр. 40.

бились Кант, метафизики и феноменалисты», — Деборин считает «единственно правильным и научным»⁴⁰.

К Плеханову, своему «учителю», всецело примыкает также Л. И. Аксельрод (*Ортодокс*)⁴¹. По мнению П. Юшкевича⁴², система взглядов Аксельрода даже «связнее, цельнее, стройнее», чем у Плеханова, «но и зато гораздо проще, проще». Плеханов⁴³ и Деборин⁴⁴ настоятельно рекомендуют «Философские очерки» *Ортодокса* вниманию своих читателей. Неутомимая полемистка, *Ортодокс* энергично наносит удары своим противникам как справа, так и слева. Не хуже Плеханова обличает она «новую разновидность ревизионизма», т. е. «философские упражнения» тех марксистов, которые заглядываются в сторону кантианства и особенно эмпириокритицизма. Приведу один характерный эпизод. В начале XX века идеалисты почувствовали себя настолько сильными и сплоченными, что решили выпустить своего рода манифест — в виде сборника «Проблемы идеализма», который был издан московским Психологическим обществом в 1902 г. В сборнике приняли участие, между прочим, и бывшие марксисты — Булгаков и Бердяев. *Ортодокс* отозвалась на его появление критической статьей⁴⁵, Против идеалистов выступила также целая группа марксистов, издавших сборник «Очерки реалистического мировоззрения» (1904). С. Суворов, А. Луначарский, В. Базаров, А. Богданов, А. Финн-Енотаевский, П. Маслов, П. Румянцев, Н. Корсак,

⁴⁰ А. Деборин. «Диалектический материализм». В сборнике «На рубеже» (1909). Книга его «Введение в философию диалектического материализма» (1916) вышла с предисловием Плеханова. О ней речь будет далее.

⁴¹ Л. Аксельрод (*Ортодокс*). «Философские очерки». 1906.

⁴² П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм». СПб., 1908. Стр. 26–34.

⁴³ Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма» (Петроград, 1916), стр. 23, прим. 1-е.

⁴⁴ *Ibid.*, 187 стр., прим.; 403–417.

⁴⁵ Л. Аксельрод (*Ортодокс*). «О проблемах идеализма», 2-е изд., 1906 г. Изд. «Буревестника».

В. Шулятиков и В. Фриче дали сюда свои статьи по философии, эстетике, литературе, экономике и общественной жизни. Их направление, однако, оказалось недостаточно ортодоксальным, и Л. Аксельрод решительно обвинила этих «электиков» в неразборчивом смешении эмпириокритицизма с марксизмом. Увлечшись «чисто внешним, формальным терминологическим сходством некоторых марксистских положений с основными началами эмпириокритицизма», они пробуют незаконным образом соединить Маркса с Авенариусом и Махом и не замечают, что производят на каждом шагу подмен марксистских понятий другими, чуждыми научно социализму⁴⁶. Как и Плеханов, Аксельрод-Ортодокс безраздельно стоит за диалектический материализм, эту единственную верную философию марксизма.

Философия Плеханова, однако, решительно не удовлетворила других его «единомышленников». П. Юшкевич находит в ней «бесчисленные противоречия»⁴⁷, В. А. Базаров (Вл. Руднев) квалифицирует ее даже как «мистицизм материалистический или бессознательный». Напрасно Плеханов так старательно отмежевывался от неокантианцев, его собственная философская концепция, в сущности, есть «концепция Канта, материалистически исправленная и дополненная». Страдая внутренними противоречиями, философия Плеханова не чужда даже мистицизма. Он только не хочет употреблять слова «бог», между тем его внепространственная и вневременная «вещь в себе» вполне может сойти за божество. «Плеханов борется не против богов вообще, а против ложных богов во славу Бога истинного. Характерная особенность этого мистицизма — его бессознательность, его упорное нежелание познать свою собственную природу. Это упорство объясняется тем, что плехановский материализм — последний отголосок мирозерцания, которое когда-то было действительно чуждо

⁴⁶ Л. Ортодокс. Два течения. Сборник «На рубеже», стр. 253–255.

⁴⁷ П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм», стр. 14–26.

мистицизма, было мощным орудием познавательного творчества». Настоящее место Плеханова среди «идеалистов», хотя он и присваивает себе какую-то монополию непогрешимого интерпретатора Маркса и Энгельса. Смешно в самом деле, что «в практике кашинского окружного суда установился прецедент»: всякого разномыслящего в чем-нибудь с Г. В. Плехановым привлекать по 126 ст. за ниспровержение основ марксизма». В действительности дело обстоит так: «Между материализмом Маркса и Энгельса, с одной стороны, и материализмом Плеханова — Ортодокс, с другой стороны, — дистанция огромного размера. Материализм Маркса и Энгельса строго реалистичен; материализм Плеханова иероглифичен. Маркс и Энгельс от эмпирически данных фактов и связей восходят к общим идеям, — Плеханов от трансцендентной идеи «вещи в себе» снисходит к фактам. Материализм Маркса и Энгельса — живой метод научного исследования; материализм Плеханова — мертвая схоластика, стоящая «по ту сторону» всякого научного исследования... Мирозерцание Г. В. Плеханова, подобно мирозерцанию его антипода, Бернштейна, может быть охарактеризовано, как марксизм, софистицированный кантианством». Сам Базаров склоняется как раз к тому «махизму», которым Плеханов пугал своих единомышленников. По его мнению, «принцип «наименьшей траты сил», положенный в основу теории познания Махом, Авенариусом и многими другими, является, несомненно, «марксистской» тенденцией в гносеологии. В этом пункте Мах и Авенариус, отнюдь не будучи марксистами, стоят гораздо ближе к Марксу, чем патентованный марксист Г. В. Плеханов»⁴⁸.

⁴⁸ В. Базаров. Мистицизм и реализм нашего времени. В сборнике «Очерки по философии марксизма» (СПб., 1908). См. его же статью «К вопросу о философских основах марксизма», в сборнике «Памяти Карла Маркса» (СПб., 1908). Плеханов называется здесь «основателем сверхопытной школы в марксизме». Утверждается даже, что в философской концепции Плеханова «нет не только какой-нибудь определенной теории познания, но нет и намека на теорию познания вообще».

Так же думает и И. Гельфонд⁴⁹. «Невозможность сочетания Маха с Марксом не доказана Плехановым», — говорит он. Учение Маха, «этого самого выдающегося выразителя новейшего позитивизма», причисляется Плехановым к буржуазным идеологиям. Но если буржуазность махизма, предполагая, что она когда-нибудь будет им доказана, является достаточным основанием для его остракизма, для его изъятия из философского обихода марксизма, то ведь и философский материализм, который мы резко отделяем от экономического материализма, является в не меньшей мере продуктом буржуазной идеологии. А между тем философский материализм не перестает пользоваться симпатиями г. Плеханова». Сочетание Маха с Марксом, по мнению Гельфонда, не только возможно, но и должно быть признано «единственно возможным». «Вот почему теория Маха, Авенариуса, Герца, Сталло и их учеников, словом, учение новейшего позитивизма приобретает огромную ценность»⁵⁰.

С своей стороны А. А. Богданов (Малиновский)⁵¹ усматривает в критическом методе Плеханова все признаки «вульгаризации» и подвергает беспощадному «социально-философскому» анализу идею «вещи в себе». Плеханов не раз совершенно голословно называл Богданова «идеалистом», «буржуазным критиком» и пр., а, в сущности, все эти эпитеты применимы к нему самому. «Быть может, са-

⁴⁹ И. Гельфонд. «Философия Дицгена и современный позитивизм». Сборник «Очерки по философии марксизма», стр. 246–247.

⁵⁰ Критиками Плеханова выступали также Я. Берман («Марксизм или махизм» в XI кн. «Образования» за 1906 г.) и Н. Валентинов («Мах и марксизм», «Философские построения марксизма» 1908 г.). Напомню кстати, что одним из псевдонимов Плеханова был «Георгий Валентинов». Антагонистом Плеханова постоянно является и А. В. Луначарский. См., напр., его книгу «Религия и Социализм», 2 тома, особенно второй, стр. 285 и сл., 342–344. Между прочим, Луначарский уличает Плеханова в неверном переводе слов Маркса о Фейербахе.

⁵¹ А. Богданов. «Эмпириомонизм. Статьи по философии». 3 тома. 1904–1906. См. т. III. Предисловие. Его же статья «Страна идолов и философия марксизма» в сборнике «Очерки по философии марксизма».

мое худшее в этой философской бернштейниаде представляют претензии Плеханова быть официальным философом марксизма, говорить *от имени* марксизма, за Маркса и Энгельса, которые уже умерли и не могут сами положить конец этим злоупотреблениям. С формальной стороны, впрочем, претензии эти достаточно опровергаются резким расхождением по основным вопросам взглядов Плеханова со взглядами Дицгена, которым Маркс и Энгельс открыто выражали свое сочувствие⁵². Не может быть, чтобы Плеханов сам не чувствовал «своего родства с буржуазно-идеалистическими школами и специально с кантианством». Во всяком случае, взглядов Плеханова и его «школы» отнюдь не следует смешивать со взглядами Маркса, Энгельса, Дицгена и других «ортодоксальных марксистов»: первые представляют собою «типичную компромиссную комбинацию». «Это не диалектический антитезис буржуазного идеализма, а только полемический. Сущность буржуазного идеализма тут сохраняется с жалкими изменениями и оговорками».

Компромиссной концепции Плеханова Богданов противопоставляет свой эмпириомонизм, систему, по его мнению, наиболее монистичную из всех возможных и тесно связанную с социальной философией марксизма. «Эмпириомонизм есть социально-трудовое миропонимание». В числе своих прямых предшественников Богданов называет философа — рабочего Н. Вилонова. Исходя из эмпирически данной действительности, Богданов рассматривает познание (идеологии), как результат живого, трудового, социального, всеорганизующего опыта (начиная с того, что дух есть организатор, а тело исполнитель). На этой базе воздвигается целая философская система, «философия живого опыта», обнимающая все основные проблемы науки (причинность, объективность и субъективность, физическое и психическое и пр.). В системе эмпириомонизма — два главных принципа: принцип «всеобщей эмпирической подстановки» и прин-

⁵² Плеханов писал о Дицгене в «Современном» Мире», 1907, авг.

цип «всеобщей энергетики». «Подстановка» — метод взаимного понимания людей, без чего был бы невозможен самый процесс их общего труда. «Воспринимаемая действия и высказывания других людей, каждый человек ассоциативно связывает с ними, «подставляет» под них чувства, мысли, желания, восприятия, вполне подобные тем, какие сам переживает в связи с однородными действиями и высказываниями». Этот принцип «подстановки» распространяется потом на весь опыт людей и на всю природу (на всё физическое и психическое), при чем формы его применения обуславливаются на каждой ступени психологией социально-трудового процесса (сотрудничества, организации процесса). С другой стороны, метод машинного производства, знаменующего победу социального труда людей над природой, будучи также распространен на весь опыт людей и на всю природу, дает в результате принцип всеобщей энергетики. «Энергия есть сущность мира», провозглашают сторонники этого учения (Оствальд, Гельм). Энергия есть субстанция, первооснова мира. Мы ощущаем и познаем только энергию. Наша психическая деятельность — одна из форм энергии. Сама материя есть только известное сочетание энергий. Значит, нужно говорить не о материи и ее движении, как об основном принципе мировой жизни, а об энергии и ее превращениях⁵³.

Учение об энергетике не встретило единодушной оценки среди марксистов. С. Суворов приписывает чрезвычайно важное значение энергетике. Философский реализм, по его словам, достиг полной зрелости и систематического единства лишь тогда, «когда был открыт наиболее общий и широкий закон природы, которому подчиняются все частные законы и области бытия; это — закон *сохранения энергии*. С тех пор, как были установлены основные положения энергетике и весь реальный мир был понят, как сложное сочета-

⁵³ См. в книге П. П. Блонского «Современная философия», главу «Энергетика»; С. Суворов. «Основания социальной философии». Сборник «Очерки по философии марксизма», стр. 292.

ние и закономерное превращение энергии, — явилась возможность связать все научные области в стройную систему и на их основе построить философскую теорию бытия».

Г. В. Плеханов, наоборот, считает энергетическое миропонимание «слабым во многих отношениях». «Энергетическая теория познания, — говорит он, — запутывается, по-моему, в неразрешимых и, можно сказать, постыдных противоречиях». И во всяком случае ни о каком «преодолении научного материализма» (*Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*) энергетикой говорить не приходится⁵⁴. В том же сборнике («Очерки по философии марксизма»), где напечатаны статьи Богданова и Суворова, П. Юшкевич также доказывает, что энергетике не удалось преодолеть научного материализма: «В энергетизме субстанциальной энергии проявился только в обновленном виде дух старой материалистики. Но энергетический материализм вреднее материализма материи своим заметным уклоном в сторону спиритуализма. Энергетизм — как особое мировоззрение — есть, как ни странно звучит подобное словосочетание, спиритуалистический материализм, легко переходящий в материалистический спиритуализм, из которого, может быть, один шаг до спиритуализма «tout court»⁵⁵. Впрочем, сам Богданов (в «Философии живого опыта») оговаривается, что «закон сохранения энергии» в нынешней науке понимается «отвлеченно-фетишистически» и не может стать «универсальной формой мышления». Свой эмпириомонизм Богданов считает «переходной формой» философии. На смену ему придет новая всеобщая наука. Начало ей «будет положено в ближайшие годы, ее расцвет возникнет из той гигантской, лихора-

⁵⁴ Предисловие к книге А. Деборина «Введение в философию диалектического материализма», стр. 39–40. Die «Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus», это — название сочинения Оствальда (1895 г.), переведенного по-русски под заглавием: «Несостоятельность научного материализма». Рига, 1896.

⁵⁵ П. Юшкевич. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма. Сборник «Очерки по философии марксизма», стр. 162.

дочной организационной работы, которая создаст новое общество и завершит мучительный пролог истории человечества. Это время не так далеко...» Однако, и по отношению к настоящему, переходному моменту эмпириомонизм многими представляется спорным.

Если на взгляд одних, напр., А. В. Луначарского, «Богданов является единственным марксистским философом, продолжающим чистую философскую традицию Маркса» («Религия и социализм» II, 371), то, по мнению других, весь эмпириомонизм Богданова заслуживает решительного осуждения. И это не только со стороны Плеханова и Ортодокс. Упорно смешивая эмпириомонизм Богданова с эмпириокритицизмом Авенариуса, Плеханов видит в этом течении одно из философских настроений нынешней западноевропейской буржуазии. «От такого смешения, — возражает ему П. Юшкевич, — кости Авенариуса должны перевернуться в могиле». В некоторых исходных пунктах Богданов, действительно, имеет нечто общее с «махизмом», но, при дальнейшем развитии своей теории, он настолько отошел от Маха и Авенариуса, «что к нему эпитет махиста применим не без значительных оговорок. Он «махист», но именно махист в кавычках»⁵⁶. «Плеханов и не догадывается, — прибавляет Юшкевич, — что среди русских марксистов есть «ортодоксальные» эмпириокритики — оказывается, есть и такие, — в глазах которых Богданов есть метафизик чистейшей воды, может быть, не меньший, чем сам Плеханов». Подтверждением это-

⁵⁶ Богданов сам причисляет Авенариуса к «буржуазным» мыслителям. Оценке эмпириокритицизма отведена особая (IV) глава в книге «Философия живого опыта». Тем не менее А. В. Луначарский, близко знакомый с историей философского развития Богданова, с полным правом мог сказать: Богданов искал... совершенно своеобразных путей, но пути эти оказались соприкасающимися с эмпириокритицизмом. Позже эмпириомонизм Богданова «развернулся, так сказать, определяя себя по отношению к эмпириокритицизму» («Великий переворот (октябрьская революция)»). Ч. I. Петербург, 1919. (Стр. 22). Ср. статью Богданова «Философия современного естествоиспытателя» в сборнике «Очерки философии коллективизма». (СПб., 1909).

го и служит разбор эмпириомонизма в книге П. Юшкевича «Материализм и критический реализм». На его взгляд, эмпириомонистическая концепция мира в своих конечных выводах представляет «прикрытую позитивистской терминологией спиритуалистическую атомистику». Философия Богданова «вобрала в себя слишком много идеалистических элементов»; его эмпириомонизм — «это только одетая «мундир современного реализма» разновидность спиритуализма». Разбираясь в споре «ортодоксов» с «махистами», Юшкевич полагает, что до сих пор еще никому не посчастливилось выяснить истинной философской позиции Маркса и Энгельса, что материализм ортодоксов (Плеханова прежде всех) — не более как «комбинация из Спинозизма и кантианства»; к учению Дицгена или Богданова название «критический реализм» приложимо лишь в весьма условном смысле; подлинный же махизм является «одним из наиболее прогрессивных течений современной философской мысли». Вопреки Плеханову и всем «ортодоксам», Юшкевич держится того мнения, что в основе теорий Маха и Авенариуса лежит «естественное понятие о мире, которое не только не ведет в тупик субъективного идеализма и солипсизма, но, наоборот, одно только и выводит из него, разоблачая всю призрачность проблем, порожденных идеалистическим тезисом, что «мир есть наше представление». В философии самого Юшкевича есть столько значительные особенности, что он не мог бы назвать ее эмпириокритицизмом, а именует ее *эмпириосимволизмом*⁵⁷. По его учению, существенная роль во всех процессах нашего познания и творчества принадлежит знакам или символам, которые являются заместителями (субститутами) означаемого. Рядом с феноменом существует эпифеномен⁵⁸. Эпифеноме-

⁵⁷ См. также его статью «Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма» в сборнике «Очерки по философии марксизма».

⁵⁸ Этот термин («эпифеномен») для обозначения психического, сопровождающего физические явления, употребляет также Мюнстерберг в «Grundzuge der Psychologie» (1900).

низм, субституция и конвенциональность (условность) — характерные черты символов. Наличие символов Юшкевич и прослеживает в разных актах познания и творчества (слово, письмо, математические понятия, понятия времени и пространства, идеи естествознания и т. д.). В конце концов, — говорит Юшкевич, — всё наше знание «есть символическое познание или, что одно и то же, познание символического». «Научные понятия и являются вообще символами. Это проглядывает обычный эмпиризм, который охотно видит в человеческом сознании копию, зеркальное отражение вещей. Идеи суть копии вещей — такова формула эмпиризма, диаметрально противоположная формуле платоновского рационализма, по которой вещи суть копии идей.

С развиваемой же здесь точки зрения идеи суть эмпириосимволы различной степени общности». В потоке бытия сознание выделяет «постоянные элементы, из которых и около которых оно и начинает строить свой символический мир». Некритическая мысль принимает эти постоянные элементы за «субстанции», т. е. за нечто «абсолютно постоянное и неизменное, присущее явлениям». Юшкевич предпочитает говорить в этом случае о «констанциях», т. е. об «идеальных неизменных отношениях» между явлениями. Поэтому-то Юшкевича и не удовлетворяет остальдовская энергетика. В ней он находит лишь субстанциализм. Выше, на его взгляд, стоит учение об энергии Гельма, основанное на констанциализме, или эмпириосимволизме. «Энергия — это констанция, эмпириосимвол, как и другие эмпириосимволы, удовлетворяющие — до поры до времени — основной человеческой потребности внести разум, логос, в иррациональный поток данного»⁵⁹.

⁵⁹ Богданов называет Юшкевича пропагандистом идей Пуанкаре и Дюгема, замечая при этом, что «позитивный символизм — это, по-видимому, профессиональная философия математиков» («Очерки философии кол-

Таковы воззрения П. Юшкевича, которыми он руководился в своей критике философских направлений марксизма. Критика Юшкевича, в свою очередь, не замедлила сделаться предметом критики; его эмпириосимволизм ничуть не пленил марксистов плехановского направления. На вкус А. Деборина⁶⁰, в «эмпириосимволической похлебке» Юшкевича нет ничего приятного. Попытку противопоставить диалектическому материализму «критический реализм с эмпириосимволической крышкой» нужно признать весьма неудачной. «Эмпириосимволизм П. Юшкевича — это идеализм в кубе, ибо «бытием» он считает, с одной стороны, ощущения, с другой — функциональные отношения между ними и, наконец, эмпириосимволы, т. е. наши мысли о реальности, которым, однако, абсолютная реальность не соответствует. Быть реальностью значит для него быть известным эмпириосимволом, т. е. быть *мыслью* о реальности. Эмпириосимволы существуют только в отношении отвлеченного мышления, т. е. «сознания вообще», как сказали бы Кант и сторонники имманентной философии. Помимо же отвлеченного мышления эмпириосимволы никакого значения не имеют, так как абсолютная реальность им не соответствует. Всё наше знание относится лишь к констанциям; оно не имеет вовсе дела с природой бытия самого по себе; субстанция устраняется и разрешается в систему отношений. Но отрицание субстанции ведет к признанию закона связи явлений, самого *отношения*, вещь в себе, особою метафизическою сущностью». Нет, — утверждает Деборин, — всякое уклонение в сторону от диалектического материализма неминуемо заводит в дебри идеализма. «Только диалектический материализм, признающий диалектическое единство субстанции и констанции, материи и взаимной связи предметов, *вещественного постоянства*

лективизма»; статья «Философия современного естествоиспытателя», стр. 79, прим.).

⁶⁰ А. Деборин. «Введение в философию диалектического материализма». Петроград, 1916.

и постоянства в отношении этого вещества, — только он и может дать единственно научное решение вопроса. Точно так же и вопрос об отношении всякой данной научной теории к предельной, т. е. динамической истины к статической или конечной, разрешается лишь диалектическим материализмом, который не отрывает одну из этих истин от другой, а диалектически стремится их согласовать. Диалектический материализм рассматривает материю не как *мысленный только* символ, стоящий *только* в отношении отвлеченного мышления, а как настоящую реальность, существующую помимо всякого отвлеченного мышления» (361–362).

С большой страстностью вмешался в философскую полемику, наконец, *Вл. Ильин* (Владимир Ильич Ульянов-Ленин)⁶¹. В его глазах все потуги наших махистов и эмпириокритиков — «типичный философский ревизионизм». Беспощадно развенчав самих Маха и Авенариуса, *Вл. Ильин* доказывает, что вся их школа проникнута сплошной реакционностью, так как явно тяготеет в сторону идеализма, прикрывая лишь «новыми вывертами, словечками и ухищрениями старые ошибки идеализма и агностицизма». В науке и философии издавна существуют два резко обозначившихся течения — материализм и идеализм. Всякие «позитивисты», «махисты» и т. д. — всё это — «жалкая каша, презренная *партия середины* в философии, путающая по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалистическое направление. Попытка выскочить из этих двух коренных направлений в философии не содержит в себе ничего, кроме «примиренческого шарлатанства» (412). «Только при абсолютном невежестве относительно того, что такое философский материализм вообще и что такое диалектический метод Маркса и Энгельса, можно толковать о «соединении» эмпириокритицизма с марксизмом» (433). *Вл. Ильин* не находит достаточно

⁶¹ *Вл. Ильин. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., 1909. 2-е издание — 1921 г.*

сильных слов, чтобы заклеить философский грех «махистов». «Конечно, идти за каким угодно идейным реакционером — святое право всякого гражданина, и в особенности всякого интеллигента. Но если люди, порвавшие радикальным образом с самыми *основами марксизма* в философии, начинают потом вертеться, путать, вилять, уверять, что они «тоже» марксисты в философии, что они «почти» согласны с Марксом и чуточку только его «дополнили» — это уже зрелище совсем неприятное» (239).

Таким образом, в философских вопросах Вл. Ильин является вполне солидарным (если не считать некоторых частных пунктов) с Г. В. Плехановым.

В 1916 г. вышла весьма ценная книга А. Деборина: «Введение в философию диалектического материализма». Автор подвел в ней итог как своим работам в этой области, так и вообще философским спорам на данную тему. Книга Деборина написана по очень широкому плану⁶². Предварительно автор рассматривает общий ход философской мысли, начиная с Бэкона Веруламского и заканчивает свой критический обзор новейшими течениями, включая сюда и прагматизм Вильяма Джемса, хотя, если не ошибаюсь, последний не оказал сколько-нибудь заметного влияния на марксистов (русская интеллигенция вообще с огромным интересом отнеслась к прагматизму).

Как и всегда, Деборин мыслит в полном согласии с Г. В. Плехановым, считая его «самым блестящим представителем» «единственно научной философской теории — диалектического материализма» и, «следовательно, самым авторитетным истолкователем подлинной философии марксизма». Только своего рода «философским заговором» можно объяснить стремление иных «марксистов» утверждать: «Одно дело материализм Маркса и Энгельса,

⁶² Впрочем, Г. В. Плеханов усматривает у Деборина один пробел — отсутствие особой главы об энергетике, и выражает пожелание, чтобы во втором издании «Введения» пробел этот был устранен (предисловие, стр. 40, прим.).

другое дело материализм Плеханова-Бельтова. Материализм Маркса и Энгельса эмпиричен и реалистичен; материализм Плеханова-Бельтова метафизичен и... идеалистичен и, стало-быть, радикально отличен от материализма основателей марксизма». По мнению Деборина, философия Плеханова идентична с философией Маркса — Энгельса. И там, и здесь — подлинный диалектический материализм.

В своей книге Деборин стремится уяснить как философскую сущность, так и философско-социологическую ценность диалектического материализма, сравнительно со всеми другими течениями и с махизмом, в частности. Материализм, непосредственно связанный с диалектикой, т. е. диалектический материализм, — пишет Деборин, — «представляет собою результат развития всей новой философии» (226). Его составною частью является «материалистический реализм», как теоретико-познавательное учение (195). Логические предпосылки, легшие в основу мирозерцания Маркса и Энгельса, «могут быть кратко сформулированы в следующих положениях: 1) Реальна одна лишь природа. 2) Природа существует независимо от субъекта. 3) Субъект составляет часть той же природы. 4) Всякое познание возникает из опыта, т. е. из восприятий, получаемых субъектами от внешнего мира. 5) Внешним миром, бытием определяется, стало-быть, наше сознание. 6) Раз действительность есть единственный предмет познания, то наше знание истинно объективно лишь постольку, поскольку оно согласуется с действительностью, с бытием. Таковы те основные философские или теоретико-познавательные положения, на которых покоится научный социализм, ставший неприступной твердыней для г.г. критиков отчасти потому, что он имеет своим основанием именно материалистическую теорию познания» (326–327).

«Диалектический материализм кладет в основу бытия материальную субстанцию, реальный субстрат. Диалектический материализм взглянул на мир, «как на процесс, как

на вещество, которое находится в непрерывном развитии» (Энгельс). Неизменное и безусловное бытие метафизиков превращается в *изменяющееся бытие*. *Субстанциальная реальность признается изменчивой*; изменения и движения — реальными формами бытия. Диалектический материализм преодолевает дуализм «бытия» и «небытия», метафизически абсолютное противопоставление «имманентного» «трансцендентному», свойств веществ самой вещи. На почве диалектического материализма создается возможность научно связать вещь в себе с феноменами, имманентное с трансцендентным и преодолеть непознаваемость вещей в себе — с одной и «субъективизм» качеств — с другой стороны, так как «природа» вещи, — как вполне справедливо замечает Плеханов, — обнаруживается именно в ее свойствах». Именно на основании *впечатлений*, получаемых нами от вещей самих по себе, мы имеем возможность судить о *свойствах вещей самих по себе*, об объективно реальном бытии» (227). Только на почве диалектического материализма и мыслимо построить «чисто научную теорию познания» (241). «Новейшие физические теории не только не опровергают, но, наоборот, всецело подтверждают правильность диалектического материализма» (246).

Естественно, что к Авенариусу и Маху, а также ко всем «махообразным марксистам» Деборин относится совершенно отрицательно. Начать с того, что в философии Авенариуса и Маха очень мало нового: это — в сущности «хорошо знакомая нам и весьма почтенная старушка», — подновленная философия Юма; это — неюмизм⁶³. Способный «лишь завести в тупой переулочек субъективизма и солипсизма, неюмизм означает шаг назад в сравнении с диалектическим материализмом» (325); «махизм ведет к абсолютному идеализму и скептицизму» (327). С точки зрения махизма

⁶³ Это сближение оспаривается Богдановым в статье «Философия современного естествоиспытателя». Очерки философии коллективизма. СПб, 1909.

«субъект или сознание составляет логическую предпосылку бытия мира», а отсюда следует, что бытие определяется сознанием, а это абсолютно неприемлемо для марксизма. «Махизм это — мировоззрение без мира» (341). Сурово отвергает Деборин попытку Я. Бермана подвергнуть критическому пересмотру учение о диалектике с точки зрения «новейших научных завоеваний», т. е. тех же Маха и Авенариуса (247–258)⁶⁴. Разумеется, нет пощады и эмпириомонисту Богданову. Он берется за одну скобку с Авенариусом и Махом. Термин «эмпириомонизм» не спасает его от упреков, которые делаются по адресу всех, кто стоит на почве «панпсихизма» или «психомонизма». Дело в том, что понятие, которое связывается Богдановым и эмпириокритицизмом вообще со словом опыт, настолько произвольно, что оно неминуемо должно завести своих сторонников в тупой переулочек субъективизма и идеализма» (393).

Вот важнейшие факты философской полемики наших марксистов. Как видим, здесь борются несколько направлений. Полной удачей еще никто похвастаться не может. Всматриваясь в философские споры марксистов, без труда можно различить два главных течения: а) *ортодоксальное* (Плеханов, Аксельрод-Ортодокс, В. Ильин, Деборин) и б) так сказать, *ревизионистское*, связанное главным образом с эмпириокритицизмом и махизмом (Базаров, Суворов, Богданов, Луначарский, Юшкевич).⁶⁵

⁶⁴ Книга Я. Бермана называется: «Диалектика в свете современной теории познания» (1908). В «Образовании» за 1906 год (кн. XI). Берман выступил против Плеханова со статьей «Марксизм или махизм».

⁶⁵ Ср. в сборнике «Исторический материализм» статью Фридриха Адлера «Диалектический материализм и эмпириокритицизм. (Фридрих Энгельс и естествознание)». Стр. 351–377). Само собою разумеется, термин «ревизионистское», условно употребленный мною вслед за другими, имеет смысл лишь при убеждении, что марксизм, как таковой, обладает ортодоксальной философией. Некоторые русские марксисты и в философских исканиях своих товарищей усматривали фракционную окраску, т. е. большевизм и меньшевизм. Но для такого взгляда нет достаточных фактических оснований.

Ни одно из этих течений не одержало еще решительной победы. Единой философии марксизма, следовательно, пока еще нет.

Иногда споры выливались в весьма резкую форму: противники доходили до полного отрицания друг друга. И в таких случаях каждый обычно начинал корить своего оппонента в приверженности к идеализму. «Махисты, — пишет Деборин («Введение», 343), — валят с большой головы на здоровую. Их обвиняют, как известно, в идеализме и «отступничестве» от марксизма; и вот им ничего другого не остается, как, подобно ловкому вору, кидающемуся вперед с криками: «лови его!» и тем отвлекающему внимание толпы от собственной персоны, бросить то же обвинение своему противнику». Как бы то ни было, отсюда мы в праве заключить, что идеализм общий враг борющихся; что, несмотря на существенные разногласия между собою, все представители научного социализма стремятся к одной цели — к созданию такой философии, которая покоилась бы на началах, противоположных идеализму, т. е. на началах реализма, позитивизма, материализма. «Из философских течений, — справедливо говорит П. Юшкевич⁶⁶, — наибольшим влиянием среди марксистов пользуется учение диалектического материализма. Маркс и Энгельс были диалектическими материалистами. Диалектическими же материалистами являются Каутский, Плеханов и другие виднейшие теоретики социал-демократии. Диалектиком-материалистом, наконец, называет себя, обыкновенно, средний, рядовой марксист».

Вместе с тем эмпириокритицистам, махистам и эмпириомонисту Богданову свойственны «общие присущие критическому реализму черты: во-первых, решимость брать чувственный мир таким, какой он есть, а значит отказ от идеалистического предрассудка, будто мир есть наше представление; во-вторых, критическое отношение к фетишизму субстанции в различных его видах («материя», «причин-

⁶⁶ П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм». Стр. 1 + III–IV.

ность» и пр.)». Участники сборника «Очерки реалистического мировоззрения» поставили себе задачей «дать читателю понятие о той концепции реализма, которая, — говорят они, — по нашему глубокому убеждению, является единственно истинной для современного мира. Будет время — ее сменит новая, высшая точка зрения, но возникнет именно *из нее*, как ее родное дитя, как новая, более полная и совершенная реализация тех же самых жизненных тенденций. Познание побеждает природу на пути реализма и с этого пути оно не свернет. Верный путь к победе над природою — это и есть истина. Реализм един, как истина, но в то же время, как истина, многосторонен. В предлагаемой книге читатель встретит *различные* оттенки и приемы реалистического мышления; но эти различия не помешают ему отчетливо видеть за ними *основное единство* — единство жизненной тенденции». Еще определеннее по интересующему нас вопросу высказывается редакция сборника «Очерки по философии марксизма», объединившего статьи В. Базарова, Я. Бермана, А. Луначарского, П. Юшкевича, А. Богданова, И. Гельфонда и С. Суворова, следовательно, противников плехановской школы. Участники сборника «расходятся между собой не только в оттенках интерпретации второстепенных вопросов, но и в понимании некоторых основных гносеологических проблем», и их статьи «не связаны единством какой-либо вполне законченной философской «системы». Тем не менее, есть «две основные точки зрения», которые объединяют всех. «Во-первых, все они связывают свои философские взгляды с социализмом; следовательно, рассматривают социализм не как совокупность «практических реформ», не имеющих никакого отношения к «высшим запросам человеческого духа», а как зарождение новой социально-экономической формации, — как новый *тип* общественного бытия, которому должен соответствовать и новый тип мышления». Все авторы — сторонники *научного* социализма или марксизма. «Методы точной или так называемой, «положительной»

науки представляют существенный интерес для марксиста, как такового. Всё то, что в этих методах действительно прогрессивно, т. е. действительно расширяет власть человека над внешней и социальной природой — всё это должно быть усвоено марксизмом, должно войти, как интегральная часть, в мирозерцание научного социализма». Отсюда составители сборника свою критику направляют главным образом «против принципиальных противников научной методологии, апеллирующих от «обанкротившегося» разума к иным, неразумным или — что то же — *сверхразумным* методам воздействия на природу и общество. Хотя авторы и не могут, таким образом, назвать себя сторонниками одной и той же философской системы, тем не менее, они отправляются от одного общего пункта и стремятся к одной общей цели». Основная мысль, из которой исходила редакция «Очерков философии коллективизма», формулирована ею так: «классовое пролетарское мировоззрение — зародыш всечеловеческой идеологии будущего общества — по своей сущности представляет коллективизм, — полный, решительный коллективизм практики и познания». Коллективизм, это — философия *труда и объединения*, теория *социальной активности и активной социальности*».

Есть «единство жизненной тенденции», есть и единство философии. Эта философия должна соответствовать устремлениям научного социализма, должна стоять на уровне «нового типа общественного бытия», не буржуазного строя, а социалистического, в ближайшую очередь пролетарского. Плеханов выражал, в сущности, господствующее мнение, когда говорил, что философией пролетариата может быть только материализм, что только материализм в состоянии сыграть освободительную роль, тогда как, с другой стороны, «философский покров, облекающий антипролетарскую часть нынешних буржуазных теорий, насквозь пропитан идеализмом». Значит, «философский идеализм является теперь консер-

вативным (в социальном смысле) оружием»⁶⁷. Правда, — рассуждает Деборин, — бывало, что и буржуазия хваталась за материализм. Это видим, напр., во Франции, когда буржуазия боролась против абсолютизма и феодализма, когда она имела значение передового и революционного общественного класса. «Ей еще нечего было опасаться, что пролетариат воспользуется революционной философской теорией — материализмом — по той простой причине, что этот новый общественный класс еще не выступал в качестве самостоятельного целого, сознающего противоположность своих интересов интересам и основам всего буржуазного общества». Но, как только пролетариат выходит на историческую сцену, положение вещей существенно изменяется. «Поскольку материализм мог служить идеологам буржуазии оружием против абсолютизма, с одной стороны, и утопических самобытных теорий, с другой — они признавали и признают его. Но поскольку диалектический материализм другим своим острием направляется против собственных интересов буржуазии, они должны были выступить яркими противниками его и противопоставить ему идеализм, метафизику, мистицизм и теологию, т. е. *реакционные* идеологии, лишенные элементов *научности*»⁶⁸. Буржуазные идеологи всего мира сознают непрочность существующего порядка жизни. Почва уходит из-под ног. Пропадает вера в окружающий мир и в самих себя. «Интеллигенция» чувствует «какую-то страшную пустоту и ужасающее одиночество»⁶⁹. Надвигается гибель капиталистического строя, и буржуазия ищет успокоения на высотах идеализма. «Процесс разложения буржуазного общества характеризуется бегством от нелестной «для хозяев жизни» действительности в лоно субъективизма, идеализма, романтизма

⁶⁷ Н. Бельтов. «Критика наших критиков». Стр. V. См. *ibid*, статьи против Бернштейна.

⁶⁸ А. Деборин. «Введение в философию диалектического материализма». Стр. 403, 404.

⁶⁹ *Ibid*, 364.

и т. п., с целью оправдать свое собственное «бытие» и отвлечь внимание пролетариата от неприглядной действительности, которую он собирается революционно преобразовать. Так, трезвому реализму, научному объективизму и диалектическому материализму, составляющим основу научного социализма, противопоставляется западно-европейской буржуазной мыслью философия субъективизма, иллюзионизма и нигилизма»⁷⁰. Разумеется, всё сказанное, от слова до слова, применимо и к русской буржуазии.

В. Базаров, который, как мы знаем, очень не жалуется Плеханова и его соратников, в данном вопросе держится тех же взглядов. Он пишет⁷¹: «... Пока общественно-производственный строй покоится на разделении организаторских и исполнительных функций, до тех пор непосредственно коллективное творчество немислимо, до тех пор не устраним в той или другой форме идеалистический фетишизм мышления. Убеждение, что идеи, т. е. наиболее общие организующие формы познания, должны господствовать над организуемым ими материалом, что вещи должны сообразоваться с понятиями, а не понятия с вещами, — такое убеждение могло зародиться лишь там, где организаторы производственной борьбы с природой господствуют над исполнителями. Идеализм есть продукт авторитарного производственного строя, т. е. психологически неизбежное перенесение в область познания тех принципов, на которых зиждется процесс коллективной борьбы с природой. Строй понятий с величайшей точностью «отражает» строй общества... Только слияние исполнительного и организаторского труда в целесообразно построенном процессе общественного производства, только полное исчезновение фетишизма собственности, — одним словом, только социализм может осуществить предпосылки непо-

⁷⁰ Ibid, стр. 341–342.

⁷¹ В. Базаров. «Мистицизм и реализм нашего времени». Сборник «Очерки по философии марксизма», 61–62 стр.

средственно коллективного творчества. Только социализм создаст тот бич, которым, наконец, будут изгнаны из познания бесчисленные «я», — эти «торгующие в храме общечеловеческого безличного творчества»⁷².

Итак, буржуазия с идеализмом и пролетариат с материализмом (реализмом) противостоят друг другу, как борющиеся полярности. И взгляд, и аргументация находятся в полном согласии с методом исторического материализма. Непокорный П. Юшкевич попытался было внести свой корректив в ортодоксальную картину философской борьбы. «Можно ли серьезно утверждать, — спрашивает он⁷³, — будто буржуазия имеет насущный интерес в том, чтобы пролетариат проникся мыслью об иллюзорности всего существующего и поголовно обратился в солипсизм?» Скорее — наоборот: буржуазии выгодно, чтобы пролетариат верил в реальность всего существующего и несуществующего, т. е. в высшую реальность трансцендентного мира. «Центр тяжести всех буржуазных походов против материализма поэтому и заключается в том, что материализм отождествляется с атеизмом. Но верно ли это отождествление?» Оно верно, поскольку речь идет о наивном, некритическом материализме или об естественно-историческом материализме каких-нибудь Бюхнера и Молешотта, но ведь это — тот материализм, от которого отрекшиваются Каутский, Плеханов и все мыслящие марксисты. Поэтому «имеет ли смысл по признаку атеизма, заклю-

⁷² Ср. статью А. А. Богданова. «Философия современного естествоиспытателя» в сборнике «Очерки философии коллективизма». Как видно и из приведенной выше цитаты, Базаров идет по следам Богданова. Свой эмпириомонизм Богданов считает «пролетарской по тенденциям, познавательной идеологией технического процесса, в своей общей схеме воспроизводящей основные черты строения современного общества» («Эмпириомонизм», кн. III, 159). Замечу кстати, что В. Базаров подверг критике популярного французского философа Бергсона. См. в «Очерках философского коллективизма» его статью «Материал коллективного опыта и организующие его формы».

⁷³ П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм», стр. 34–41.

чающемуся в материализме, отгораживаться этим термином от буржуазной философии?» Очевидно, что в слове «материализм» как таковом — не скрыта обязательно *an und für sich* революционная энергия, идеология протеста и борьбы».

Возражения Юшкевича, однако, успеха не имели. В этом пункте, как и во многих других, он оказался довольно одиноким. Марксист не может отказаться от социологической идеи, что надстройки, в том числе и философские идеологии, составляют продукт социально-экономических факторов. «Философия того или иного класса, той или иной группы общества, — говорит, например, Богданов, — есть их высшая идеология, в наиболее общей форме выражающая их трудовой и социально-экономический опыт»⁷⁴. Следовательно, буржуазии полагается иметь свою философию, пролетариату — свою. Для буржуазии характерен идеализм, для пролетариата — материализм (реализм).

Если оставить в стороне дуалистические системы, то материализм и идеализм, по мнению Плеханова, который в этом случае довольно близко повторяет Энгельса⁷⁵, «исчерпывают важнейшие направления философской мысли». «Материализм есть прямая противоположность идеализма. Идеализм стремится объяснить все явления природы, все свойства материи теми или иными свойствами духа. Материализм поступает как раз наоборот. Он старается объяснить психические явления теми или другими свойствами материи, той или другой организацией человеческого или вообще животного тела. Все те философы, в глазах которых первичным фактором является материя, принадлежат

⁷⁴ А. Богданов. «Философия современного естествоиспытателя». В сборнике «Очерки философии коллективизма», стр. 43. Та же идея, доведенная до «наивного упрощения», лежит в основе книги В. М. Шулятикова «Оправдание капитализма в западно-европейской философии». О ней — Богданов *ibid.*, 139–140.

⁷⁵ Н. Бельтов. «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». 4-е изд. СПб., 1906, стр. 3–4.

к лагерю материалистов; все те же, которые считают таким фактором дух — идеалисты».

И вот марксист объявляет решительную войну идеализму по всему фронту⁷⁶.

«Всякое обращение к призрачному миру метафизики» реализм «клеямит, как постыдное бегство с поля битвы, как слабость, не заслуживающую сожаления». «Против спутанности и произвола метафизически-больного мышления реализм должен выставить отчетливость и строгость своей точки зрения»⁷⁷. Научный социалист (марксист) непоколебимо верит в силу разума и науки. «Прогресс познания, — говорит В. Базаров⁷⁸, — не уничтожил область *непознанного*, а, наоборот, расширил, и — надо надеяться — будет бесконечно расширять ее. Но область принципиально *непознаваемого* в эмпирически данном мире, несомненно, уничтожена. В настоящее время, когда врачи прописывают гипнотическое внушение с такою же методическою отчетливостью, как касторовое масло, трудно допустить, что может быть открыто «явление», которое окажется сверхразумным. В настоящее время непознаваем только абсурд, когда он «мыслится», как реальность».

На всех путях научный социализм преследует идеалистическое миропонимание, вплоть до самых тонких проявлений ду-

⁷⁶ Этому факту нисколько не противоречат мысли, которые читатель встречает в предисловии к первому изданию «Очерков реалистического мировоззрения». «Реализм, — говорится здесь, — стремится только к чистой истине, как бы сурова она ни была». «В этом смысле он есть чуждый компромисса, *чистый идеализм познания*». Параллельно этому *façon de parler*, неуклонная последовательность реализма в сфере практической жизни именуется здесь «практическим идеализмом». Любопытное совпадение с терминологией В. М. Чернова («Философские и социологические этюды»; см.: «Вместо предисловия»; цитата отсюда приведена мною выше).

⁷⁷ Предисловие к первому изданию «Очерков реалистического мировоззрения».

⁷⁸ В. Базаров. «Мистицизм и реализм нашего времени». Сборник «Очерки по философии марксизма», стр. 24.

ховного творчества человека. И действительно, много разрушительной и творческой работы произвел марксизм в области *этики* и *религии*. «В наших глазах, — говорил Энгельс, — раз навсегда утрачивает всякий смысл спрос на окончательные решения и на вечные истины». Все наши знания ограничены и релятивистичны (относительны). Мы не смущаемся также противоположностью между добром и злом. Понимая относительное значение этой противоположности, диалектическая философия утверждает, что для нас «нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого».

Таким образом, стоя на точке зрения обусловленности и относительности, марксист не признает никаких абсолютных критериев морали, никакой автономной *этики*, никаких категорических императивов. Понятие о нравственном и безнравственном определяется соотношением социальных сил. «Поэтому, — заявляет Энгельс, — мы отклоняем всякое желание навязать нам какую бы то ни было нравственную догму, как вечный, самодовлеющий, а, следовательно, и неизменный нравственный закон... Мы, наоборот, утверждаем, что все существовавшие до сих пор теории морали были, в последнем счете, продуктом данной экономической структуры общества. И так как общество до сих пор развивалось внутри классовых противоречий, то и мораль всегда была классовой моралью: она или оправдывала господство и интересы главенствующих классов или же, когда угнетенный класс становился достаточно сильным, она выражала возмущение против этого господства и интересы будущего этого угнетенного класса... Выше классовой морали мы еще не поднялись». «Исторический материализм, — говорит Каутский, — низводит нравственность с ее небесных высот и отнимает у нравственного идеала значение фактора, направляющего социальное развитие. Этим самым нравственный идеал не лишается совершенно своего влияния в обществе, но его влиянию указываются лишь определенные границы».

Высотой социальных идеалов обуславливается высота этических норм. У социализма есть свой идеал нравствен-

ного совершенства, но социалистическая мораль не выдает себя за окончательную истину, за непререкаемую догму⁷⁹. Несомненно — одно: новый строй жизни создаст новый тип мышления и новое мировоззрение. Судьба этики в значительной степени связана с судьбою религии. Ведь до сих пор этические принципы получали свою высшую санкцию, главным образом, от *религии*. А положение последней становится всё менее и менее прочным. «Большинство образованных людей переросло положительное христианство, и религия его в лучшем случае — религия разума». И низшие классы, всё более и более примыкая к социализму, тем самым становятся в противоречие с основами современного христианства⁸⁰. Взамен прежних духовных ценностей социализм стремится дать людям новую религию жизни. Мы видели, как ярко эта тенденция проявилась уже в утопическом социализме. Научный социализм продолжает борьбу с традиционной верой, с христианством.

Религия, — учил Маркс, — есть только иллюзорное солнце, которое движется вокруг человека, но лишь до тех пор, пока он не движется вокруг самого себя. Когда человек достигнет абсолютной полноты бытия, он сам станет своим центром и солнцем, и у него не будет более потребности уноситься в потусторонний, трансцендентный, мистический мир. Религия нужна лишь такому человеку, который или еще не нашел или уже потерял себя. Религия есть вздох угнетен-

⁷⁹ Фр. Энгельс. «Анти-Дюринг» (пер. Н. Брука); К. Каутский. «Этика и материалистическое понимание истории» (пер. Постмана, 1906); здесь же — статья «Наука, жизнь и этика»; Его же. «Происхождение морали»; А. Менгер. «Новое учение о нравственности» (пер. Д. Иолиса); Каутский. «Иоффе и Бауэр. Этическая проблема в историческом материализме». Сборник статей (русский) перев., 1907); К. Форлендер. «Современный социализм и философская этика». М., 1907; Станислав А. Вольский (А. В. Соколов). «Философия борьбы». Опыт построения этики марксизма. М., 1909.

⁸⁰ Проф. Антон Менгер. «Новое учение о государстве». Перевод Р. Маркович, стр. 65–67.

ного сознания, опиум народа. Иллюзорное солнце, религия может дать только иллюзорное счастье. Поэтому борьба против религии есть борьба против того мира, духовным ароматом которого религия является. Критика неба невольно превращается в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики. Уничтожение религии расчистит путь к действительному счастью людей. Так говорил Маркс еще в 40-х годах (в сочинении «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»). На этой позиции по отношению к религии и, в частности, к христианству марксисты как европейские, так и русские стоят до сих пор. Человеческое и естественное религия возводит в ранг сверхчеловеческого и сверхъестественного, и это служит источником неправды и лжи (Энгельс). Христианство не только нельзя считать чем-то божественным, но даже нельзя объявлять наиболее совершенной религией. Историческое по своему происхождению, оно соответствует лишь известному уровню народного развития. Прогресс человечества прямо-таки требует упразднения христианства. Если даже забыть о грехах и преступлениях церкви и духовенства, о кострах инквизиции, о союзе церкви с насильническим государством, — всё же и само христианство, как таковое, враждебно свободе и культуре, ибо проповедует слепую покорность «установленным от Бога» властям, рабское терпение, которое будет вознаграждено блаженством в загробной жизни. Христианство отвлекает людей от его земных целей, обещивая культуру и просвещение. Всё хорошее, что возникло в течение долгого существования христианства, принадлежит не ему. Независимо от того, существовал ли Христос, Будда или Магомет, люди сознательно и инстинктивно всегда стремились к идеалам равенства и любви. Христианство и социализм враждебны друг другу, как огонь и вода (Бebelь). На вопрос, что такое Бог, новейшая немецкая философия (прежде всего Фейербах) уже дала ответ: «Бог есть человек». «Собственное существо человека возвышеннее и царственнее, нежели существо всех возможных «богов»,

которые сами суть лишь более или менее неясное и искаженное существо человека (Энгельс)⁸¹.

Более умеренные социалисты, как Антон Менгер, автор «Нового учения о государстве», полагают, что «религия может ужиться с самым последовательным социализмом». Он идет и дальше, говоря: «Конечно, болезнь, смерть, нравственная порочность, — словом, зло физическое и моральное будет существовать вечно и пробуждать в благочестивой душе потребность в религии». Тем не менее, по мере усовершенствования жизни, религия пойдет на убыль, и идеалом является замена религии наукой⁸².

Правда, в иных философских системах, усвоенных даже правоверными марксистами, как будто скрываются религиозные потенции. Материализм Маркса и Энгельса, по Плеханову (а, значит, и его собственный), есть Спинозизм, только освобожденный от его теологической внешности, замечает Юшкевич. Если так, то опасность религии не устранена. «Гипотеза всеобщего одушевления — она же гилозоизм, она же панпсихизм, она же универсальный параллелизм, она же спинозизм — совсем не так легко отделима от теологических ассоциаций, как это думает Плеханов.

Малейший неверный шаг, и от учения, что «мысль есть внутреннее состояние движущейся материи», легко прий-

⁸¹ А. Бебель. «Христианство и социализм» (1874 г., р<усский> перев., СПб., 1906); П. Лафарг. «Происхождение религии» (р. перев., 1906); Франц Лютгенау. «Естественная социальная религия. История религии с точки зрения материалистического понимания истории» (р. перев., 1907); А. Паннекук. «Религия и социализм» (р. перев., 1906); Фр. Энгельс. «Из истории первоначального христианства» (р. перев., 1906); Karl Kautski. «Entstehung des Christenthums». «Die Neue Zeit», 1885; Его же. «Иудаизм и христианство»; Его же. «Социализм и католическая церковь»; Дицген. «Религия социал-демократии»; Д. Койген. «Мировоззрение социализма». Ср. в книге А. В. Луначарского «Религия и социализм» (ч. I, гл. I; ч. II, гл. VIII).

⁸² Проф. Антон Менгер. «Новое учение о государстве». Перевод Р. Маркович. Стр. 217–226. Ср. также «Социалистические этюды» Э. Вандервельда (р. перев. 1906 г.).

ти к пантеизму, от которого уже почти рукой подать до самого подлинного теизма. Кто так радикально (как Плеханов) разорвал физическое и психическое, сделав из них каких-то два полуабсолюта, два несводимых друг к другу вида бытия, не должен пенять, если, продолжая его мысль, психическое возведут в полный абсолют, в бога — видом, может быть, и малого по сравнению с богами народных религий, но все-таки бога»⁸³. Юшкевич не желает этого: и для него религия и церковь — принципиальные враги. «Здесь нечего доказывать, — говорит он⁸⁴, — что клерикализм во всех его видах — начиная от «веры угольщика» и кончая каким-нибудь кантовским императивом — есть духовная опора классового неравенства, и борьба с ним — это борьба с самой сущностью, с самим духом классового господства». Точно так же А. В. Луначарский находит религиозные элементы, чуждые марксизму, в универсализме Дицгена и в космизме Койгена⁸⁵. Научный социалист может быть только атеистом. В старой религии он не нуждается, ибо у него есть своя религия, — религия человекобожества. Настоящим апостолом социалистической религии является у нас А. В. Луначарский⁸⁶. Его философская позиция ближе всего к эмпириомонизму Богданова. «Любит» он французских материалистов XVIII в., особенно Гельвеция и Дидро; многим обязан «исполинам немецкого идеализма», Фихте, Шеллингу и Гегелю. Но наибольшее влияние на него, кроме, разумеется, К. Маркса, произвели Фейербах и Авенариус. «Мне казалось, кажется и теперь, — писал

⁸³ П. Юшкевич. «Материализм и критический реализм», стр. 36–38.

⁸⁴ *Ibid.*, стр. 40–41.

⁸⁵ «Религия и социализм», II, 359–361, 386–387.

⁸⁶ А. Луначарский: 1) «Будущее религии». «Образование», 1908, янв.; 2) «Атеизм». Сборник «Очерки по философии марксизма» (1908); 3) «Религия и социализм». Изд. «Шиповник». Ч. I, 1908 (Общие замечания. Важнейшие дохристианские религии в их отношении к научному социализму); Ч. II. 1911 (Христианство. Религиозная философия. Утопический и научный социализм).

недавно А. В. Луначарский о своем увлечении Авенариусом, — что я привел в полное согласие этот наиболее последовательный и чистый вид позитивизма с философскими предпосылками Маркса... Эмпириокритицизм является самой лучшей лестницей к твердыням, воздвигнутым Марксом». От такого сочетания марксизм ничего не теряет; наоборот, его философия приобретает «более широкую и ярко-цветную редакцию», в противоположность сухой и отжившей редакции, какую давал всё время Плеханов⁸⁷.

В религиозной философии А. В. Луначарский считает себя «учеником Фейербаха и Маркса»⁸⁸. История религии убеждает его в чрезвычайной важности религиозных запросов. Образ Иисуса создан и действительностью, и легендой. «И разве легенда не самая действительная действительность? Ведь это живучее, великое порождение времени и условий, крик наболевшего сердца масс! Воображение масс сделало Иисуса *реально* учителем, провозвестником близости Царства Божия, вождем бедных и неученых, оно *реально* повело его к высотам захватывающего самовозвеличивания и гибели, и дальше, уже *чисто фантастически* оно сделало его искупительной жертвой в глазах Господа, великим Ангелом, Сыном Божиим, Логосом, Богом, средоточием всех мечтаний и упований длинной вереницы народов и поколений, великих умов и сердец. И... народное творчество выковывало, в конце концов, оружие против себя»⁸⁹.

Религия была нужна народу, как *ultimum refugium* (последнее прибежище), ибо утешала его, говоря о силе, гарантирующей торжество правды и вечного блаженства. Все религиозные учения прошлого, в сущности, содержат в себе «инстинктивное искание того, что теперь почти уже найдено»: в них — «неясное мерцание той самой истины, которая яр-

⁸⁷ А. Луначарский. «Великий переворот (октябрьская революция)». Петербург, 1919. Стр. 15, 17, 18, 22, 25.

⁸⁸ «Религия и социализм». II, 383.

⁸⁹ А. Луначарский. «Религия и социализм». Т. II, стр. 22.

ко возжена в нарождающейся религии коллективизма». Многие философские системы (Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля, Гольбаха, Фейербаха) суть также религии. Последняя «глубоко критическая, очистительная и вместе синтетическая религиозная система» это — марксизм (II, 213). Луначарский убежден, что философия Маркса есть именно «философия религиозная», «что она вытекает из религиозных исканий прошлого, оплодотворенных фактом экономического роста человечества, что она дает самое светлое, самое реальное, самое активное разрешение тем «проклятым вопросам» человеческого самосознания, которые иллюзорно разрешались старыми религиозными системами»⁹⁰. Конечно, термин «религия» в этом случае нужно понимать иначе, чем его установила вероисповедная традиция. «Религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы»⁹¹. Марксисту нет надобности не только возвращаться к старым богам, к теологизму, но и прибегать к идеям универсализма и космизма (что видим у Дицгена, Койгена, частью даже у Энгельса); космизм принижает человека, снова подчиняя его чему-то высшему⁹². Свою религию марксист должен строить на почве научно-социалистического «реализма», на принципе «антропоцентрическом». Его религия — «религия коллективизма», «религия Труда и Вида», «религия Вида, Прогресса и Труда». В центре всего мирозерцания находится Вид, а не отдельная личность, не индивид. Но личность проникнута живым сознанием и живым чувством видовой и исторической солидарности с коллективом. Это — высокое и радостное жизнеощущение. С Видом у Маркса связана идея искупления рода человеческого, «и только в нем, выражаясь метафорически, видит он бога-младенца, колыбель которого окружа-

⁹⁰ «Религия и социализм». Т. II, стр. 364, 356, 326.

⁹¹ Ibidem, I, 40; ср. также стр. 95.

⁹² Ibid., II, 393, 386, 359, 348.

ют тупые, черные змеи стихий. Прекрасная надежда на расцвет могущества этого бога-младенца, на растущий триумф его, запрягающего поработенных светом сознания драконов в победную колесницу свою, на торжественный и стремительный полет его, светлого бога жизни, сквозь тьмы тем миров, бытия и полубытия — вот идеализм Маркса. Горячее чувство своего родства, своей сопринадлежности богу-младенцу, понимание ценности жизни личной лишь в связи с грандиозным размахом жизни коллективной — вот религиозное чувство Маркса». Этот «эмоциональный идеализм», этот «романтизм» — источник высшей религиозности⁹³.

Носительницей такого религиозного непонимания является новая, пролетарская демократия. С одной стороны, капиталистический строй обрекает ее на необходимость жить настоящим (по девизу «*carpe diem*»); с другой стороны, классовое самосознание вливает в душу пролетария бодрую жизнерадостность. Он верит в будущее, не в загробное будущее, а в земное, к которому он стремится и откуда льется ему в сердце свет утренний. Усвоив себе живой критический реализм, пролетарий творит «социальный миф». Он — атеист, но не без религии. Совершенно отвергая всякую метафизику, не допуская и тени божества в собственном смысле этого слова, атеизм все-таки религиозен. В нем есть свои мифы, своя магия: мифы это — наука, магия это — техника. Цель — подчинить природу и достигнуть максимума развития жизни. Цель — колоссального значения, обещающая благо и красоту. Охваченная сознанием этой цели, личность чувствует себя органически спаянной с объективным потоком жизни, движущимся к великому идеалу. Личность растет в своем внутреннем содержании, сознавая свое бессмертие «в виде». «Но надежда на победу красоты и блага, на блаженство и мощь, с одной стороны, и радостная преданность высшему, разбивающая рамки оторванной жизни, подымающая ее скоротечность до вечного значения —

⁹³ Ibid., II, 355, 356–357; 336–337, 338, 364–365, 347; 340–341, 383–<38>4.

это душа религии. Сам бог был только оболочкой этой души. Мне кажется, что мы назовем чувственную сущность социализма довольно точно, когда скажем, что это *религиозный атеизм*». Если угодно, у пролетария есть и свой бог. «Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеобъемлющая, Вечная жизнь — есть действительно всё человеческое в высшей потенции... Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции». «Будем же обожать потенции человечества, наши потенции и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их». И, впадая в молитвенный экстаз, А. В. Луначарский восклицает: «Да придет царствие Божие, Regnum gloriae, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его — природой. — Да будет воля Его, его хозяйская воля, от предела до предела, т. е. без предела. — Да святится имя Его. На троне миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых стихий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы твоей». И человек-бог оглянется и улыбнется, ибо вот всё добро зело». Всё проникнуто светом, жизнью и борьбой в этом гордом атеизме»⁹⁴.

А. В. Луначарский не сомневается, что, развивая свои «религиозные» идеи, он во всем существенном остается верен учению Маркса. Однако, многие русские социалисты отнеслись к его проповеди не только равнодушно, но и с принципиальным осуждением. Последнее шло, главным образом, из плехановской группы марксистов. Русский материалистический социализм, — констатирует Л. М<арт>ов в статье «Религия и марксизм»⁹⁵, уже давно таил в себе «зерно спиритуалистической реакции». И нет ничего удивительного, что «в рядах прирожденных романтиков революции» явилась «попытка поднять социализм

⁹⁴ Из статьи «Атеизм». Религию Человечества выдвигал еще Пьер Леру в книге «De l'Humanite».

⁹⁵ Сборник «На рубеже», стр. 7 и сл.

до высоты над-исторического, абсолютно-идеального мировоззрения, до высоты *религии*». Вопрос в том, идет ли речь только о термине «религия» или о сущности религиозного мышления. Конечно, если всякое мировоззрение, обеспечивающее человеку цельное отношение к себе и к внешнему миру, называть религией, тогда и современный социализм «может быть окрещен этим именем, если он, как предполагает Луначарский, способен дать своим adeptам эту гарантию». Но тут нельзя не вспомнить замечания Энгельса, который, говоря о Фейербахе, «указывал, что называть современное научно-философское мировоззрение религией на том основании, что оно заменило людям религию, значило бы то же, что назвать научную химию современной алхимией». Очевидно, исторически сложившийся термин лучше не применять к явлениям совершенно иного порядка. Перед нами проблема: если религия есть идеология совершенно специфического типа, стоящая над наукой, — то совместим ли современный социализм с религиозным мышлением? Луначарский этого не думает, а временами говорит нечто подобное. Его двойственность — очевидна. Своих единомышленников, сконфуженных его проповедью, Луначарский успокаивает ссылкой на то, что слово «религия» он употребляет в широком, условном смысле. «Развивая же свободно цикл мыслей, к которым привело его блуждание по садам любомудрия, он ясно показывает, что не терминологический вопрос разделяет его от социалистов, а нечто гораздо более существенное, именно — *полный разрыв с материалистическими основами научного социализма*». «Его задача — убедить социалистов в том, что они — *sans le savoir ni le vouloir*⁹⁶ — исповедовали религию, как Журден говорил прозой, не сознавая того. А так как современный социализм считает своей теоретической основой материализм, исключаящий религию, то Луначарский должен убедить социалистов в том,

⁹⁶ Т. е.: «не зная этого и не желая».

что они перестают быть на деле материалистами, как только ... проявляют себя, как социалисты, как активные борцы за лучший общественный строй». Суровый критик, подробно анализируя «религию» Луначарского, решительно обличает его в еретическом отступлении от правоверия.

Читатель, кстати, сам припоминает тут увлечение Луначарского эмпириокритицизмом⁹⁷. Оспаривая материализм Ле-Дантека, непосредственно примыкающего к метафизическому материализму XVIII века, Луначарский через его голову, — думает Л. М<арт>ов, — метит в философию Маркса, Энгельса и Плеханова и противопоставляет ей свой «живой реализм», свою «религию», выразившуюся, в конце концов, в сочинении «совершенно неудобопередаваемого акафиста обожествленному человечеству». Воистину, сам Мережковский не подозревал, какие «потенции» заключал в себе истинно-русский большевистский эмпириокритический «марксизм левого крыла»! Пусть бог Луначарского — только символический: символизирует «высшие потенции человечества». Но ведь и всякие другие боги имели не менее символический характер. Это — во-первых. Во-вторых, от Луначарского же мы знаем, что новейшая эмпириокритическая философия признает «равноправие психического и физического в смысле реальности»; значит, символ может признаваться не менее реальным, чем то, что он символизирует. В-третьих, «вся совокупность религиозных представлений Луначарского носит столь же символический характер, в такой же мере символизирует его стремление к абсолютной победе духа над материей». Источник его религии, в сущности, тот же, что и у других религий: «ощущение рабства, несвободы перед стихийными силами». Словом, по мнению Л. М<арт>ова, религиозное учение Луначарского есть разновидность новейшего философского субъективизма и идеализма.

⁹⁷ А. Луначарский. «Критика чистого опыта Авенариуса в популярном изложении». М., 1905.

В религиозном атеизме Луначарского, — вторит другой автор того же направления, что Л. М<арт>ов,⁹⁸ — налицо все характерные элементы новых религиозно-философских «исканий». Луначарский в этом отношении как нельзя более типичен. За бодрым тоном его речей, за шумным, победным смехом видятся слезы разочарования и неуверенности. Чувствуя бессилие, человеческая личность утверждает свое всеислие, провозглашает себя богом. «И как всякий «бог», она требует своих жрецов, своей «веры», своей «религии». Опиумом религии она утишает свою внутреннюю боль, — боль раздвоенной, истерзанной, оскорбленной своим крушением человеческой личности; впрыскиванием мифологической камфары она подбадривает себя, придает себе веселый «молодецкий» вид. «Тьму» испытанных на собственной шкуре «низких истин» она побеждает «нас возвышающим обманом».

Резко отрицательно отнесся к религиозным исканиям А. В. Луначарского сам Плеханов⁹⁹. Нашел повод упрекнуть Луначарского и Деборин, когда говорил о прагматизме В. Джемса¹⁰⁰. «Ему (т. е. Луначарскому) недостаточно было, — говорит он, — того научного фундамента, на котором построено и которым держится социалистическое мировоззрение. Ему понадобилось *религиозное* обоснование социалистического идеала, так как в религиозном моменте он видел новый *стимул*, способный подвинуть на *действие*. Если человеку нежелательно жертвовать собою во имя временных и преходящих задач, то позвольте прикрепить человека к вечному и нетленному, что должно *освящать* человеческую деятельность и что способно стать более прочным и ценным «мотивом», помогающим нам в нашей *практи-*

⁹⁸ Ф. Д<а>н. «Герои ликвидации». Сборник «На рубеже», 81–83.

⁹⁹ «Современный Мир», 1911, ноябрь. «Современные религиозные искания в России».

¹⁰⁰ А. Деборин. «Введение в философию диалектического материализма», стр. 385–386.

ческой жизни. К той же цели стремится американский философ Вильям Джемс, создатель системы «прагматизма». Истинно-научный социализм — материалистичен и в религии не нуждается¹⁰¹.

Так была встречена попытка А. В. Луначарского подняться на вершины «радостного и живого монизма».

Луначарский не слишком удивился нападкам своих товарищей. И вместе с тем нисколько не раскаивается в сделанном. «Я постарался, — говорит он¹⁰², — широко распахнуть двери внутреннего святилища, эмоционального святого святых марксизма... Это не пропадет даром. Это поможет строиться тому радужному мосту, который соединит романтическую, самоотверженную, религиозно сверх-индивидуальную социал-демократическую практику с ее философией, старавшейся в суровой скромности придать себе сухую и расчетливую внешность, к немалому ущербу для своего дела. Этот внешне педантский, статистический, фаталистический, отменно прозаический вид есть для меня пустая отжившая эстетика, род высокомерного смирения, род базаровского романтизма; признание же научного социализма светом светов, пламенным средоточием человеческих упований, величайшей поэзией, величайшим энтузиазмом, величайшей религией есть для меня прямой реализм, по слову Лассала, высказывающий то, что есть»¹⁰³.

¹⁰¹ См. еще сборник Г. В. Плеханова «От обороны к нападению» (М., 1910).

¹⁰² «Религия и социализм». Т. II, стр. 394–395.

¹⁰³ Книжке своей «Религия и социализм» А. В. Луначарский придает «очень большое значение». Многие приняли ее «чуть ли не за признак реакции», вспоминает автор (Великий переворот. Ч. I. Петерб., 1919. Стр. 43–44): «Г. Плеханов, извращая некоторые цитаты, вплоть до прямого искажения слов, и идя прямо против всего смысла книги, проповедывавшей религию трагическую, активную, без всякого оттенка «веры» или «мистики», — упрекал меня в том, что я устраиваю на свой фасон «утешительную душегрейку» для интеллигенции! Между тем я не только ясно сознавал, что надо положить препону растущему религиозному влечению и ввести его в законное русло, но и для будущего считал необходи-

Изложенного вполне достаточно, чтобы видеть, в каком кругу вопросов вращается теоретическая мысль социалистов. Наличие борьбы внутри известного течения сама по себе нисколько не опорочивает его идейного значения. Правда, в иных случаях это рассматривается, как один из симптомов разложения. Не избежал такой оценки и социализм. Но факты не подтверждают столь пессимистического прогноза. Пусть доктрина социализма в каком-либо отношении, особенно в своей философской части, испытает еще не одно изменение. Пусть жизнь еще не раз обманет социалистов в их смелых притязаниях на коренное переустройство социальной действительности. Ни то, ни другое нисколько не будет говорить против сущности научного социализма. Окостенелость учения была бы более губельна для него, чем непрерывное развитие его идейного содержания. Практические неудачи должны быть отнесены на счет тактики руководящих групп. Нужно отличать внутренний смысл движения и его конечные цели от той формы, которую движение принимает, и от тех средств, к которым прибегают для достижения целей. Проблемы, стоящие тут на очереди, слишком сложны, чтобы возможно было обойтись без ошибок и даже без грубых промахов, которые, к сожалению, все-таки надолго могут задержать осуществление идеала. Социализм менее всего гарантирован от этой печальной участи. Он взял на себя слишком большую ответственность, чтобы не поплатиться за смелость. Было бы, однако, непростительно, если бы, поддавшись непосредственным впечатлениям от переживаемого,

мым придать большую эмоциональную широту марксизму, не изменяя ни на один волос его подлинный дух. Эта моя работа встречала и горячее сочувствие. Сейчас ее нет больше в продаже. Теперь она нуждалась бы в некотором коренном научном пересмотре, для которого у меня нет времени. Придет еще момент, когда это станет необходимым. Идеи, заложенные в этой книге, будут играть не маловажную роль, когда от разрушения мы перейдем к строительству, когда начнем закладывать первый этаж пролетарской культуры» (44).

мы принялись поспешно обобщать факты, лежащие на поверхности жизни. Нужно смотреть на вещи исторически и углубленным взором. Каким бы смрадом ни окутывалась земля в моменты острой революционной борьбы, сквозь него всегда продолжают светиться чистые идеалы социализма, обещающего людям новую жизнь и всеобщее счастье, социализм открывает нам глубочайшие перспективы, властно призывая идти навстречу тому грядущему миру, куда человек вступит с гордо поднятой головой, как победитель природы и вековой неправды. От этой великой задачи люди не откажутся. Порукой в том — сама история. Социализм угадал насущнейшие потребности людей и формулировал их социальные идеалы. Социализм усиленно занят выработкой цельного научно-философского мирозерцания. «Социалистический идеал и социалистическая наука, — по выражению А. В. Луначарского¹⁰⁴, — подпирают друг друга, как две половины великолепной арки». Социализм вводит нас в сферу самых важных проблем жизни и мысли.

Высокий интерес представляет поэтому историческое изучение русского социализма. Наша литература богата мотивами социализма. Вникая в художественные образы, созданные русскими писателями, анализируя их мирозерцание, мы вплотную подходим к самой интимной стороне дела. Идеалы и действительность, мечты и разочарования сменяются обычной чередой. Рядом с писателями-социалистами перед нами пройдут и писатели-несоциалисты. Это полнее раскроет внутреннее содержание социализма, покажет не только его сильные, но и слабые стороны, и наглядно убедит, как труден путь от чистой идеи до ее конкретного воплощения.

¹⁰⁴ А. Луначарский. «Религия и социализм». Ч. I, стр. 17.

Мих. Оленов

Так называемый «кризис марксизма» (1906)

Предисловие

I. «Кризис теории»

1. Кантианство в политической экономии.
2. Эволюционная теория капитализма.
3. Фальсификация, как метод критика марксизма.
4. Новая теория аграрного вопроса.
5. Плоды «кризиса» теории.

Часть II. «Кризис» русского марксизма

6. Две схемы русского прогресса. Народники и мнимый марксизм.
7. Идеализм в общественной науке. Русские экс-марксисты в поисках новых учителей.
8. О героях нашего времени. Русские экс-марксисты примиряют европейские противоречия.
9. Заключение. О героях нашего времени.

Предисловие

Большой, все растущий ворох печатной бумаги. На главных листах, брошенных вкось и вкось, в беспорядке виднеются титулы: философские ошибки марксизма, крах теории ценности, ревизия аграрного вопроса, социальной катастрофы нет и не будет, — таков «кризис» марксизма.

Среди этих листов о «кризисе» иные заголовки попадают особенно часто, другие повторяются реже, третьи, на-

конец, по мере перехода от более свежих листов к бумаге, потемневшей от времени, пропадают вовсе. Но это не значит еще, что в порядке писаний о кризисе марксизма нельзя найти намека на известную закономерность.

Прежде всего, при всей хаотичности тем, облюбованных всеми пишущими о «кризисе», бросается в глаза, что кризис марксизма, как последствие критики того, что имеет какое бы то ни было отношение к марксистской теории и практике, есть явление давнишнее и затяжное. Начало «кризиса» относится к эпохе, когда еще марксизма не было, марксизма, как целостного мирозерцания, объемлющего своей теорией всю глубину и ширь европейского общества.

Те общественные отношения и те могучие части социального тела, которые марксизм одухотворил, дремали в недрах буржуазной эпохи и послужили, как известно, главным материалом для теоретических выкладок утопистов XIX века, предшественников научного социализма. И с той же горячностью и верой, с какой утописты звали к жизни сознание пролетарского класса, с той же яростью и злобой идеологи ставшего уже твердой стопой третьего сословия учили о бессмертии капиталистического мира. Скачок из царства необходимости в царство свободы не удался утопистам, и пышное развитие капитализма каждый день все более раскрывало несбыточность их утопической грезы. Суровый приговор, вынесенный историей утопии, был, естественно, не малым подспорьем для апологетов капитала, и в этом причина дешевой победы, одержанной ими над утопией.

Таким образом, еще до «Манифеста» и его истолкования в работах марксовской школы всякой теории общественного развития, которая включила бы понятие о бренности капиталистического благополучия, грозила «критика», возомнившая себя карающей десницей буржуазной истории. И приспешники капитала раболепно лобызали ее, не ведая, что уготовлено ее шуйцей.

Марксизм с теориями утопистов общим имеет лишь отрицание святости и нерушимости капиталистических отно-

шений. Утописты к идеальной общественной форме брели ощупью. Маркс искал ее в потоках света научного социализма. Но для европейских экономистов 60-х годов, этих верных стряпчих капиталистического правопорядка, было прямо невыгодно заглянуть в пропасть, отделявшую марксизм от утопии. Маркса зачислили к «наследникам софистики утопистов». Так как другие «наследники утопии» умирали естественной смертью (почитатели Сен Симона, напр.), критика марксизма сделалась почти единственным спортом, где пробовали свои силы почти все европейские ненавистники «утопий». В приемах своих эти спортсмены не стеснялись.

Не говоря уже о таких невинных ошибках критики, как смешение теории ценности Маркса с проповедью утопистов об эксплуатации, теории заработной платы в «Капитале» с требованием «полного продукта труда», критики Маркса проявили громадную изобретательность в деле прямого искажения и передержек текстов «Капитала». В подтверждение сказанного привожу один пример, но пример разительный.

Свое предисловие ко 2-му изданию 1-го тома «Капитала» Маркс закончил указанием на близость всеобщего экономического кризиса. Кризис этот действительно вскоре наступил, подтверждая собой строгий реализм «революционной схоластики» Маркса. Отрицать наличность экономического кризиса было неловко даже при полном «отрицании» Маркса. Но находчивость отрицающих Маркса превосходит иногда самое себя, и всех выше стал в этом смысле доктор Р. Штегеманн. Его статья «Основы экономической теории К. Маркса» (*Preussische Jahrbücher Band LVII*) предназначена для выяснения теории Маркса, которая, как кажется Штегеманну, «не во всех частях верно понимается». «Выяснение» марксизма в данном случае, как и следовало ожидать, сводится по преимуществу к обличению «оптимизма» и «фатализма» Маркса. Воспользовавшись положением Маркса о смене общественных форм и указав, что, по Марксу, капитализм есть последняя антагонистическая

форма, Штегеманн без долгих околичностей трусливо обрушивается на Маркса за упомянутое только что место из предисловия к 1-му тому «Капитала»; причем содержание его у Штегеманна, конечно, соответственным образом революционизируется. Для Штегеманна, экономический кризис, о котором говорил Маркс, это не застой дел на всемирном рынке. Нет, кризис Маркса — это ураган, который сметет с земли милый сердцу Штегеманна капиталистический порядок. «Маркс, негодует критик, не задумываясь, возвещает наступление всеобщего кризиса, как следствия исполненного противоречий движения капиталистического общества». Какой ужас!

Во всех случаях превращения Маркса в «утописта», «критика» его была лишь средством для дискредитирования идеологии пролетарского движения. И до той поры, пока общественно-экономическая жизнь пребывает в лоне капитала, «кризис» марксизма всегда останется необходимой предпосылкой всех доказательств, что идеалы пролетариата вещь недостижимая и прямо нелепая. Критик, подобной Штегеманновской, сколько хочешь для любителей всяких литературных фокусов и передержек. Каемся, мы не из их числа, и считаем опровержение, разбор таких писаний делом никчемным, так как отрицание марксизма учеными типа Штегеманн никого смутить не могут.

В силу сказанного, здесь, в настоящих этюдах, не будет речи о подготовительном периоде кризиса, когда марксизм «отрицали». При рассмотрении, «кризиса» нам, конечно, придется говорить о стадии зарождения его, но лишь попутно. Гораздо любопытнее фаза «кризиса», порожденная критикой последних лет. Эта разновидность «критики», критикуя, поправляя, опровергая Маркса, все же признает его и обещает даже пойти дальше, через Маркса, углубить, обосновать его учение и т. д.

Эти, как они о себе заявляют, «истинные друзья марксизма», признают марксизм «на время» с целью претворения его в новую доктрину, которая будет свободна от «не-

лепостей», «ошибок», словом, от всех недостатков теории марксизма. «Кризис» марксизма, это-де благодатный перелом, который принесет неведомые прежде силы в сфере социально-политического творчества. Преимущество, которое имеется на стороне «критиков-друзей» марксизма, взлелеянных частью на работах Маркса, состоит, следовательно, уже в том, что они заранее отказываются от уничтожения марксизма и скромно предпочитают приспособить учение Маркса, смотря по надобности, то к специально философским темам, то к политическим и экономическим потребностям минуты. Уже по этой причине всякие априорные предположения, как бы, при такой разногласии, кризис марксизма не кончился крушением, совершенно беспочвенны: в приверженности «критиков» к «социальной демократии» имеются гарантии, что кризис пронесется в умах марксистской идеологии не опустошительным вихрем, а благодатным, освежающим ветерком.

Тем не менее, и указаниям на «нелепости и абсурды» марксизма со стороны его «друзей-врагов» поставлен свой предел. Единство теории и практики марксизма придает императивный характер аргументам даже чистой теории, и прямым следствием теоретических ошибок марксизма явилась бы и несостоятельность его социально-практических выводов. Вот почему там, где дело идет о «кризисе» теории, и критику Маркса никак не дано совместить несовместимое, устроить «кризис теории» наряду с «сохранением» практической части учения.

Между тем покушения на совместительство подобного рода теперь особенно в большом ходу. Большинство свидетельств о «кризисе», за подписью «бывших» марксистов, декретирует полное крушение теории, наряду с наведением на путь истинный практики марксизма. И очень часто вслед за клятвами на верность духу марксова анализа рекомендуются средства, взятые напрокат у людей, похваляющихся сокрушить и теорию, и практику Марксовой «догмы».

При таком обороте дела, не затрагивая вовсе клятвенных заверений «критиков», является безусловно необходимым выяснить, имеются ли в писаниях, требующих пересмотра теории и практики марксизма, свои «достаточные основания» и, буде таковые имеются, в чем состоят их признаки.

Как мы видели, критицизм врагов марксизма происходит из общего характера их исканий, долженствующих показать «несбыточность утопий» марксизма. Если оставить в стороне вопрос, почему эта критика писала об «утопических софизмах» Маркса, то форма этой критики (как она писала?) может быть обозначена приблизительно так: умышленное, абсурдное революционизирование от имени Маркса малозначащих агентов общественного процесса. Вспомним хотя бы Штегеманна, превращение у него заминки на рынке, по теории кризисов Маркса, в крушение всего капиталистического строя.

Это умышленно-фальшивое революционизирование марксизма заставляет нас, конечно, ожидать тех же приемов критики и в эпоху настоящего «кризиса». Но такие приемы теперь не в ходу. Напротив, «критики-друзья» делают все от них зависящее, чтобы «заменить неорганическое учение Маркса — органическим, революционное — эволюционным». Стало быть, в отношении приемов критики (ее формы) между подготовительной стадией «кризиса» и самым «кризисом» имеется важное различие.

Подготовительной стадией своего кризиса марксизм, как было уже сказано, обязан приверженности отрицающих марксизм к капиталистическому порядку и собственности. Для этого сорта критики «порядок и собственность» воплощены были в формуле: *proprietas est jus utendi*; («собственность есть право употребления» — на благо общее, разумеется). Маркс заменил эту одночленную формулу двучленной, прибавив к ней член *jus abutendi* (право злоупотребления), и формула его анализа гласит: «*proprietas est jus utendi et abutendi*» (собственность есть право употребления и злоупотребления). Вторая половина форму-

лы явилась у Маркса не просто выражением факта злоупотребления капиталистической собственностью, как это было у утопистов. Маркс доказал, что наступление и вся история капиталистического правопорядка есть необходимая стадия общественного развития, и *jus abutendi* он исследовал и критиковал, а не морализировал по поводу его. В силу-то этого буржуазные противники Маркса и старались сделать из каждой его категории фантом революции. Откуда же явились теперь опыты преодолеть Маркса с помощью методов «эволюции»? Чем отличается «верую» эволюционистов от кодекса литературных приемов противников Маркса начальной стадии кризиса?

Обработка Маркса с помощью «эволюционных» методов есть продукт особого теоретического склада «критики». Волею судеб в ее теоретическом аппарате выпала вторая часть формулы — право злоупотребления.

Это своеобразное и притом намеренное запечатывание в истории «кризиса» сыграло важную, роковую роль. Злощастная вторая половина формулы: *jus abutendi* была принесена в жертву желанию спасти хоть что-либо из работы Маркса. Вместо простого уничтожения, которого так страстно домогались враги марксизма, из эволюционного горнила «кризиса» марксизм выходит в виде целой группы новеньких теорий. У них всех имеется общая черта: теории оперируют с помощью категорий Маркса, подвергшихся небольшой переделке и поправкам. И все эти обновленные категории суть категории не капиталистической, а иной, несколько смягченной, «эволюционной» формы хозяйства.

Иррациональность капиталистической собственности у Маркса суммировала его построения в сфере капиталистического производства и правопорядка, причем каждая деталь производственного процесса тщательно Марксом прослеживалась и занимала в его схемах свое место. Поэтому родство марксовых определений находится в строгом соответствии с развитием и историей общественно-го процесса. Замена «революционного» эволюционным

и выразилась, прежде всего, в нарушении этой стройности, внутренней близости категорий и изучаемого явления.

Чтобы избежать «абсурдов» и «ошибок» Маркса, люди, «свободные от догматического фанатизма», старательно проводили особую махинацию, благодаря которой капиталистический мир предстал в невинной дымке простого товарного хозяйства. Выбросив производственные отношения, «критики»-друзья избрали своим эвристическим принципом, вместо общественных отношений людей, приключения товара на сцене всемирного рынка. Понятно, что при таких условиях потребовалось очень небольшое напряжение «здравого рассудка», чтобы добыть «органическое» развитие капитализма вне всякого участия всего «революционного» и «насильственного».

И точно, появился ряд теорий, обнимающих по-новому весь процесс капиталистического производства: новая теория накопления, новая для развития капитализма, новое толкование грядущей гибели капиталистического производства и проч., и проч. В своем усердии «критика» зашла так далеко, что извлекла из пыли времен вопросы, невыделенные прежде в самостоятельную теорию. Эти вопросы, из них особенно часто эксплуатируется теперь «аграрный вопрос», стали грозить под конец самой практике марксизма.

В итоге работа критиков-«друзей марксизма» оказалась не менее плодотворной, чем и усилия врагов Марксовой доктрины. Критика в славу «эволюционизма» дала целый букет симптомов «разложения марксизма», не только теории, но и практики его. И не совсем лишним, думается, было бы знать, как плетет эта критика свои венки идолу эволюционизма, которому бьют челом теперь даже иные «ученики» Маркса.

Разобрать, по мере сил, эти хитросплетения фанатиков «переоценки ценностей» и составляет цель настоящих этюдов.

Как ни интересно было бы рассмотреть все, написанное критикой, и что вкуче дает так называемый «кризис» марк-

сизма, сделать это здесь не мыслимо, да и не нужно. Опровержение той или иной «критики» не будет потерянным временем лишь при сравнительно широкой и важной теме, избранной критиком Маркса. Этой мыслью и руководился я, избирая объекты своей антикритики. Но, помимо антикритики «эволюционизма», в последовательности: прошлое, настоящее и будущее капитализма, мне казалось уместным проследить и преемственность чисто внешних приемов «эволюционизма», на которые он так щедр и все щедрее становится.

Как и в стадии зарождения «кризиса», поправки к Марксу блещут полной радугой разнообразия критических приемов. Между прямым искажением Маркса и приправой к нему из различных философских соусов — это крайние случаи — лежит целая лестница нежных оттенков «критицизма», начиная простой передержкой и кончая длинными экскурсиями в область метафизики. Разумеется, для каждого из звеньев антикритики (генезис капитала, развитие капитализма и т. д.), в силу условий места, пришлось избрать лишь одну работу о кризисе, где имеется наиболее типичный случай «обработки» Маркса и его учения.

Таким образом, первая часть моей работы («Кризис» теории марксизма) делится на 5 этюдов:

1-й этюд: Кантианство в политической экономии, — «эволюционная» теория первоначального накопления и генезиса капитала. Прием обработки марксизма: «сдабривание» Маркса философскими схемами Канта.

2-й этюд: Эволюционная теория капитализма. Прием обработки Маркса остается тот же; по содержанию эта теория соприкасается с I-м этюдом, но, на ряду с этим, уже происходит частичное превращение капиталистического хозяйства в простое товарное.

3-й этюд: Фальсификация, как метод критики марксизма. Превращение капиталистического хозяйства, с его антагонизмом классовых интересов, в простое товарное, дабы закрепить за общественным развитием его «эволюционный» характер, заканчивается. Соответственно измене-

нию содержания, и приемы «критики» сводятся к прямой фальсификации текстов Маркса и его школы.

4-й этюд: Новая теория аграрного вопроса. «Эволюционизм» ревизионистов не позволяет им заглядывать в будущее далее капиталистической эпохи и дает себя знать в приспособлении учения Маркса к аграрным отношениям, как к сфере, где господствуют свои «особые законы», сравнительно с индустрией, и где частная собственность выступает лишь со своими «положительными» качествами.

5-й этюд: Плоды «кризиса» теории. «Приспособление» ревизионизма становится чисто оппортунистическим. Превращение капиталистического общества в простое товарное закрепляется раз навсегда проектами реорганизации всемирного производства по типу мелкого товарного хозяйства.

Во второй части этюдов речь идет о «кризисе» русского марксизма. Схематичные признаки западноевропейского кризиса марксизма остаются в силе применительно и к определению русского. *Die Tradition aller todten Geschlechter laftet, wie ein Alp auf das Gehirn der Lebenden.*

«Кризис» русского марксизма имеет и подготовительную стадию, и период пышного расцвета. Как и на Западе, «подготовительная» стадия сводится к отрицанию марксизма, а расцвет — к попыткам философского углубления, обоснования и обновления марксизма. Но и подготовительная стадия, и развитие зародышей кризиса в этой стадии имеют у нас свои чисто русские особенности.

На Западе отрицали марксизм адвокаты капитала и капиталистического порядка. Их происки били в одну точку: способствуя, по мере сил, преуспеянию капитализма, задерживать то, что делает успехи его бранным, как и все смертное на земле. Между тем у нас, как известно, впервые марксизм

критиковали, для отрицания, идеологи мелкого хозяйства — народники, которые поставили себе задачей задержать, если не устранить вовсе, капиталистическое хозяйство.

Эта чисто русская национальная черта отрицания марксизма есть продукт общих условий развития капиталистического строя на Руси. Как известно, в 60-е годы содержание и правовая оболочка феодальных отношений нашим капиталом были искажены, но не уничтожены. Это и дало возможность народникам, в их мечтах о русском обновлении по особому русскому образцу и отрицании марксизма, держаться так долго утопии о сохранении мелкого хозяйства, частью не потерявшего еще своей натуральной формы. И вот, в силу этой-то защиты натурального хозяйства, у народников, не создавших, впрочем, никакой теории в противовес марксизму, «отрицание» Маркса оказало не малое влияние на весь ход русского «кризиса».

Противоположность схем народничества и формулы марксизма так резко била в глаза, товарное хозяйство капитализма так плохо мирилось с натуральным строем русской деревни, что все, отстаивающие мысль о неизбежности капитализма на Руси, казались в пылу полемики людьми одного и того же лагеря. Говорил ли противник народничества терминами Маркса, применял ли он теоретический аппарат буржуазных экономистов, — это казалось чем-то несущественным, так как суть спора лежала не в терминах, а в нарождающихся производственных отношениях. И в то время, как на Западе эволюционизм «критиков» из среды марксистов и стремление их представить историю капитала в виде движения простого товарного хозяйства народились наперекор стихиям, у нас, благодаря экономической отсталости, отстаивание товарного хозяйства походило на требование полного переворота в строе и народного производства, и социально-политических отношений.

А между тем, общественное производство, которое было выдвинуто противниками народничества, характеризовалось товарной формой продукта лишь чисто с внешней сто-

роны. Как и на Западе, капиталистические отношения, для которых товарное хозяйство есть только внешняя форма и скорлупа, должны были уже в ближайшем будущем произвести у нас полную перетасовку общественных отношений, а потому заложить и новую формацию общественной идеологии.

Так оно и случилось. Политическая разнокалиберность пера противников народничества, считавших себя идеологами вновь народившихся «трудящихся классов», не могла остаться в тени, когда произошло социально-политическое перераспределение «трудящихся». Силой исторических обстоятельств на фоне товарного хозяйства и капиталистической культуры выступили большие световые полосы, исключавшие возможность простого культуртрегерства. Учения о спасительности европейской экономики, независимо от определенной и законченной политической программы, теперь уже было недостаточно.

При этом политическому элементу выпало на долю тем большее значение, что и в области социально-экономической смешение общественных классов в одну массу «трудящихся» держалось преимущественно недоразвитием политического самосознания. И чем больше прояснялось это сознание, тем все очевиднее становилось, что нельзя оставаться долее под этикеткой марксизма добрым плодам «научной» мысли Запада, которые были высижены буржуазной наукой и предложены неизбалованному русскому читателю, как верное средство для протрезвления от утопии народников.

Близилось начало конца тому своеобразному индифферентизму, который проявили иные противники народничества, пользуясь без разбора терминами Маркса и его буржуазных противников. В русской литературе появился пока еще бледный призрак «кризиса». Среди марксистской идеологии стали слышаться призывы «к осторожности в теории», стали звать «назад», к «деловому спокойному обсуждению». К этому «спокойному» обсуждению стали

тяготеть первыми, конечно, те, кто в пылу спора с народниками употреблял категории Маркса частью для красоты, частью по недоразумению. Все такие марксисты поневоле обнаруживают теперь наклонность эволюционировать вправо. «Кризис» марксизма в полном ходу, кризис и перелом в истории марксистской интеллигенции.

Да, речи о кризисе русского марксизма есть только растерянность псевдомарксистской идеологии, для которой кончилась пора элегий о счастье грядущего, пред которой стоит, точно сфинкс, социально-политическая злоба сегодняшнего дня. Эволюция западных критиков друзей марксизма приносит новые теории. Русские псевдо-марксисты довольствуются тем, что пережевывают «эволюционные» доктрины своих европейских коллег, повторяя их во всех подробностях, с одним отличием, впрочем.

В отличие от Запада, впереди творческой работы русских псевдо-марксистов стоит временами как бы положительный знак — там, где их критические искания касаются политической сферы.

Те самые исторические обстоятельства, которые дали возможность мнимому марксизму сойти за марксистскую теорию развития русского капитализма, придают усилиям русского «эволюционизма» вид родовых потуг «правового государства». И в то время, как «эволюционизм» западный служит интересам капитала и господствующих классов, русские «друзья социальной демократии» лезут из кожи вон, чтобы набросить на себя одежды мира и привести в согласие классовые противоречия во имя «борьбы за право».

Против линияния псевдо-марксизма мы ничего не имеем и таковому радуемся; пора, давно пора ему стать тем, что он есть. И признавая известное «положительное» содержание за ближайшими задачами русского «эволюционизма», общими у него с мятежной юностью европейской буржуазии (правовое государство!), решительно протестуем против посягательства его, — посягательства внести элемент «критицизма» в теорию и практику марксизма.

По отношению к этому критицизму, как и к западному, для нас мыслимо одно определение:

Alles, was besteht,
Verdient, dass es zu Grunde geht¹.

Часть I. «Кризис теории»

Этюд 1-й. Кантианство в политической экономии.

Эволюционная теория первоначального накопления и генезиса капитала. — Прием обработки марксизма (Зомбартом): сдобривание Маркса философскими схемами Канта.

Le marxisme a besoin d'un Kant, qui une bonne fois finira avec les théories défraîchies.
Bernstein.

I.

Мода властвует всюду. Всем памятно еще те дни, когда философской мишурой служили схемы диалектики Гегеля. Теперь мода изменила Гегелю, и стали кокетничать Кантом, пользуясь его терминами, без нужды уснащая свою речь приемами, оборотами, схемой мысли Канта. Этим путем рассчитывают внести в социальную науку твердую, незыблемую основу, какая дана теории познания «Критикой чистого разума». Но разница между Кантом философии и кантианцами современной научной мысли одна: помимо диалектиче-

¹ Курсив в этюдах — автора.

ских приемов «Критики чистого разума», пользующиеся блестящими кантовского гения не умудрились внести туда содержания, которое могло бы сойти хоть за «Пролегомены».

Если бы Иммануил Кант мог встать из гроба и прислушаться ко всему тому, где ежечасно призывается его имя, он был бы очень и, может быть, весьма неприятно удивлен, — настолько противоположны по духу, прямо противоречивы «истины», которые подкрепляются там ссылкой на авторитет Канта. Несмотря, однако, на разную окраску, важные детальные различия «идуших назад к Канту», в любой отрасли знания легко выделить из них две главные группы. Первая стремится к *причинному, каузальному* объяснению; другая ищет всегда в явлении *принципа цели*. Отсюда и двоякий путь исследования: *метод причинности и телеологии*.

Особенно ярко эта двойственность и смешение различных элементов познания отразились на тех работах, которые с помощью трех «Критик» Канта пытаются вскрыть современный период общественности.

В глазах Канта человек стоял в блестящем венце телеологии. Для Канта все живое в природе имело свою цель, и он, наряду с *механической причинностью*, признавал для живого еще *причинность по целям*. Человек, как единица и органического мира, был для него такой же целью природы, но не простой целью. «Мы, люди, не только, как и все органические существа — просто цель природы; мы представляем собой конечную цель ее».

Принцип цели, введенный Кантом, для его времени был своего рода революцией в философии. Он навсегда исключал необходимость теологического толкования природы человека, давал право говорить даже об эволюции всего органического мира, «археологии природы» и «экономии ее сил». Но сам Кант не допускал мысли о перенесении даже *такой причинности по целям* в мир общественной жизни человека. Здесь у него царит не принцип скрытой цели природы, идущей параллельно ее конечным силам механического свойства. Для общественной жизни у Канта исход-

ный пункт — всегда заповедь, идея о долге человека. *Человек для Канта — самоцель*².

Догмат о человеке, как о конечной цели природы, потерял в наше время всякий кредит в науке. И нежные чувства к кантовскому принципу цели питают по сию пору только в учении об общественной природе человека. Но так как для современной социальной системы понятие закономерности плохо вяжется с телеологией, реформаторы социально-экономической мысли предпочитают витать в сферах чистой абстракции, и критико-познавательные эксперименты их сводятся обычно к игре слов и понятий. Вместо хозяйственной деятельности, общественного производства, говорят: область экономического опыта; средства производства получают внушительное имя его субъективных и объективных факторов; самое производство рассматривают исключительно под знаком принципов и т. д. Изредка, впрочем, вместо невинной фразеологии, для обсуждения берутся темы большие и сложные, скрепленные массой исторического факта. Среди таких работ на первом плане стоит, несомненно, «Современный Капитализм» В. Зомбарта.

II.

Задача «Современного Капитализма», говорит его автор, дать читателю в руки путеводную нить, которая провела бы его через лабиринт великой хозяйственной эпохи капиталистического производства. И вот, чтобы нить эта не порвалась в долгих скитаниях, Зомбарт привязывает конец этой нити к теории познания и в проблеме научного метода ищет себе точку опоры.

Решение векового спора между каузальным принципом и принципом цели в социальной науке есть «историческая

² «Kritik d. Urtheilskraft», ed. Kehrbach, ss. 321, 337 и 345; «Kritik d. praktisch. Vernunft», ed. Kehrbach, ss. 31, 51–52.

проблема». До Зомбарта, так думает по крайней мере он сам — самая проблема в применении к хозяйственной жизни поставлена не была. Зомбарт знает, конечно, что до него строго монистически и в духе детерминизма была создана система «Капитала». Но Маркс, по его разумению, не смотря на всю свою ученость, не давал себе ясного отчета о значении основных методов исследования.

Противно Марксу, Зомбарт решается дать в общественной науке полный простор не одному каузальному принципу, а обоим началам, и *причинности*, и *идее цели*. Сверх того, для примирения и полной гармонии их, он обещает ввести со временем в обращение новый принцип «*критический*». Каждому из этих трех начал Зомбарта будет уделено в его системе подобающее место; пока же все содержание «Современного Капитализма» стоит под знаком причинности, одной только причинности, подчеркивает Зомбарт, приглашая своих спутников войти в преддверье капитализма.

Но спутники, прежде чем взять из рук Зомбарта его пить, чего доброго, скажут; вы признаете, что система Маркса стоит под знаком причинности. Итак, почему бы не принять нам, для перехода к сфере действия новых принципов (к принципу цели и критическому), теорию трех томов «Капитала»? Зомбарт и рад сделать это, и не может; не может по той простой причине, что принцип причинности он толкует не так, как понимал его Маркс.

Зомбарт не отрицает влияния социальной среды на строй и жизнь хозяйства. Но самую социальную среду, как и хозяйство, по его мнению, следует толковать с точки зрения экономических принципов и, прежде всего, психологии хозяйствующего субъекта; словом, в духе не Маркса, а учителя Зомбарта — Густава Шмоллера. Но, в отличие от Шмоллера, его ученик не боится теории и смелых обобщений эволюционного свойства, ибо нет вообще неустранимых противоречий между системами Шмоллера и Маркса. И подобно тому, как оба принципа, каузальный и телеологический, объединяются в высшем сочетании под именем критическо-

го, так возможно и устранение конфликта между экономической теорией и опытом, «объединение Маркса и Шмоллера в единстве высшей гармонии». Зомбарт предупреждает, что в этих положениях о «гармонии» имеется лишь «афористический набросок решения методологической проблемы». Он просит потерпеть: «исчерпывающие суть вопроса объяснения будут даны со временем»³.

«Увенчать храм социальной науки под знаком критического принципа», т. е. в духе Канта! — это звучит так соблазнительно, что мы охотно запишем «исчерпывающие объяснения» в дебет Зомбарту. Но, вместе с тем, нам не было бы особой нужды разбирать, крепким ли узлом завязан конец нити, которая должна вести чрез лабиринт капитализма, если бы Зомбарт не написал, кроме введения, еще предисловие. Переступая чрез порог лабиринта, Зомбарт увидел, что не создано до сих пор ни одной путной теории хозяйства. «Все существующие теории не критичны, т. е. ни в одной из них не видно, чтобы ее автор имел ясное представление о значении и важности основного принципа деления... Ни одна из них не пользуется выбранным признаком без всяких ошибок... Ни одна не исчерпывает всех случаев хозяйственной жизни». Конечно, Зомбарт не мог пуститься в путь без подходящей теории; он и построил свою собственную. Не сделалась ли от этого крепче нить Ариадны-Зомбарта?

III.

«Форма хозяйства зависит от процесса использования хозяйственной деятельности. Организация, которую создает хозяйствующий субъект для достижения полезного эффекта, соответствующего его хозяйственным принципам, есть единица хозяйства... Субъективно, хозяйственная организация определяется моментами, лежащими в деле пользования

³ D. mod. Kapit, I B. s. XX, XXVII и XXVIII.

ею. Объективно, условия ее даны всей современной системой хозяйства, т. е. всем существующим хозяйственным порядком, господствующими принципами хозяйствования». Поэтому главным признаком деления форм и систем хозяйства будут принципы хозяйствования, хозяйственная психология капиталиста, ремесленника и проч. Но хозяйственный принцип Зомбарта совпадает с принципами хозяйственной психологии во вкусе Шмоллера только по имени. Зомбарт ведь не склонен отрицать влияния среды на экономическую жизнь, значения объективных условий в более широком смысле, чем мир хозяйственной психологии. Это и заставляет Зомбарта приняться за критику этих условий.

«Первым важным, основным фактом хозяйственной жизни будет, соглашается Зомбарт, масса производительных сил, которая находится в распоряжении данного хозяйства» ... Однако, этот факт не может быть положен в основу теории форм хозяйства, — по трем пунктам. Во-первых, при выборе мерил массы производительных сил трудно отделить существенное для данной эпохи от мало значащего. Затем, нет и знаменателя для сравнения производительности, соответствующей различным хозяйственным эпохам; а для отдельных отраслей хозяйства нет единицы измерения. Но, если бы такая единица и знаменатель нашлись, это не помогло бы делу. «Нас — Зомбарта, — интересует не принципиальная возможность производства, не простое существование производительных сил, а образ и способ их использования».

Интересуясь преимущественно способом использования средств производства, Зомбарт и находит более подходящее мерило для того, чтобы судить об увеличении производительных сил. Это — «экономическая дифференциация и степень специализации хозяйственной деятельности»; они идут рука об руку с обществением хозяйства. «Но эти признаки, спешит добавить Зомбарт, дают только контур для изображения той или иной системы хозяйства, поскольку определяют в общем степень хозяйственного развития. Основным же моментом определения ее все-таки будет господ-

ствующий хозяйственный принцип и лейтмотив хозяйственной эпохи. Таких лейтмотивов история человечества знает всего на всего два: принцип удовлетворения потребностей (*Bedarfungsprinzip*) и принцип наживы (*Erwerbsprinzip*)». Отсюда и все формы хозяйства делятся на такие, где целью будет потребление, и хозяйства, которые ведутся для наживы⁴.

Чтобы разобраться в чем-нибудь, нужно, конечно, интересоваться им. И неудивительно, что Зомбарт, питая слабый интерес к «существованию», т. е. к процессу развития производительных сил, очень сбивчиво толкует теорию, где организация и строй хозяйственных форм вытекает из этого развития. Главный недостаток этой теории, по указанию Зомбарта, заключается в отсутствии мерила для определения массы производительных сил. Но этот недостаток несколько не умаляет ценности теории уже потому, что для изучения хозяйственного строя в духе экономического монизма и не требуется знать «массу производительных сил».

Теория *экономического монизма* (Маркса) видит основу социально-экономического строя в отношениях людей друг к другу. Эти отношения соответствуют определенному уровню развития производительных сил и на известной ступени его изменяются. Но и тогда, когда речь идет об этой перемене, не требуется вовсе иметь *знаменатель, особую единицу измерения*. Необходимо только «с естественно-научной точностью констатировать переворот в производительных силах общества»⁵. И это констатирование дается вполне и точно количеством трудовой энергии, которая прилагается к известной сумме средств производства. Еще легче отвести другое возражение Зомбарта против этой теории.

Он требует от нее данных для сравнения производительности труда двух хозяйственных эпох. Действительно, найти мерило для сравнения производительности труда римского раба и крепостного Пруссии невозможно, если

⁴ Sombart, I B. ss. 61–62.

⁵ K. Marx «Zur Kritik», Vorwort.

и в этом случае искать «знаменателей». Но стоит принять во внимание упомянутую зависимость роста производительных сил и общественных отношений, и сопоставление раба и крепостного, как факторов производства, с точной ясностью обнаружит, что только нарастание в ширь и глубину производительных сил способствовало падению рабства, замене рабов колонатом и крепостными. Зомбарту, который ищет конечных причин в «исторической психологии» такой пример, конечно, не совсем с руки.

Хорошо, однако, и то уж, что Зомбарт не отрицает абсолютно зависимости форм хозяйства от роста производительных сил. Фон хозяйственной жизни, который дается этим ростом, признан у Зомбарта контуром хозяйства, требует для всякой формы его исключительно причинного толкования. Итак, найден центр тяжести вопроса: что такое форма хозяйства? Зомбарту остается найти еще точку опоры, так как у него оказалось даже два центра: специализация хозяйственной деятельности и господство хозяйственных принципов; не говоря о том, что и хозяйственные принципы у него для разных эпох будут разные.

Так как эти хозяйственные принципы Зомбарта признаки первичного свойства, все человечество и общественное хозяйство делится у него на «два мира», и в каждом из них звучит свой лейтмотив, или принцип удовлетворения потребностей, или принцип наживы. Первобытное коммунистическое производство, рабовладельческое и феодальное хозяйство, средневековый город и даже хозяйство грядущего общественного строя относятся у него к миру систем, где господствует лейтмотив: производи для собственного потребления. А второй «мир» это — рабовладельческое хозяйство римской империи, капиталистическая система колоний и континента, группа, стоящая под знаком наживы.

«Разница между обеими группами хозяйственных систем, поясняет Зомбарт, выражается в том, что количество и способ производства там и здесь определяется различно. В первом случае, качество и количество продукта всецело опреде-

ляется потребностями одного лица или группы лиц. Хозяйство же, предназначенное для наживы, имеет только максимальную границу для количества продукта; здесь задача всего производства получить прибыль использованием продукта»⁶.

В процессе расчленения систем каждой группы Зомбарт придерживается исключительно тех признаков, которые связаны с одним из двух хозяйственных принципов. В группе хозяйств потребительного типа в основу деления кладется удовлетворение потребностей с помощью своей и чужой работы. Хозяйства второй группы характеризуются степенью развития меновой торговли. Обе объединены в одну систему и располагаются согласно росту «обобществления хозяйственной деятельности». Все это главные черты таблицы хозяйственных форм, изобретенной Зомбартом.

IV.

Основное правило всякой системы состоит в том — это пункт элементарной логики, — что в основу должен быть положен только один признак деления. И Зомбарт, упрекающий все прежние систематизации хозяйственных форм в ошибках, сам, очевидно, погрешил против логической истины, введя в свою систему два признака, два хозяйственных лейтмотива.

В ответ на этот упрек Зомбарт, пожалуй, скажет, что он не признает общей всей экономике теории, а потому и в своей систематике ограничивается расчленением хозяйственной жизни известной исторической эпохи. Он систематизирует отдельно жизнь каждого из открытых им двух миров⁷. И в этом Зомбарт будет прав. Но тот же Зомбарт, установивший общую систему двух хозяйственных миров, каждо-

⁶ D. mod. Kap.; I s. 62, 67.

⁷ «Для различных эпох хозяйственной жизни общества формулируются и разные теории». D. mod. Kapit. I B. S. XXI.

го с присущей ему хозяйственной целью, едва ли возразит по существу на нижеследующее.

Признавая в специализации и дифференциации производства общий фон хозяйственной системы и «главное условие обобществления хозяйственной жизни», Зомбарт объединил в одну эпоху рабовладельческое хозяйство и хозяйство феодала. Эта хозяйственная эпоха для Зомбарта «переходная», промежуточная между эпохой индивидуального производства патриархальной семьи и стадией общественного хозяйства, где фигурирует рядом рабовладельческое хозяйство римской империи и современное капиталистическое. Следовательно, чтобы провести свой принцип хозяйственной цели, Зомбарту пришлось разделить эпоху рабовладения на две разнородные части.

Его насилие над историческим фактом оправдывается тем менее, что, придерживаясь «фона» хозяйства, процесса «обобществления хозяйственной жизни», ему следовало, наоборот, поставить хозяйство для наживы времен империи рядом с хозяйством, обсуживающим потребности оптимата республики. И тот, и другой ведут хозяйство с помощью силы рабов, и развитие менового хозяйства, «мировой рынок» времен Рима, есть только выражение усиленной эксплуатации (для наживы!) силы раба, идущей параллельно с слабым ростом производительных сил рабовладения.

Далее, для Зомбарта, отказавшегося дать теорию, исчерпывающую основные моменты общественного производства, не обязательно, пожалуй, объяснять коварную природу принципа наживы. Был он лейтмотивом производства римской империи, затем исчез, чтобы возродиться в лозунге современного капиталиста: «бери, где только можешь взять». Но в силу чего этот лейтмотив, несмотря на рост «общественного» хозяйства, говоря проще и вернее, роста торговли по побережью Средиземного моря, несмотря на продолжающееся обобществление хозяйства, сменяется принципом: «производи в поте лица своего и ешь хлеб свой?» «Систематика, говорит Зомбарт, плодотворна

лишь тогда, когда она дает наибольшее место генетическому миросозерцанию». Правильно, и с такой точки зрения менее всего плодов даст систематика Зомбарта.

Корень неудачи его в том, что он взял не два признака для своей системы, а целых три: обобществление хозяйственной деятельности и два хозяйственных принципа. Обобществление процесса производства заменяет у Зомбарта, по имени, рост производительных сил и образует фон всякой хозяйственной системы. И потому, с генетической точки зрения, он должен был найти нечто общее между этим фоном и данной системой хозяйства. Для Зомбарта, как приверженца генетического, каузального миросозерцания, слова Протагора: «человек есть мера всех вещей» имеет такое значение: только *общественный человек*, поставленный в рамки производственного процесса данной эпохи, есть показатель ее *хозяйственного строя*. Хозяйственный принцип его определяется всем фоном общественного производства, в котором ему приходится жить и действовать. Между тем Зомбарт, рисуя своего общественного человека, поставил рабовладельческое хозяйство времен империи в одной группе с современным капиталистическим и, сохраняя в неприкосновенности принцип наживы, совсем не поцеремонился со своим же фоном хозяйственного развития.

Разрубив таким образом Гордиев узел экономической систематики, Зомбарт тем же взмахом аналитического ножа уничтожил и действие социальной среды, которая одна, по мнению Зомбарта, ведет к теории и систематике. Вера в действие социальной среды заставила Зомбарта приняться за синтез Шмоллера и Маркса. И вот еще до того, как приступить к выполнению взятой на себя миссии, Зомбарт изменяет этой вере.

Ввиду признанной самим Зомбартом афористичности его замечаний о принципе причинности, система форм хозяйственных была пробным камнем устойчивости принципа Зомбарта, и неудача, которую потерпел он при этом, в корне подрывает значение и силу его экономической

философии. Нельзя дать причинного объяснения там, где «действующие силы» находятся в полном противоречии друг с другом, где между принципом и фоном его действия нет ничего среднего.

Даже в случае системы Зомбарта, когда отрицается возможность теории, объединяющей деятельность всех агентов причинного свойства, рамки ограниченной теории экономического опыта намечаются лишь тогда, когда исходный пункт анализа — есть главный момент, действующий в его сфере. В противном случае, этот момент будет носить характер чистой телеологии. Такой, именно, характер и носят хозяйственные принципы Зомбарта. Ибо он не установил, да и не мог установить звена, скрепляющего принцип хозяйственной цели с процессом производства данной общественной эпохи.

И кто знает, быть может, Зомбарту удалось бы вполне замаскировать в работе введенную контрабандным путем телеологию, если бы он не затеял, изучая капиталистическую систему, разрешать попутно все «нерешенные» вопросы общественного производства. Теперь же вся бесплодность принципа хозяйственной цели, как момента причинного объяснения, раскрытая неудачной систематизацией Зомбарта, блестяще иллюстрируется генетической схемой того самого периода, который он собирается исследовать.

V.

Схема развития современного капитализма у Зомбарта представлена: системой городского ремесла, системой капиталистического хозяйства в его зачаточной форме и развитой формой капитализма. Схема эта только часть, отдел его хозяйственной систематики⁸.

⁸ D. mod. Kapit. I, s. 71, 72.

В таблице хозяйственных систем Зомбарта городское ремесло стоит в одной группе с сельским хозяйством средних веков. Но в силу чего капиталистическое хозяйство генетической схемы соприкасается только с хозяйством ремесленным, а феодальное производство в селе остается в стороне от развития капитала? При монистическом понимании хозяйственного развития, ремесло и капиталистическое предприятие сближает развитие новой формы производства. Но в теории Зомбарта формы хозяйства стоят под знаком хозяйственных принципов, вне зависимости от формы производственного процесса в целом, и нет, поэтому, оснований опускать в генетической схеме средневековья сельское хозяйство того времени. Ведь в хозяйстве ремесленника и сельском хозяйстве этой эпохи господствует принцип — производи по мере сил своих. Да и вправе ли мы объединять в одной схеме хозяйства двух миров, ремесленное и капиталистическое, где царят исключаящие друг друга хозяйственные цели? Чтобы найти для такой схемы причинное объяснение, остается искать его вне сферы хозяйственных целей. Иначе Зомбарту не избежать печальной участи телеологических построений его учителя, Шмоллера, который капитализм объясняет чрез и посредством капитализма.

Что же заставило Зомбарта, изображая схему «Современного капитализма» в духе причинного толкования Маркса, в своем учении о схемах хозяйственных форм предпочесть «фону хозяйства» принципы хозяйственной цели? Вопрос этот не риторический.

Приведа после соображений о хозяйственных целях указанную только что схему, Зомбарт смиренно поясняет: «специалист легко заметит сходство этой эволюционной схемы с марксовой. Но он заметит также преимущества, которые дает моя точка зрения. Он увидит, надеюсь, что мною сделана попытка ввести в теорию, вместо образного языка Маркса, понятия без прикрас, и тем навсегда заменит

неорганическое, революционное понимание Маркса органическим — эволюционным»⁹.

Лозунг — заменить неорганическое органическим — заставил Зомбарта приняться за синтез Шмоллера и Маркса, сделать экскурсию в область экономической систематики. Такой лозунг, лозунг предвзятой цели, трудно совместить с раскрытием причин изучаемого явления. И здесь, в этом «принципе цели», нужно искать источника всей реформы, которую Зомбарт так неудачно попытался навязать политической экономии.

Капиталистическая эпоха исследована была до Зомбарта, и при том, по его признанию, согласно принципу причинности. Но это было «революционное объяснение». Целью Зомбарта, велением его практического разума и было прежде всего «заменить навсегда» Маркса. Под влиянием такой идеи, чисто телеологического свойства, Зомбарт и принялся реформировать содержание экономической науки. Чтобы получить понятия без прикрас, он лишил хозяйственную жизнь содержания и бросил общественное производство под сень хозяйственной цели. Придав этим началу причинности свойства чистейшей телеологии, он принужден был все-таки использовать генетическую схему Маркса. Так что в конце концов все новаторские затеи Зомбарта остались, по-видимому, без применения.

Было бы, однако, грубой ошибкой заключить отсюда, что в этом весь итог реформы Зомбарта. Плодотворное влияние идеи о необходимости заменить Маркса сказалось уже на первом члене «эволюционной схемы», на жизни ремесла.

Условия, лежащие в основе ремесленного хозяйства, для Зомбарта распадаются на *формальные и реальные*. Формальные почти целиком исчерпываются регламентом цеха. Реальное в жизни ремесла у него сводится к двум первичным элементам, к народонаселению и состоянию экономиче-

⁹ Der mod. Kapitalismus I, s. 72.

ской техники. Но и формальная, и реальная сторона ремесленного хозяйства, подчеркивает Зомбарт, не исчерпывает до дна этой жизни. И он не ставит вопроса: *каково ремесло в его реальной действительности? Его занимает задана: как ремесло возможно*¹⁰?

Раз Зомбарт допускает вообще теории, очерченные рамками исторической психологии, мы ждем такой опытной теории о ремесле. Вместо теории, нам предлагается анализ формальных и реальных условий *«возможности ремесленной жизни»*. Наряду с формальными и реальными условиями ремесла, жизнь его у Зомбарта дана целиком. Здесь фигурирует сам хозяйственный субъект ремесленник, дается экстракт из психологии последнего, детально прослеживается каждый его шаг. Цели его хозяйства, хозяйственный принцип и сфера его влияния в жизни ремесленника также описаны всесторонне. И, несмотря на все это, Зомбарт все-таки не решается употребить понятие необходимости.

«Человеческий рассудок безусловно должен различать *возможность и необходимость вещей*», учил Кант, узаконивший принцип цели в изучении природы. И принцип цели не мешал Канту признавать за естествознанием право на научное объяснение природы, объяснение, носящее характер закономерного и необходимого. Известно даже, что способность чистого разума к закономерному мышлению Кант основывал, между прочим, на такой же способности естествознания. В *«Пролегоменах»*, например, естествознанию уделено не мало места при выяснении: как возможны синтетические суждения *à priori*?

¹⁰ D. mod. Кар. VI Кар. «Переходя теперь к раскрытию условий, которые своим влиянием обеспечивают возможность ремесла без ограничений охранительного свойства, заметим, что эти условия нельзя считать достаточным основанием для существования ремесла. Вопрос, поставленный нами на очередь: как ремесло возможно? совсем не совпадает с вопросом: каково ремесло в его реальной действительности (*wie ist Handwerk wirklich?*)» Sombart I, S. 135.

внеопытные суждения, которые Кант считал признаком всякой закономерности¹¹.

Конечно, и все последователи Канта, всюду ищущие принципов, начиная с учения о специфических энергиях в природе у Иоанна Мюллера и кончая психологической теорией Шмоллера и австрийских экономистов, также видят в своих принципах нечто безусловно необходимое. А вот Зомбарт, изобразивши цель и задачи ремесленного производства, имея перед собой законченную форму хозяйства с определенным лейтмотивом, говорит только о «*возможности ремесла*».

И при том, как говорит! Зомбарт, который отказался от влияния производительных сил в чистом виде, сам разыскал не хватавшее ему мерило для учета этих сил. Он отыскал недостающий теории экономического монизма «знаменатель». Для определения «*возможности ремесла*», его техники, он перечисляет и уровень цен, и продолжительность периода производства, и число работников мастерской, и даже ... даже «*производительность труда в сельском хозяйстве того времени*».

Но, г. Зомбарт! Если между производительностью труда в селе и хозяйстве ремесленника есть нечто общее, и ремесло делается «*возможным*» только на известной ступени развития техники в земледелии, к чему сведется *роль* хозяйственного *принципа*? И не будет ли, так сказать, робостью академического свойства настаивать на возможности там, где прямо в руки даются признаки *реальной необходимости*?

О трусости не может быть и речи. Своим исследованием «*возможности ремесла*» Зомбарт явил себя смелым новатором и обогатил науку оригинальной категорией, введенной на смену устаревшего, должно быть, понятия необходимости. Теперь первый член схемы «*Современного капитализма*», ремесло, рисуется в новом свете. Ремесло стоит особняком от всего средневековья, и на деле осуществляет

¹¹ «Prolegomena», ed. K. Schulz §§ 14 и ff. «Kritik der Urteilskraft» ed. Kehrbach, S. 288.

ся идея Зомбарта о необходимости выделить его из общественного хозяйства того времени.

Не сослужи категория возможности этой важной службы Зомбарту, ему пришлось бы определить связь реальных сторон ремесленной жизни с ее лейтмотивом, связать организацию принципов производства с общим строем не только хозяйства ремесленника, но и всей феодальной эпохи. Тогда на первом этапе экскурсии в глубь времен оказалось бы, что в исследовании реальных и необходимых условий общественного производства *начало хозяйственных целей и лейтмотивов остается не у дел*. И Зомбарт поступил весьма ловко и остроумно, рассуждая только о возможности ремесла. Выражениями в роде: как возможно ремесло? всей теме придается характер чего-то весьма положительного, хотя бы по форме похожего на построения Канта¹². А ведь и форма значит иногда не мало.

Стороннику причинного понимания вещей неудобно вводить понятие хозяйственной цели для истолкования реальной жизни ремесла; это было бы слишком явным нарушением принципа причинности. Зомбарт и попытался использовать Канта, не прямо в виде телеологического объяснения, а косвенно, отказавшись от теории ремесла и прикрыв свой методологический фокус формулой «возможности». И после этого он так сильно уверовал в успех и обаяние оборотов Кантовской речи, что, рассказав об условиях возможности ремесла, применял затем свою идею возможности на всем протяжении капиталистического порядка.

VI.

С того времени, как «Богатство народов» объявило человечеству, что капитализм — носитель идеи прогрес-

¹² Кантовские обороты: «как возможны суждения à priori?», «как возможна метафизика, как наука?» etc.

са и всеобщего благополучия, экономисты-буржуа все ломают голову над тем, как бы придать началу этой счастливой эпохи хотя несколько благообразный вид, так как все свидетельства истории об этом говорят иное и окрашены не в розовый, а красный цвет, цвет крови. Этот колорит эпохи первоначального накопления отразился и на страницах «Капитала». Но Маркс, набрасывая своей могучей кистью генезис капитализма, вовсе не думал устанавливать целую «теорию накопления».

«Экономическая структура буржуазного общества исходным пунктом имеет, полагает Маркс, строй феодальный. Разложение его освободило элементы для нового строя. Хотя первые признаки капиталистического хозяйства встречаются в некоторых городах Средиземного моря еще в XIV и XV веках, капиталистическая эра начинается с XVI века. Там, где она является, уже давно пало крепостничество, а свободные города, это блестящее видение средних веков, лежат давно в упадке... Решающее значение в истории накопления имеют перевороты, которые служат рычагами для нарождающегося класса капиталистов... Экспроприация сельского производителя крестьянина, составляет основу всего процесса. История его в различных странах принимает различную окраску, пробегает разные фазы в различной последовательности. Только в Англии, которая берется (Марксом) за образец, история эта является в своей классической форме»¹³.

Если по этой беглой истории накопления построить его теорию, то главными элементами ее будут черты, стоящие вне сферы феодального производства. И самой важной частью такой теории будет, конечно, объяснение его исторической физиономии в том или ином месте, в зависимости от тех или иных особенностей развития капитализма. Приступая к исследованию о генезисе капитала, Зомбарт предупреждает, что оно «совпадает с Марксовым только в постановке проблемы». И точно, постановка проблемы сде-

¹³ Le capital, par K. Marx I v. pp. 314–315 passim.

лана Зомбартом совершенно в духе Маркса. «Важных, решающих дело моментов образования капитала, говорит он, нужно искать вне хозяйственной жизни ремесленного производства»¹⁴.

В выборе «важных моментов» Зомбарт весьма разборчив. Ему известно, что в Швейцарии, Германии, Франции и Англии в руках денежных людей скопилось много ренты и поземельной собственности; в его распоряжении подробные сведения о задолженности дворянской земли в средние века. Но Зомбарт не придает всему этому решающего значения. Не годится, по его мнению, связывать теорию накопления капитала и с развитием ростовщичества, удачей в горном деле, в добыче драгоценных металлов. Перебрав еще условия средневекового ремесла и торговли, Зомбарт после бесплодных поисков открывает, наконец, секрет первоначального накопления. Как это сплошь и рядом бывает, ларчик открывается очень просто.

«Мы у цели. Тайна разгадана. Открыты начала буржуазного богатства. Суммы, которые следует рассматривать, как прародителей, породивших капитал — это накопленная земельная рента». И при том — *nota bene* — земельная рента городов. За это говорят четыре момента: во-1-х, использование в средние века городской земли, как предмета частной собственности под дома, помещения мастерских, всякого рода лавки и проч.; во-2-х, форма использования в виде аренды, сначала наследственной, потом срочной; в-3-х, фактический рост этой ренты, и наконец, в-4-х, продажа городской земли, как предмета частной собственности. Сверх того, одним из важных условий для накопления земельной ренты в городе было сопутствующее ее росту «развитие городской жизни», с которым связано исчезновение первоначального занятия жителей города, падение в его пределах сельского хозяйства¹⁵.

¹⁴ D. mod. Kap. I, s. 218.

¹⁵ D. mod. Kap. I, s. 291–296 pass.

Из приведенной цитаты явствует, что решение задачи о накоплении у Зомбарта иное, чем у Маркса. Прежде всего, если оно истинно, оказывается, что для первоначального накопления вовсе не нужно было *экспроприации крестьянства, да и вообще средневекового производителя*. И потому, акт рождения капитала протекал «органически», без насильственных переворотов. Природа не делает скачков. Но есть ли теория Зомбарта решение проблемы о накоплении?

Сам Зомбарт очень доволен своим открытием. «Задачей историков, хвастливо кокетничает он, будет показать справедливость отдельных пунктов этой теории, или же — буду очень рад этому, противопоставить моей гипотезе новую. Но до сих пор, как знает всякий, не считая немногих, большей частью ошибочных и односторонних замечаний Маркса, вопрос о коренной основе современного хозяйства не был поставлен, не говоря уже об удовлетворительном решении его». Зомбарт не вдается в «пространное эмпирическое доказательство своей теории». Но, дорожа, по-видимому, будущим науки, он приводит список материалов, которые должны побудить историков к исканию таких доказательств. «Будущие историки посвятят этому вопросу свои работы» ...¹⁶

На этот счет Зомбарт должен быть спокоен. Его предписание будет исполнено в точности по той уже причине, что все это делалось и до предписания. Историки давно посвятили свои работы «проблеме» Зомбарта, они нашли давным-давно то, что теперь возведено им миру, как открытие величайшей важности. И любопытное обстоятельство, сделали это историки, имена коих встречаются в списке Зомбарта. Историки эти — Вильгельм Арнольд и Леон Вандеркиндер.

«Городские роды *землесобственников* были древнейшими *капиталистами*. Действуя в качестве крупных торговцев, менял и владельцев монеты, они подготовили и помогли провести господство денежного хозяйства. Но их поли-

¹⁶ D. mod. Kap., I S. 302.

тическое значение покоилось не на денежной силе, а на земельной собственности, собственности индивидуального характера». Так пишет Арнольд во 2-м отделе своей «Истории собственности», посвященном описанию земледельческого класса в городе XIII века.

«В городах Фландрии положение городских родов не было изолированным; но и они не исчезли в массе населения, называя себя *ledechgangers, otiosi*, что равносильно *рантье... Только земля в средние века дает настоящую прибыль, земля дает ренту. Деньги не могут дать ее*» ... Это положение Вандеркиндера. Он, как и Арнольд, в качестве историка *pur sang*, конечно, не называет прямо земельной собственности — источником первоначального накопления. Но они оба неоднократно указывают, что только переход в разряд благородных и покупка земли ставили на ноги торговца и ремесленника. А Вандеркиндер не раз повторяет что торговые гильдии, сыгравшие, без сомнения, крупную роль в падении цеха и накопления капитала, были основаны слугами короля имперских городов¹⁷. Эти слуги короля были крупнейшими собственниками городской земли. Все же, и у Арнольда — его «История собственности» касается теории Зомбарта особенно часто — не встречается слово: первоначальное накопление. Следовательно, кое-что в постановке проблемы принадлежит Зомбарту? — без сомнения, принадлежит. Но эта оригинальная часть, «гипотеза» и «теория» самого Зомбарта, — плохая гипотеза, плохая теория.

Отыскивая источник буржуазного богатства, Зомбарт не удовлетворился фактом задолженности дворянского землевладения, скупкой ренты и даже земли горожанами. Переход земли в руки буржуазии при условии, что хозяйство на ней ведется, как и при прежнем владельце, не есть момент

¹⁷ W. Arnold: «Zur Geschichte d. Eigentums in d. deutschen Städten» Basel, 1861; SS. 24, 33, 31, 45, 56, 88, 249, 252–256. L. Vanderkindere «Le Siècle des Artevelde», Bruxelles, 1879 pp. 69, 65, 135. Зомбарт, натурально, не приводит указанных цитат из Арнольда и Вандеркиндера.

капиталистического накопления. Ведь и теперь, когда землей владеет буржуа, хозяйство ведется по типу феодального времени. Но стоит этому буржуа, или феодалу — безразлично, на своей земле приложить труд не крепостного, а свободного рабочего, весь строй хозяйства изменится. Массовое появление хозяйств нового строя будет верным признаком падения феодального производства. Оттого и классическая форма накопления, нарисованная в «Капитале», сводится, главным образом, к процессу развития капиталистического земледелия, проникновения капитала в сельское хозяйство.

Что представляет собой, с такой точки зрения, рост городской ренты в средние века? Есть ли этот рост явление капиталистического характера? Ни в коем случае.

Это понятно даже историку Арнольду. «Когда торговля и ремесла отделились от земли, — действие собранного (*gewonnenen*) капитала нельзя еще проследить достаточно ясно, — доход своей работы приходилось большею частью отдавать старым собственникам земли, как выкуп из уз прежнего времени, которые некогда связали и индустрию, и сельское хозяйство». Под выкупом Арнольд понимает ренту. По его словам, процесс выкупа, после перехода ремесленников и торговцев из положения крепостных, сидевших на земле феодала-горожанина сначала к наследственной аренде, потом срочной, шел в строгой параллели с развитием эфитевзиса, т. е. наследственной аренды в деревне¹⁸.

Еще в 15-м веке городские хроники упоминают о плате натурой за пользование землей под мастерскую, лавку и проч. А аренда на правах эфитевзиса, т. е. наследственная, в городах встречается даже в XVI столетии.

Правда, в городе краткосрочная аренда — факт, который является раньше, чем в селе. Но в данном случае короткий срок аренды имел определенную цель. Краткосрочная аренда позволяла собственнику земли усилить эксплуатацию сил своего арендатора ремесленника.

¹⁸ Arnold, S. 55, Vanderkindère, p. 244–245.

Рента в городе очень рано и значительно переросла ренту в селе; но и теперь она оставалась частью ценности, созданной трудом несвободного человека, подчиненного регламенту цеха и гильдии. Пусть в городе эта прибыль ремесла раньше и чаще стала принимать золотую оболочку дуката и талера, по существу, нельзя провести резкой границы между этой прибылью и прибылью феодала, сбывающего в городе хлеб своего крестьянина.

Зомбарт начал учение о генезисе капиталистического хозяйства с заявления, что его постановка проблемы о первоначальном накоплении совпадает с таковой Маркса. Он не хотел принять в расчет моментов, связанных с организацией ремесленного хозяйства и торговли, не хотел объяснять накопление покупкой горожанами земельной ренты и земли у дворянства. Едва ли кто станет отрицать, что все это *могло* служить источником накопления буржуазного богатства. Но все это, вместе с тем, не было связано с накоплением капитала признаком *необходимости*.

Такой признак Зомбарт видит в росте городской ренты с земли. Тут он как-то сразу забывает о постановке проблемы, забывает, что и в городе до возникновения капиталистического производства рента с земли была лишь отражением хозяйственного строя феодального времени. Но эта иллюзия реального, необходимого там, где имеется только признак возможности, у Зомбарта, явление вполне естественное; в основе его теории накопления лежит «зомбаровское» представление о капитале, где властно царит все та же *категория возможности*.

VII.

Во главе изысканий о зарождении капиталистического хозяйства у Зомбарта стоит вопрос: «как возможна прибыль?»

По-видимому, в столь простом сочетании слов нет ничего необыкновенного. Оказывается, что есть. «Главная

часть ответа, таинствует Зомбарт, дана уже постановкой вопроса, ... единственного вопроса, какой приходится ставить, когда речь идет об объективных условиях капитализма». Но, не рассчитывая, должно быть, на прозорливость своего читателя, Зомбарт сам снимает покров таинственности и дает «главную часть» ответа.

«Ежегодная затрата труда есть фонд нации, из коего покрываются все ее потребности ... труд в этом смысле есть работа занятых в общественном производстве технических работников» ... Отсюда следует, по мнению Зомбарта, что прибыль у капиталиста индустрии, как и у торговца, есть часть такой работы. Но ошибочно видеть в прибыли продукт одних только работающих по найму. Здесь кроется причина ошибок Маркса, его учения о прибавочной ценности. Прибыль может получаться и от труда самостоятельных производителей. «Этот факт служит основой возможности существования капиталистического хозяйства среди ремесленного или крестьянского производства».

Зомбарт и здесь не заботится сколько-нибудь обосновать свою теорию капитала и прибыли. Он и не намерен доказывать, как возможно такое капиталистическое хозяйство. Однако, и эти таинства Зомбарта в области условий «возможности прибыли» очень ценны. В них ключ к его теории накопления¹⁹.

По Зомбарту, капиталистическое предприятие «может» существовать среди ремесленного и крестьянского хозяйства. На каком основании считает тогда Зомбарт одну го-

¹⁹ D. mod. Kap., I, s. 211–212 «Аксиоматический или, если угодно, априористический характер этих положений (о прибыли — М. О.) исключает возможность, а равно и необходимость доказательства их справедливости. Они выставлены, как вспомогательные средства аргументации, т. е. без них невозможно научное понимание капиталистического хозяйства. Об устойчивости этих формул следует судить по эффекту их теоретической полезности, т. е. по услуге, какую они оказывают экономическому знанию. Sapienti sat ... » Эффект теории Зомбарта, как известно, должен в конечном счете повести к полной «замене Маркса».

родскую ренту источником первоначального накопления? Чем хуже ее рента в селе, где, по свидетельству Зомбарта, буржуазии Швейцарии, Англии, Франции и Германии удалось скупить и ренту, и большие участки земли? Разве в силу «возможности» крестьянское хозяйство земле буржуа не давало «прибыли»?

Что капиталистическое предприятие *теперь* может существовать, прямо или косвенно эксплуатируя крестьянина и ремесленника, факт, хорошо известный всем, и вся суть в том, было ли это фактом и в эпоху средневекового хозяйства. Так как Зомбарт не признал ренту в селе источником накопления, такой роли он не мог бы приписать и росту городской ренты, если бы не категория... *возможности*. Задавшись вопросом, как «возможна прибыль» капиталиста, он из того факта, что условия такой «возможности» даны в эпоху господства капиталистического хозяйства, вывел, как правило, что и в средние века накопление капитала шло на счет роста городской ренты. И категория возможности снова и с полным успехом заступила бы у Зомбарта место, какое уделяется обычно понятию необходимости. Но, на беду свою, он позабыл, что в анализе ремесла у него также использована возможность и при том так, что она близко стоит к производственной жизни ремесленника.

Для выяснения того, как возможно ремесло, Зомбарт из общих условий «возможности ремесла» выделил цеховую регламентацию в разряд формальных условий; среди реальных он, кроме роста населения, нашел только степень развития техники, всей техники того времени. Чтобы ремесленное хозяйство стало фактом действительности, соображает Зомбарт, «производительность сельскохозяйственного труда, как результат развития техники, должна достичь такой ступени, где один может производить на двоих достаточно пищи и сырых материалов».

По мере того, как увеличивалась в средние века производительность работ при добывании сырых материалов, росло и разделение труда, а город все больше становился цен-

тром *индустрии*. Повинности свои бывший крепостной, теперь ремесленник и торговец, платил собственнику земли звонкой монетой. Но, чтобы эта монета стала единицей сокровищ капиталиста, должна была прежде подняться на новую ступень производительность труда *в сельском хозяйстве*. Иначе ремесло не могло приносить больше той «прибыли», какую приносило, когда ренту в городе платили натурой. И, если бы эволюционист Зомбарт придавал сам хоть небольшое значение своим «условиям возможности ремесла», он должен был бы найти, для своей теории накопления, признаки разложения средневековой жизни, появление новых условий, дающих возможность получить прибыль. Новые условия даны были, как известно, развитием капиталистической аренды в селе. И в то время, как строй городской жизни еще свято хранил заветы старины, на земле феодала или его наследника произошел переворот, появились хозяйства, где землю пахал наемный рабочий.

Коснись этого момента накопления Зомбарт, ему пришлось бы нарисовать картину в общих чертах, напоминающую процесс экспроприации крестьянства в Англии. Все различие свелось бы ко времени развития этого процесса. Но Зомбарт не коснулся его. Несмотря на полное противоречие между реальными условиями жизни ремесла и капиталистической прибыли, он основал теорию накопления на давно известном факте феодального строя, наклеив на него предварительно ярлык капитализма. Добывая свои понятия без прикрас, Зомбарт в предисловии тщательно размежевал ремесленное производство, как хозяйство потребительного типа, и капиталистическое, как хозяйство для наживы. Это «два мира». И вот теперь, когда речь идет о рождении второго мира, он берет на себя роль доброго гения и повивальной бабки родов капитализма. Капитал, по рецепту Зомбарта, рождается в недрах ремесленного хозяйства и феодального общества. Роды, хотя и медленные, но без мучений, и вместе с ними отчасти устраняется «одностороннее понимание» Маркса.

Но это далеко еще не все, что категория возможности дала Зомбарту для исследования о генезисе капитала. С помощью этой категории он набросал такой план генезиса, что черты феодального и капиталистического строя идут все время рядом, а процесс рождения капитала кажется только молодой и сильной струей феодальной жизни, поднявшей мысль о наживе в душе средневекового человека.

VIII.

Буря страстей, которая поднимается с этого момента у будущего сподвижника идеи воздержания, занимает немало места у Зомбарта и исполнена им неподражаемо. Хотя она носит неуклюжее заглавие: «учение о пресуществлении торговца и ремесленника в экономического человека», страницы, посвященные учению, написаны классически и достойны внесения в коммерческую хрестоматию школьного возраста. В них с неподдельным воодушевлением описан рост самосознания у «экономического» человека, прослеживается судьба бухгалтерии и приветствуется каждый смелый шаг на пути умелого ведения торговых книг. Этим-то путем усовершенствования бухгалтерии наряду с накоплением капитала, кропотливой работой собственников городской земли, мирно заполучавших свою ренту, и шло, по Зомбарту, развитие экономического рационализма, вырабатывался тип экономического человека нового времени²⁰.

Но вот капитал накопился, дух наживы требует первой своей жертвы, а Зомбарту пора перейти к изображению того, как появилось капиталистическое хозяйство. Но он далек от мысли взяться за это.

«Быть может, кой-кто из читателей ждет, что здесь пойдет речь об объективных условиях новой формы хозяйства. Напрасные ожидания. Подобного рода материал стоял бы в противоречии с основной идеей всей работы... Генезис

²⁰ D. mod. Kap. I, гл. 14 и 15; весь отдел наз. «развитие капиталистического духа».

капиталистического хозяйственного субъекта или принципа мы рассматриваем под знаком случая».

Преподнеся свой реприманд, Зомбарт старается нас утешить: «Зато я рассматриваю с точки зрения закономерности, как складывается жизнь под знаком этого принципа. Эту часть и называю я теорией»²¹.

В своей книге автор — господин положения. И Зомбарт волен рассматривать теорию генезиса капитализма в деталях, волен не рассматривать ее вовсе. Но для него и чисто фактическая сторона первой эпохи капитализма имеет принципиальное значение, так как в основе всей работы о генезисе капитала стоит его теория накопления. И пред ним встает дилемма. Отвечает его теория накопления исторической действительности, генезис капитала фактически подкрепляет ее. Если же факты истории говорят иное, его теорию ждет участь метеора на небосклоне политической экономии.

Решение грозной дилеммы для Зомбарта тем важнее, что с ним связана судьба и предложенного им понимания прибыли. И вместе с иллюстрацией проблемы о городской ренте, история должна обосновать возможность капиталистической прибыли в крестьянском хозяйстве. Предоставить все это истории и слепой необходимости, конечно, слишком рискованно. Зомбарт и предпочел разрешить дилемму сам, осветив генезис капиталистической эпохи с помощью понятия — случай. Ведь, от возможности до случайности и случая один только шаг.

Сославшись на то, что «начала капитализма изображались неоднократно и как следует», и затронув мимоходом капиталистическую индустрию, Зомбарт, чтобы применить на деле понятие случай, переносится в новую сферу и спрашивает: «что стояло на пути развития капитализма, мешало победному шествию человека, одержимого духом наживы?»²².

²¹ D. mod. Kap., I, s. 398.

²² «Изображать все это (роль денежного и торгового капитала. — М. О.) не стоит уже потому, что эта ранняя стадия капитализма нашла себе целый

Препятствия для развития капитализма Зомбарт сводит естественно к явлениям случайным и между ними насчитывает: постоянные войны, голодовки, чуму и недостаток рабочих рук. «Недостаток рабочих рук, устанавливает Зомбарт, можно усмотреть в многочисленных законодательных актах о максимуме заработной платы, которые встречаются в конце средних веков»²³.

Здесь Зомбарт затевает, по-видимому, опасную игру. Законодательные акты о максимальной заработной плате в конце средних веков совпадают с временем мирного накопления капитала, благодаря росту городской ренты. Под этим фактом, по-видимому, случайного характера, для Англии, по крайней мере, кроется борьба двух принципов, борьба феодальной эпохи и капиталистического хозяйства, борьба и в городе, и в деревне. На этих законодательных актах зиждется «односторонняя» картина накопления, данная в «Капитале». И, заговорив о них, Зомбарт сообщает о фактах, прямо противоречащих его же теории накопления.

Но Зомбарт знает, что и для чего и он пишет. Он говорит о недостатке рабочих рук на континенте. И дальше весь генезис капитализма у него сводится к описанию перемен, которые встречаются с его развитием в континентальном хозяйстве помещика, крестьянина и ремесленника; так что, при сопоставлении этих хозяйственных субъектов с ансамблем действующих лиц в «Капитале», в списке Зомбарта не оказывается персоны, весьма важной для развития драматического действия.

Капиталистический арендатор — вот тот желанный гость в имении лорда, которому должен был уступить свое место крестьянин. И потому, описав хозяйство немецкого феодала и крестьянина, Зомбарт сумел, действительно, обойти

ряд прекрасных истолкователей ... Начала современного капиталистического производства были также описаны неоднократно и как следует» ...
D. mod. Kap., I, s. 98–400.

²³ D. mod. Kap. I s. 419.

молчанием процесс экспроприации английского крестьянства, которая дала большой толчок накоплению капитала, взята в основу «одностороннего изображения» накопления в Англии. Но и с аграрными отношениями на континенте Зомбарт справился не хуже.

Пообещав в будущем заняться специально аграрным вопросом, Зомбарт рассматривает помещичье и крестьянское хозяйство только XIX века, преимущественно второй четверти его. В это время капиталистическая аренда уже нередко встречается рядом с хозяйством помещика и крестьянина, и Зомбарту, при известной последовательности, оставалось перейти к условиям существования капиталистического предприятия насчет крестьянского хозяйства, как порождению случая, под знаком которого Зомбарт вообще рассматривает генезис капитализма.

Зомбарт, однако, этого не делает. Он описывает хозяйство немецкого помещика и крестьянина с начала той эпохи, когда там — особенно у крестьянина, преобладает производство для домашнего потребления, потом того периода, когда натуральное хозяйство все более теряет свой замкнутый характер и делается товарным. И после всего этого прямо переходит к развитию капитализма в городе, собственно — эксплуатации ремесла купеческим капиталом²⁴.

Действительно, склонному к эволюционизму Зомбарту не подобало умолчать вовсе о генезисе капитализма в сельском хозяйстве, тем более, что здесь он не мог бы даже в утешение читателю сослаться на дельные работы, просто за неимением их. Но у нашего эволюциониста и этот прием оказывается весьма и весьма плодотворным.

Выгода приема заключается в том, что с помощью его в эскизе генезиса капитала на континенте стирается пролегающая там красной полосой эпоха освобождения крестьян, которая представляет собой только замаскированную словом «освобождение» экспроприацию крестьянства.

²⁴ D. mod. Kap. I, гл. 18–21.

Таким путем, вместо мучительного *процесса разложения крестьянского хозяйства*, обезземеленного при освобождении, проникновения в его среду капитала в виде развития кустарных промыслов, Зомбарту удалось найти (последний отдел 1-го тома) в безземельном крестьянине особую *приспособленность к ремеслу*, нарисовать даже победный поход *сельского ремесленника против городского*. Если сверх того, опустивши историю развития капиталистической индустрии, победу ее над ремеслом и разрушение последнего удовлетвориться — (главы XXI–XXV I-го тома) — констатированием косвенной зависимости ремесла от капитала, тогда, как и Зомбарту, удастся скрыть не только *разрушение крестьянского хозяйства* капиталом, но и *падение ремесла* в борьбе с капиталистической мануфактурой. И тогда, тогда от «неорганического понимания» генезиса капиталистической эпохи не останется и следа²⁵.

В картине накопления у Зомбарта ясные, светлые тона ложатся приятным контрастом рядом с залитыми потом и кровью страницами европейской истории. И этой радостью бытия, которая чувствуется в кисти Зомбарта и заливают розовой краской первые этапы капитализма, он обязан исключительно своей категории «возможности».

Она оправдывает весь произвол его теории о реальных условиях, когда речь шла о ремесле и при переходе к капиталистической системе. Благодаря ей, Зомбарт сумел выказать тонкое чутье, почти талант в исследовании реального. Он брал там всегда не необходимое, а возможное и случай-

²⁵ Во втором томе Зомбарт затрагивает вопрос о капиталистической аренде специально, чтобы добить Маркса. Он здесь не отрицает разложения крестьянского хозяйства, но причину его видит просто в интенсификации темпа производственной жизни капитализмом и, чтобы дать достаточно простора этой интенсификации, относит развитие капиталистической аренды в Англии к XVIII веку. «Мнение Маркса о развитии капиталистической аренды в XVI веке противоречит фактам» (D. m. K. II, 161–164). В «Истории Генриха VI» Бэкона и у Юма, в его «Истории Англии», Зомбарт найдет факты захвата земли лордом с XV, а капиталистической аренды с XVI в.

ное, вообще то, что хоть несколько отличается от причинного объяснения, данного Марксом в «Капитале». Пустив в ход эту сомнительную игру схемами Канта и приукрасив факты модным словом, Зомбарт уже в I-м томе своей работы добился важных результатов. После «Современного капитализма», которым сдается в архив Леты «Капитал», весь мир капитализма стелется мирным полем блаженного труда, и над ним восходит новая звезда, его апологет Зомбарт, со своей теорией капиталистического развития.

Этюд 2-й. Эволюционная теория капитализма.

Прием обработки Маркса «у критики» остается тот же, что и в 1-м этюде: прививка марксизму методологии Канта. По содержанию «эволюционная теория» также соприкасается с 1-м этюдом; но, наряду с этим, уже происходит частичное превращение капиталистического хозяйства в простое товарное.

Wer sagt — «a», muss auch «b» sagen.

I.

Слово эволюция, развитие, впервые сказано биологом, и с той поры оно тесно срослось с содержанием научной мысли. Без понятия эволюции причинное объяснение в науке немислимо, и понятие цели скоро там будет изъято из обращения, как забыт и философский камень алхимии²⁶.

²⁶ Впрочем, сам Vonnet, которым предложен этот термин, эволюция, держался твердо мнения, что развитие зародыша есть только «осуществление

«Авторитетные голоса», отстаивающие в наше время принцип целесообразности, стоят за примирение идеи эволюции и понятия цели и заявляют, что опираются на Канта²⁷. Но их призыв: «назад» к Канту и принципу цели в реалистической науке наших дней глас вообще вопиющих. Лишь в пустыне социального знания сторонники телеологии могут еще рассчитывать на успех и толпу приверженцев.

Клич «назад к Канту» звучит тем увереннее, что методология Канта и его правило: искать всюду цели, отлично мирится с апологией современного общественного порядка и высшими целями его, скрытыми от взоров простого смертного.

Счастливое исключение среди наследников телеологического метода составляет Вернер Зомбарт. Как и все прочие противники марксова анализа, Зомбарт исполнен желания: «заменить Маркса» (см. этюд I-й, гл. 3 и 4). Но затея обезвредить Маркса, целиком его отрицая, дело почти безнадежное. Зомбарт подходит к делу исподволь. Он не уничтожает Маркса; он устраивает синтез марксизма и «авторитетов», гармонию эволюционного метода и принципа цели. И при всей очевидной простоте этого синтетического эксперимента, эффект его получается на диво сложный и почти неожиданный. В реторте Зомбарта складывается эволюционная теория капитализма.

Зомбарт не отказывается от наследства Канта. Движущими силами социального бытия и развития он считает хозяйственные цели, стремления. «Все другое — технику, движение населения, правовой порядок — нужно рассматривать в связи с действием этих сил и сопоставляя с объ-

принципа», заложенного в желтке яйцеклетки. См. Th. Huxl y: «Evolution en biologie». Paris, 1892, статью под тем же заглавием.

²⁷ Вундт, например, делает это потому, что, по его разумению, принцип цели применяется даже в практической механике. См. его «Систему философии». Пет. 1902, стр. 196 и «Grundzüge der physiolog. Psychologie» — 1903, III В. 55 и 689–692.

активными условиями такого действия». Но хотя это «все другое» стоит под знаком хозяйственных целей, Зомбарт прибавляет к своим принципам немалую дозу теоретизации Маркса. Не рассматривая вовсе движения населения и коснувшись вкратце правовой нормы, Зомбарт останавливается главным образом на технике, связывая с ее развитием создание «нового стиля» в буржуазном обществе²⁸.

«Новый стиль» хозяйства характеризуется (по Зомбарту) двумя тенденциями: укорочением процесса производства капитала и удлинением обращения его. И так как средством для борьбы с таким удлинением будет опять-таки более быстрая амортизация производственного капитала, то в центре всего движения стоит, естественно, прогресс техники, замена живой рабочей силы постоянным капиталом и машиной. Эта тенденция капиталистического развития имеет весьма серьезное значение в глазах Зомбарта.

«При желании установить общий закон для исчезновения ремесла при капиталистическом производстве, его можно, думает Зомбарт, формулировать только так: по мере того, как живая работа в хозяйственном процессе теряет значение сравнительно с вещественными факторами производства, ремесло, имеющее в основе затрату живой рабочей силы, должно уступить место капиталистической организации, где преобладают вещественные факторы производства»²⁹.

Основной предпосылкой такой формулы капиталистической эволюции будет, очевидно, положение: формы общественного производства изменяются наряду с переворотом в развитии производительных сил общества. Таким образом, признавая в этом законе основное положение экономического монизма, Зомбарт сам произносит безжалостный приговор над своими «началами цели». Признать зависимость между ростом производительных сил и развитием производственных отношений значит смотреть всегда

²⁸ D. mod. Kap., II, S. 4.

²⁹ D. mod. Kap. II, S. 81.

в корень вещей, искать признаков *необходимости* в каждом экономическом явлении. И Зомбарт, став на такую точку зрения, впадает в вопиющее противоречие с категориями *возможности* и *цели*, которые так широко применялись им при построении гипотезы первоначального накопления и генезиса капиталистической эпохи.

Впрочем, призрак противоречия станет грозить Зомбарту, коль признавать формулированный им закон, как закон капиталистического развития. Ну, а если не признать, не признать его законом?..

«Такой закон, отвечает Зомбарт, в его всеобщности — бескровная схема. Ограничиться его формулировкой значило бы дать жалкую теорию технического развития». Взгляды Зомбарта неизмеримо шире. Он обещает развернуть «богатое разнообразие причинных сочетаний, из коих слагается процесс изменения современного хозяйственного строя» и намечает главные пункты в этом «разнообразии»³⁰. Пункты эти суть: «преодоление капитализмом материи... пространства... времени».

Материя, пространство и время... О, схема Зомбарта много шире «жалкой теории технического развития»!

II.

Под жалкой теорией технического развития Зомбарт разумеет, конечно, положение «Капитала» об основной тенденции капиталистического хозяйства, — росте постоянного капитала, обгоняющем увеличение его переменной части.

Наиболее важная часть постоянного капитала в народившейся капиталистической мануфактуре есть измененное орудие ремесленника. Его усовершенствование дает со временем машину. Еще до того, как переход от мануфактуры к машинному производству стал фактом хозяйствен-

³⁰ D. mod. Kap. II, S. 82, 83–87.

ной жизни, капиталистический строй победно вторгается в глубь феодального порядка, разрушает там цепи крепостничества и наследственной аренды и подготавливает этим живой материал для городской индустрии. Затем к этому перевороту в аграрных отношениях присоединяется второй акт промышленной революции, в основе которого лежит уже замена живой рабочей силы рабочим инструментом и двигателем машины.

Так складываются, в главных чертах, изменения в строе производства, поскольку дело идет о замене феодальной эпохи капиталистической. Но наряду с этим процессом идет другой. Идет разложение части капиталистического производства, и одни капиталистические хозяйства погибают, чтобы уступить место другим, более сильным соперникам в борьбе за место на рынке. И этот процесс, который протекает в рамках капиталистического хозяйства, отнюдь не стоит особняком от перипетий развития, через которые проходит организация капиталистического производства вообще. С ростом машинного производства растет величина постоянного капитала, повышается технический строй всего общественного производства. Чем сильнее развивается машинное производство, тем все меньше шансов для успешного ведения дела у владельца мануфактуры. А с той поры, как машинное производство начинает доминировать в известной отрасли, борьба из-за техники дает себя чувствовать технически слабым предприятиям и этого рода.

Переворот в организации факторов производства, формулированный «бескровной схемой» есть главный *показатель* трагического пути, которым шло и идет, по Марксу, капиталистическое развитие. Все стадии его изображены в «Капитале» с исчерпывающей силой и глубиной. И Зомбарту, не удовлетворенному «жалкой теорией технического развития», пришлось считаться прежде всего с построениями Маркса.

В этом отношении названия отделов и глав «Современного капитализма» сулят немало. «Происхождение современного

сельского хозяйства и разложение старого порядка в селе... происхождение и характер современного города... задачи теории городов». Но, рядом с этими темами, и притом занимая не менее их внимание Зомбарта, имеются: «новый характер спроса... очерк истории современного вкуса... о теории моды... новый характер сбыта... о розничной торговле, о коммивояжерах» и т. д. Третья книга опять носит очень внушительное заглавие: «Теория промышленной конкуренции». Таков пестрый узор, на котором Зомбарт собирается изобразить «богатое разнообразие причинных сочетаний» капиталистического развития. Здесь есть и аграрные отношения, и теория городов, и теория конкуренции. По-видимому, анализу Маркса противопоставлено нечто серьезное и цельное³¹.

Вряд ли нужно доказывать, что теория моды, история вкуса, развитие розничной торговли и института коммивояжеров не имеют никакого значения для «теории капиталистического развития». Но все же посвященные им страницы «Капитализма» (всего их более 150) имели бы смысл в роли иллюстрации к предыдущим, где говорится о развитии сельского хозяйства и города, если бы эти, в свою очередь, также не были иллюстрациями.

Правда, в главе, называющейся: «Проблема теории городов», Зомбарт пришел к глубокомысленному выводу: «явления городской жизни связаны с господствующей хозяйственной системой». Но, разбираясь в «явлениях», он только повторил старого Смита, и главное положение 3 — та: «с ростом в глубь и ширь капитализма все большая масса прибавочной ценности необходимо сосредоточивается в больших городах, центрах современного рынка», — целиком выкроено из третьей книги «Богатства народов»³².

³¹ D. mod. Kap. II. B. 2 и 3 Buch.

³² D. mod. Kap., II, B. S. 221. «Прибавочный продукт, т. е. излишек средств существования в селе, составляет единственный источник жизни города, который может расти только с увеличением прибавочного продукта». Смит, *Wealth of Nations*, ed. Nicolson, 1901, p. 155.

Большого от Зомбарта и требовать трудно. Не до тонкостей теории там, где опущены аграрные отношения феодальной и капиталистической эпохи, где из теории городов выделены, как сделано Зомбартом, появление и судьба современного пролетариата. К тому ж «теория» должна была, по словам Зомбарта, показать, как капитализм преобразует строй хозяйственной жизни «согласно своим целям». А для этого, конечно, вполне достаточно цифр, ибо таким путем, действительно, вполне раскрывается, как капитализм подчиняет себе «материю, пространство и время»³³.

Но вместе с тем этого еще мало, чтобы назвать статистические таблицы, подтверждающие интенсивность принципа наживы, теорией капиталистического развития. И потому настоящей попыткой теоретизации может считаться последняя книга, «эволюционной теории капитализма».

Эта третья книга — последняя во втором томе «Современного капитализма»; последняя, та, где Зомбарт заложил свою главную позицию. В ней он, видимо, дал все, что может дать. В ней уже не упоминается категория возможного; речь идет только о реально-необходимом. Мало того, Зомбарт отказывается здесь даже от излюбленного им принципа цели, и *формы производства* у него стоят теперь в прямом родстве со *строем общественного хозяйства*.

Тем не менее, и эта часть работы, как и теория накопления, по словам Зомбарта, единственная в своем роде. «Все теории конкуренции настолько неудовлетворительны, что я не нахожу возможным взять какую-нибудь своим исходным пунктом... Самое понятие — конкуренции недостаточно выяснено... Все прежние исследования не дали ничего уже потому, что неправильно определялся объект их».

³³ Несмотря на многообещающее заглавие: «Происхождение современного сельского хозяйства и разложение старого порядка в селе», для характеристики всего процесса Зомбарт удовольствовался цифрами о росте ренты, цен на продукты, увеличении продукта по количеству и т. п. D. Mod. Kapit. II, В. гл. 5–7.

В них трактуется просто о конкуренции «крупного и мелкого производства». Конкуренции двух форм *in abstracto* не существует. Верной будет та теория, которая вскроет «конкуренцию ремесла и капиталистической индустрии».

Схема конкуренции у Зомбарта очень несложная.

«Два хозяйственных субъекта стараются заполучить прибыль или средства к существованию, производя товары, которые они продают свободно на рынке ... Нет конкуренции без необходимости для них использовать полученный каждым продукт исключительно путем продажи товара на рынке ... Конкуренция становится фактом хозяйственной жизни, когда условия рыночной конъюнктуры, доставка товаров на рынок и уровень цен их не зависят от произвола того или другого лица ... Конкурент побеждает оттого, что он продаст продукт или лучшего качества, или дешевле. В этом все».

Вся теория конкуренции дана у Зомбарта в борьбе ремесла и капиталистического хозяйства за улучшение качества товара, его доставки и вообще моментов, дающих в конечном счете уменьшение рыночной цены. Рассмотрев условия производства и сбыта товаров, как они складываются для ремесленника и капиталиста, Зомбарт в конце концов, как и следовало ожидать, нашел, что победителем на рынке всегда выходит капиталистическое хозяйство³⁴.

Главы, где развивается изложенная только что теория конкуренции, содержат много поучительного. Там имеются, например, интересные цифры о росте карликовых предприятий в индустрии, и оказывается, что эти «жизнеспособные» предприятия, еще так недавно смутившие покой души кое-кого из «учеников», держатся исключительно системой выжимания пота из ремесленных учеников. Затем, эта часть работы Зомбарта дает неопровержимое доказательство того, что он сам мало ценит свое правило — рассматривать хозяйственную жизнь в ореоле хозяйственных целей. Ибо там ни разу Зомбарт к этому принципу не при-

³⁴ D. mod. Kapitalismus, II, ss. 423–427.

бегнул, и все случаи, где приходилось говорить о производственной жизни, благополучно рассмотрены им в духе «жалкой теории технического развития»³⁵.

Несмотря на все это, нам незачем рассматривать подробнее, как происходит суд Божий, который Зомбарт устроил между ремесленником и капиталистом; нам ни к чему вычислять вместе с Зомбартом шансы победы на стороне того или другого.

На арене Зомбарта фигурируют не *живые лица, а фантомы*. Один из участников этого Божьего суда насильно наряжен Зомбартом в боевой панцирь и возведен в сан борца, пытающегося задержать колесо капиталистической эволюции. Оттого и вся борьба представлена на страницах «Капитализма» в ложном свете. Над ней реет скрытый на сей раз для самого Зомбарта коварный призрак «*возможности*», обесилившей его творчество в теории капиталистического накопления.

III.

Излагая теорию конкуренции, Зомбарт вскользь замечает: «Маркс, как известно, исключал теорию конкуренции из своей системы»³⁶.

Действительно, Маркс не оставил в «Капитале» законченной системы конкуренции.

³⁵ Для Зомбарта «конечные силы» хозяйства сводятся к исторической психологии и хозяйственным принципам. Следовательно, и борьба ремесла и капитала есть только борьба двух принципов. Между тем у Зомбарта в качестве главных моментов борьбы этой фигурируют: рента, заработная плата, вещественные факторы производства, сырой материал, технические средства и, больше всего, машина. Даже аренда машин, по свидетельству Зомбарта, ремесленнику недоступна. Чтобы прикрыть отступление от своих принципов методики, Зомбарт счел достаточным заявить: «машины, — детище экономического рационализма» Sombart, II, В. Кар. 27–34.

³⁶ D. mod. Кар., II, s. 427.

«Изображая овеществление производственных отношений и их самостоятельную роль наряду с действующими лицами производства, я не рассматриваю, поясняет Маркс, почему и каким образом соотношения всех факторов на всемирном рынке, благодаря разнообразию условий его жизни, при колебаниях рыночных цен и кредита, при чередовании циклов процветания и кризисов промышленности и торговли, — каким образом все это кажется законами природы, которые управляют всем, которым все подвластно, как действию слепой необходимости. Не делаю этого потому, что действительное движение конкуренции лежит вне рамок моего исследования. Я имею в виду представить здесь сущность организации капиталистического производства, в его, так сказать, идеальном среднем... Теория конкуренции, говорит Маркс в другом месте, относится к могущему быть продолжению этой работы»³⁷.

Самое изображение капиталистической эпохи в «идеальном среднем» оказалось незаконченным. К продолжению этой работы Маркс, насколько известно, не приступал. И все-таки, исходя из отрывков 2-го и 3-го тома «Капитала», где речь идет о конкуренции, легко наметить законченную систему ее.

Дело в том, что конкуренции Марксу приходилось касаться не раз, и неоднократно в «Капитале» встречается оговорка: «хотя это предполагает господство конкуренции на рынке, считаю нужным дать общую постановку вопроса». Такую постановку вопроса Маркс набросал для наиболее важных моментов конкуренции. А первые главы 3-го тома даже целиком посвящены норме прибыли, ее роли в движении рыночных цен, влиянию на них конкуренции. И в этом смысле особенно много ценного имеется в 10-й главе, где в общих чертах вскрыта тайна всего капиталистического рынка. Учение Маркса о конкуренции еще ждет своей критики и критиков.

³⁷ Das. Kapital, III, B2 s. 336; III1 s. 86.

«Все это очень хорошо, скажет, быть может, один из будущих критиков. Но опра что мешало Марксу, вместо вскользь брошенных замечаний, попытаться разобрать вопрос по существу? Последователи Маркса не нахвалятся его теорией капиталистической эволюции, не находят слов, чтобы воздать должное его анализу капиталистического хозяйства в целом. Но почему же Маркс не использовал роли техники вообще и постоянного капитала в частности, значения ренты и заработной платы для конкуренции ремесленника и капиталиста, как это сделал в своей теории Зомбарт?»

«В системе Маркса, которая считается эволюционной по преимуществу, замечания о конкуренции всегда — я это утверждаю — трактуют о борьбе двух производителей *in abstracto*. По крайней мере, в них ни разу не сопоставляются ремесленник и капиталист. А между тем — это ни для кого не тайна — вне учения о конкуренции анализ капиталистического развития не будет полон. И потому, Зомбарт отлично сделал, сведя учение о капиталистическом развитии главным образом к теории конкуренции, изобразив борьбу ремесленника и капиталиста, вместо шаблонного сопоставления крупного и мелкого производства, как это делали его предшественники. *Sapienti sat*».

Не знаю, возьмет ли кто на себя роль защитника Зомбарта, и скоро ли отыщется критик теории конкуренции Маркса. Факт, однако, тот, что теория конкуренции Зомбарта пришлась по вкусу даже строгой и взыскательной «*Neue Zeit*». «Основная мысль теории конкуренции Зомбарта о том, что в ней нужно иметь в виду не соперничество между мелким и крупным производством, а борьбу двух форм хозяйства, ремесла и капиталистического предприятия, эта мысль — прекрасное средство, чтобы внести побольше ясности в теоретические построения» ...³⁸

Теория конкуренции Зомбарта есть даже в глазах «ортодокса» прекрасное средство для уяснения теории вообще.

³⁸ *Neue Zeit*; XXI, № 18, s. 559.

Итак, что позволяет считать ее, как говорилось здесь выше, чем-то искусственным, вносящим, напротив, только неясность и спутанность в теоретические построения. Где доказательства этого? Вот они, эти доказательства.

Фоном борьбы конкурирующих на рынке у Зомбарта служит необходимость для них продать там свой продукт, причем сбыт не зависит от воли продающих. Один из этих последних — ремесленник, другой — капиталист; один ищет на рынке средств существования в виде платы за свой труд; другой реализует там свою прибыль. В производственной деятельности того и другого лежит исходная точка дальнейших построений Зомбарта. И он поступил совершенно правильно, перенеся их сейчас же из суетной жизни рынка в тихую обитель фабрики и мастерскую ремесленника. Но предварительно Зомбарту следовало внимательнее всмотреться в то, что делается на рынке, на современном рынке. Он там нашел бы нечто, весьма для него любопытное. Он увидел бы, что на современном рынке *ремесленник, как общее правило, никогда не выступает конкурентом капиталистического предприятия.*

Такому обобщению противоречит то, что и теперь еще есть отрасли производства, где положение ремесленника настолько благоприятно, что он с успехом выдерживает нашествие капитала. Но этого факта еще недостаточно, чтобы теорию конкуренции посвятить исключительно сопоставлению ремесленника и капиталиста.

Время, когда обращение товаров стояло особняком от производства — это было главным образом в эпоху купеческого капитала — стало давно достоянием истории. Когда все общественное хозяйство становится товарным, а сырой и вспомогательный материал, как и орудия производства, покупаются на рынке, обращение товаров становится отражением процесса их производства. В силу этого жизнь рынка капиталистической эпохи допускает обращение продукта одиночного, самостоятельного производителя в виде исключения. Завоевание пространства, материи и времени, которое Зомбарт приписывает капиталисти-

ческому хозяйству, в более мирных выражениях, означает просто создание капиталом всемирного рынка, обращение всякого хозяйства в абсолютно-товарное, капиталистическое производство. И на этом всемирном рынке не найдет места для ремесленника, персонажа теории Зомбарта.

Теория конкуренции, претендующая на научность, без сомнения, должна отражать конкретную жизнь рынка. Конкуренции *in abstracto*, вне времени и пространства, не существует. Нельзя свести, например, теорию конкуренции к борьбе крупного и мелкого хозяйства, в чем Зомбарт справедливо упрекает Шмоллера и его школу. Необходимо указать те реальные условия, при коих происходит борьба этих хозяйств. Размеры хозяйства имеют, с такой общей точки зрения, второстепенное значение. Но так лишь *вначале*.

Сказать — конкуренция предполагает соперничество производителей на современном рынке, значит вместе с тем поставить наших соперников в необходимость считаться с фатумом капиталистического рынка, этого бурного житейского моря наших дней. Эмпирические условия первых шагов на рынке разнообразны и многочисленны. Но все они зависят от организации данной отрасли производства, прогрессивности ее техники вообще и данных двух хозяйств, в частности.

Прогрессивность их колеблется от присущего всякому современному хозяйству стремления повысить технический строй предприятия. И с такой точки зрения не может быть речи о борьбе капиталиста и ремесленника, ибо ремесленник стоит совершенно в стороне от соперничества из-за техники, где борьбу решает величина капитала.

Исход всей борьбы на рынке зависит от величины капитала и связанной с ней сложной кооперации, которая влияет не только на организацию предприятия, но и группировку производителей на рынке. Из двух больших групп участников рынка, продавцов и покупателей средств и орудий производства, то одна, то другая с переменным счастьем диктует условия. Но, несмотря на разнь, какая имеется между обеими группами, их объединяет общность интересов, же-

вание сорвать возможно больше с потребителя. И в этом родственном союзе капиталистов ремесленник Зомбарта погибнет от первого дружеского объятия, которым встречает на рынке нового гостя биржевая спекуляция.

Перечисленные только что моменты капиталистического производства: *концентрация средств производства в руках капиталистов, организация производства на началах общест-венности, производство товаров* при условиях, которые диктует *всемирный рынок* нашего времени, все это свидетельствует, что борьба ремесленника и капиталиста не может быть объектом целой теории конкуренции.

Отсюда еще не следует, конечно, что конкуренция, (иногда успешная) ремесла и капиталистического предприятия вовсе не нуждается в теоретическом истолковании. Нисколько. Но это явление конкуренции, составляющее собственно исключение, отдельный инцидент и деталь современной борьбы на рынке, объяснить удастся лишь тогда, когда будет дана теория, исчерпывающая главное содержание ее, соперничество производителей-капиталистов.

Теории рыночной борьбы придется, охватывая жизнь рынка, включить в анализ могучее течение нового, все растущего рынка рабочей силы, обнажить сложный механизм, скрепляющий каждое явление его с классовым делением современного общества. Система конкуренции, как конкретной формы капиталистического производства, соприкасается со всей природой капитала, и поэтому творцу этой системы придется использовать, прежде всего, тот материал, который имеется в трех томах «Капитала».

Своей теорией Зомбарт выполнил часть этой сложной и большой задачи. Он заимствовал у Маркса теорию конкуренции³⁹. Но он не понял самой задачи. Выйдя в безбреж-

³⁹ Не делая, за недостатком места, выписок, ограничиваюсь сопоставлением отрывков 3-го тома «Капитала» и теории конкуренции во 2 томе «Современного капитализма». Для 28, 29, 30 и 33-й основных глав последней см. «Das Kapital» III B, I Th. 55, 51–80, 81–86, 101–115.

ное море современной конкуренции, Зомбарт, точно испугавшись своей смелости, искал приюта на маленьком островке, где захирела мастерская ремесленника, печальный остаток когда-то обширного, как твердь земная, феодального строя. И он надеялся, что с этого пункта ему удастся набросать карту, где отразятся все течения огромного, как мир, капиталистического рынка.

Средства, какие он употребил в этой работе, все первого качества и ранга. В анализе конкуренции Зомбарт считается только с реальными факторами производственного процесса. Техника у него — фундамент и корень, из коего вырастает победа одного из конкурентов. Но Зомбарт, рисуя свою карту конкуренции, не запасся подходящим масштабом. По своему обыкновению, он и здесь стал рассматривать *формы производства вне конкретной хозяйственной обстановки*. Он, по своему обыкновению, счел *возможное необходимым*. Возможное привело его к мысли о борьбе ремесленника и капиталиста на современном рынке. И немудрено, что, если конкуренция на рынке ставит все вверх ногами, Зомбарт поставил вниз головой самое конкуренцию.

Одно в теории конкуренции Зомбарта кажется неотъемлемой, положительной чертой ее. Это ее эволюционный характер, связь, которую она устанавливает между жизнью рынка и сменой общественных форм хозяйства. Теория конкуренции Зомбарта исходит из борьбы ремесла и капиталистического предприятия. Между тем, если типичными для соперничества при сбыте товара считать капиталистические предприятия, ареной борьбы будет не грань двух эпох хозяйства, а только рамки капиталистического строя, нельзя ли, поэтому, отнести теорию Зомбарта к тому периоду рынка, когда продукт ремесленника такой же полноправный гражданин рыночной жизни, как и товар, доставленный туда капиталистом?

Против такого ограничения запротестовал бы, во-первых, автор теории сам Зомбарт. «Нам нужно показать, говорит он, приступая к своей теории, почему промышленное предприятие капиталиста победило таковое ремеслен-

ника, после того как были выполнены условия, которые обозначены, как завоевание материи, пространства и времени», т. е. условия создания всемирного рынка⁴⁰.

Затем, если действие теории Зомбарта ограничить рамками того периода, когда капиталистическая мануфактура еще вела борьбу с ремеслом, придется изменить все ее предпосылки: влияние техники и машин, условия транспорта, влияние ренты и заработной платы. Словом, придется создать новую теорию конкуренции. И там участники борьбы будут только по имени походить на конкурентов Зомбарта.

Но чем, все-таки, заполнить пробел, который наносится теории о генетическом развитии общественного хозяйства, если отказаться от «эволюционной теории» конкуренции Зомбарта? Не слишком ли дорогой ценой будет куплена приверженность к «ортодоксии»? Нет, не дорогой. *Теория конкуренции* Зомбарта тем, именно, нехороша, что она *не хочет* считаться с ходом общественного развития.

В основе ее лежит случайный факт общественного производства современной эпохи. В изображении Зомбарта конкуренция и борьба — не прямая развития, а схоластическая кривая новейших телеологических построений с их идеей: «преодоление марксизма».

IV.

Послушать Зомбарта, так его теория самая что ни на есть эволюционная. «Задача социального знания, поучает он, состоит в раскрытии связи данного строя, его хозяйственной жизни с его будущей организацией. Для этого нужно разобратся в хозяйственных условиях, присущих данной эпохе, определить вытекающую отсюда способность к сопротивлению существующих форм хозяйства, и тем самым обнаружить то направление, каким пойдет, по-видимому, развитие

⁴⁰ D. mod. Кар., II, 8. 431.

хозяйственных форм в будущем. Это значит объяснить прежний ход борьбы конкурентов из раскрытых тенденций хозяйственного целого данной эпохи, предсказать исход борьбы при действии тех же тенденций в будущем. В этом способ избежать бесплодного догматического схематизма, с одной стороны, и бессистемной, бессмысленной казуистики, с другой⁴¹.

При таком широком взгляде на дело, какой имеется у Зомбарта, все зависит от правильного выбора типичных форм хозяйства. Когда речь идет о том, чтобы в форме хозяйства, обладающей наибольшей силой сопротивления, открыть черты будущей хозяйственной организации, для успешности анализа необходимо брать типичную хозяйственную форму, в прямой связи со всем строем хозяйственного целого. Хозяйственное целое в данном случае — капиталистическая эпоха общественного производства, и типичным для нее будет предприятие капиталиста.

Капиталистическое предприятие выходит победителем из борьбы и у Зомбарта. Таким образом, благодаря победе его над ремеслом, открывается основная тенденция современного периода — развитие капитализма прежде и выше всего. Но такому определению тенденций современности далеко до полноты. Ведь Зомбарт ищет черты развития, какая связывает данный хозяйственный строй с его будущей организацией. Что же, с такой точки зрения, дает победа капиталиста над ремесленником? Победа дает предвидение о том, что и впредь будет развиваться капиталистическое хозяйство. И потому эволюционная теория конкуренции Зомбарта декретирует мирное, как сон, развитие капиталистического порядка.

На первый взгляд, сопоставление в теории конкуренции Маркса двух капиталистических хозяйств, победа одного из них также не дает указаний на преобладание каких-либо других тенденций, кроме упомянутой выше. И здесь побеждает капиталист, *выживает* более стойкое капиталисти-

⁴¹ D. mod. Kap., II, 5. 430.

ческое хозяйство. Но за то здесь и *гибнет* хозяйство капиталистическое.

Закон сохранения вещества нигде не соблюдается с такой любовной аккуратностью, как в мире капиталистов. Погибающее хозяйство, его средства и орудия производства, его капитал в большей или меньшей сохранности присоединяются к предприятию счастливого соперника, и последний снова отправляется на рынок, чтобы пасть или вновь победить.

Наряду с распространением капиталистического хозяйства, все сильнее и чаще начинают пестреть яркие признаки его грядущей гибели. Наряду с ростом техники, преобладанием технически-сильных и стойких хозяйств, идет все растущая экспроприация капиталиста его братом по духу и оружию. Число властителей времени, пространства и материи все уменьшается. И этот процесс борьбы внутри класса капиталистов, связь его с грядущей реорганизацией общественного строя в теории конкуренции Зомбарта не только упускается из виду. Эта связь там *исключается*, так как борьба ремесла и капиталиста последнее слово «теории капиталистического развития». Последнее слово и вместе заключительный аккорд всей симфонии «Современного капитализма» с ее лейтмотивом: «заменить навсегда революционное понимание Маркса».

V.

Но довольно эволюционизма.

Позвольте, читатель, оборвать нить Зомбарта, которая ведет нас через лабиринт капиталистической эпохи. Мы долго бродили в нем и не достигли выхода. И не найти его тому, кто останется с Ариадной Зомбартом, не найти тому, кто польстится на схемы Кантовской речи, прикрывающие реакционное содержание его теоретизации.

Строя свои теории под знаком возможности, Зомбарт хитрил найти прибыль и генезис капитала в город-

ской ренте средневекового ремесленника. Этот первый шаг сбил Зомбарта с верного пути, на который он пытался выйти, стремясь к причинному объяснению. Сведя затем теорию капиталистического развития к борьбе ремесла и капиталиста, Зомбарт перенес, таким образом, центр тяжести анализа в мастерскую ремесленника и тщетно старался вдохнуть в него жизнь и силы. Отдавшись весь этой бесплодной задаче, Зомбарт совсем забыл о том, что его теория должна быть прежде всего эволюционной. Вот отчего, поставив во главе своей «органической» теории гипотезу о накоплении, он пришел к тому, откуда вышел, к жизни ремесла.

Толкуя причинность, как действие хозяйственных принципов, Зомбарт, наряду с учением о принципах, запасся еще категорией возможности и фразеологией кантовских «Критик». Хлам и мишура телеологии — соблазнили Зомбарта взяться за «устранение доктрины Маркса» и увлекли его в заколдованный круг *лабиринта*. Одному небу известно, как долго будет там скитаться Зомбарт. С помощью «возможности» и под знаком «случая» можно изобразить еще много томов «Современного Капитализма», декретировать безмятежность капиталистического мира. И все, кому душно под его низкими и темными сводами, пусть следуют за лучом, зароненным туда сильным, как солнце, «Капиталом».

Этюд 3-й. Фальсификация,
как метод критика марксизма.

Превращение капиталистического хозяйства с его антагонизмом классовых интересов в простое товарное, дабы закрепить за общественным развитием «эволюционный» характер, заканчивается. Соответственно изменению со-

держания и приемы критики сводятся к прямой фальсификации текстов Маркса и его школы.

Die Wissenschaft schafft nicht eine Thatsache aus
der andern; sie ordnet aber die bekannte.
Mach.

I.

Дарвина с Марксом сопоставляют очень часто и находят в судьбе учения их много сходного. В 1859 году появилась зеленая книга «Происхождения видов» и небольшая монография «Zur Kritik»; переворот, сделанный в науке «Origine of Species», не менее колоссален, чем влияние «К критике», переработанной затем в основные главы «Капитала». Борьба реакции с дарвинизмом знает в истории почти единственный аналогичный по шуму и бесплодности поход невежества — поход против марксизма и т. д.

Эту параллель давно пора пополнить. Приемы «критики» в борьбе с дарвинизмом и марксизмом совершенно однородные: и там, и здесь в большом ходу *фальсификация*. Кому пришлось на своем веку читать «Дарвинизм» академика Данилевского, где имя Дарвина треплется на тысяче страниц за то, что он своей теорией выдвинул будто бы на место благой веры — *случай и произвол*, тому, конечно, вполне понятны и эксперименты в таком вкусе над именем Маркса и его доктриной.

На то люди и занимают соответствующий научный пост, чтобы поучая, с одной стороны, что «в марксизме нет ни грана этики», и, следовательно, все отдается там экономическому фатуму, писать, с другой, целый ряд томов с целью: «заменить на всегда революционное Марксово понимание общественного развития», обезвредить его при-

вивкой экономической телеологии во вкусе Канта. Больно уж соблазнительно обезвредить неподходящие элементы какой-нибудь доктрины на благо и пользу человечества; и если еще гадательна польза такой работы применительно к учению о происхождении видов — человек здесь один среди очень многих, то, наоборот, жизни, кажется, не пожалеешь, чтобы установить на надлежащее место доктрину об обществе. И Зомбарты просиживают целые годы с лупой в руках, выискивая в хаотической пляске человеческой истории фигуры, опровергающие теоремы «Капитала».

Работа при этом идет, что называется, с чувством, толком и расстановкой. *Подделки* здесь встречаются реже, именно, в силу того, что все делается обстоятельно и добросовестно. Пишется огромный том в тридцать печатных листов, разбирается масса материалов, и это все для того, чтобы показать, напр., что тайна о первоначальном накоплении капитала не унесла с собой кровавых призраков, вздохов и слез, и капитал обязан своим происхождением не удалству первых авантюристов торговли и промышленности, а склонности к благоприобретению и домовитости рантьеров средневековья.

Конечно, исподволь и помаленьку Зомбарты подбираются и к современности и оборачивают, например, конкуренцию, этот могущественнейший стимул социального обновления на такой манер, что конкурируют, оказывается, не столько капиталисты между собой, сколько ремесленник и капиталист. Тут, само собой, Зомбарты подходят вплотную к роли конкуренции в деле собирания, концентрации капиталов и растущего могущества их обладателей, тут выглядывает краешек всего социального вопроса; но только краешек⁴².

Зомбарты страшно медлят, и в общем фальсификация марксизма значительно отстала бы от тех молодецких на-

⁴² W. Sombart: «D. modern Kapitalismus I. B. S. 67–82; 288–291; II B. SS. 443–475; 496–512. См. этюд I-й (гл. V, VI) и этюд II (гл. III и IV)».

скоков, которые еще и до настоящего времени претерпевает дарвинизм, а параллель между судьбой марксизма и дарвинизма в отношении частоты и достоинства фальсификатов была бы неполной и почти неверной, если бы за дело не взялись ученики Маркса, которые проявили ретивость поистине беспримерную и еще больше, чем ретивости, бесцеремонности.

Приоритет и пальма первенства в этом деле принадлежит Эдуарду Бернштейну. Он *первый* придумал и пустил в обращение под этикеткой марксизма теорию *Zusammenbruch*'а, теорию хозяйственных катастроф. Критика, говорят, вообще легка, но она превращается совсем в шутку, когда критик разбирает свои собственные измышления, которые выдает за чужую теорию. Три тома «Капитала» еще и до сей поры почти непочатый клад, особенно второй и третий, где исследователю открываются широкие перспективы, где неразработанные, не приведенные в систему положения, стелются блестящей канвой, ожидающей своих наметчиков. Но, чтобы перенести на нее жизненный узор, нужно, между прочим, обладать одним элементарным качеством — не *лгать*.

К несчастью, Эд. Бернштейн, разыскивая в манускриптах «Капитала» теорию катастроф, не держался этого правила, и все от начала до конца оказалось у него простой выдумкой⁴³.

II.

Выдумка Бернштейна состоит в следующем. Благодаря тому, что промышленные кризисы в буржуазном обществе повторяются все чаще и чаще и делаются злом хроническим, с необходимостью закона природы наступит со временем

⁴³ Эта старая история остается поразительно юной и молодежавой. Средством для ее освежения, служит, как мы сейчас увидим, обычная косметика: переделки, искажение смысла, вольный перевод и т. д.

всемирный хозяйственный кризис, который поведет к смене общественного строения. Так учит, по мнению Бернштейна, марксизм, и учит он неверно. Не говоря уже о том, что причина и корень кризисов у Маркса не освещены с достаточной ясностью и определенностью, (при чем его указания иногда не отличаются от взглядов на этот счет буржуазной экономии — Родбертуса), наблюдения над современной жизнью свидетельствуют, что *никакой хозяйственной катастрофы не предвидится даже в отдаленном будущем.*

Эластичность международного кредита, идущая параллельно увеличению интернационального рынка, в значительной степени ослабляет те потрясения, которые испытывает капиталистическое хозяйство во время порайонных кризисов. Хотя кредит, это незаконное детище капитала и спекуляции, и стимулирует биржевую игру, другой рукой он урезывает ее тем, что создает торговые тресты. Тресты в силах не только бороться с падением цен местного рынка, а и поддерживать их на всемирном торжище, устраняя все беды хронического перепроизводства и, среди них, две наибольшие: несовпадение по времени кризисов разных отраслей хозяйства и стремление каждого своей волной вовлечь соседа. Это, во-первых.

Во-вторых, *колебания процента прибыли*, как отражение настроений рынка, оказывают, без сомнения, громадное влияние на строй капиталистического хозяйства. От этого зависит благосостояние и крупного и мелкого производства. Но и здесь широкая организация кредита и его самодовлеющая роль ограничивают падение нормы прибыли, если вообще такая норма существует. Таким образом, картели и тресты обеспечивают и второй момент, обуславливающий, подобно рынку, процветание капитализма, рост и накопление капитала.

В силу этого Бернштейн, не отрицая временных потрясений и угнетения всего капиталистического производства, полагает все-таки: «если организация и жизнь международного рынка идет наряду с его расширением, особенно

с громадным увеличением производства средств потребления, прекращение капиталистического производства есть вещь невозможная»⁴⁴.

Построение доктрины о хозяйственной катастрофе (*Zusammenbruchstheorie*), которая-де погубит, по учению марксизма, капиталистическое производство, у Бернштейна очень примитивное и грубое. Это очевидно при беглом взгляде на дело. Выдавая ее за изобретение Маркса и Энгельса, он не потрудился даже подкрепить ее ссылками на их работы. Бернштейн ссылается, правда, не раз на третий том «Капитала», но исключительно для определения марксова понимания кризиса вообще, и, доведя его затем до нелепости, до учения о кризисе-крахе, действует напролом, быстротой и натиском. Бернштейну, например, можно указать, что по Марксу, в том же III-м томе, «*границы капиталистического производства не суть границы производства вообще, а потому не образуют предела для данной, капиталистической формы хозяйства*»⁴⁵.

Если, следовательно, Маркс заявил бы где-нибудь, что капиталистическое производство потерпит крах от перепроизводства, взятого и действующего само по себе, то он принес бы свой анализ в жертву абсолютам буржуазных экономистов. Что этого с Марксом не случилось, следует уже из толкования второго момента, который Бернштейн уповает обессилить с помощью трастов, закона падения прибыли. Для Маркса падение прибыли есть *проявление роста производительности труда*, а поскольку падение прибыли ведет к замедлению в накоплении капитала, оно, действи-

⁴⁴ Die N. Zeit XVI, S. 549. Не имея под рукой немецкого подлинника «Die Voraussetzungen», цитирую по авторизованному французскому переводу. Bernstein «Socialisme théorique». Paris, 1900, pp. 123, 127, 134, 143.

⁴⁵ Das Kapital, III B. I Th. Ss. 239, 240. Из падения нормы прибыли следует, что здесь «с чисто экономической, т. е. буржуазной точки зрения, по взгляду буржуа и для его произведенного строя, даны границы, что способ производства не абсолютный, а относительный, соответствующий определенным материальным условиям производства». Das Kapital III, B. I Th. s. 242.

тельно, выступает антагонистом роста производительности и величины капитала.

Падение прибыли у Маркса антагонист рычага, создавшего возможность сбыта товаров при всяких условиях и обеспечившего счастье избранникам капиталистического мира. Разрешается этот антагонизм у Маркса кризисами, кризисами *экономического* свойства. Таким образом, все хлопоты Бернштейна на счет картелей дают в итоге слишком мало. Нужно показать прежде, что капитализм не есть *относительная форма производства*, что последний час капитализма вообще не пробьет, если на рынке все обстоит благополучно.

Но недаром говорится, что дело мастера боится. Воздвигнув от имени Маркса учение о катастрофах и окружив его охраной картелей и трестов, Бернштейн оставил про запас лазейку. Его план об организации рынка составлен при условии, что ... мыслимо его расширение. Теперь оно мыслимо. Ну, а когда расширять его нельзя будет, г-да ревизионисты своевременно сообразят.

Известно, что лазейка эта не спасла Бернштейна, и он не улизнул от карающего пера Каутского. Известно, что честь открытия «теории катастроф» Бернштейн купил ценой большого скандала, покрывшего его славой литературного фокусника, который не церемонится с текстами, им самим отредактированными, и с теорией Zusammenbruch'a теперь прочно связано представление о «критическом» покушении с негодными средствами⁴⁶. Все это настолько известно, что немало воды утекло, пока бывший последователь Маркса снова задумал взяться за рискованное дело, возобновил *именем Маркса* построение теории о хозяйственном крушении и, облачив ее в амуницию научной доктрины, самозабвенно ее опроверг и разрушил. Объявился, наконец, тот

⁴⁶ «Особой теории катастроф Маркс и Энгельс не дали; самое слово сочинил Бернштейн». Каутский «Bernstein u. d. S-d Programm» s. 42. Каутский разбирает здесь главным образом статьи Бернштейна в Vorwärts'e 1899 года.

Кант, о котором мечтает Эд. Бернштейн, и который призван стереть с земли устаревшие теории, закончить работу поделки Маркса с целью его уничтожения⁴⁷.

Работа его, задуманная широко и очень тонко, производит, рядом с аляповатой, топорной отделкой Бернштейна, впечатление хитроумной мозаики самой замысловатой инкрустации. Перелистав пожелтевшие страницы Энгельса, помеченные 48-м и 50-м годами, наш критик теории катастроф берет цитаты из Маркса, его ортодоксальных учеников, у ревизионистов, приводит даже из Каутского, из книги его, предназначенной специально для ответа на измышления Бернштейна. Одного только Бернштейна почему-то обошел г. Туган-Барановский. И это тем непонятнее, что у Каутского, которого г. Т.-Б. цитирует, как свидетельство, что в теорию хозяйственных катастроф веруют даже ортодоксы, указано: «*особой теории катастроф* Маркс и Энгельс не выставляли; самое слово *сочинил* Бернштейн»⁴⁸.

Впрочем, если г. Туган-Барановскому и следовало упомянуть добрым словом прославленного Эдуарда, так это больше для соблюдения литературного этикета. «В результате этих усилий (Маркса, Энгельса и их последователей), докладывает их русский критик, получилась не одна, а две теории крушения капитализма... Одна из этих теорий может быть названа теорией недостаточности рынка для капиталистической промышленности, другая же теорией падения процента прибыли»⁴⁹. Это два варианта теории, которые, как мы уже знаем, формулированы Эд. Бернштейном. Но у последнего обе теории рассматриваются с *ограничением*, с упованиями на жизненность картелей и трестов, и пригоняются одна к другой. Напротив, у г. Туган-Бара-

⁴⁷ М. Туган-Барановский: «Теоретические основы марксизма». П. 1905 г. гл. VIII. «Крушение капиталистического строя, как научная доктрина». См. «Новый Путь», X, 1904 г.

⁴⁸ Kautsky op. cit. s. 42.

⁴⁹ Новый путь X, 1904 г., стр. 167 «Теорет. основы» стр. 139–140.

новского таких ограничений нет, и «они, по его разумению, не могут рассматриваться, как нераздельное целое»⁵⁰.

Таким образом, построение теории, по плану г. Туган-Барановского, лишено, очевидно, тех лазеек, которые оставил на всякий случай Бернштейн. И как ни важно само по себе местничество в истории научной критики, приоритет Бернштейна в деле подделки Маркса — Энгельса несколько г. Т.-Б. не затронут. Да и вообще по отношению к *Бернштейну* русский критик ничем не погрешил в смысле элементарной добросовестности: у г. Т.-Б. доктрина о крахе исследуется до корней ее, связана с социально-философской концепцией экономики, опирается на тексты Маркса и Энгельса и опровергается с помощью экономических формул и схем. Словом, с какой стороны к ней ни подойди, доктрина о крушении выглядит, не в пример фальсификации Бернштейна, доктриной. А по существу все дело оканчивается неблагоприятно не для архитектора ее, как было в случае Бернштейна, а для марксизма, для всех последователей Маркса в их совокупности⁵¹.

При таком положении вещей тому, кто задумал бы разобрататься в мозаичной работе г. Туган-Барановского, остается придерживаться его же плана, по крайней мере, на первых порах.

Честь и место критическим упражнениям на тему о «теории хозяйственных катастроф» у Энгельса и Маркса.

III.

Вкусы людей различны. Одни из критиков марксизма, недовольные экономической теорией Маркса, предлагают внести в экономический обиход правило: «самое луч-

⁵⁰ Новый Путь X, 168, 1904 г. «Теорет. основы», стр. 139–140.

⁵¹ «Второй вариант теории крушения капиталистического строя оказался таким же несостоятельным, как и первый. Вся теория должна быть отвергнута». Новый Путь, X, 1904 г. стр., 204. См. «Теоретич. основы марксизма», стр. 158.

шее определение хозяйства есть отсутствие всякого определения». Другие — и среди них г. Туган-Барановский — не удовлетворены определением Маркса, как «мало историческим». Г. Туган-Барановский, чтобы прибавить историзма «догме», различает две группы хозяйств: гармоническую и антагонистическую; к последней относится и капиталистическое. Эта схема хозяйств дает руководящий принцип для выяснения, при каких условиях может существовать то или иное хозяйство, на какие трудности оно наталкивается при реализации своего продукта. Но, так как теория крушения капиталистического строя есть теория Маркса и Энгельса, г. Туган-Барановский начинает с условий крушения, как они толкуются материалистическим пониманием истории.

«С точки зрения материалистического понимания истории все социальное развитие определяется развитием хозяйства. Не сознание людей вызывает социальные перевороты, но противоречия материальной жизни, столкновения общественных производительных сил с производственными отношениями». Чтобы показать, что капиталистический строй не обладает даром бессмертия, требуется, прежде всего, обнаружить «невозможность существования капиталистического способа производства по достижении известной ступени хозяйственного развития». А раз существовать ему невозможно, произойдет превращение капитализма в его противоположность. «Таков вполне естественный ход мыслей Маркса и Энгельса и их попытках обосновать неизбежность нового общественного строя. В результате этих усилий получилась даже не одна, а две теории крушения капитализма. Одна есть теория недостаточности рынка, другая падения процента прибыли»⁵².

Не станем спорить пока насчет того, в какой степени этот ход мыслей принадлежит Марксу и Энгельсу. Пусть г. Туган-Барановский изобретает хозяйственные схемы, копируя

⁵² Новый Путь, X, 1904 г., стр. 166–167. «Теоретические основы марксизма», стр. 139–140.

их у Зомбарта, чтобы с помощью их раскрыть, какими способами можно устранить общественные противоречия в антагонистических хозяйствах⁵³. Но для чего противоречия между развитием производительных сил и производственными отношениями отнесены у г. Т.-Б. к разряду *материальных*, в значении *хозяйственных*? Производственные отношения это, по Марксу, социально-экономические и *юридические* отношения, и материального в них еще менее, чем в учебнике анатомии. Ведь Маркс признавал капитализм антагонистической формой производства не в смысле *индивидуального* антагонизма, а антагонизма, вырастающего из общественной жизни. Следовательно, раз общественное бытие определяет формы общественного сознания, а человечество разрешает при смене социальных форм те задачи, которые уже назрели или находятся в процессе возникновения (независимо от его сознания), хозяйственное развитие служит только одним из двух показателей социальной эволюции.

Не напрасно Маркс требовал, чтобы материальный переворот в экономических условиях производства всегда отличали *от идеологических*, т. е., между прочим, и социально-юридических форм, в которых люди истолковывают этот переворот и вступают с ним в борьбу. Более всего это относится, конечно, к капиталистическому строю, где голое понятие хозяйственного развития, вне его социально-исторической окраски, скрадывает суть антагонизма разнородных групп, где разно понимается это развитие. А эта суть в том, что невозможность капиталистического производства может быть доказана из хозяйственной жизни общества, поскольку она обнимает *производственные отношения*, как нечто целостное и характерное для жизни всею общества.

⁵³ Зомбарт (D. mod. Kapitalismus V. I, s. 67) различать две большие системы хозяйства — для собственного потребления и для наживы. Хозяйства для наживы все у Зомбарта «антагонистические». См. здесь эту же I-ю, гл. 3 и 4 и «Теоретич. основы», стр. 147–148.

Между тем обе «теории», воздвигнутые «усилиями Маркса и Энгельса» для доказательства необходимого превращения капитализма в его противоположность, два варианта теории крушения капитализма, теория недостаточности рынка и теория падения нормы прибыли, не дают и намека на существующие *внутри* капиталистического общества антагонизм и противоречия.

Наличность рынка и прибыль при реализации продукта на рынке есть вопрос жизни и смерти и для данного капиталистического предприятия, и для всего капиталистического мира. В этом причина лютого соперничества, где сегодняшний победитель гибнет завтра, гибнет с цифрой цен рынка на устах. Сегодняшний экспроприатор завтра экспроприруется. Но устои капиталистического мира не терпят никакого ущерба. Даже тогда, когда достойнейшие капиталисты, отмеченные перстом судьбы, завладеют *всемирным* рынком, а *норма прибыли* будет весьма низка, размер капитала с лихвой покроеет потери на понижении нормы.

«Если, говорит Маркс, предположить такой случай, что капиталисты обменивают между собой товары и сами же их потребляют, то здесь будут опущены все характерные черты капитализма, что цель его — возрастание капитала». Случай этот, по-видимому, совсем невероятный; здесь совсем не видно: *кто, как и для чего* производит на благо капиталисту. И все же, этот случай ничем не хуже того, о котором говорится в «естественном ходе мыслей Маркса и Энгельса». Не хуже оттого уже, что взаимные услуги капиталистов так же хорошо характеризуют хозяйственное развитие, как и условия реализации продукта на рынке, как и уровень нормы прибыли.

Ни реализация продукта на капиталистическом рынке, ни норма прибыли не говорят: *кто, как и для чего* производит? Они свидетельствуют, правда, о соперничестве капиталистов, о существующей конкуренции. Но все это протекает в юридических рамках жизни капиталистов и так же мало грозит благополучию всего класса их, как непрерывный рост

производительных сил в пределах капиталистического мира. Туча, которая собирается над ним, откуда грянет гром над кучкой достойнейших его представителей, оставляется в стороне двумя «теориями краха», так как обе они не задевают вовсе производственных отношений, положения и сознания тех, кто и продукт и прибыль производит, кто *должен* производить, независимо от того, оправдаются ли надежды и аппетиты командующих в деле хозяйственного развития.

И если вспомнить, что положение и сознание малых сих имеют довольно *близкое отношение* к делу превращения капитализма в его противоположность, то придется признать, пожалуй, что связать социальное обновление с реализацией продукта и колебаниями прибылей на рынке, это почти то же, что всецело предоставить этот любопытный момент заботам капиталистов, обменивающихся взаимными услугами.

Однако, с другой стороны, и г. Туган-Барановский, видимо, дело говорит, пересказывая в естественном ходе мыслей Маркса и Энгельса знаменитое предисловие «Zur Kritik». Положим, он выдвинул действие агента, второстепенного для сохранения капиталистического строя en bloc. У г. Т.-Б. развитие хозяйственное, под видом авантюры капиталиста на рынке, связывается лишь с условиями сбыта, а не производства товаров, и оттого «естественность» хода мыслей весьма и весьма проигрывает. Но важно, ведь, чтобы мысли эти, хотя бы и взятые врозь, оставались все-таки мыслями Маркса и Энгельса. Бернштейн тоже выдвинул две теории о влиянии рынка и прибыли на хозяйственное развитие и сплел их в одну теорию хозяйственного краха; а на поверку вышло, что мысли об этом предмете — мысли самого Бернштейна, и он за них сам ответ держал.

Итак, пред нами встает вопрос: *в какой степени* мысли, течением коих г. Туган-Барановский воспользовался для формулировки двух вариантов теории о хозяйственном крахе и доказал «несостоятельность учения Маркса», *суть мысли Маркса и Энгельса?*

IV.

Тому, кто знает о теории хозяйственных катастроф из книги г. Туган-Барановского, пестрящей ссылками на подлинники Маркса, Энгельса и их преемников, только что поставленный вопрос покажется, чего доброго, праздным. Какие там могут быть сомнения и вопросы, ежели указаны и том, и страница Маркса, ежели г. Туган-Барановскому удалось отыскать схему первого варианта теории (о крушении капитализма от невозможности реализовать продукты его) в речи Энгельса, сказанной почти 50 лет назад? Три тома «Капитала» не шутка, и тут выбор цитаты может быть неудачным и прямо ошибочным. Но в цитатах из речи Энгельса, как и статьи его (1850 г.), никаких упущений быть не должно.

Совершенно верно! Но не всем, к несчастью, дано твердо держаться принципа Э. Маха: «наука комбинирует данные факты, а не извлекает из старых новые». Г. Туган-Барановский может не знать, забыть, игнорировать отдел 24-ой главы: «историческая тенденция капиталистического накопления», где говорится исключительно о том, как произойдет замена капитализма его противоположностью, где даже Эд. Бернштейн не нашел указаний хотя бы на один вариант доктрины — на затруднения в сбыте товаров или в получении прибыли⁵⁴.

Далее, нет большого греха и в том, что г. Туган-Барановский, отыскивая в 3-ем томе «Капитала» фактическое подкрепление теории краха, наткнулся на тему об *относительном* перепроизводстве и о промышленно-торговых кризисах, как средстве-паллиативе против растущей дезорганиза-

⁵⁴ Это место заставляет и до сей поры всех противников марксизма братья за поверку тенденции капитализма — поглощать и экспроприировать мелкого и среднего капиталиста для полноты счастья более крупных, которых ждет со временем та же участь. Это место дало повод к бесчисленным и бесконечным передержкам, из коих наиболее частая и крупная есть обращение арендатора земли в «собственника». Этот маленький недочет встречается и у ревизионистов: Бернштейна и Герца.

ции всего капиталистического мира; а наткнувшись на эту тему, просмотрел, что там *ни разу* не говорится об *абсолютном* перепроизводстве, которое-де жаждет жертвы искупления, хозяйственного краха капитализма. Пусть г. Т. Б. просмотрел — наиболее благоприятное положение для нашего критика! — что внутренние противоречия капиталистического производства, связанные с падением прибыли, заканчиваются (III и IV отделы той же 15 главы) предсказанием не хозяйственного краха, а разрешения классовых противоречий, разрешения, которое дается экспроприацией экспроприаторов⁵⁵. Но как он извлек из старых фактов новые там, где область его исследования равна 10–11 страницам, из речи и статьи Энгельса?

В своей речи, произнесенной в 1848 году в Эльберфельде, Энгельс разбирает таможенную политику Германии, ее отношение ко всему социальному строю страны, и, естественно, что там много места отдается жизни рынка. Поставив целью показать, что в Германии коллективизм есть, если и не историческая, то все же экономическая необходимость, Энгельс интересуется всевозможными конъюнктурами международного рынка и насчитывает в общем пять позиций, с которыми приходилось считаться таможенной политике Германии. По расчету Энгельса, *все эти позиции временные*, и ни одна из них не годится, чтобы охранить страну от обострения имеющихся уже теперь (1848 г.) на лицо социальных противоречий. Авантюры германского и интернационального рынка не мешают Энгельсу чутко следить за позицией германского 4-го сословия, которая, по его мнению, останется

⁵⁵ Из *падения нормы прибыли* следует, что здесь «с чисто экономической, т. е. буржуазной точки зрения, по взгляду буржуа и для его производственного строя, даны границы, что этот способ производства не абсолютный, а относительный, соответствующий определенным материальным условиям производства». *Das Kapital*, III, В. I Th. s. 242. Основывая свой вариант теории краха на *падении прибыли*, г. Туган-Барановский, ясное дело, становится на точку зрения буржуа. *Иного* выхода эксмарксистам нет и не предвидится.

враждебной господству немецкого капитала, все равно, удастся ли ему приобрести союзника на рынке или нет.

Чем бы ни кончилась борьба из-за рынка для европейских капиталов, новый строй должен принести и принесет свои плоды. «Показать историческую необходимость коллективизма для Германии это не так легко, как теорему о равенстве двух треугольников», и Энгельс хочет сделать «посильное», чтоб отвести обвинения, которые возводятся против этой «утопии»: когда говорят о коллективизме, имеется в виду Англия или Франция, а не Германия. И в этом «посильном» ни разу, ни единого разу жизнь рынка не возводится в степень фактора, который обновит европейскую жизнь. Там всегда вместе с ростом рынка подчеркивается влияние растущей техники, упоминается о концентрации капитала и собственности в руках немногих; там идет речь о конкуренции, как о моменте, лишь ускоряющем наступление нового порядка.

Там на 10 страницах вдохновенное предсказание о новом порядке зиждется на могуществе и силе тех, кому этот порядок нужен; там все говорит против гипотезы хозяйственного краха. И, тем не менее, г. Туган-Барановский утверждает, что там, в этой речи Энгельса, «вполне ясно изложена и обоснована ... первая «теория», первый «вариант» крушения капиталистического строя (от недостатка рынков), т. е. как раз то, чем там и не пахнет⁵⁶. Поэтому вполне дозвоительно любопытствовать: с помощью чего он сие утверждает? С помощью выписок из Энгельса, правда, довольно своеобразных, так что их можно посчитать выписками и Энгельса, и не Энгельса, вернее, выписками Энгельс-Барановского.

Г. Т.-Б. опустил совершенно положение речи Энгельса о наступлении рано или поздно коллективизма в Англии, Франции и Германии, независимо от того, будут ли стоять на страже интересов капитала его друзья, законодатель и политик.

⁵⁶ См. Aus dem literarisch. Nachlass von K. Marx etc. II B. ss. 392–402. М. Туган-Барановский op. cit. стр. 140–141.

Засим г. Т.-Б. для того, чтобы превратить Энгельса в Энгельс-Барановского, *вскользь* упомянул о массовой безработице, которая, по Энгельсу, наступит при введении свободы торговли в Германии, и когда, очевидно, тема о недостаточности рынка для нее снимается раз навсегда с очереди. Тогда, по Энгельсу, скопление имущества в руках немногих пойдет с необыкновенной быстротой вперед и неминуемо вызовет социальный переворот. Поэтому жизнь рынка интересует ниже Энгельса постольку, поскольку она ускоряет процесс концентрации капитала в Германии, поскольку она отзывается на континенте и Англии в весьма *определенном* смысле, в смысле влияния на *сознание* пролетариата. Вне этого влияния, место Германии на международном рынке ничего для «экономической необходимости коллективизма» в ней не дает и дать не может, по крайней мере, если читать речь Энгельса без пропусков.

Как читал эту речь г. Туган-Барановский, мы не знаем. Но цитировал он ее так, что, вместо борьбы *классовой* внутри Германии и ее соперниц, Англии и Франции, у него сообщается лишь о борьбе *из-за рынков*, и вся аргументация от имени Энгельса заканчивается так: «борьба между германской и английской промышленностью может иметь только один конец: разорение слабейшего конкурента, а следовательно и социальный переворот» ... Так что весь переворот этот ставится исключительно в зависимость от рыночных конъюнктур, и в этом раскрывается глубокое значение «существующих экономических отношений и принципов», как их понимал Энгельс⁵⁷.

Еще волшебнее свершилось превращение принципов Энгельса в положения Энгельс-Барановского в дальнейших выписках, сделанных г. Туган-Барановским из статьи о 10-час. дне в Англии (1850). Здесь из теоремы Энгельса, что ближайшей задачей четвертого сословия является захват политической власти, выбрасывается все целиком и приводится резюме статьи с обычным: что и требовалось доказать. До-

⁵⁷ «Новый путь» X, 1904, стр. 167–168. «Теоретич. основы» стр. 141–142.

казать нужно было г. Т.-Б., что и здесь все построено на теории недостаточности рынка. Он и поступил так. Вырвав из текста фразу: «на современной высоте своего развития промышленность несравненно быстрее расширяет свои производительные силы, чем может расширять свои рынки», г. Т.-Б. соединяет ее от себя связью: «почему», с частью резюме: «английские промышленники идут быстрыми шагами к тому моменту... когда промышленность, торговля, все современное общество подверглось бы опасности погибнуть», хотя обе части периода отделены друг от друга 5-ью страницами. И это «почему», хоть и сказанное от лица г. Туган-Барановского, получает тем более некрасивый вид, что во главе всего резюме стоит посылка: «все, что ускоряет кризисы, то ускоряет и ход развития Англии, приближает к ближайшей его цели, ниспровержению владычества английского капитала четвертым сословием»⁵⁸.

Бедный Энгельс! что стало с его принципами после превращения их в положения Энгельс-Барановского.

V.

Незавидное это, признаться, занятие разбирать изветы ревизионистов, эти самоновейшие «теории Маркса», где заодно устанавливается и нехитрый механизм, предназначенный для их уничтожения. Но при всей своей хлопотливости и малом интересе, это занятие имеет и свои преимущества. Так, ни для кого, разбирающего измышления ревизионистов, не обязательно рассматривать, что предлагается там в качестве критики свежительной, упраздняющей отжившее в доктрине «догмы».

Для опровержения теории хозяйственного краха, ее двух вариантов, г. Т.-Б. представил в своей работе три схемы, ко-

⁵⁸ См. «Новый путь», X, 1904, стр. 168, «Теор. основы», стр. 140–141 и Aus d. lit. Nachlass etc. III B. s. 384–395.

торые проделывают 8 фазисов. Но, несмотря на всю невинность этих нехитрых построений, едва ли кто станет доказывать, что г. Туган-Барановский ломится со своими схемами в открытую дверь. И нет никакой надобности входить в соображения на счет того, в какой мере творчество Конрада Шмидта, сотрудника бернштейновского «Ежемесячника», подкрепляет теорию хозяйственного краха *Бернштейн-Барановского*. Если возможны варианты *Маркс-Бернштейн*, то отчего же не быть теориям *Бернштейн-Шмидт*, *Шмидт-Барановский*? И для полноты хозяйственной теории крушения, как ее изобразил г. Т.-Б., остается еще хотя бы мельком поговорить о ее варианте *Туган-Каутский*.

Каутский — это Карл Каутский, который уверяет, что ни Маркс, ни Энгельс теории хозяйственного краха не формулировали, что самый термин придуман Эд. Бернштейном. Так вот этот самый Карл Каутский, если верить г. Т.-Б., «непоколебимо, как и его учителя, убежден, что капиталистический строй идет верными шагами к хроническому перепроизводству, которое должно покончить с капиталистическим производством». Для подтверждения сказанного критик Каутского приводит его сочинение, направленное против теории хозяйственного краха и не находит в его приверженности к этой теории «ничего странного»⁵⁹. Разумеется, г. Туган-Барановский по-своему прав; он не упомянул и, может быть, не знает о теории краха Бернштейна и антикритике ее в цитируемой им книге Каутского. Но как быть нам, читатель? Для нас, коль г. Туган-Барановский правильно цитирует Каутского, у последнего нашлось бы немало странного. И потому — к книге Каутского.

«Капиталистический способ производства, думает Каутский, станет невозможным с того исторического момента, когда окончательно определится, что рынок не может расширяться тем же темпом, как производство, т. е. когда перепроизводство станет хроническим». Это место из Каут-

⁵⁹ «Новый путь», X, 1904, стр. 171–172. «Теоретич. основы», стр. 143–144.

ского приводит и г. Т.-Б., но выше его ставит: «внешний и внутренний рынок имеют свои границы, в то время, как расширение производства практически безгранично»; причем посылка *обрывается* г. Т.-Б. на самом интересном месте: «здесь речь идет не о прочных *постоянных* границах; таких экономическое развитие дать не может, но о колеблющихся, которые делаются все теснее. Пункт, когда дальнейшее расширение рынка немислимо, *недостижим*». Пункт *недостижим*. Ожидать окончательного хозяйственного краха, по Каутскому, очевидно, не приходится⁶⁰.

Как и в антикритике теории краха Бернштейна, Каутский строго и всегда отличает влияние кризисов на технику и производство от значения их для социальных отношений, для концентрации капитала и вообще обострения социального вопроса. Революционную роль концентрации капитала Каутский связывает исключительно с надеждой на «массу населения, для которой капиталистическое производство будет играть роль оков» ... И уже в силу этого в книге Каутского нет ничего странного и несообразного, ничего противоречащего взглядам его учителей (Маркса и Энгельса); в ней не найдется ни одной строки в пользу теории *Zusammenbruch'a*. И нужно иметь особый дар ясновидения, чтобы узреть ее там, где самая честь ее изобретения приписывается измышлениям и бесцеремонности Эд. Бернштейна. Очевидно, перейти на положение экс-марксиста не так уж плохо, как это кажется.

Но дар — даже дар ясновидения — дару рознь. Эд. Бернштейн, наострившись в ревизии марксизма, между схоластическим хламом — по-английски он зовется *sant* — набрел на нечто особенно злобное, теорию хозяйственного краха. Несмотря, однако, на все свои критические порывы и клятвы именем Канта, соль коих состоит в сопоставлении: *Kant gegen sant*, он не осмелился предать обветшалую теорию полному забвению. Что ни говори о Марксе и Эн-

⁶⁰ Kautsky, op. cit. s. 142.

гельсе, каких поклепов не возводи на них, а ревизионисту, по крайней мере, немецкому, без упований на ближайшее будущее не обойтись. Катастрофы хозяйственной не будет, пока имеются рынки, а рынков еще надолго хватит, не говоря уже о всяких средствах для облегчения кризисов: картели, кооперации и проч. Иными словами, Бернштейн насчет социального обновления полагает: оно придет, это социальное обновление, но придет оно, по всем видимостям, не путем хозяйственного краха.

Русский «критик» марксизма действует более прямолинейно. По его разумению, теория о хозяйственной катастрофе в пределах капитализма и с целью превращения его в коллективизм, «теория (Маркса и Энгельса и учеников обоих) безусловно должна быть отвергнута. Капиталистическое хозяйство не заключает в себе моментов, которые могли бы сделать его существование экономически невозможным»⁶¹. Прямолинейность нашего критика, как мы знаем уже, вытекает из его аналитического приема: вылавливать в работах марксистов отдельные фразы о хозяйственной жизни в узком смысле, о жизни рынка и колебаниях нормы прибыли, расширять их смысл до абсурда, до полного игнорирования общественно-классовых отношений. Благодаря этому аналитическому приему, предисловие «Zur Kritik» с его широкой и блестящей схемой антагонизма общественных классов под пером г. Т.-Б. превратилось в учение о «материальных противоречиях», границы хозяйственного капитализма из «относительных», по III тому «Капитала», приняли вид «абсолютных», а полные горячих чаяний речь и статья Энгельса стали экономической безвкусицей с шаблонными рассуждениями на тему: рынок нужен. Если прибавить к этому, что даже Каутский, сделавший все возможное, чтобы показать, что для социального возрождения все рацеи о рынках и промышленных кризисах остаются пустопорожними, даже

⁶¹ «Новый путь» X, 1904, стр. 204. М. Туган-Барановский «Теор. основы марксизма» стр. 158.

Каутский подвергся той же операции, то прямолинейность и последовательность приемов, употребленных экс-марксистом, при обработке научных данных, станет поистине беспримерной в истории науки.

Вернее сказать, почти беспримерной, ибо нечто аналогичное, с методологической точки зрения, случилось в прошлом дарвинизма.

Когда Ламарк (главным образом в «Philosophie Zoologique») нарисовал, в общих чертах, развитие человеческой особи и дал верное средство для исследования растений и животных, как целостных групп, объединенных общим планом строения и эволюции, против биологических законов развития выступил Жорж Кювье со своей механической «теорией катаклизмов и катастроф». Он признавал известную преемственность представителей животного царства, но отказывался решительно искать чего-либо закономерного для всего живого. Третья эпоха (succession) для Кювье заканчивается мамонтом, мастодонтом и мегатерием; для появления человека нужна была катастрофа. Нет никаких указаний на существование человека до этого времени, и появление человека — продукт последней катастрофы⁶².

Теория катастроф Кювье считалась общепризнанной и держалась в биологии до Дарвина-Лайеля. Дарвинизм с его учением, что в анатомии земной коры, в строении животных типов, следует искать основ эволюционной теории, восторжествовал.

Непрерывность развития, доказанная историей земли и подтвержденная законами сравнительной анатомии, стала основным догматом биологической науки, и казалось, теория катастроф погребена навеки. Теперь эта теория воскресла, воскресла в иной сфере, и здесь сылятся, вместо изучения общественного строя и социальных условий его обновления, ввести, как агент развития, слепую силу хозяйственного порядка. Но Жорж Кювье писал *до Дарвина*

⁶² G. Cuvier: «Discours sue revolutions de la surface du globe» Paris 1839, 4 ed.

и от *своего* имени. Странники современной теории катастроф пишут *после Маркса и притом от его имени*. И потому их *творчество и теория* — научный фальсификат.

Этюд IV. Новая теория аграрного вопроса

«Эволюционизм» ревизионистов не позволяет им заглядывать в будущее далее капиталистической эпохи и дает себя знать в приспособлении учения Маркса к аграрным отношениям; здесь та сфера, где господствуют свои «особые» законы, сравнительно с индустрией, и где частная собственность выступает лишь со своими «положительными» качествами.

Погудка старая, — на новый лад.

I.

Аграрный вопрос не сходит со страниц экономической литературы уже более сотни лет. В английской школе экономистов то или иное понимание поземельной собственности имело такое значение, что оно делило последователей ее на два лагеря. Но ни у физиократов Кенэ и Тюрго, ни у классиков Андерсона и Мальтуса, Смита и Рикардо, исследование аграрного вопроса не было законченным уже по той причине, что не знали достаточно полно природы общественного производства, и политико-эконом изучал производство, насколько это нужно было для распределения «доходов». Маркс в своем «Капитале» дал исчерпывающий анализ производственного процесса. В его глазах сельское хозяйство было только большой отраслью обще-

ственного производства. Но так как самый анализ производственного процесса сделан Марксом попутно — его главной задачей было изучить капиталистическое производство — о природе сельского хозяйства у него можно найти только несколько, правда, очень ценных замечаний⁶³.

Между тем, наряду с экономической наукой, росла и сумма знаний о рациональном ведении хозяйства на земле, развивалась агрономия, сельскохозяйственная экономия. Агроному, верному слуге сельского хозяина и землевладельца, приходится волей-неволей касаться тех или других явлений общественного производства. Сельский хозяин орудия производства получает из чужой ему области, должен считаться с условиями рынка вообще, рабочей силы в частности и т. д. Но эти звенья, сплетающие сельское хозяйство со всем общественным хозяйством, в сельскохозяйственной экономии трактуются всегда с одной точки зрения, с точки зрения получения наибольшего дохода земли. Рационализация хозяйства, максимальное использование производительных сил всегда стоит там в зависимости от того, принесет ли новое приложение орудий и средств производства на земле известную сумму ренты, прибыли. Так строго и всегда различают *техническую* и *экономическую* рациональность. И если лучшая машина, новое удобрение не увеличит рентабельности хозяйства, прогресс техники, коим так любит хвалиться новейшая агрономия, приносится в жертву «экономии», и сельский хозяин предпочитает скорее держаться старых приемов, т. е. экономической рациональности, чем рисковать для технической своим доходом. Было бы, поэтому, напрасным трудом искать в учебниках и руководствах сельско-

⁶³ Его анализ земельной ренты глубже теоризации и Рикардо, и Родбертуса, а понимание капиталистического развития в сельском хозяйстве дало схему для «Agrarfrage» Каутского. Все же, природа сельскохозяйственного производства (земля, как фактор производства, сложная кооперация, роль мертвого орудия и живой рабочей силы в ней) Марксом рассматривается мельком. Попытка свести в одно целое взгляды Маркса по этому вопросу имеется в книге Augé Laribé «Grande ou detite propriété?» Montpellier, 1902.

хозяйственной экономии научного разбора звеньев, связующих сельское хозяйство с производством общества в целом.

Разумеется, путь к таким исследованиям никому не заказан, и в лице, напр., Гольца, Краффта, Бензинга германская сельскохозяйственная экономия силится связать понимание сельскохозяйственной жизни с промышленной. Но успешность этих попыток весьма сомнительна в силу того уже, что, если в качестве агрономов, «специалисты» знают больше других, — как истолкователи общественных отношений, они смотрят на все глазами буржуазной политической экономии.

Но, наряду с буржуазной политической экономией и выше ее, теперь стоит новая школа, которая признает своим учителем Маркса. Последователи этой школы имеют возможность изучить природу сельского хозяйства; сверх того, так как они любят говорить о развитии науки в духе своего учителя, им не мешает исполнить задачу, не доведенную до конца последним. Они должны, следовательно, связать сельскохозяйственное производство с остовом капиталистического строя, найденным автором «Капитала». Проблема эта явилась пред учениками с выходом третьего тома его, и все сколько-нибудь видные теоретики марксисты приложили к ней свою руку. Первым из них был доктор Эдуард Давид, немецкий «ученик» Маркса.

Еще в 1895 году, вскоре после Франкфуртского партийного съезда его партии, первого, где начались дебаты по аграрному вопросу, в журнале «*Neue Zeit*» появились критические статьи Давида. И в них едва ли не в первый раз со стороны марксиста была сделана попытка открыть природу тех особенностей, которые придают развитию современного сельского хозяйства черты, новые и несходные с общим ходом промышленной жизни. Как член комиссии, которой было поручено на том же партийном съезде рассмотреть всю сумму аграрных отношений современности и найти позицию, какую должна была занять его партия по отношению к крестьянству и мелкой земельной собственности, доктор Давид выступил ярким приверженцем той части комиссии, где лозунгом служила «защи-

та крестьянства» (Baern Schutz). Наконец, в своей большой работе «Socialismus u. Landwirtschaft» автор до дна исчерпал сложную сеть отношений, которые образуют то, что называется обыкновенно аграрным вопросом.

Решение его, предложенное Давидом еще в 1895 году, явилось неожиданным для марксиста, в глазах коего весьма ценным считается монизм метода. Статья Давида называлась: «О различиях экономических между сельским хозяйством и индустрией».

Различия эти, по Давиду, обнимают «три клапана производства»: силы, средства и орудия производства, весь производственный процесс и наконец, сбыт продукта, его продажу. Монизм исследователя не обязывает его к упрощению изучаемого явления. Факторы производства в земледелии те же, что и в промышленности; но, если их действие разное в каждой из этих областей, то и аграрные отношения, как функция этих трех факторов, будут различаться в большей или меньшей степени от общей картины промышленного развития. В 1895 году Давид отстаивал свою точку зрения очень скромно и не придавал своим выводам о «своеобразности» производственного процесса на земле абсолютного значения: он ничего не говорил о будущем этого процесса⁶⁴. Теперь Давид заговорил более уверенно и определенно. Это уже не ученик Маркса; устами Давида теперь говорит *бывший ученик*.

II.

Споры по аграрному вопросу начались после того, как статистические исследования показали («статистикой все показать можно»), что в сельском хозяйстве не наблюдается коренной черты, характеризующей развитие капиталистического производства в целом, не наблюдается исчезновения мелких и средних хозяйств, развития на их счет крупных. Оказа-

⁶⁴ «Neue Zeit» 1894–1895, № 41 ss. 449–454; 1894–1895 № 48 s. 679.

лось даже, наоборот, что размеры хозяйств на земле имеют тенденцию не увеличиваться, а убывать. Для раскрытия причин такого исключительного, свойственного земледелию явления, приходится обратиться к изучению тех условий, которые в промышленности обеспечивают победу крупному хозяйству. Силы для такой победы крупное производство, как известно, черпает в том, что может использовать все выгоды, какие дает ему применение в процессе производства технически совершенных приемов, средств и орудий труда, а равно и такая организация производства, где живой участник производства, человек, проявляет наибольшую сумму живой рабочей силы. С этой-то целью в крупном производстве и находит себе место широкое приложение машин, сложное сотрудничество людей, имеющее в виду использовать до *maximum*'а и рабочую силу, и мертвые орудия, средства производства. Чем более развивается техника, роль орудия в индустрии становится все больше и оттесняет на задний план значение труда человека; тем все больше вся организация производства становится механичнее, а данное предприятие походит на большой автомат. Так обстоит дело в промышленности.

«Совсем иначе в сельском хозяйстве. Там семя является в роли живого организма; превращения его суть формы физиологического развития. Тут пред нами выступает основное различие земледельческого и промышленного производства. В сельском хозяйстве дело идет о развитии живого существа; в индустрии о превращении мертвой материи. В индустрии человек по своей воле производит изменение формы материи, т. е. использует мертвое податливое вещество. Сельскому хозяину, напротив, приходится роль комбинации процессов предоставить самостоятельному действию природы. Здесь сама природа — производитель. Труд человека стоит на втором плане; человек должен приспособиться к ее законам и свойствам... Производство в индустрии есть механический, в сельском хозяйстве органический процесс». Все различия, какие можно найти между промышленностью и сельским хозяйством, могут быть

сведены на эту биологическую природу последнего. И так как жизненный процесс растения или животного стоит, несомненно, вне власти человека, поскольку эта жизнь не может быть создана им, экономика сельского хозяйства есть область, где все категории политической экономии приходится подвергнуть коренной переработке. Так думает, по крайней мере, Давид, и в третьем параграфе 1-й главы перечисляет «некоторые важные различия между механическим и органическим производством»⁶⁵.

Здесь, среди «важных различий», приводится и непродолжительность рабочего процесса, и перемена объекта производства, и перемена места, где он производится, и слабая интенсивность производственного процесса на земле. Все это представляет собой такие особенности сельского хозяйства, которые можно найти и в механическом производстве, и о каких принято говорить, добавляя многозначительное «в большей или меньшей степени». Зато очень серьезным кажется уже на первый взгляд последняя отличительная черта земледелия. Эта черта формулируется «законом убывающего плодородия земли и выражается в том, что при данном состоянии науки и техники для каждого вида растений имеется известная ступень интенсивности культуры, при превышении коей дальнейшими затратами на производство нельзя получить увеличения дохода (Mehrertrag), соответствующего прежним затратам»⁶⁶.

Убывающее плодородие почвы есть момент, связанный с природой земли, ее верхнего слоя. И потому, по Давиду, особенности сельского хозяйства кроются в самой земле, в сокровенных тайнах жизненного процесса растений и животных. Влияние этих «особенностей» очень велико, и Давид принужден, чтобы убедить в том весь мир, пересмотреть вновь такие основные моменты капиталисти-

⁶⁵ Soc. U. Land. s. 68–69 pass.

⁶⁶ «Gesetz vom abnehmenden Bodenertrag» — буквально: закон убывающей урожайности (доходности) земли. Soc. u. Land. s. 77.

ческого производства, как кооперативность и разделение труда, применение машин, значение их для живого участника работы — человека, словом, едва ли не все факты, законосообразность коих указана яснее и полнее всего автором «Капитала». Давиду очень повезло в его исканиях. Он сделал одно открытие за другим.

Но мы, прежде чем слушать дальнейшие откровения ревизионизма, посмотрим, точно ли следует выделять всегда сельское хозяйство из всего общественного производства, ставить его под особый знак «органического производства».

III.

Вся производственная жизнь человека есть только небольшой угол мирового процесса, где все явления могут быть сведены к закону сохранения энергии. Ни одной *новой* силы человек не создает, и как бы автоматична ни была организация любого промышленного предприятия, весь механизм его не что иное, как более или менее удачная комбинация сил природы. Изменение формы и изменение вещества, к чему сводится вся сущность индустрии, при всем развитии техники, не означает еще *создания* вещества, того мертвого вещества, которое Давид отдает во власть человека. Но если, с этой стороны, самая сложная реакция в реторте завода и тончайшее измельчение зерна на паровой мельнице есть только часть мирового превращения формы вещества или энергии, то, с другой, и измельчение зерна, и реакцию в реторте выделяет из общего мирового процесса участие в нем рабочей силы человека и его орудия. Без этих двух моментов политико-эконома не заинтересуете и *perpetuum mobile*, придуманное в индустрии человеком.

Жизнь растения и животного есть наиболее сложное явление мирового процесса; и пусть ему даже присущи свои особые силы, которых не знает мертвое царство. Все же *сельское хозяйство* земле — ряд экономических явлений, поскольку

ку там производится затрата трудовой энергии, а производитель прилагает средства и орудия производства. Природа в такой же мере «производитель» зерна, как и каменного угля, и железной руды. То, что делает природу производителем во всех трех этих случаях, есть сложная связь и зерна, и каменного угля, и железной руды со всем мировым процессом. Но, именно, эта связь и не составляет сущности культуры растения, добывания каменного угля или руды, хотя она есть необходимое условие для производства вообще, как источник материи и силы. Иными словами, всякий *продукт человеческого труда* есть всегда *продукт природы*, в большей или меньшей степени *видоизмененный* человеком. И Давид мог бы с большим правом указать скорее на минеральные вещества почвы, как на продукт одной природы, без участия человека.

Как ни малы размеры этого участия при производстве растения — а они уж не так малы, о чем речь ниже — роль человека равна нулю при «производстве» каменного угля. Раз в сельском хозяйстве прилагаются труд и орудия труда, можно и должно говорить о производстве, все равно, превалирует ли там фактор — живая сила или орудие труда. Может случиться, что данная отрасль хозяйства потребует весьма ограниченного участия обоих факторов, все же применение их — дело необходимое. По этой-то причине Давид, противно своему делению производства на механический и органический процесс, должен был сам, говоря о различиях их, связать эти различия с «особенностями» употребления этих двух факторов. Ведь, «непродолжительность рабочего процесса» в земледелии есть непродолжительность участия живой рабочей силы; «частая перемена объекта труда» (переход от жатвы к молотье etc.), есть приложение новых средств и орудий, использующих эту рабочую силу, а «отсутствие внутреннего контроля» звучит, как жалоба на невозможность использовать ее до максимума⁶⁷.

⁶⁷ «Расстояние места, где идет работа, делает для крупного земельного собственника надзор за рабочими и более затруднительным по времени, и бо-

Природа «органического производства», таким образом, не может быть связана с особенностями употребления ни рабочей силы, ни орудий и средств производства. Но может, быть, эти «особенности» коренятся в самой природе земли, на что указывает Давид в «законе падения плодородия почвы»? Может быть, здесь встретится момент, который влияет на весь строй сельского хозяйства, который так изменяет участие двух остальных факторов, что волей-неволей приходится выделить производство на земле в особую «органическую» область?

Плодородие земли зависит от известного количества азотистых, калийных и фосфорных солей, находящихся в почве в удобоусвояемой для растения форме. Солей этих может быть больше или меньше, они могут отсутствовать вовсе, и, наоборот, почву, где они имеются в неудобной для усвоения форме, можно сделать плодородной, изменяя ее состав и механически, и химически. Это и дает возможность различить почвы богатые и плодородные. Плодородной почвой считается, когда в ней необходимые для растения вещества легко растворимы и без труда усваиваются растениями. Если же почва непроницаема для воды (глинистая тяжелая), но в составе содержит потребные для питания растения элементы, она зовется *богатой*, и ее можно всегда перевести в разряд плодородных. Средством для этого, говоря вообще, служит усиленное приложение средств и орудий производства на единице данной площади⁶⁸.

Повышение плодородия почвы есть для современного агронома дело времени и результат усиленной культуры земли. А так как для современного хозяйства интенсивная куль-

лее дорогим, чем для промышленника». «Затруднительность контроля» фигурирует в качестве различия № 5 между индустрией и сельским хозяйством». «*Soc. u. Land.*» s. 75.

⁶⁸ См. А. Скворцов «Влияние парового транспорта на развитие сельского хозяйства». Гл. II и «Основы экономики земледелия». Часть I, стр. 310, 361.

тура есть синоним большого приложения капитала — все равно на покупку рабочей силы или машин, удобрений — мерилom интенсивности культуры может служить размер капитала, который затрачивается на единицу площади. Т. о. интенсивность культуры тем выше, чем больше капитала прилагается в данном участке земли. Земля, следовательно, представляет собой известную сумму средств производства, которая может быть увеличена приложением на земле двух факторов производства, из сочетания коих слагается вся организация каждого предприятия в индустрии. Но в индустрии полный простор приложению труда и капитала. На земле же, по Давиду, это приложение заключено в определенные, иногда очень узкие, границы, которые и заставляют Давида выделить производство на земле из общих условий капиталистического хозяйства. Границы эти определяются законом «падения плодородия» или, как хочет Давид, законом «падения урожайности земли».

Как было сказано, во власти человека увеличить количество элементов, которые усваивает растение в процессе роста. В этом смысле нет пределов этому накоплению на данном участке земли при том условии, что вновь накопленные элементы могут быть усвоены растением. Даже в том случае, если обогащение почвы новыми элементами дает очень незначительное повышение урожая, все же в руках сельского хозяина есть всегда возможность получить больше зерна, чем сколько он получал прежде.

Допустим, что наш сельский хозяин будет руководствоваться исключительно желанием повысить урожайность своего поля. Тогда пределом приложения капитала на земле будет улучшение качеств почвы до той поры, пока растение может воспользоваться им. И чем рациональнее хозяйство, чем шире применяется в нем техника, тем дальше в данном хозяйстве будет стоять предел приложению средств и орудий производства на земле. С такой точки зрения, земледелие не представляет никаких особенностей по сравнению с любой отраслью индустрии. И там возможность вводить

частичные улучшения в производственный процесс дается развитием техники. При введении таких частичных улучшений, в виде ли усовершенствованных средств и орудий производства, или лучшего сырого материала, целью является более выгодное использование средств производства вообще. Как в земледелии, в индустрии изменению строя данной отрасли всегда поставлены границы, и рамки этих перемен определяются *уровнем развития техники*. Техническая рациональность предприятия в разное время будет иная, но для каждого момента она есть факт, технически строго обусловленный. Так оно будет в том случае, если в данном предприятии производитель имеет одну цель: использовать, насколько это доступно в данное время, все новые технические средства; при чем каждое вносит в строй предприятия хотя бы некоторое улучшение. Такое улучшение производственного процесса доступно, как мы видели, и технике земледелия. И потому уменьшение плодородия земли с каждым новым урожаем само по себе не есть технический факт, составляющий «особенность» земледелия. Это есть просто уменьшение в данном хозяйстве средств производства, прежде всего, сырого материала. Возможность восстановить это плодородие и даже его увеличить позволяет поэтому сравнивать *почву* с любой суммой технических средств *индустрии*⁶⁹.

Такому сопоставлению и параллелизму земледелия с индустрией мешает, однако, явление, какое наблюдается, по-видимому, только на земле, и влияние которого особенно подчеркивается Давидом. «Закон падения плодородия, поясняет он, не следует понимать в том смысле, что каждое увеличение затрат (труда и капитала) с самого начала дает меньшее увеличение продукта, чем прежние затраты. Только начиная с известной степени интенсивности, уро-

⁶⁹ Здесь не имеется, конечно, в виду случай детериорации, случай, когда совершенно уничтожается поверхностный слой почвы, и для восстановления его требуются иногда десятки лет.

жайность перестает расти пропорционально увеличению затраты»⁷⁰.

Эта ступень на языке английских экономистов называлась «*marning of culture*», — *граница культуры*, и ее природа, по-видимому, скрыта, если не в недрах земли, то в тайниках ее поверхностного слоя почвы. На эту «особенность» земледелия впервые указал Тюрго, несмотря на то, что он в качестве физиократа считал земледелие единственным источником прибавочного продукта общества⁷¹. Давид, разумеется, просвещеннее Тюрго и знает уже, что прибавочный продукт в форме прибыли можно заполучить и в индустрии, и в сельском хозяйстве. Более того, Давид, вероятно, думает, что в индустрии производству прибавочной ценности больше простора, нежели в земледелии. Иначе он не держался бы так крепко за «закон убывающего плодородия почвы». И все-таки доктор Давид плохо знает эти условия производства прибыли в индустрии.

Всякому, сколько-нибудь знакомому с основными чертами капиталистического производства, ведомо, что предприниматель — ярый сторонник технического прогресса, но сторонник не без оговорок. Вводя у себя новое техническое средство, такой предприниматель думает лишь об одном — об увеличении своей прибыли. Он согласится, пожалуй, на то, чтобы прибыль, которую принесет но-

⁷⁰ «Soc. u. Land.» S. 615.

⁷¹ Вот наиболее характерное место того мемуара, где упоминается о «законе»: «La terre a certainement une fecondité borne et en la supposant labourée, fumée, marnée, fossoyé, arrosée, sarclée, autant qu'elle peut l'être, il est evident, que toute depense ulterieure serait inutile, et que telle augmentation pourrait même devenir nuisble. Dans ce cas les avances seraient augment téés sans que le produit le fût». Oeuvres de Turgot. Ed. Eugene Daire Paris. 1844. I vol. p. 420. «Земля обладает ограниченным плодородием. Предположивши, что ее вспахивают, удобряют мергелем и навозом, окапывают, поливают и чистят, как следует, ясно, что наступит время, когда дальнейшая затрата будет бесполезна и, может быть, даже убыточна. В этом случае рост издержек не сопровождается ростом продукта.»

вая затрата капитала, была ниже предыдущей, но не ниже известного предела. У него есть граница приложения капитала, и эта граница, как и в земледелии, лежит не в природе данной отрасли индустрии, а в природе общественного хозяйства, поскольку эта природа определяется не условиями техники, а данной формой производственных отношений. Общий уровень техники всегда определяет для каждой отрасли количество и живой рабочей силы, и овеществленного труда, которые *должно* приложить в данной отрасли индустрии и земледелия, для максимального использования всех средств производства. Но этот уровень не определяет того количества, которое *можно* приложить там.

Категория должного для капиталистического производства определяется не уровнем техники, а основным условием капиталистического общества: *производить для прибыли*. Капиталистическое хозяйство создает прибавочный продукт, как и всякая другая форма производства. Но этот прибавочный продукт достается капиталисту, а благородное соревнование капиталистов, при добывании этого продукта, в корне имеет желание присвоить возможно большую сумму его в свою пользу. Как и в индустрии, так и в земледелии, средства и орудия производства, значит, капитал для современного общества, затрачиваются вообще, при условии, что затрата дает известное количество этого прибавочного продукта. И, как общее правило, *границей затраты капитала является не полное использование всех технических средств, которые дают капиталисту наука и жизнь, а такая затрата, где получается известная сумма прибыли*. Вместо «*marning of culture*» в земледелии, как и в индустрии, законы пишет: «*marning of stock*», *граница приложения капитала*.

Все это, разумеется, со времени выхода «Капитала» азбучные истины⁷². До той поры, пока капиталистическая фор-

⁷² Специального разбора теории «*marning of stock*» Маркс не дал. Но что он не признавал ее, видно из упрека, сделанного им по адресу буржуазных экономистов: «вместо того, чтобы рассмотреть действительные причины

ма хозяйства считалась нормой общественного производства, все, что составляло невыгодные стороны этого лучшего из миров, приписывалось действию природы. Классическая политическая экономия, которая была крестной матерью капиталистического производства и требовала его развития во что бы то ни стало, натолкнулась в земледелии на препятствие, созданное капиталу не только данным уровнем земледельческой техники, но и желанием собственника земли оторвать под видом ренты хоть часть прибыли у капиталиста, прилагавшего свой капитал на земле первого. Благодаря этому, границы сельскохозяйственной «*marning of culture*» еще сузились. В этом сужении, ясное дело, главную роль играла рента; она была главным препятствием приложению капитала на земле. И все-таки даже Рикардо, самый яркий и талантливый истолкователь интересов растущего капитализма, хотел только заключить рост ренты в определенные рамки. Он никогда не решился бы требовать ее отмены, ибо *рента была частью прибыли и в основе ее лежал «священный институт частной собственности»*⁷³.

Для Рикардо границ приложению капитала вообще не существовало, если капитал приносил обычную норму прибыли. Каждая единица капитала должна принести свою прибыль; это для капитала так же необходимо, как приток кислорода для легких. Нет такой прибыли, нет и производства. Но в земледелии этой неизменной способности капитала приносить прибыль есть какие-то препятствия; и раз они лежат не в беспорочной природе капитала, искать их нужно в земле. Вот почему Рикардо выступил в защиту

истощения почвы ... указывается просто, что и не всякое количество капитала можно приложить на участке земли данной величины». D. Kapital III V. I. Th. s. 314.

⁷³ «Рента часто принадлежит тем, кто после многих лет труда реализует, наконец, свою прибыль и употребляет свое состояние на покупку земли или дома. Подвергнуть ренту неравномерному налогу значит явно нарушить гарантии собственности — начало, которое должно быть священно». D. Ricardo. «Principles of political economy and taxation». Ed. Gonner, p. 184.

«закона падения плодородия почвы», и закон плодородия взят у него основой земельной ренты. Закон этот держится еще и теперь в экономической литературе, той части ее, которая капиталистическое производство рассматривает, как единственно нормальное. Прибавочный продукт общества фигурирует для нее только под видом прибыли, и она так же, как и школа Рикардо, все препятствия приложению капитала видит не в условиях организации капиталистического общества, винит в этом природу сельского хозяйства и препятствием приложению капитала на земле объявляет свойства земли и «закон». В этом нет, конечно, ничего удивительного. Все это в порядке вещей, вполне соответствует принципам буржуазной идеологии.

Нечто удивительное происходит в другой сфере. Среди «учеников» того, кто первый указал на преходящее значение капитализма и показал, в чем заключаются его основные моменты, в последнее время замечается любопытное зрелище. Увлеченные общим «критическим» настроением и не будучи в силах создать что-либо цельное взамен той части системы своего учителя, крушению коей они стараются способствовать, эти «ученики» рады ухватиться за соломинку, лишь бы удержаться на позиции «критически настроенных» и не перейти совсем в лагерь тех, которые мало заботятся о цельности какой бы то ни было системы, которым такая система не нужна. «Ученики» бросаются то к физиократам, то к Мальтусу, Смиту и Рикардо, то к буржуазным школам последнего времени и там ищут поддержки своим «теориям».

В исканиях этих учеников всякий пользуется «всею, по мере возможности», и потому разногласие у них полное. Больше единства, впрочем, обнаруживается в их обсуждении аграрного вопроса, и они с особой охотой в основу своей теоретизации кладут «закон» падения плодородия почвы. Тем самым весь их анализ тесно сплетается с элементами буржуазной идеологии. Условия капиталистического хозяйства признаются вечными законами общественного производ-

ства, а для сельского хозяйства природа этих законов связывается с «матерью природой», которая, смотря по настроению «ученого», считается то кормилицей, то мачехой.

Доктор Давид пессимист и считает природу мачехой. Отсюда все его ревизионистские откровения⁷⁴.

Отсюда *prima fraus* Давида, его первая ложь (в объективном смысле) — «закон о падении плодородия почвы». В ней, как в зеркале, вся физиономия ревизионизма, неумение разложить исследуемое явление, найти признаки, основные для общественного производства, и факты, которые коренятся только в условиях капитализма. Вот почему при рассмотрении «законов консервативной природы» сельского хозяйства, Давид стал на точку зрения буржуазной экономики, говорит о сельском хозяйстве, как об области, где капиталистические отношения так же вечны, как самая твердь земная.

IV.

Желая показать, что мировая скорбь буржуазной агрономии по случаю падения плодородия земли имеет свои основания, что природа сельскохозяйственной экономики консервативна вообще, Давид не ограничивается одной формулировкой закона. Он хочет найти коренные различия между «механическим и органическим производством»,

⁷⁴ И среди русских учеников имеются, как известно, «бывшие». В экономике земледелия они «примыкают» к теоретикам закона; последствия этого примыкания весьма осязательны. Г. Булгаков, напр. (Капитализм и земледелие, т. I гл. I-я) изучает фактор производства — «земля» в связи с «законом падения плодородия». Положив, таким образом, в основу своего анализа принципы буржуазной агрономии, г. Булгаков в итоге сделался творцом новой теории — теории экономии «низкой заработной платы», которая представляет вывороченную наизнанку «экономии высокой заработной платы» Брентано-Геверница. Теперь сколько голов, столько и новых теорий.

т. е. между индустрией и сельским хозяйством, и обращается к анализу всех факторов земледельческого производства. Прежде чем перейти к нему (начинается он со второй главы), Давид в первой главе строит незыблемый фундамент для своих аналитических построений, и, следуя таким авторитетам, как Тюрго, Сеньор и Миль, избирает для этого «закон падения плодородия почвы». «Закон» в начале книги излагается как бы мимоходом, и вся сила аргументов переносится сейчас же на рассмотрение главных моментов капиталистического хозяйства.

Если из двенадцати глав книги Давида исключить главы VI, VII, VIII, IX, наполненные выписками и популяризацией всякого рода Handbuch'ов агрономии, остальные (о 1-й речь была выше) можно разложить на две почти равные по объему половины. В первой из них говорится об «особенностях в организации сельского хозяйства» (главы II, III, IV, V), вторая — последние три главы — характеризует его историческое развитие и позицию, какую следует занять в аграрном вопросе партии Давида. Давид верен добрым традициям своего прошлого и ищет в теории оправдания своей практики. Слово принадлежит доктору Давиду.

Совместная работа людей для добывания продукта, — все равно, будет ли это дичь первобытного человека или зерно на поле индийского крестьянина — относится к древнейшему периоду человеческого общества. Как и первобытный охотник, земледелец в Индии до нашествия монголов знал только кооперативное хозяйство. С развитием рабства, а позднее и в феодальную эпоху также имеется совместная работа людей; это кооперация людей несвободных. Только при капиталистическом хозяйстве на сцену снова выступает сотрудничество свободных людей. Но это сотрудничество в то же время работа наемных рабочих на чужой земле⁷⁵.

⁷⁵ Цитаты из книги Давида в кавычках; при пересказе всегда указывается страница.

В том случае, когда каждым рабочим исполняется одна и та же часть работы, это сотрудничество составляет простую кооперацию. Так как работа исполняется одна и та же всеми рабочими и одновременно, выгоды такой простой кооперации сводятся, главным образом, к психическому воздействию рабочих друг на друга. Это влияние совместной работы очень ценится и там, где пользуются рабочей силой животных: добрый конь — пример для соседа лентяя. Но, если участник работы не заинтересован в успешности рабочего процесса, может случиться, что результаты совместной работы будут совсем иного рода, особенно при плохом контроле работы. Так оно и бывает, по Давиду, в крупном капиталистическом хозяйстве на земле. Здесь, ввиду трудности контроля за работами, разбросанность работ по площади имения дает полный простор проявлению среди рабочих дурных сторон человеческого характера. «Наряду с стимулирующими выступает также замедляющий успешность работы момент. Заразительно действует лень, а также и охота весело провести время, склонность к шуткам и всякого рода шалостям. В большой толпе рабочих попадаются такие, которые берутся то за одно, то за другое дело и влияют так, что общественное соревнование в работе страдает от бесчинства и лени».

Правда, в сельском хозяйстве встречаются так наз. критические моменты, где необходимо работу выполнить в известный срок, и для того приходится иметь большое количество рабочей силы, таковы: жатва, молотья, etc. Здесь кооперация, по мнению Давида, более на месте, но только кооперация в той форме, какую может дать крестьянская община. «В пользу ее (кооперации) говорит уже то, что крестьянское хозяйство имеет больше силы по отношению к площади земли». Так как невыгоды кооперации сводятся к невозможности использовать, как следует, рабочую силу, в крупном хозяйстве, более жизненной, думает Давид, может оказаться кооперация мелких хозяйств. Не говоря уж о том, что в мелком хозяйстве расходы по надзору за работами мень-

ше, крестьянин может всегда использовать и все новые технические средства. Ибо на земле все работы производятся под открытым небом, и нет места профессиональной тайне. «Во всякой крестьянской общине найдутся умные головы, говорит он, которые перейдут к испытанным на деле новым средствам, а польза их побудит к тому же и других».

Выгоды кооперации, какие дает в критические моменты крестьянская община, стоят в связи с многими другими, которые обуславливаются малыми размерами крестьянского владения, как и вообще всякого небольшого хозяйства на земле. Сюда относятся и отсутствие потери земли для дорог и межей, меньшие издержки на проезд к отдаленным участкам больших имений, экономия на постройках, экономия в расходах на всякого рода инвентарь для перевозки. Давид в этих вопросах очень сведущ и экономный хозяин. Склонность к «экономиям» всякого рода доходит у него до того, что он с большим сочувствием приводит хозяйство (описанное у Ауагена в «Gross und Kleinbetrieb in der Landwirtschaft»), где «мелкий собственник в течение 22 лет не покупал вовсе телеги и даже не помнит, чтобы его отец, который хозяйничал больше 30 лет, когда-нибудь употреблял таковую»⁷⁶.

Итак, что в конце концов дает простая кооперация на земле? — Очень немного. Доказательством этого служит, «что крупное производство прежнего времени, которое имело только одно преимущество сравнительно с мелким — большее число рабочих рук, с хозяйственной точки зрения стояло ниже мелкого. Это обстоятельство значительно способствовало тому, что во второй половине 18-го века выдвинулась тенденция к образованию мелких хозяйств». Давид видит, конечно, что современное крупное хозяйство не знает простой кооперации, что, наоборот, для

⁷⁶ Soc. u. Land. стр. 83, 92, 101, 104, 108, 114 и 115. Прискорбно, что Давид не знает о безлошадном хозяйстве русского крестьянина. Не имеет телеги, это еще куда ни шло; хозяйничать в селе без лошади — вот настоящая «экономия»!

него простая кооперация — исключение, а правилом является сложная кооперация⁷⁷. И все же он целую главу отдал перечислению неудобств простой кооперации. Сделал он это, чтобы подготовить читателя к анализу сложной кооперации, где уже совершенно ясно проявляется влечение Давида к мелкому хозяйству и владению на земле.

Затея Давида совсем не хитрая. Для «прежних столетий», когда и большое хозяйство помещика, и мелкое — крестьянина, велись на земле феодала, простая кооперация, разумеется, не имела для крупного хозяйства особой силы и значения: раздробляя свою землю на мелкие хозяйства, помещик мог получить больше дохода, чем ведя крупное барщинное хозяйство. Невыгодность кооперации на земле обуславливалась не потерей на дорогах и межах, не большими издержками на всякого рода инвентарь, а тем, что из спины крепостного в одном случае можно было выколлотить больше дохода, нежели в другом. Увлеченный своей мыслью на всем «сэкономить», Давид не замечает, что своими открытиями относительно отсутствия профессиональной тайны, больших расходов по управлению имением он переносит в «прежние века» явления современного капиталистического хозяйства, а для большого посрамления простой кооперации в сельском хозяйстве забывает о первобытном обществе, где основой всего производства была, именно, простая кооперация⁷⁸.

Указания на анахронизмы в понимании простой кооперации у Давида сделаны мной не из пропедевтических целей. Они не помогли бы Давиду: при изучении явлений современности он проявил не менее глубокую и безнадежную пронизательность. И все же, если верить Бернштейну, Давиду удалось «дополнить Маркса». Дополнения Давида трактуют о сложной кооперации и, главным образом, о роли машин в «органической природе».

⁷⁷ Soc. u. Land. стр. 118 и 119.

⁷⁸ Soc. u. Land. s. 83, 92 pass.

V.

Разделение труда в обществе выражается в затрате трудовой энергии на отдельные отрасли общественного производства: земледелие, горное дело, индустрию. Тогда оно выступает, как общественное, или касается отдельных моментов производства в каждой отрасли и тогда кажется частным, специальным. Естественно, что и в этом случае оно насквозь проникнуто принципом увеличения производительности труда, расширения производительных сил, хотя это выделение производственной ветви любой отрасли служит, при современном строе, частным интересам капиталиста, а не всего общества. В этом смысле всякая отрасль, а потому и такая крупная, как сельское хозяйство, тесно сплетается со всем строем техники данного периода, ибо сельское хозяйство, как область добывающая, получает от обрабатывающих средства и орудия производства. Чем больше вглубь растет разделение труда, шире развивается техника, тем больше в земледелии применяются технические средства всякого рода. Рост техники и производительных сил выражается обычно в том, что при данной трудовой затрате, которая слагается из живой рабочей силы и овеществленного в орудиях труда, все большее значение приобретает последнее слагаемое, техническое средство и орудия производства.

Давид считает должным расширить эту точку зрения и вводит новые понятия. С этой целью он устанавливает два мерила производительности: «естественную производительность» (*Naturalproductivität*) и «денежную производительность» (*Geldproductivität*). «Производительность, как отношение необходимого (*naturalen*) количества труда к количеству продукта (независимо от влияния, какое оказывает на оба элемента колебание цен) мы обозначаем кратко, как натуральную производительность. Если же заменим затраченную сумму живого и овеществленного труда и полученный при этом продукт данными рыночными ценами их, получим денежную производительность».

До изобретения Давидом денежной производительности в политической экономии знали *производительность труда*. Она измеряется колебанием ценности продукта, и ее коэффициентом будет дробь:, так как колебания ценности зависят от усовершенствования техники, приложения большого количества технических средств при неизменном количестве живого труда человека. Совсем иной коэффициент изобретенной Давидом «денежной производительности». Так как затраченный при производстве товара живой труд не может быть выражен в рыночных ценах, под ним Давид понимает очевидно, рабочую силу (*aufgewandte lebendige Arbeit*); если даже допустить, что можно было бы выразить сумму живого и овеществленного труда в рыночных ценах, то, определяя затем в них и ценность продукта, мы получили бы простое равенство $M = M$; в среднем, рыночная цена совпадает с ценой производства, а в основе последней лежит ценность. Ничего не дает и отношение, ибо оно всегда равняется единице. Остается, следовательно, только один случай, когда рыночная «цена живого труда» есть заработная плата. В этом случае отношение изменится в. M есть сумма заработной платы и ценности средств и орудий производства, а $M+m$ ценность готового продукта, где для нашей эпохи все m есть излишек над M , излишек над издержками производства, который получит при продаже продукта капиталист, т. е. прибыль. Новоизобретенное мерило для производительности труда сводится, говоря языком капиталиста, к отношению.

Оба старые мерилы производительности труда: ценность продукта и отношение, не говорят вовсе о прибыли, и они совсем непригодны для капиталиста, для коего увеличение производительности труда, путем введения машин и т. д. есть звук пустой, если оно не дает ему увеличения прибыли. Давид заполнил важный пробел политической экономии и дал капиталисту верное средство, чтобы держаться прогресса техники, «применясь к обстоятельствам». Конечно, и это открытие, сделанное Давидом по пути, сделано неспроста. Сделал его Давид потому,

что все его понимание техники в сельском хозяйстве, его взгляды на разделение труда проникнуты той двойственностью, которая так характерна для души капиталиста, где чувства прогрессиста борются с консерватизмом, из боязни упустить прибыль.

Впрочем, Давид скорее прогрессист, чем консерватор. Он не только изобрел на благо сельскохозяйственного прогресса и капиталиста мерило для уразумения условий наиболее производительной затраты капитала. Давид составил даже план, прекрасный план для реализации этих условий.

Разделение труда, когда производят несколько работников, каждый работая над частью одного целого, тем больше, чем больше рост производительных сил. На это указал еще Адам Смит в своем «Исследовании о богатстве народов». Но он считал разделение труда не следствием увеличения производительности труда, роста техники, а его причиной. Адам Смит признавал только одну форму разделения труда, и нормой в его глазах был тот процесс расчленения производства, какой пережила английская мануфактура. Ту же мерку Смит применил и для сельского хозяйства. Давид с большим сочувствием цитирует место из «Исследования о богатстве», где Смит подчеркивает различие между разделением труда в сельском хозяйстве и индустрии. Оказывается, что «земледелие по природе своей не допускает ни такого разделения работ, как фабричное производство, ни такого приспособления каждого отдельного занятия. Между человеком, занимающимся откармливанием скота, и человеком, обрабатывающим землю, невозможно провести такого резкого разграничения, какое существует, напр., между плотником и кузнецом»⁷⁹.

Подтверждение этого мнения, выражающего «принципиальные особенности земледелия», Давид видит в том, что

⁷⁹ Адам Смит. «Исследование о богатстве народов», т. I, стр. 100, перев. П. А. Бибикова. «Я замечу только, что изобретение всех машин, облегчающих и сокращающих труд, первоначальным происхождением своим обязано разделению труда». «Исследование», стр. 105.

рациональное ведение хозяйства на земле вызывает не специализацию в производстве данного вида растений, а необходимость держаться системы плодосмена, чтобы таким путем избежать истощения почвы. А раз нет разделения труда, которое, по Смиту, и есть причина введения машины, сельское хозяйство — область, где технические средства вообще, а тем более машины не находят широкого применения⁸⁰. Давид, конечно, понимает, что связать вопрос о роли техники в земледелии с одним внешним признаком ее развития — специализацией формы продукта — было достаточно, быть может, только для времен Ад. Смита. Давид говорит о технике сельского хозяйства языком XX века.

В отличие от других работ, касающихся так или иначе распространения сложной кооперации и крупных предприятий в сельском хозяйстве, Давид не прибегает к подсчету введенных там машин и не ограничивается одними только цитатами из учебников сельскохозяйственной экономики. Он хочет дать исчерпывающий анализ, подобный тому, который дан Марксом для сложной кооперации и машинного производства в индустрии.

В этом-то анализе самые ценные «дополнения и поправки» к «Капиталу», которые придуманы в славу своего учителя его бывшим учеником.

VI.

По сравнению с машиной в индустрии, машина сельского хозяина представляет, на взгляд Давида, нечто несовершенное, незаконченное. Все части обыкновенной машины: орудие труда — рабочий инструмент, передаточный механизм и двигатель здесь частью (орудие труда) отсутствуют вовсе, частью могут быть использованы в очень скромных размерах или с трудом приложимы на земле (передаточный меха-

⁸⁰ Soc. u. Land. 129, 131, 184, 155, 159.

низм). Наиболее важная часть машины есть, конечно, рабочий инструмент, который стоит в непосредственной связи с объектом рабочего процесса. Эта часть машины была усовершенствована еще в мануфактурный период капитализма, и чем лучше она становилась, тем все больше отнимала объект производства из рук производителя. Изобретение машины, как двигателя, еще сильнее оттеснило на задний план рабочую силу человека. А когда для соединения двигателя с орудием явился передаточный механизм, весь ход производства в индустрии получил механический характер.

Ничего такого не было, думает Давид, в земледелии. Орудие труда, рабочий инструмент, не соприкасается с продуктом сельскохозяйственного производства. Земля одна крепко держит в своих объятиях семя и, питая его, дает полный силы и жизни организм растения. Роль машины, если она применяется, сводится к приготовлению земли для восприятия в ее лоно семени или к уборке плодов последнего. Применение механического двигателя невыгодно — ввиду «локомоторного» характера сельскохозяйственного производства и постоянного перемещения машины с места на место. Это же передвижение сельскохозяйственной машины усложняет и устройство передаточного механизма; а в иных случаях оно совершенно исключает возможность воспользоваться им, если участок земли, где прилагается машина, больше известного размера. Но так как и двигатель, и передаточный механизм предназначены для приведения в действие рабочего инструмента, главная «особенность» сельскохозяйственной машины состоит в том, что у нее рабочий инструмент не имеет особого значения. «Трудно указать на машину, сельскохозяйственную машину, которая бы произошла из специализации рабочего инструмента путем разделения труда»⁸¹.

Раз в земледелии до изобретения машины не было частичного разделения рабочего процесса (например, жатвы,

⁸¹ «Soc. u. Land.» s. 169, 171–173, 212–215, 224–233.

молотьбы etc.), невозможно и отделение разных частей рабочего инструмента. «И потому в сельском хозяйстве отсутствует одно из материальных средств условий машинного производства». Из этого вытекает мораль: земледельцу не к чему покупать машину. Законы развития земледелия так же своеобразны, как и природа сельского хозяйства⁸².

Эдуард Давид имеет в русской литературе единомышленника — г. С. Булгакова. Книга г. Булгакова: «Капитализм и земледелие», как и работа Давида, должна была установить, что капитализм (его главный признак в данном случае — сложная кооперация) и земледелие — понятия несовместимые.

Г. Булгаков в своем анализе трех факторов производства, как и Эд. Давид, полагает, что машина не играет в земледелии той роли, что в индустрии. «Машина не может сделать ничего подобного (взять рабочий инструмент из рук человека в свои руки), ибо до сих пор рабочий инструмент этот находится в руках не у человека, а у матери природы... *Технически* немногие из сельскохозяйственных машин могут быть причислены к машинам в строгом смысле слова; *экономически* (курсив г. Б.) это всегда рабочий инструмент, а не машина».

Эдуард Давид думает, что в сельскохозяйственной машине недостает рабочего инструмента; г. Булгаков полагает, что машина — «*экономически рабочий инструмент*», хотя *технически* рабочий инструмент «*в руках матери природы*». Что значит эта оценка рабочего орудия с *технической* и *экономической* сторон, и в чем корень разногласия двух критиков, ежели только оно имеется? По г. Булгакову, существует глубокая, коренная разница между ролью машины в обрабатывающей промышленности и земледелии: «она не может здесь ни в какой мере революционизировать производство, удесятерять производительность труда». Оттого-то многие сельскохозяйственные машины — рабочий инструмент не *технически*, а *экономически*. *Экономически* она рабочий инструмент, ибо «такая машина вводится по экономическим

⁸² «Soc. u. Land.» s. 156 и 160.

соображениям, потому что машинная работа представляется в данном случае дешевле»⁸³. Других моментов, которые бы побудили капиталиста ввести машину, г. Булгаков не указывает и даже, наоборот, их отрицает. Поэтому остается признать, что машина, как рабочий инструмент, — получает «экономически» полезные качества не из техники земледелия, а из «экономических соображений».

Не менее проникновенные экономические соображения скрыты и в рассуждениях о сельскохозяйственной машине Эд. Давида. «Машина в индустрии работает обычно 3.000 рабочих часов в год, в то время как многие земледельческие машины служат едва ли 300 часов (напр., плуги, сеялки и жатки) в течение года. Отсюда ясно, насколько труднее для сельскохозяйственной машины приносить ренту в хозяйстве, т. е. сэкономить больше труда, чем сколько требовалось на ее покупку. К этому присоединяется еще следующее. С точки зрения капиталистического предпринимателя недостаточно, чтобы машина сэкономила работу, — экономия труда должна означать еще экономию в издержках... Если вытесненная машиной живая работа более низкого качества, а потому и ниже оплачивается, чем овеществленный в машине труд, то может случиться след.: хотя в производстве машина заменяет больше труда, чем сколько потрачено на нее самое, применение ее невыгодно для предпринимателя. Случай этот общий в сельском хозяйстве»⁸⁴.

Этот случай имеет в виду и г. Булгаков, когда говорит, что машина — рабочий инструмент «экономически». Единодушие и согласие двух бывших учеников Маркса, разумеется, очень трогательны. Но их совместные усилия «дополнить» Маркса не проясняют атмосферы аграрных отношений, так как глубина анализа их обманчива, и на самой поверхности его плавают цветы, растущие в стоячих водах буржуазной экономии. «Специалисты» сельского хозяйства, на которых

⁸³ «Капитализм и Земледелие» том I, стр. 43, 44 и 51.

⁸⁴ «Soc. u. Land.» s. 235, 236.

ссылается г. Булгаков, рассматривают машину только с точки зрения ее рентабельности. т. е. тех выгод, которые она дает капиталисту, предпринимателю. Рентабельность машины — идеал машинного производства и для Давида.

В противоположность индустрии, где введение машины усиливает количество продукта, уменьшая в то же время трудовую затрату на единицу продукта, в сельском хозяйстве польза машин очень мала. «Разве вместе с увеличением продукта здесь повысилась (при введении машины) вдвое и производительность труда?» спрашивает строго Давид и сам отвечает: «Конечно, нет».

Давиду известны, правда, случаи, когда «урожайность озимой пшеницы повысилась с 24 до 36 двойных центнеров, а озимой ржи с 20 до 30 дв. центн.; в течение XIX столетия урожаи некоторых имений восточной Пруссии увеличились вчетверо». Загляни Эд. Давид в историю хлебных цен хотя бы одного Тоок'а, он узнал бы, что рядом шло и падение цены зерна. Но если бы такое увеличение продукта всегда шло рядом с падением цены его, рентабельность машины в земледелии все была бы неизмеримо ниже, чем в индустрии, ибо: «чем, специальное машина (*das Gerät*), тем при данных размерах хозяйства меньше время ее применения. Техническим выгодам, в смысле улучшения производства, противостоят невыгоды от длинного убыточного простоя»⁸⁵. Хотя фраза эта звучит совсем языком капиталиста, в пользу Давида говорит, по крайней мере, его откровенность.

Все значение машины, как и любого технического средства, заменяющего рабочую силу человека, сводится к *экономии всей рабочей силы*, которой располагает общество.

В этом смысле было бы нелепостью думать о замене «матери-природы» работой машины. И в индустрии, в которой машина «взяла рабочий инструмент в свои железные руки», *применение машины там, где имеется действие сил природы, сводится только к лучшему ее использованию.*

⁸⁵ «Soc. u. Land.» s. 644 u. 228.

Деятельность «матери-природы» для земледелия складывается из участия земли, как данной суммы средств производства, и атмосферы, где солнце — источник тепла и света, источник силы, претворяющейся в жизненные процессы растения и животного. *Роль труда человека сводится, поэтому, к урегулированию этого сложного целого, где, по природе вещей, имеется целостная кооперация мертвых сил, какой не скоро достигнет человек в индустрии.* Вместе с тем, здесь, как и в промышленности, это регулирование (вспахивание земли, удобрения и проч.) подчиняет весь процесс воле человека, и он, как мы видели, может даже по произволу изменять значение главного фактора производства — строение почвы.

Общей чертой развития (земледельческой техники) является стремление к частичному приспособлению, приспособлению рабочего инструмента к специальным условиям культуры отдельных растительных видов в различных стадиях их произрастания. Для примера Давидом приводится «самое важное и серьезное орудие пахоты» — плуг. Америка, Англия и Германия, каждая имеет свой плуг, приспособленный к условиям почвы: тяжелой глинистой Америки, легкой Англии и суглинка Германии. В этом приспособлении плуга к почве Давид мог бы усмотреть великое завоевание сельскохозяйственной техники, которое устраняет все соображения Давида (как и г. Булгакова) о несовершенстве рабочего инструмента в сельскохозяйственной машине. Комбинация мертвых сил природы, какая имеется при культуре растения в сельском хозяйстве, требует вообще только частичного участия и рабочей силы человека, и его орудия труда. Но эта специализация, которая совершается совсем в духе индустрии, не радует сердца Давида.

«Общим правилом при постройке машины будет не специализация функций для сельского хозяйства, напротив, их комбинация. Сведение функции к какой-либо простейшей операции дает возможность высоко усовершенствовать работу в этой небольшой области. Вместе с тем облегчается переход к комбинации отдельных частичных машин, к авто-

матично действующей машинной системе, которой сельское хозяйство, по причине размеров рабочего поля и расчлененности рабочего процесса, не знает» ... В распоряжении индустрии — система специальных машин, комбинированных в одно целое. Сельское же хозяйство имеет отдельно функционирующие машины с комбинацией функций⁸⁶. Раз требуется машинное производство, Давид рисует себе картину в виде автомата, одного большого автомата, непрерывно действующего. Увлеченный этим видением и подчеркивая недостатки сельскохозяйственной техники, как системы комбинации машин, Давид в своем последнем слове о роли машины на земле, желает не больше и не меньше, как замены солнца и его работы в деле произрастания семени — машинным двигателем, вытеснения земли рабочим инструментом машины.

При всем том, притязания Давида отнюдь не чрезмерны. Ведь и в индустрии машина — главная теперь пружина развития производительных сил, а потому и реорганизации общественного строя, которой Давид, как человек своей партии, жаждет всей душой. И естественно, что Давид озабоченный судьбами человечества, попытался, подобно другому «бывшему» ученику — г. Булгакову, разобраться и пораскинуть умом в сфере: что такое сельскохозяйственная индустрия, как целое, что сулит она жаждущему обновления человечеству?

VII.

Так как мнения «специалистов и авторитетов» сельскохозяйственной литературы по вопросу о роли машин в земледелии расходятся, г. Булгаков пришел к заключению, что следует, вместо технического прогресса, найти какое-ни-

⁸⁶ «Soc. u. Land.» s. 225, 233. Der Industriebetrieb verfügt über ein kombiniert funktionierendes Specialmaschinesystem; die Landwirtschaft hat isoliert funktionierende Kombinationsmaschinen»

будь другое мерило для понимания всего строя сельскохозяйственного производства. Мерило это — экономическое: «технически сильнейшим в сельском хозяйстве является экономически сильнейший»⁸⁷. Экономически сильнейший для современного периода это, прежде всего, производитель крупного капиталистического хозяйства, т. е. хозяйства, в распоряжении коего имеется вообще большая сумма средств производства, живой рабочей силы и труда. Г. Булгаков не считает нужным останавливаться на этом. Для него важно было лишь указать, что техника для сложной кооперации в земледелии дело второстепенное.

Давид последовательнее г. Булгакова. Ему показалось недостаточным указать на малую рентабельность сельскохозяйственной машины и малые выгоды, которые приносит приложение ее капиталисту. По его мнению, сельскохозяйственной машине нет места, простора при какой угодно форме производства, а не только при капиталистической. В самом деле, если, напр., противно мнению г. Булгакова, человечеству удастся со временем покорить «стихию» — социальные силы; если, иначе говоря, при обобществлении средств и орудий производства эти социальные силы будут силами всего общества, человеку придется иметь дело только с силами природы, и тогда земледельческая техника и сложная кооперация будут доступнее человеку. Но это не радует Давида. Его не радует мысль о том, что Улита едет. Если она и приедет когда-нибудь, если прогресс сельскохозяйственной техники даст нам машину — рабочий инструмент, то машина эта будет лишь слабой тенью гигантских автоматов индустрии. Так говорит вся практика современности.

⁸⁷ «Капитализм и Земледелие» стр. 63. Это глубокомысленное положение связано с другим, не менее тонким. «Земледелие отличается соединением двух крайностей: господством сил природы и сил социальных — двух стихий, стоящих вне человеческого контроля». Ibid 64. Фетишизация социального процесса, признание стихией всего, что не поддается буржуазной идеологии, не менее характерны для ревизионизма, чем фетиши и идолы для пребывающего в невинности дикаря.

Введение машин в индустрии значительно удешевило рабочую силу и увеличило количество прибавочной ценности, того количества созданной рабочим ценности, которая остается капиталисту за вычетом из нее заработной платы. Количество этой прибавочной ценности увеличивается при этом и абсолютно, и относительно. Абсолютно, — так как введение машины интенсифицирует рабочий процесс, дает увеличение трудовой затраты в течение, напр., дня; относительно, — так как уменьшается часть проявленной в течение дня трудовой энергии, необходимой для содержания рабочей силы, уменьшается заработная плата, что и дает увеличение другой части — прибавочной ценности. Так дело обстоит в индустрии. Не то в сельском хозяйстве. «Удлинению рабочего дня мешает здесь необходимость давать в известное время отдых скоту». «А для увеличения относительной прибавочной ценности путем конденсирования затрачиваемой рабочей силы, сельскохозяйственная машина дает владельцу так же мало средств, как и для абсолютного увеличения ее. Весь строй сельского хозяйства отличается малой интенсивностью производства, а к тому же все средства, стимулировавшие когда-то так хорошо рабочую силу раба и крепостного, отошли в область истории. Давид, конечно, рад отмене «таких варварских средств». Но факт остается фактом: создание абсолютной и относительной прибавочной ценности — не дело машин и развития техники в сельском хозяйстве⁸⁸.

В индустрии развитие техники, рост машинного производства увеличивает массу прибавочной ценности абсолютно и относительно. Для капиталистического периода это сводится к увеличению прибыли; но вместе с тем рост техники кладет фундамент, на коем будет построена новая форма общественного производства. Недаром уже и теперь есть признаки, свидетельствующие о грядущем дне освобождения человека от господства природы, неда-

⁸⁸ «Soc. u. Land.» s. 301 и 308 pass.

ром уже и теперь там, где растет машинное производство, уменьшается размер рабочего дня. Напротив того, «укорочение рабочего дня, этот боевой клич рабочего движения в индустрии, — не нашел себе отклика в сельском хозяйстве». «Сельское хозяйство характеризуется всюду крайней отсталостью в деле укорочения рабочего дня. Причину этого следует искать не в большей, как думает Каутский, зависимости сельскохозяйственных рабочих, но прежде всего в особенностях сельскохозяйственного производства».

И недаром Давид и слабое развитие техники в сельском хозяйстве приписывает в конечном счете «консерватизму органической природы». Грядущее не сулит человечеству изменения этой природы и устранения «особенностей» сельского хозяйства. Ни о чем таком, по крайней мере, не свидетельствуют существующие производственные отношения, которые служат выражением того слабого, сравнительно с индустрией, развития производительных сил, которое дает сельскому хозяйству сложная кооперация и машинное производство⁸⁹.

Давид не говорит прямо, что и будущее не изменит этих «особенностей» сельского хозяйства; он слишком поглощен настоящим, чтобы здесь распространяться о будущем. Все же обойти эту тему целиком он не мог уже по той причине, что Маркс, признавая отсталость техники современного ему сельского хозяйства, рассчитывал на развитие ее и в земледелии. Маркс допускал, что в современном земледелии строение капитала, т. е. участие средств и орудий производства ниже, чем в индустрии. На этом построена, как известно, его теория ренты. Но тот же Маркс предсказывал, что с развитием капиталистических отношений разница в строении сельскохозяйственной и промышленной техники все убывает.

В этом и только в этом, лежит возможность для будущего строя устранить противоречия между городом и деревней,

⁸⁹ «Soc. u. Land.» s. 645, 692, 303, 304 pass.

которые ложатся тяжким бременем для современного общества. Земля всегда останется виднейшим фактором сельскохозяйственного производства. Но человек противопоставит силе природы свою рабочую силу, приложит на земле все моменты, увеличивающие производительность труда в индустрии. Когда законы индустрии станут вполне закономерны для земледелия, конец испытаниям долготерпеливого человечества.

По Давиду, как сказано было выше, такого совпадения закономерности развития индустрии и сельского хозяйства нет и быть не может. Давид ставит над устранением противоречий между городом и деревней большой вопросительный знак⁹⁰. Вместо обычного средства для устранения противоречия между городом и деревней — соединения промышленности и земледелия, Давид намечает «выделение сельского хозяйства в чистом виде». «Этот процесс должен наступить, ибо коренные черты развития производства в добывающей, органической, и обрабатывающей, механической, области его стоят в противоречии друг к другу... Такое выделение чистого сельского хозяйства совершается с развитием общественного разделения труда; происходит теперь, было и прежде».

Давид собирается вести человечество в землю обетованную чрез «выделение сельского хозяйства в чистом виде». Как видно из самого заглавия, тропа эта ведет, вероятно, в самые дебри беспощадного ревизионизма. И не будь Давид человеком своей партии, он мог бы девизом всего человечества поставить: «Иду один, а люди пусть говорят, что хотят».

⁹⁰ «Das Bebelsche Ideal einer radikalen Auflösung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land dürfte also auch einer zukünftigen socialistischen Gesellschaft nur im Laufe vieler Generationen realisierbar erscheinen». Характерно здесь уже то, что Давид этот идеал называет идеалом Бебеля.

Этюд 5-й. Плоды «кризиса» теории.

«Приспособление» ревизионизма становится чисто оппортунистическим. Превращение капиталистического общества в простое товарное закрепляется раз навсегда проектами реорганизации всемирного производства по типу мелкого товарного хозяйства.

Медленным шагом, робким зигзагом,
тише — вперед...

I.

Ни в одной области дух ревизионизма не свил себе столь большого гнезда, как в сфере аграрной практики. В вопросах «чистой теории» ревизиониста несколько связывает полученное в наследство «учение догмы». Практика, напротив, особенно аграрная, дает ревизионизму значительно больший простор, и «расширению» программы нет конца.

Но не со всякой «поправкой» программы марксизма приходится считаться, ибо все, что предложено Герцом, Бернштейном и присны, все это больше от отзывчивости сердца, чем от проникновенности разума. Только Эд. Давида из Бернштейновского гнезда природа наделила приверженностью к теории. И на нас, после рассмотрения его «теории аграрного вопроса» (см. этюд 4-й), лежит печальный долг разобраться в ревизионистских планах аграрной практики.

Приступим же к исполнению его, чтобы закончить обозрение «кризиса» теории марксизма.

Итоги, полученные Давидом при обсуждении «консервативной природы сельского хозяйства», показали ему настолько крохотными, что он потерял всякую веру в мощь сложной коопераций и машинного производства в селе. Формой хозяйства, наиболее приспособленной к «консерватиз-

му», является, по мнению его, производство, которое не знает почти вовсе ни дьявольской выдумки нашего времени — машины, ни юдоли плача и скорби современного производителя в лице пролетария. Консерватизм органической природы мирится с одной формой — мелким сельским хозяйством.

В органическом производстве на первом плане стоит фактор — земля (ее плодородие), которая и дает главные средства производства сельскому «хозяину». «Чем меньше хозяйство, тем легче соблюсти соответствующую законам природы гармонию между потреблением материалов, служащих для производства пищи, и их восстановлением. Здесь лежит одна из главных причин громадной жизненной силы и способности к приспособлению, какую всюду в истории обнаружило мелкое сельское хозяйство». Нормальным типом мелкого сельского хозяйства для Давида служит «хозяйство крестьянина, где может прокормиться 4–6 человек, не занимаясь какими-либо побочными промыслами и не употребляя наемной рабочей силы». Эта жизненная сила крестьянского хозяйства коренится в том, что мелкое хозяйство способно к постоянному повышению плодородия почвы. Напротив, «крупное производство в сельском хозяйстве, где оно ни проявлялось в истории, носило характер хищнической растраты плодородия». Чтобы доказать это, Давид цитирует «Письма о сельском хозяйстве» Либиха, который мечет громы и молнии на голову крупных землевладельцев за истощение земли и восхваляет мелкое хозяйство Японии, где в это время (1865 г.) господствовало натуральное хозяйство феодального времени. Давид забыл, вероятно, о том, что высокая культура Японии времен Либиха имела нечто общее с «патриархальным кнутом феодала», падение власти которого Давид радостно приветствует⁹¹. Но если сопоставление капиталистического хозяйства в степях Америки с карликовым хозяйством крепостного японца есть само по себе нелепость, отрицать, истощение степей Америки капиталом не приходится.

⁹¹ E. David: «Socialismus u. Landwirtschaft» s. 415–426.

Еще во второй половине XIX века хозяйство американского фермера велось по переложной системе, где участок земли запахивался до полного истощения, без удобрений, которые имели особую цену в глазах Либиха. Затем участок забрасывался, и фермер переходил к другому, — благо земли было вдоволь. С переходом к рациональной системе хозяйства такой хищнический способ культуры стал исчезать, хотя и в последнее время он практикуется на «пшеничных фабриках» далекого Запада. Эти крупные капиталистические хозяйства, несмотря на преобладание в них земледельческой техники (главным образом, машин и отсюда их название: фабрики), не преследуют повышения плодородия почвы и ведутся по переложной системе. Тем не менее, это истощение девственной почвы не составляет особенностей крупного сельского хозяйства Америки. Капиталистическое производство отличается своим индифферентизмом с точки зрения «охраны общественных интересов» не только, когда имеется в виду плодородие почвы. Капитал хозяйничает вообще хищнически, истощая плодородие степей Америки, истощая рабочую силу туземцев в колониях плантаторским хозяйством, истощая рабочую силу метрополии. И английский фермер не знает истощения плодородия на земле лендлорда только оттого, что арендный контракт до мелочей предусматривает все моменты, ведущие к рациональности хозяйства.

Таким образом, ссылка на Либиха едва ли достаточный аргумент в пользу мелкого хозяйства, его способности сохранить плодородие эксплуатируемого участка земли. И Давид проявил некоторое легкомыслие, заявив лишь с милой развязностью: «здесь не место входить в рассмотрение общих экономических и социальных вопросов, которые вытекают из связи сельскохозяйственного и индустриального производства. Здесь нас интересует сельскохозяйственная ценность (*landwirtschaftlicher Wert*) этих отраслей».

Так как общие «экономические и социальные вопросы» изъяты из области моментов оценки «сельскохозяйственной ценности», для определения ее у Давида остается та-

ких моментов всего-навсего два: во-1-х, земля и ее плодородие и, во-2-х, сеятель, которого земля кормит. Другие факторы и средства производства (машины и проч.) в расчет не идут, как причастные так или иначе к скучным «экономическим и социальным вопросам».

Первый из двух моментов, определяющих сельскохозяйственную ценность мелкого хозяйства, кроется в стихийных силах природы, в плодородии земли. Но не менее стихийным, по Давиду, рисуется и второй момент, рождающийся в тайниках человека, обрабатывающего свой клочок земли, в чувстве и инстинктах собственности. И в силу этого вторым моментом для определения сельскохозяйственной ценности мелкого хозяйства Давид назначает «совпадение формы собственности и способности сохранить плодородие почвы». «Обеспечьте человеку собственность над голой скалой, и он обратит ее в цветущий сад; дайте ему в девятилетнюю аренду сад, и он сделает его пустыней. Это положение одного английского автора цитируемое Дж. Ст. Миллем, содержит, говорит Давид, истину, которая была миллионы раз оправдана историей».⁹²

Следует заметить, прежде всего, что «это положение одного английского автора» принадлежит перу Артура Юнга, который был ярким сторонником *крупного земледелия, крупного хозяйства на земле*. По его представлению, «совпадение формы собственности и способности сохранить плодородие почвы» имело смысл: увеличение крупной культуры, расширение крупного хозяйства. Низкая культура французского земледелия, если верить Артуру Юнгу, есть результат преобладания там мелкого хозяйства⁹³. Беда приводить цитату, не зная, кому она принадлежит.

Все, однако, имеет свою хорошую сторону. Если, цитируя Юнга, Давид приводит в доказательство «истину», которая

⁹² «Soc. u. Land.» s. 427.

⁹³ См. В. М. Garnier: «History of the english landed interest». Modern period, pp. 135, 139–142.

доказывает обратное тому, что хочет доказать Давид, цитата из Юнга очень ценна уже потому, что она приводит нас к главному продукту «критики» Давида, к его «процессу очищения и организации сельскою хозяйства под влиянием кооперативного экономического принципа». Этот процесс выделения сельского хозяйства из всего общественного производства «вытекает из коренного противоречия в развитии добывающей, органической, и обрабатывающей, механической, отрасли».

Давид очень неблагоприятно относится к заигрыванию с диалектикой Гегеля, когда речь заходит о «противоречиях». Весь вопрос о соединении промышленности и земледелия в будущем обществе, как он трактуется у марксистов, в его глазах не что иное, как игра в диалектику на тему: «тезис — совпадение сельскохозяйственной и промышленной жизни для натурального хозяйства; антитезис — их разделение для капиталистического; а синтезис — соединение их вновь в туманном будущем». Свою аргументацию он обставляет возможно солиднее и не пугается прогулок по развалинам далекого прошлого. Привожу итоги одной из них, наиболее длинной⁹⁴.

Не говоря уже о древнейшем периоде истории человеческого общества, которая протекает в первобытном лесу, сельскохозяйственная деятельность занимает всех и тогда, когда человек приручил животное, научился культуре растений. «Сельскохозяйственные работы были призванием каждого вплоть до князя и короля; «все занимались сельским хозяйством». Все потребности удовлетворялись внутри этого натурального, домашнего, «ойкосного» хозяйства. «Только очень медленно шло его разложение. Впервые независимыми от сельскохозяйственной деятельности сделались духовное поприще, функции правителя, вождя на войне и судьбы, служителя церкви и искусства, человека науки и школы. Конечно, для военной и духовной аристократии прекратилось участие в сельскохозяйственных работах, а не в владении землей. Князья, графы и фогты, епи-

⁹⁴ «Soc. u. Land.», s. 553, «Socialismus u. Landwirtschaft» X Kap.

скопы, священники и монахи остаются владельцами имений»⁹⁵.

Благодаря росту потребностей всякого рода, в этих мнениях развиваются «полученные в наследство от греков и римлян ремесла». «Крестьянские замкнутые в деревенские общины и разбросанные по всей стране дворы-хозяйства оставляют свою самодовлеющую жизнь и пользуются преимуществами все совершенствующего общественного разделения труда. У них образуется излишек продукта, который сбывается в города, и взамен него сельский хозяин получает изделия ремесленника. Иногда ремесленник поселяется в деревне и там работает на дому крестьянина, кочуя из деревни в деревню, от хутора к хутору... Основной тенденцией этого длительного процесса развития было выделение сельского хозяйства в чистом виде из смешанного ремесленно-сельскохозяйственного производства».

Как произошел этот процесс, Давид не рассказывает, не находя возможным вдаваться в подробности. «Но все-таки можно с уверенностью сказать, что для крестьянских хозяйств средней и восточной Европы этот процесс очищения сельского хозяйства до наступления капиталистического производства, в первой трети XIX столетия получил такие размеры, что крестьянин передал городскому или сельскому ремесленнику изготовление сапога, своего воскресного платья, сундуков, столов, шкафов, ушатов, посуды, топоров, молотков, ножей, телег плуга, бороны, кирки, утвари и жатвенных орудий, как и выполнение новых построек. Чтобы так далеко подвинуть дело развития, не нужно было специально капиталистической индустрии». «Капиталистическая индустрия и современные средства сообщения значительно, однако, подвинули вперед процесс общественного разделения труда. Прялка и ткацкий станок исчезли из крестьянской избы в течение немногих поколений»⁹⁶.

⁹⁵ «Soc. u. Land.», s. 499, 501.

⁹⁶ «Soc. u. Land.», s. 501, 502 pass.

Зато для продуктов крестьянина открылся *широкий сбыт в города*, и «это обусловило, что он еще исключительнее, чем прежде, отдался сельскому хозяйству». И крестьянин стал благоденствовать. У него завелись лишние деньги. Лавки со всякими колониальными, мануфактурными и галантерейными товарами «стали расти в деревне, как грибы». «В течение этих десятилетий у мелких крестьян юго-восточной Германии исчезли соломенные крыши, построенные были лучшие амбары и хлева; кур, гусей и поросят выселили из избы, последний глиняный пол в избе настлали досками, крошечные оконца заменили большие светлые стекла, появились занавески, картинки в рамках, зеркала etc.». Так было до начала 80-х годов. «Теперь промышленное развитие явилось немецкому сельскому хозяину с оборотной стороны. Современный транспорт, развитие которого до сих пор благоприятствовало ему, принес на его голову иностранную конкуренцию в лице, Австрии, России и Америки». Но, так как конкуренция главным образом, повлияла на хлебные цены, крестьянин, как продавец продуктов молочного хозяйства, живности и огородничества, пострадал меньше, нежели крупный производитель. Во всяком случае «и тогда крестьянское хозяйство не сделалось еще совершенно чистым сельским «хозяйством»⁹⁷.

«Домашнее производство для собственного потребления во многих важных отраслях успешно боролось с капиталистической индустрией и дало строю крестьянской жизни достаточно силы и независимости от внешнего рынка, чтобы стойко выдержать временные неудачи». Из таких отраслей натурального хозяйства крестьянина особенно стойкими оказались: приготовление муки и заготовление мяса. Правда, в Америке фермер всякого рода мясные продукты получает в городских мясорезнях и многие репаратурные работы (починка сельскохозяйственных орудий, напр.,) выполняет сам. Но это не смущает Давида. Не-

⁹⁷ «Soc. u. Land.», s. 503, 505.

мецкий крестьянин готовит, ведь, свою колбасу на дому; а «вместе с сгущением населения и с интенсификацией хозяйства и в Америке также найдется вне города место мастерским, для всякого рода починок»⁹⁸.

Маркс, как известно, считал, что сельскохозяйственная промышленность есть «нормальное» дополнение мелкого крестьянского хозяйства и, поскольку развитие крупной индустрии *убивает эту сельскохозяйственную промышленность*, видел в этом развитии индустрии причину *гибели парцельного хозяйства крестьянина*⁹⁹. Для Давида эта точка зрения чрезмерно обща, обнимает разнородные и несовместимые факты. «Под «сельскохозяйственной промышленностью» можно разуметь или обработку добытого в хозяйстве сырого материала для собственного потребления, или производство сельскохозяйственных продуктов на продажу, или, наконец, выделку всякого рода изделий из материала не сельскохозяйственного свойства». Развитие индустрии не уничтожило тех отраслей хозяйства, которые удовлетворяют потребности самого крестьянина (см. выше о муке, хлебе и мясе), не уничтожает сбыта сельскохозяйственных продуктов (доказательство пойдет ниже). Что же касается до выделки из материала, полученного крестьянином со стороны, то это не составляет, во-первых, «нормального дополнения хозяйства крестьянина», а, во-вто-

⁹⁸ «*Soc. u. Land.*» S. 506, 508, 510.

⁹⁹ Сельскохозяйственная промышленность есть продукт воздействия капиталистического товарного хозяйства на натуральное крестьянской семьи. Крестьянское производство уже ввиду карликовых размеров его хозяйства не в силах прокормить крестьянина. Ему приходится приспособляться к условиям городской жизни, условиям, которые ему диктует капитал, и искать на стороне заработка. Этот заработок и есть «нормальное» дополнение в крестьянском бюджете. Но чем дальше идет разложение натурального хозяйства крестьянина, чем больше в нем развивается «промышленность», тем сильнее зависимость деревни от города и глубже подчинение крестьянина капиталистическому строю. См. «*Das Kapital*», III В. II, Th. S. 341.

рых: «крупная индустрия создала в селе больше домашнего производства и почву для всякого рода побочных промыслов, нежели уничтожила»¹⁰⁰.

В задачу Давида (оговаривается он) и не входит рассмотреть экономическую и социальную судьбу домашней промышленности, где обрабатывается не сельскохозяйственный сырой продукт. Одно несомненно: «Совершенно неправильно из бедственного положения сельского промышленника, работающего у себя на дому, который попутно имеет еще и картофельное поле, выводить заключение о положении и жизнеспособности мелкого сельскохозяйственного производства, как такового. Беда крестьянина-ткача возникает не из уничтожающего давления, которое производит на его сельскохозяйственный промысел конкуренция крупной индустрии. Она возникает из победы капиталистического производства над его не сельскохозяйственным промыслом или эксплуатации его рабочей силы капиталом. Ему живется так тяжело потому, что он не занимается исключительно одним сельским хозяйством». Крестьянин, ведущий свое чисто крестьянское хозяйство, несмотря на всякие невзгоды, сохранил свою позицию и при капиталистическом периоде общественного производства. Поэтому, и в будущем «очищение сельского хозяйства должно вести и к образованию мелкого крестьянского производства», притом производства на собственной земле, ибо, как помнит еще читатель, только в этом случае имеется *«совпадение формы собственности и способности сохранить плодородие почвы»*¹⁰¹.

В этом «очищении» сельского хозяйства, которое, по Давиду, поддерживается возвышенной жаждой наживы в душе собственника мелкого хозяйства, лежат кардинальные черты практики аграрного вопроса, как ее по-новому понимает бывший ученик Маркса.

¹⁰⁰ «Soc. u. Land.» S. 517.

¹⁰¹ «Soc. u. Land.», S. 518.

II.

Я остановился на картине «выделения сельского хозяйства в чистом виде», думается, достаточно подробно. Это откровение Давида наиболее оригинальное. Но это еще не значит, что Давид сказал новое слово социально-политической практики марксизма. *Песня старая*. Давид придумал к ней новый припев.

Песню эту сложил еще Сисмонди, когда он чрез двадцать лет после: «Tableau de l'agriculture en Toscane» (1801 г.) выпустил: «Nouveaux principes d'économie politique». В «Tableau» Сисмонди вместе с физиократами отстаивал крупную земельную культуру. В «Nouveaux principes» и в «Etudes sur l'économie politique» идеалом Сисмонди была уж «патриархальная система обработки земли», — иначе мелкое хозяйство. Несмотря на такой поворот, между «Tableau» и «Nouveaux principes» оказалось нечто общее: и там, и здесь в основе всей теоретизации лежит привязанность Сисмонди к земельной собственности. У С-ди, как и у физиократов, вопрос о «petite ou grande culture» всегда смешивается с «petite ou grande propriété». И хотя в «Tableau», чрезвычайно мелкие размеры аренды препятствуют введению важных мелиораций, делают производство зерна нерациональным и исключают возможность пользоваться лугами, в «Nouveaux principes» все недостатки малых размеров хозяйства уничтожаются «превращением земли в частную собственность»¹⁰². «Преобразование земли в частную собственность было признано пригодным для общества: оно доставляло обрабатывающему землю уверенность, что он будет пользоваться пло-

¹⁰² «Собственность приучает к порядку и бережливости, постоянное изобилие уничтожает склонность к обжорству и пьянству». «Nouveaux principes», стр. 77. Перевод Б. А. Эфруси. Москва, 1897 г. В «Библиотеке экономистов». «Tableau de l'agriculture», стр. 189; см. M. Augé Laribé: «Grande ou petite propriété». Montpellier, 1902. p. 44 et 68.

дами своего труда до самых отдаленных времен... Третье преимущество, связанное с превращением земли в частную собственность, составляет прогресс сельскохозяйственных знаний, благодаря опыту и умственному развитию населения»¹⁰³.

«Патриархальная система обработки земли» в виде мелкого крестьянского производства — это «очищенное от индустрии сельское хозяйство» у Давида. И стимулирующее действие чувства собственности на усовершенствование земледелия у Сисмонди находится в полном созвучии с «возможностью сохранить плодородие при совпадении формы хозяйства и собственности» Давида. Пейзаж развития Европы «от времен Тацита до наших дней», по силе кисти и содержательности, ничем не лучше «превращения земли в частную собственность» Сисмонди, где фактором превращения служит «уверенность каждого в пользовании продуктами своего труда».

У Сисмонди полное отсутствие исторической перспективы; у него «патриархальная система» обработки земли характеризует всякое мелкое хозяйство: и современного ему крестьянину Швейцарии и Италии, и мелкого рабовладельца древней Греции и Рима. Понятно, что Давид в своих суждениях не так элементарен; так, напр., он не прочь блеснуть общими местами материалистического понимания истории, пока идет речь о развитии классовой борьбы в пределах городской индустрии.

Но для сельского хозяйства у него имеется свой план практики, изложенный под видом «процесса очищения сельского хозяйства». Что заставляет выделиться индустрии из общественного производства, что лежало в корне отношений города и деревни, средних веков «хозяйства и собственности», все это у Давида остается так же невыясненным, как и у Сисмонди. Как и у Сисмонди, Да-

¹⁰³ Второе преимущество: приверженность земледельца служит сильным стимулом к усовершенствованию земледелия.

вида занимает исключительно — образование земельной собственности и, разбираясь в кунсткамере аграрной экономики, он совершенно не замечает слона: экспроприацию земли у крестьянства при падении крепостного хозяйства. Сисмонди даже пронизательнее Давида. От Сисмонди *не укрылось разлагающее влияние* капиталистического строя на современное хозяйство мелкого землесобственника.

Сисмонди не идет, правда дальше внешних признаков разрушения современной патриархальной системы, проникновения обмена в натуральное хозяйство крестьянина. Все же для Сисмонди ясно, что это развитие денежного обмена грозит потерей самостоятельности натуральному, самодовлеющему хозяйству крестьянина¹⁰⁴. Давиду это развитие денежного хозяйства не представляется в таком мрачном свете. Ведь если опустить все моменты, которыми определяется хозяйственная жизнь средневекового и современного общества (так Давид и сделал в своей прогулке в пределы забытого прошлого), для «очищения сельского хозяйства» не останется никаких причин, кроме развития денежного обмена. Вот почему Давид и мог все беды крестьянина взвалить на его же голову, требуя, чтобы он занялся «сельским хозяйством в чистом виде». Давид всей душой на стороне прогресса и не станет протестовать против падения натурального хозяйства, пережитка феодального времени. Он, наоборот, — и в этом новые мотивы нашего последователя Сисмонди — сторонник менового, денежного хозяйства. Он приветствует радостно появление наличных денег у крестьянина, видит в этом залог его благополучия и на этот счет строит дальнейшее «очищение» сельского хозяйства.

Забудем на минуту вместе с Давидом о падении крестьянского хозяйства со времен Тацита, захвате феодалом и земли, и рабочей силы крестьянина. Допустим, что с разложением феодального строя, капиталистическое хозяйство только содействовало не разложению, а «очищению»

¹⁰⁴ «Nouveaux principes», 3-я гл. III книги.

крестьянского производства, создавши городской рынок для сбыта его продукта¹⁰⁵. Допустим, следовательно, что, «как бы различно и неравномерно ни протекал этот процесс (выделения сельского хозяйства от индустрии), конечный результат будет всюду одинаков: ограничение крестьянского хозяйства сферой одного сельскохозяйственного, органического производства». В «органическом» производстве, по учению Давида, главный его фактор — земля. Каков же должен быть размер крестьянского владения, чтобы содержать достаточное количество рабочей силы? «Размер этот владения не есть вовсе величина постоянная, размер этот зависит, прежде всего, от достоинства почвы. Затем, всякое повышение интенсивности хозяйства понижает минимальные границы его. В-третьих, в том же направлении действует и повышение сельскохозяйственных цен. Все три фактора, действуя вместе, повели к необыкновенному уменьшению участков крестьян, занимающихся сельским хозяйством в чистом виде».

Чем меньше участок, тем энергичнее вся производственная жизнь крестьянина: „Крестьянин 18-го столетия со своими 8–10 гектарами был крестьянином и работал руками; хозяин карликового участка, в 19-м столетии со своими 1–2 гектарами работает головой, он предпринима-

¹⁰⁵ Давид никак не может освободиться от стесняющей полет его фантазии догмы, и потому у него срываются фразы, которые вносят дисгармонию в его мирную схему. «И тогда (под влиянием растущей конкуренции) крестьянское хозяйство не сделалось еще совершенно чистым хозяйством. Домашнее производство для собственного потребления в многих важных отраслях успешно боролось с капиталистической индустрией и дало строю крестьянской жизни достаточно силы и независимости от внешнего рынка, чтобы стойко выдержать временные неудачи». «*Soc. u. Land.*» s. 505. Борьба крестьянского производства с капиталистической индустрией, вероятно, происходит от того, что крестьянин не хочет понять, как было бы хорошо для него заняться «сельским хозяйством в чистом виде». Крестьянин чувствует, что вслед за «очищением» его хозяйства от индустрии произойдет и очищение его от земли.

тель-купец». Чем меньше участок, тем больше должен быть доход с уменьшившегося участка. «Марена вытесняется на нем цикорием, цикорий — табаком, картофель для гонки спирта — картофелем на пищу, конопля и лен — свеклой». Менее доходным делается разведение табаку, свеклы, на их место являются растения высокой культуры, может быть, лук или спаржа, культура овощей и садоводства. Но пока еще до размера (до 2-х гектаров), необходимого для такой высокой культуры, земельные участки не дошли. «Это (такой размер участков) встречается только в местах, которые имеют преимущества пред другими, как в отношении естественных условий, так и близости рынка. Там путем перехода от хозяйства, где смешивается садоводство и культура полевых растений, к чистому садоводству размер может пасть гораздо ниже». Со слов Морица Гехта («Socialistische Monatshefte» 1899 — II Heft), Давид сообщает, что в этом блаженном уголке «население удвоилось, утроилось, учетверилось, а благосостояние отдельных хозяев и общин возрастает еще более быстрым темпом»¹⁰⁶.

Итак, на этих участках нет падения плодородия, урожайности. Наперекор стихиям, крестьянин разводит на своем гектаре цикорий, табак или спаржу, у него являются наличные деньги и т. д. Счастливые, прямо райские места!

Ну, а что ж там делается с производством крестьянина для своего потребления, заготовлением хлеба, муки, мяса, которое фигурировало десятью страницами выше, как показатель устойчивости крестьянского хозяйства, его независимости от капиталистического хозяйства?

Хотя размеры участков не достигли всюду еще 2-х гектаров, — производя на них цикорий, спаржу и цветы, трудно добывать там еще хлеб и мясо. Но зато у крестьянина есть «наличные деньги», которые он получает за свой цикорий и цветы. В этом вся суть дела. Давид — человек запасливый. Не напрасно он затушевывал разложение крестьянской жиз-

¹⁰⁶ «Soc. u. Land.» Ss. 513, 514, 516 pass.

ни и изобрел процесс «выделения сельского хозяйства». Рядом с процессом «выделения», как оказывается, идет новый, который зовется «процессом организации» сельского хозяйства. В нем, помимо крестьянина, производящего свеклу и картофель для гонки из него спирта, участвует сахарозаводчик или владелец завода для гонки спирта, которые и скупают у крестьянина продукт его карликового хозяйства. И Каутский, следуя Марксу, видит в этой связи капиталиста и крестьянина отношения зависимости: зависимость крестьянского хозяйства от рынка, от скупщика свеклы и картофеля¹⁰⁷.

В глазах Давида «развитие производства на крестьянском поле (свеклы в данном случае. — М. О.) приводит не к отношениям подчиненности, но к «организации» с обеих сторон. «Кто в конце концов здесь сильнее — организация производителя сырого продукта или организация обрабатывающего его, тем меньше может быть вопросом, что в этом случае производитель сырого продукта без риска может остановить его производство. Легче всего это сделать мелким производителям»¹⁰⁸. Что им останется делать, Давид показал уже: в крайнем случае, они обратятся к садоводству. Не беда, что в этом случае процесс «организации» будет нарушен, и крестьянину Давида придется веселить себя мыслью, что он держится «самой высокой культуры», и недалеко уж день, когда ему земли не более трех аршин будет надобно.

Сбыт на фабрику, завод продукта крестьянского хозяйства не есть общее правило уже потому, что обработка его должна произойти на месте; таковы, например, продукты молочного хозяйства. Для таких случаев Давидом изобретается новая форма организации «очищенного» сельского хозяйства — «организация под знаком кооперативного хозяйственного принципа». Эта форма «организации» сельского хозяйства,

¹⁰⁷ К. Kautsky: «Die Agrarfrage». S. 257–277.

¹⁰⁸ «Soc. u. Land.», S. 529.

по-видимому, гораздо сильнее. В самом деле, если хозяйство крестьянина нуждается не только в выделении из него всяких промыслов, но еще в «процессе организации»; если, затем, моментом, придающим ему особую жизненность, является «совпадение формы собственности и способности сохранить плодородие», решение вопроса об «организации» современного мелкого владения и хозяйства на земле напрашивается само собой. Оно должно свестись к организации в форме союза производителей, владеющих сообща с землей вообще орудиями и средствами производства. Но это было бы слишком просто для Давида; это раз. Во-вторых, что тогда скажет мелкий собственник, крестьянин, который, заверяет Давид¹⁰⁹, ничего не хочет слышать о такой кооперации, видя в ней только предвестник экспроприации его участка земли, тот самый мелкий собственник, которого взял под защиту Давид? Наконец, в-третьих, какой бы смысл тогда имел весь процесс очищения сельского хозяйства? Такой производительной кооперации волей-неволей пришлось бы приложить целый ряд технических средств на земле, а это, чего доброго, опять вызвало бы грозный призрак «убывающего плодородия почвы», который с таким талантом пока устранен Давидом?.. И потому в противоположность «процессу организации», где выступает крестьянин и скупщик его продукта капиталист, теперь действует «товарищеский хозяйственный принцип».

«Обработка сельскохозяйственного продукта теперь выделена при условии сохранения права собственности крестьянина на хозяйство, где производится эта обработка. Это может произойти, естественно, только в форме коллективной собственности. Непосредственное участие сельскохозяйственных производителей в этом процессе обработки не составляет общего правила или встречается в начальной стадии ее. С дальнейшим развитием, как руководство техникой предприятия, так и заведывание покупкой-продажей переходит к избранному от кооператоров управлению, а произ-

¹⁰⁹ «Soc. u. Land.» §§ 3, 4 и 5.

водство — к рабочим индустрии. Сельские хозяева играют, как члены правления и общих собраний, обыкновенно роль наблюдателей и руководителей. Таким образом, мы имеем дело собственно не с производительными товариществами, где владельцы предприятия в то же время рабочие, а только с союзами производителей — предприятиями, которые, правда, ведутся на общий счет, но владельцы коих не работают сами в коллективном предприятии, а наблюдают за обработкой продукта, добытого в их частных сельских хозяйствах. Последние таким путем получают в высокой степени характер чисто сельскохозяйственных предприятий»¹¹⁰.

Итак, задуманная Давидом коллективная форма собственности касается только процесса обработки продукта, добытого на своей земле каждым производителем самостоятельно. Обработка этого продукта производится рабочими индустрии, а *коллективизм* сельскохозяйственных производителей сводится к *эксплуатации* общества рабочей силы этих *рабочих индустрии* в сельском хозяйстве. Схема аграрной практики Давида закончена почти вполне, и к ней вполне подходит заголовок: практика с душком.

III.

Свой процесс очищения сельского хозяйства Давид связывал с интенсификацией сельского хозяйства и переходом к таким высоко культурным растениям, как табак, свекла, цикорий, картофель, которые крестьянин сбывает фабриканту и заводчику. Давид отказывался указать пределы дроблению земли и находил возможной высокую из высоких культуру цветов при размерах участка около одного гектара. Владельцы таких интенсивных хозяйств не имеют капитала для обработки этого табаку, свеклы и картофеля «коллективным путем», т. е. эксплуатацией чужой рабочей

¹¹⁰ «Soc. u. Land» S. 539–540.

силы. И Давид для иллюстрации такого коллективного производства обращается к молочному хозяйству Дании. Нельзя же всю землю превратить в царство цветов.

Молочное хозяйство Дании очень подходит к схеме союза производителей Давида. Из 179 000 (круглым счетом) — общего числа молочных хозяйств Дании в 1898 году — 162 000 были соединены в такие союзы. Дело их в цветущем состоянии: из этой страны, «не знающей пошлин на сельскохозяйственные продукты», вывозятся продукты во все европейские страны и даже на восток Азии. Цены на них возросли за последнее время почти вдвое, и все-таки, по ввозу масла в Англию, Дания занимает первое место. Дания служит примером для всего континента: Европы, и даже в России, по словам Давида, в молочные хозяйства Сибири посылаются инструкторы-датчане. Давид находит следы такого кооперативного движения в Италии, Франции, Ирландии. И потому он считает совершенно опровергнутой мысль Каутского, что развитие молочного хозяйства губит крестьянина, заставляет его продавать весь свой продукт и голодать, несмотря на то, что из молока его коровы выбивается наилучшее во всей Европе масло.

Этот голод крестьянина — плод фантазии Каутского. «Лежит в природе человека, так сказать, что он охотно ест хорошие вещи, как только у него завелись необходимые деньги. Поэтому очень редко возможен случай, чтобы крестьянин, который (общепризнанный факт!) за свое молоко и свинью, благодаря союзам, получает больше денег, чем прежде, не поступил так, как и другие люди»¹¹¹.

Тут, как и всегда, мало ссылки на человеческую природу. По своему климату, природе своей почвы, Дания, действительно, очень подходит к луговому, а потому и молочному хозяйству. Но, во-первых, из 179 000 хозяйств датских кре-

¹¹¹ «Soc. u. Land.» S. 516. Kautsky «Agrarfrage» S. 269. Незадолго до выхода книги Давида, Банг сказал о жизни датского крестьянина, что «это жизнь на пороге между голодом и недоеданием» («Neue Zeit.» — 20, IX — 1902).

стьян только 70 000 имеют 1–3 штуки скота. Преобладает, следовательно, там хозяйство средних размеров. Недостаток лугов и дороговизна земли в Дании — от этого страдает, прежде всего, конечно, мелкое хозяйство — заставляет ввозить туда корм для скота. Сам Давид признает, что «без ввоза сырого материала (маиса, ржи) высокая скотоводческая культура Дании была бы невозможна»; менее всего возможна для мелкого хозяйства¹¹². И потому, в счастливой Дании «совпадение формы собственности и формы хозяйства» еще недостаточно для достижения такой культуры трав, какая нужна для молочного хозяйства.

Против ввоза корма в Данию ничего нельзя было бы иметь, признавая право за каждой отраслью употреблять все средства, которые повышают производительность труда. Но Давида этот ввоз «сырого продукта» в Данию должен был бы оттолкнуть от датского крестьянина, ибо молочное хозяйство в Дании лишено главных моментов, составляющих особенно ценить малые размеры владения; плодородие почвы Дании обязано ее климату, а интенсивность хозяйства держится ввозом сырого продукта. Остается, впрочем, еще один момент, от которого зависит жизнеспособность мелкого хозяйства: это — повышение цен сельскохозяйственного продукта.

Почва эта, конечно, очень зыбкая, особенно, если не проследить, как это сделал Давид, того общего, что связывает повышение цен на рынке с «экономическими и социальными вопросами» общественного производства в его целом; если не проследить движения цен сельскохозяйственного продукта, как частного случая рыночной конъюнктуры. Зыбкость почвы не смущает Давида, и сюда-то и переносится главная опора союзов, насаждение коих задумано им среди крестьянства.

Нельзя свести все «органическое» производство исключительно к производству молока и молочных продуктов. И если

¹¹² «Soc. u. Land.» S. 542.

процесс «очищения» сельского хозяйства и измельчения земельной собственности (необходимое условие такого очищения для Давида) пойдет дальше, придется и другим отраслям сельского хозяйства подумать об его «организации».

«Коллективная форма собственности» для молочного хозяйства выразилась в том, что союзники производители отдают молоко в принадлежащую им всем маслобойню, где из него выбивается масло «трудом промышленных рабочих». Для других отраслей хозяйства Давид открыл новую форму «коллективной организации под действием экономического хозяйственного принципа». Этот вид «организации» есть «организация труда для продажи продукта». Хотя Давид и полагает, что сельскохозяйственное, органическое производство в виду плохой транспортабельности его продукта приспособлено к местному рынку, цены ему диктует всемирная конкуренция. Поэтому главной задачей для новой формы организации является обеспечить сбыт продукта, удержать цены на известном уровне. К этому и стремятся, как известно, союзы крестьян для сбыта хлеба, мяса, яиц, всякой живности etc.

Насколько в этом стремлении проявляется сознание, что «величина издержек производства есть фактор, определяющий высоту цены продукта, против него социалисту возражать не приходится. Теперешнее положение дела, где вследствие анархической конкуренции цены часто так падают, что работа, потраченная на производство продукта, не оплачивается в полной мере, — положение совсем ненормальное». Давид сочувствует этому стремлению крестьян-кооператоров и видит в нем даже аналогию с борьбой рабочих за повышение заработной платы. Регулирование цен — задача всяких потребительных обществ, среди других — и потребительных обществ рабочих, которые могут завязать сношения с другими обществами далеко за пределами своей страны. Соединить союзы мелких сельских хозяев с союзом потребителей — такова конечная цель всего процесса «организация сельского хозяйства». Здесь «сучатся нити, которые будут иметь огромное значе-

ние для будущей интернациональной организации хозяйства на кооперативных началах»¹¹³.

Союзы датских крестьян занимаются совместной обработкой молочного продукта, добытого каждым хозяином отдельно. Но в этом случае все же имеются хоть некоторые признаки обобществления производства. Теперь для иллюстрации «*интернациональной организации хозяйства на кооперативных началах*» фигурирует уже союз *потребительных* обществ. Признаки обобществления производства исчезли сами собой, исчезли *последние остатки* научного багажа социал-демократа Давида, багажа по имени: *принцип обобществления средств и орудий производства*. И счастливо обойдя эту последнюю помеху, ладья Давида на всех парах уносится в царство буржуазной утопии.

По мнению Давида, организация сбыта путем совместной продажи продукта мелких сельских хозяев стоит очень прочно. Союзы эти занимаются сбытом яиц, домашней птицы, вывозом яиц за границу, продажей хлеба-зерна, молочного скота; все они с большим или меньшим успехом достигают установления «здоровых цен». Пока, однако, улажена лишь одна половина процесса «организации». «Влияние кооперативно-организованных производителей на образование цен требует обеспечения, что потребитель избегнет опасности быть ограбленным». Таким обеспечением, надеется Давид, и служит существование наряду с союзом, сбывающим сообща продукты отдельных хозяйств, союз потребителей. Существование рядом друг с другом двух союзов может, однако, повести к неожиданным последствиям и, вместо звеньев дружбы, в каждом будет коваться оружие борьбы, так как союз производителей ищет повышения цен, а потребители думают купить все подешевле.

¹¹³ Soc. u. Land. s. 569 и 576. У Давида имеется еще один вид организации — для облегчения кредита сельскому хозяину (Organisation der Bezugsarbeit). Одно название говорит достаточно о ее цели, и о ней распространяться было бы здесь лишним.

Чтобы избежать столкновений, им нужно разграничить сферу своих действий, определить, как выражается Давид, «арену соперничества между кооперациями, занимающимися обработкой сырого продукта, и союзами сельских хозяйств». Для этого сельские хозяева должны хотя бы отчасти отказаться от обработки сырого продукта. «Что касается до обработки хлеба, то кооперативная мельница сельских хозяев и еще более кооперативная пекарня — очень рискованное предприятие. В Германии сельские хозяева только в единичных случаях и с очень сомнительным финансовым успехом взялись за это дело». Сортировка (Detailbetrieb) свежего мяса на небольшие и мелкие части, вследствие индивидуальных вкусов хозяек и трудности контроля заказчиков — столь мудреная задача, что она только в исключительных случаях доступна крестьянской кооперации.

Таким образом, помимо обработки молочных продуктов, кооперации крестьян остается только совместный сбыт продуктов, произведенных каждым производителем на своей земле. Давид не замечает этих более чем скромных результатов кооперативной организации крестьянского хозяйства. И ему чудится, что «клетка системы» общественного производства, где будут стоять друг против друга кооперативный союз сельских хозяев и потребительное общество рабочих индустрии, создана уж теперь. Из того факта, что датское масло, яйца и свинина закупаются большими партиями одним крупным потребительным обществом Англии, он заключает, что «датское крестьянство и английский пролетариат могут оба гордиться этим образцовым явлением кооперативного хозяйства».

Правда, очень сомнительно, чтобы к этому было склонно датское крестьянство, которое, по словам Банга, «живет на пороге между голодом и недоеданием» и все-таки принуждено продавать свое масло на сторону. А английскому пролетариату датское масло (самое дорогое в Лондоне) приносит утехи не больше, быть может, чем китайскому кули Гонконга, где также потребляют изделия датского кре-

стьянина. Но эти скептические соображения выплывают, если производственные отношения и в общественно-экономический строй ставить в зависимость от развития производительных сил общества и на этой зависимости строить грядущую организацию производства. Если же, по примеру Давида, упрощения ради, отбросить эти производственные отношения, то получится «выделение в чистом виде» не только сельского хозяйства, а и индустрии. Да, при таких условиях изобретать организации «очищенного хозяйства» — дело до смешного не трудное, особенно если, подобно Давиду, приписать этим формам «установленные здоровых цен»¹¹⁴.

IV.

Хорошо смеется тот, кто смеется последний. Став на защиту хозяйства мелкого собственника в селе, Давид шутя справился с принципом обобществления средств производства и на ходу устранил противоречия между городом и деревней, установив рай на земле в виде гармонии производства в селе и потребления в городе (масло, рекомендуемое Давидом крестьянам и пролетарию). Теперь, пройдя первую и более трудную ступень компромиссов, Давид подни-

¹¹⁴ В тех редких случаях, когда Давид пытается вскрыть эти производственные отношения, он охотнее всего прибегает к психологии. «Сохранению натуральной платы оседлых рабочих (в противоположность кочующим. — М. О.) способствует боязнь владельца имения, что эти рабочие, ведя свое маленькое хозяйство, найдут для себя выгодным втихомолку присвоить припасы с поля и из амбара хозяина». «Soc. u. Land.» S. 315. Сколько моментов приходится иметь в виду, исследуя «природу» сельскохозяйственного производства! Сильнее всего уменье Давида читать в душе людей выразилось, конечно, в его исследовании природы мелкого хозяйства, где «совпадение формы хозяйства и формы собственности», т. е. чувства собственника, есть главное условие для сохранения плодородия почвы, вообще рационального ведения хозяйства.

мается по лесенке их выше и выше и на потеху буржуазных противников марксистской программы доводит оппортунизм свой до конца: как основа новой аграрной практики, у него фигурирует «компромисс между общественным и индивидуальным производством», гармония между общественной и частной собственностью.

Новая практика Давида, как и всякая практика, исходит из понятия об идеале. При исследовании настоящего и прошлого, Давид отождествлял всегда процесс «очищения» его с развитием мелкой собственности, ибо только за мелким хозяйством Давид признает способность приблизиться к идеалу, достигнуть высокой культуры растений. Говоря о будущем, человек всегда имеет в виду интересы культуры, и потому будущее сельского хозяйства рисуется Давиду в одной форме — в форме крестьянского хозяйства.

В Дании «очищенное» сельское хозяйство появилось в форме молочного хозяйства датского крестьянина. Давид и требует, чтобы весь строй производства приспособился к такому производству молочного и вообще сельскохозяйственного продукта.

Он рекомендует всему немецкому мелкому крестьянству пойти по стопам датчан. «Немецкие крестьяне уже инстинктивно приспособляют ход развития своего хозяйства к этому пути тем, что они все более и более занимаются скотоводством там, где, вследствие положения рынка и природных условий, они не заняты, главным образом, разведением торговых растений, овощей и фруктов». Первый принцип развития органического производства, таким образом, сводится к приспособлению всемирного рынка к природе сельскохозяйственного продукта, его малой транспортабельности. Конечно, на этот процесс можно было бы смотреть и с другой стороны и видеть в нем только приспособление хозяйства к рынку данного округа. Так на первый взгляд и звучит первый закон всемирного развития «органического» производства: «чем более органически продукт предназначен для скорого и близлежащего по-

требления, тем менее для него всемирный рынок является чем-то цельным».

Но Давид не ограничивается приспособлением к этой малой транспортабельности сельскохозяйственного продукта хозяйства какого-нибудь округа или даже целой страны. Он требует коренного изменения всего общественно-го производства, выделения и развития всюду крестьянского хозяйства, предназначенного природой к производству продуктов высокой культуры. Что это в интересах общества — доказывается, по мнению Давида, тем медленным темпом развития, какой характеризует сельскохозяйственную жизнь континента Европы, Северной и Южной Америки¹¹⁵.

Ни количество хлеба на голову населения, ни мяса в Германии, например, не соответствует нормальному уровню потребления. Для производства хлеба этому горю можно помочь, культивируя под хлеб девственные пашни всех частей света. Этим даже устранится действие «грозного закона», «который препятствует на данном участке любому увеличению продукта, не сопровождающемуся одновременно падением производительности, не допускает удовлетворить всю потребность в хлебе с столь малой затратой труда, как это можно сделать в новых местах земледельческой культуры». Иначе вопрос решается для скотоводства, вообще получения продуктов сельского хозяйства Европы. Давид рекомендует немецкому крестьянину отказаться от мысли о хлебных пошлинах и запретительных тарифах и перейти к той мирной политике, какую ведет Дания, не знающая никаких стеснений для ввоза и вывоза сельскохозяйственных продуктов¹¹⁶.

Никто не знает, как скоро будет выполнено распределение отраслей сельского хозяйства согласно программе Давида. Интересно в ней лишь то, что «грозный» закон

¹¹⁵ «Soc. u. Land.» s. 664–665, 668, 669, 678, 682 pass.

¹¹⁶ «Soc. u. Land.» s. 667. 693. 681–682.

убывающего плодородия земли, которым Давид объяснял «консерватизм» сельскохозяйственного производства, в конце исследования снимается с очереди простым указанием на «громадные площади земли в Америке и Азии. Ведь, если этот закон кроется в природе сельскохозяйственного производства, его разрушительное действие скажется со временем и в новых местах земледельческой культуры». Теперь там, (на пшеничных фабриках далекого Запада С. А.), как признает Давид, сельскохозяйственные машины применяются очень широко. Что же с ними придется делать, когда начнется действие «закона»? Может быть, хоть там, ввиду того, что чувство собственности культивируется не так давно, как в престарелой Европе, найдется место для настоящей производительной ассоциации, где имеется обобществление средств и орудий производства, где производят сообща, а не только продают сообща продукт, чтобы достигнуть «здоровых цен»? Такой вопрос тем более законен, что, принимая распределение сельского хозяйства по лицу земли в духе Давида, приходится подумать об «организации» не только производства высокой культуры (молочных продуктов, овощей, торговых растений вообще), но и производства зерна и муки. Ведь сам Эдуард Давид свидетельствует, что «это производство не по силам кооперации самостоятельных производителей»¹¹⁷.

В глазах Давида с повышением интенсивности сельского хозяйства выгоды крупного предприятия уменьшаются. Но он не отрицает, «что единичные необыкновенно способные люди могут добиться в крупном хозяйстве примерных результатов. Выдающиеся способности преодолевают и здесь неблагоприятные условия». Остается, следовательно, допустить, что в местах с молодой земледельческой культурой такие «способные люди» не будут редкостью. И по крайней мере, там производство хлеба будет органи-

¹¹⁷ «Soc. u. Land.» s. 579.

зовано по типу коллективного хозяйства, производительной ассоциации. Не так думает Давид.

«Идея производительной ассоциации рабочих уже давно исчезла из программы социал-демократии. Опыт показал, что там, где не имеется налицо необыкновенно благоприятных условий и необычайно способных людей, такие производительные товарищества не жизнеспособны. В сфере сельского хозяйства производительная ассоциация рабочих встречает большие трудности. Здесь психологический фактор, вследствие невозможности применить достаточный контроль, имеет особенно большое значение, и грубая ошибка думать, что солидарность интересов, какую имеет в продукте производства работник производительной ассоциации, может быть приравнена частному интересу самостоятельного хозяина и его работе. Поэтому идею производительной ассоциации сельскохозяйственных рабочих следует выбросить из программы современности»¹¹⁸.

Прием весьма решительный. За то он разрывает путы, которые связывали Давида с старой программой его партии. Давид верит, что «средний человек со временем достигнет столь высокого социального развития, что у него хватит нравственного самосознания, чтобы осуществить идеал производительной ассоциации». Но для сельскохозяйственного рабочего такой идеал слишком туманен. «Для него при существующих хозяйственных и промышленно-торговых условиях идеал производительной ассоциации не имеет вовсе притягательной силы. А как чисто фантастическая картина будущего строя, он лишен для него практической осязательности и ясности». Чтобы сделать программу своей партии доступнее сознанию масс, Давид предлагает ввести в программу партии новый пункт: защиту крестьянства — Bauernschutz.

«Защита крестьянства» означает защиту и поддержку современной рациональной формы хозяйства. Не потому,

¹¹⁸ «Soc. u. Land.» s. 692, 700.

что крестьянское хозяйство уже теперь есть такая форма хозяйства, — об этом не может быть речи, — а потому, что мелкое хозяйство включает наиболее благоприятные условия для рациональной эксплуатации земли. К этому присоединяется еще возможность соединения союза мелких хозяйств с потребительными обществами рабочих, ввиду чего Давид считает самой важной задачей будущего — «превращение в сельском хозяйстве крупного производства в мелкое». Средством для этого, рекомендуется одно: принцип полной свободы таможенных тарифов. А для доказательства дается опять иллюстрация из жизни датских крестьян, успешно торгующих своим маслом без всяких запретительных тарифов¹¹⁹.

По заявлению Давида, теперь мелкое хозяйство нельзя считать идеальным; но все отрицательные стороны его объясняются тем, что крестьянин не занимается одним только сельским хозяйством. Для интенсификации, рационализации его Давид рекомендует еще большее измельчение его участка. Давид, очевидно, надеется, что этот процесс измельчения пойдет быстро; иначе не имело бы смысла вводить явление это в «программу современности». И вот, когда в сельском хозяйстве произойдет такое превращение крупных предприятий в мелкие крестьянские хозяйства, всюду образуются союзы крестьян для обработки или продажи продукта своих хозяйств. Союзы и осуществляют «ясный и понятный» идеал Давида, ибо эти союзы представляют «компромисс между общественным и индивидуальным производством». Поистине, конец венчает дело. Начав с компромисса гармонии между марксизмом и буржуазной агрономией, Давид компромиссом и кончает.

Насильственно выделивши сельскохозяйственное производство в особую область «органического» и связавши «особенности» органического производства с природой земли и растений, «бывший ученик» Маркса соеди-

¹¹⁹ Soc. u. Land. s. 698.

нил «консерватизм» этой природы с «законом» падения плодородия почвы. Таким образом, граница приложению капитала в том случае, когда она не приносит нормальной прибыли, признана Давидом границей общественного производства, а условия капиталистического хозяйства возводятся в степень стихийных законов «консервативной» природы. И так как Д-д, ввиду «консерватизма сельского хозяйства» отказался, говоря о будущем, от влияния техники на сложение производственных отношений, ему пришлось строить будущее, будущее всемирного хозяйства, основываясь исключительно на чувстве собственности, любви мелкого хозяина к своему клочку земли.

Возведя, таким образом, в общий закон развития явление капиталистического хозяйства, Давид, хотя его анализ построен по типу теорем «Капитала», наполнил свои построения грубым эмпиризмом буржуазной агрономии. Чтобы провести эту точку зрения, Давид отказался от «общих социальных и экономических вопросов» и предпочел им условия «установления здоровых цен». Это установление здоровых цен он предоставил мелкому хозяйству и с этой целью устроил «связь между общественным и индивидуальным производством», заключил этим порочный круг компромиссов ревизионизма.

Так печально и ordinarily окончились критические искания немецкого ученика. Крылья ревизионизма, которые прицепил себе Давид, бессильно опускаются у него, как только заходит речь о денежной стороне аграрных отношений, даже тогда, когда в этой форме фигурирует голодная заработная плата в продукте крестьянина, пока совершается злополучный для него процесс «очищения» сельского хозяйства. Да и к чему другому может привести полет эмпирического творчества, где крылья слеплены из полинявших перьев буржуазной ограниченности, так безжалостно оципанной авторами «Манифеста»?

Часть II. «Кризис» русского марксизма

Этюд 6-й. Две схемы русского прогресса.
Народники и мнимый марксизм.

Auch in den Wissenschaften kann man eigentlich
nichts wissen. Es will immer gethan sein.
Goethe.

Мир общественной психологии имеет свою закономерность, и обычно социальных формул насчитывается столько, сколько есть больших групп в обществе.

Хотя факт, найденный в сфере житейского опыта, является величиной данной для всякой общественной группы, формула каждой из них неизбежно носит оттенок индивидуального и специфического. Стремление внести свое «я» заложено в природе человека столь глубоко, что и такая чисто механическая операция, как сочетание математических знаков, есть почти всегда продукт известного настроения и сокровенных чаяний. Делается это тем легче, что иногда вся формула держится исключительно благодаря настроению. Сквозь туман мечты программа принимает вид реального и жизненного, приверженцы ее растут и множатся, пока суровая действительность не разорвет чистых, как слеза, и пламенных мечтаний.

Различия между принятыми в тот или иной момент формулами часто заходят так далеко, что в каждом пункте, где две программы приходят в соприкосновение, чувствуется и холод ненависти, и жар борьбы, борьбы на смерть. Но эта непримиримость общественных формул есть явление постоянное лишь тогда, когда догматы их касаются устоев общественной жизни. Иначе — главные разногла-

сия только временный симптом, способный бесследно исчезнуть. И если между враждебными прежде течениями нет и со временем полного согласия, то виною этому не столько партийная формула, сколько живучая память о прежних днях бранной славы.

Едва ли найдется в русской общественности эволюция, столь же разительная, как та, что проделали виднейшие течения ее идеологии. Народничество и русские «ученики», это сопоставление, по-видимому, должно было войти в отдел русской логики о противоречиях.

Казалось бесспорным, что между ними нет и не будет ничего среднего. Это среднее для сочетания несоединимого, однако, нашлось. Его сковало незнающее партий время. Кого ждет небытие, кому дано обновление? — эта проблема около десятилетия решалась в высоких чертогах русской журналистики.

Ныне это вопрос, порешенный жизнью.

I.

Описать формулу любой общественной группы дело не трудное. Для этого нужно иметь под руками масштаб для оценки ее единиц и, сверх того, уверенность, что данная группа однородна по составу, а данный масштаб, действительно, пригоден для измерений. И главным признаком цельности, однородности группы будет связь ее программы с теорией, как бы плоха эта теория ни была.

В этом отношении результаты общей оценки народничества дают обычно весьма мало весомого. Не имея объединяющей их теоретической основы, все оттенки и разновидности этого направления общим имеют лишь стремление найти в житейском опыте свое, самобытное. Идея о самобытности, своеобразии русского опыта в его прошлом и настоящем присуща и народникам западникам и сторонникам славянофильства. Но воспользоваться

ся этой идеей для характеристики народников рискованно. Легко упустить из виду отличительные черты той или иной системы, так как общность идеи не мешает народникам расходиться во мнениях по крупнейшим и основным пунктам¹²⁰.

Нет надобности также распространяться и о том, в чем состояла исходная идея формулы народничества. Идея володела умами русской интеллигенции долго и прочно, питала активный элемент ее бодро и жизненно, и память о ней не исчезла. Она держалась главным образом тем, что с большой силой ударяла по струнам человеческого сердца и заставляла их звучать в унисон с тоскливой жалобой угнетенных и оскорбленных. Имея, таким образом, в основе настроение и гуманный порыв, это течение мало заботилось о теоретических изысканиях и в стремлении человека к доброму и возвышенному находило свои аргументы, когда приходилось коснуться скучной, серой теории.

На основании сказанного, вполне законно — для нашей цели — поступить так. Возьмем, как пример эволюции народничества, литературного работника, где имеется налицо максимум теоретических сведений, и практический разум, вместе с тем, стоит в уровень его идеальному миру. Среди русских социологов народнического толка работы Н. К. Михайловского обладают бесспорно наибольшей ценностью. Он стоял всю жизнь на «славном посту», и если твердость убеждения и стойкость взглядов считать мериллом теоретической ценности мирозерцания, учение Михайловского следует считать одним из наиболее жизненных. И потому не вызовет, надеюсь, ни с чьей стороны протеста рассмотрение на примере Михайловского той эволюции, какую претерпела в последние годы формула народничества. Настолько, со стороны принципа.

¹²⁰ Больше всего это бросается в глаза, когда они заводят речь о «средствах». Для этого стоит вспомнить автора «Исторических писем» и хотя бы «западника» г. В. В.

С фактической, можно указать, что Михайловский, во-первых, никогда не был народником *ex professo* и тако-вым себя не считал. А его полемические замечания о народничестве (статьи о г. Юзове и г. В. В.) свидетельствуют даже, что сам Михайловский охотно ставил на своих работах: просят не смешивать. Сверх того, как известно, сам Михайловский своей формулы цифрами и статистикой не подкреплял и специально русской экономикой не занимался, и потому он не отвечает за то, что не сбылось пророчество об «особливой форме развития» народников. Но эти соображения падают сами собой, если не забыть условий службы Михайловского на его передовом посту, его служения идее народничества.

Смешивать Михайловского с недалёковидными людьми *à-la* Юзов — несправедливо. Он сделал немало, чтобы открыть неясность и противоречивость формулы официального народничества, представленную г.г. В. В. Но тот же Михайловский признавал, что в иных отношениях «писания г. Юзова, при всем их ничтожестве, должны быть поставлены выше писаний г. В. В. взятых во всей их совокупности». И тот же Михайловский заявлял, что он «в общем разделяет возражения г. В. В. против марксистов». Он был доволен экономическими писаниями г. В. В. и рекомендовал ему — другими он доволен не был — «ограничиться исследованием экономических фактов». *A priori* составленное г. В. В. убеждение в том, что для России не обязателен тот путь экономического развития, которым шла и идет Западная Европа, казалось Михайловскому «достойной разработки темой»¹²¹.

«Априорное убеждение» г. В. В. не было для Михайловского априорным в настоящем смысле слова. В сочувствии его этому убеждению всегда сквозило глубокое сочувствие положениям, которые развил на эту тему автор «Критики философских предубеждений против общинного земле-

¹²¹ «Литературные воспоминания» II, стр. 163, 188.

владения». И хотя Михайловский в своих работах не производил статистических выкладок, его влияние ясно сквозит в цифровых данных в роде «Очерков» г. Николай-она. Не будучи экономистом, Михайловский более, чем все экономисты народничества вместе взятые, содействовал утверждению его экономического идеала.

Наконец, сильно выдвигает Михайловского в плеяде защитников идеи о самобытности и большой ум его. Там, где тонкое чутье его анализа не притуплялось застывшими нормами этической оценки, которыми так чреваты писания народников, Михайловский умел с изящной простотой и ясностью развернуть запутанные теории, скрытые тайники философской и мнимо научной схоластики. Метод Михайловского наиболее продуманный и целостный.

Заповедь народничества: оценивать все явления жизни с точки зрения своего идеала, у него тесно сплетается с критическими приемами, где одним и тем же аршином меряются и факты общественности, и теория их, подлежащая критике. Чем больше данное явление задевает за живое Михайловского, тем субъективнее разбор его теоретического истолкования. И не раз он с горькой иронией говорил о роскошестве и излишествах теоретического, где, по его разумению, уместнее была бы активная практика¹²².

Сомнительно, впрочем, чтобы Михайловский стал на это много жаловаться и сетовать. В конце концов, не смотря на чуткое внимание его к русской общественности, он боролся почти исключительно с теорией жизни, далекой от субъективизма и прямо враждебной самобытным и опытным формулам, с системой Карла Маркса. Можно сказать даже, что на критике ее Михайловский вывел базис своей социальной практики.

¹²² Субъективная социология и народничество не суть синонимы. Но у Михайловского они сплетались в одно неразрывное целое. Работа таких «несомненных марксистов», как г. Николай — он, дала в итоге лишь замену языка субъективистов терминами марксизма.

II.

Формула европейского прогресса, набросанная в заключительной главе «Капитала», подверглась, как мы уже знаем, (см. предисл.) жестоким и многочисленным нападкам, причем в распределении позиций ее противников случилось любопытное *quid pro quo*.

Примыкающие к консервативному крылу противников марксизма — это все больше представители немецких академий — причисляют себя к охранителям «императивов доброго старого времени». Центром общественной науки они ставят «идею человечности и справедливости». Им не по душе пришлось главным образом последняя часть марксовой схемы, где говорится о последнем часе капитализма и о том, что произойдет в этот час с капиталистическим порядком. В теоремах «Капитала» они усматривают лишь ряд «софизмов», «пустых абстракций», и вся схема капиталистического развития рисуется им, как шаблонная «игра» в диалектику Гегеля: экспроприация бывших экспроприаторов, о которой говорится в схеме, есть просто третий член, ее синтез. «Научное и нравственное сознание» подсказывает им, что независимо от того, исполнится или нет пророчество формулы, «претензии программы марксизма» стоят в противоречии с духом человеческой природы. Оставаясь на почве «здорового эмпиризма» и не боясь заглядывать вперед, академики видят в будущем расцвет тех самых императивов, которые вдохновляют и поддерживают современный общественный строй¹²³.

¹²³ Подробнее об этой школе буржуазной идеологии в 7-м этюде. Период истории русского марксизма, о котором пойдет ниже речь, сводится к усвоению формулы Маркса в терминах Маркса и его противников. Принятие вслед за терминами последних и всей буржуазной формы «развития» случилось позднее, когда неравнодушные к «терминам» стали отступать от марксизма. См. эт. 7-й, гл. II и III.

На той же почве эмпиризма, вместе с другими поборниками прогрессивной идеи народничества, стоял и Михайловский. Он не хотел принять первого звена и начала марксовской схемы, экспроприации орудий производства из рук мелкого собственника, ремесленника и крестьянина. В своей критике формулы Маркса Михайловский смотрел всегда назад: русская жизнь была для него «*tabula rasa*», и то, что для запада оставалось печалью прежних дней, для защитника русской самобытности было полно смысла и значения.

Разумеется, Михайловский никогда не стал бы, подобно Шмоллерам и Вагнерам, ссылаться на то, что последний член марксовской схемы реализации не подлежит и на западе. Для этого ему пришлось бы перестать быть Михайловским. И двойственность его эмпиризма совсем иного оттенка, чем колеблющийся ритм двух сердец, которые бьются у апологетов капиталистического благополучия.

Сочувствуя в общем возражениям немецких академиков против абстрактного метода политической экономии, Михайловский с большой охотой водворял там, для более конкретного изучения фактов и как *руководящий принцип*, человеческую личность. «Точка зрения *личного начала*» в его глазах была «единственно плодотворной». Правда, Михайловский не стоял за вторжение этики и политики в политическую экономию, о чем так усердно хлопочут западные профессора. Но он ставил самое существование экономики в прямую зависимость от того, внесет ли она в свой курс «отношение различных форм общежития к человеческой личности»¹²⁴.

«Это отношение формулы общежития к человеческой личности» глядит не так приторно сладко, как утверждение в экономической науке особых «нравственных центров», на которые так щедры иные из западных критиков марксизма. И все-таки только плохое отношение капиталистической формы общежития к личности мелкого собственника заставило Михайловского отказаться от теории марксизма.

¹²⁴ Сочинения изд. 1896–97 г., VI, стр. 296–300.

«Современный экономический порядок в Европе начал складываться, писал он, еще тогда, когда наука, заведующая этим кругом явлений, не существовала, и когда нравственные идеи были крайне грубого свойства. Вследствие этого европейская жизнь складывалась почти также бессмысленно и безнравственно, как в природе течет река или растет дерево»¹²⁵.

Видя в современном экономическом порядке следствие зачаточного состояния европейской науки и нравственности, Михайловский сделал из неправильных посылок вполне логичный вывод, что там, где в достаточной мере созрели наука и добрые нравы людей, экономический порядок будет иного сорта.

Михайловскому было, конечно, слишком ясно, как бесплодна и жалка общественная философия, где все положения выводятся просто из слова: община, где все держится на чувствах настроении общинника, хоть община в глазах его и была носительницей лучших сторон человеческого общежития¹²⁶. В поисках теоретического он попытался, прежде всего, разложить факты, из которых сложился капиталистический строй и, помимо экономических, нашел там влияние «политических и юридических придатков». «Экономическое общение занимает место наряду с другими». Следовательно, никак нельзя забывать о действии тех и других в истории Европы и ее капитализма.

Эти положения дали Михайловскому все необходимое для определения русского будущего. Русская наука находилась в особенно благоприятных условиях по сравнению с европейской, открывшей в Европе двери капитализму: пред ее глазами стоял скорбный пример запада, который должен был действовать лучше всякой цельной теории.

¹²⁵ Сочинения, т. I, стр. 688.

¹²⁶ «Нравственно, справедливо, разумно и полезно то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов». Михайловскому чудилось, что больше всего разнородность эта присуща русской общине.

А относительно общественных нравов и догматов, второго момента, дурное состояние которых повело к европейскому нестроению, гарантией служило бодрое бдение передовых русских людей. «Верили, говорит Михайловский, что Россия может проложить себе новый исторический путь... путь хороший, — а хорошим признавали путь сознательной практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы, сильные либо властью, либо своею многочисленностью, возьмут на себя почин проложения этого пути. Это была возможность». Короче, верили, что для реализации возможности условия были далеко не те, что господствовали при водворении экономического порядка на западе¹²⁷.

Европейскому порядку, который казался народникам мучительным процессом ломки и насилия, предшествовало падение крепостничества, по выражению Михайловского — «величайший акт вмешательства разума и чувства». Драгоценные ростки, заложенные при этом в европейскую жизнь, сгубила экспроприация освобожденных собственников, ремесленника и крестьянина. Что это были собственники в настоящем значении слова, Михайловский нисколько не сомневался. Процесс освобождения «трудящихся собственников» от их собственности протекал стихийно; он «был бессмыслен и безнравственен, как всякий стихийный процесс, не управляемый разумом и чувством»¹²⁸. История этого процесса была поучительным уроком, и оставалось лишь подумать о том, чтобы акт освобождения русского крестьянина не дал нежелательных последствий в смысле европейской экспроприации. В том, что вчерашний крепостной сделался собственником своей земли, Михайловский так же мало сомневался, как

¹²⁷ Сочинения, IV, стр. 952.

¹²⁸ «Задача русской интеллигенции в том и состоит, чтобы бороться с развитием буржуазии на русской почве, что, конечно, не исключает других задач». Сочин. V, стр. 515.

и в устойчивости прав крепостных на западе. И главной задачей русского интеллигента было признано — сделать все, от него зависящее, дабы экономическая жизнь России, пробудившейся от спячки крепостничества, явилась длинным, живительным «актом разума и чувства»¹²⁹.

В силу этого, первым членом своей формулы Михайловский поставил законодательную регламентацию крестьянской жизни. Чтобы добиться безмятежного развития тех «отношений труда и собственности», которые уже существуют в наличности, Михайловский признал необходимым «широкое государственное вмешательство, первым актом которого должно быть законодательное закрепление обороны». Отсюда и шла базальная часть программы Михайловского. Весь социальный вопрос на родине представлялся ему по тем же соображениям, «вопросом консервативным». «Тут требуется только сохранение условий труда в руках работника, гарантия теперешним собственникам их собственности».

Конкретизируя свою формулу прогресса — это было в 70-х годах — Михайловский не ожидал серьезной критики русских попыток найти «особенный путь» развития. С теми, которые учили, что на русской ниве крупная промышленность не произведет того, что сделано ею на европейской, с апологетами царства господина купона, с людьми «светлыми, как серебряный рубль» считаться, конечно, не стоило. А появления на Руси учеников и последователей Маркса ожидать нельзя было. Так думал, по крайней мере, Михайловский. Появление их рисовалось ему чем-то «логически возможным и фактически невыполнимым». «Душу русского ученика терзали бы на каждом шагу противоречия»¹³⁰. Михайловский забывал, что русский человек привержен к душевным терзаниям.

¹²⁹ «Пусть нам докажут, восклицал он, что европейский рабочий (бывший ремесленник и крестьянин. — М. О.) никогда не был собственником земли и орудий производства». Сочинения, I, стр. 695.

¹³⁰ Сочинения, I, стр. 693–704.

III.

Жизнь не оправдала светлой грезы народничества: путь сознательной практической пригонки национальной физиономии к интересам народа и доселе остается «возможностью». Сам Михайловский должен был признать, что «возможность убывает с каждым днем, практика урезывает ее беспощадно»¹³¹.

Прежде всего, практика показала, что не все обстоит благополучно в основном пункте программы. Уже очень рано (1887 г.) уверенность, что «совпадение отношений труда и собственности» есть главный рычаг проблем русской жизни, сменило робкое признание: «крестьянин наш далеко не в такой мере свободен от земли и орудий производства, в какой это необходимо для пышного расцвета капиталистического производства».

«Общинное землевладение и крупная промышленность, по образцу английской, рядом существовать не могут. Кто-нибудь должен уступить», писал Михайловский в 1872 году. Между тем уже в 1887 году легко было констатировать присутствие крупной промышленности, весьма смахивающей на английскую, и рядом с ней русский крестьянин получал свой паспорт, как полноправный член общины. В 1872 году в программе значился пункт: законодательное прикрепление общины. И, действительно, обнаружилось, что крестьянина, несмотря на его печальное положение, как земледельца и землевладельца «многие обстоятельства, даже помимо его собственных инстинктов, держат у земли»¹³².

По-видимому, оставалось лишь радоваться, что соображения просвещенного опытом разума оказали свое действие, а «распущению общины» положены непреодолимые препоны. На самом деле, и в этом отношении практи-

¹³¹ Сочинения, IV, стр. 952.

¹³² Сочинения, IV, стр. 170.

ка подготовила ряд неожиданностей и, притом, не из числа приятных. Не говоря уже о том, что расслоение деревенского населения и падение крестьянского хозяйства было признано и частными исследованиями, и официальной статистикой, на тихой, как летний пруд, деревенской жизни выплыли факты, задевавшие практический разум поборников общины. Чувство их не мирилось с тем, что «община, по крайней мере, как она есть сейчас, не мешает существованию женобойства, жестокого кулачества и других мерзостей, всего менее похожих на альтруизм». Ко всему этому, русская жизнь показала, что эта практика была родной сестрой вышеназванной только по имени, что «элементы, сильные своею многочисленностью» довольно слабо и плохо понимают соображения разума и чувства. «Голос деревни слишком часто противоречит ее интересам». Неприглядна была и бедна активностью эта сфера русского опыта. Но поклонники «принципа интересов народа» все стояли на своем и, так как опыт не говорил, по их мнению, вполне определенно и прямо, можно ли жить так или нет, они настойчиво повторяли: «надо пробовать».

Осложнения программы не уничтожили тяготения к заветной цели — служить «интересам народа». Они заставили только подумать о «новых средствах». Как и для старых, здесь опять наметили тот же разум и то же чувство. Здесь-то и сказался вполне осязательно фатум народничества, *неспособность к развитию его опытной формулы*. Все содержание формулы народников по-прежнему втискивалось в узкие, ощупью найденные, рамки русского мира и общины¹³³.

Была, впрочем, тема, где при разработке формулы народничества, уже под конец работы Михайловского, стали пробиваться новые мотивы. И если очень бледно и слабо мерцала там искра теории, чувству отводилось так мно-

¹³³ «Возможность убывает с каждым днем. Практика урезывает ее беспощадно, сообразно чему наша программа осложняется, оставаясь при той же конечной цели». Сочинения, т. IV, стр. 952, III, стр. 707.

го места, что им, казалось, удастся сокрушить какую угодно твердыню научного беспристрастия и объективизма.

К этому времени рождение русских сторонников марксизма из «логической возможности» стало совершившимся осязательным фактом. Мало того, что из возможности самобытной формы русского развития ничего не вышло. Народилось поколение, которое, пользуясь схемами Маркса, раскрыло нехитрый механизм возвышенной утопии народников.

IV.

Русские последователи марксизма нашли в родной общности много черт, родственных европейскому прошлому. Ввиду этого работа русских «учеников» свелась по преимуществу к научной популяризации системы Маркса. Они искали *объективного и необходимого*, чтобы вдохнуть осмысленность в слепую игру общественных сил.

Подобно субъективистам, «ученики» отказывались от фантазий идеального порядка под цвет понятий: добро, красота и справедливость. Но их реалистическая формула имела своим средним членом общие предпосылки, которые или не признавались вовсе у народников, или ставились ими в узкие эмпирические границы, где царил их норма желанного, идеального.

Область русского опыта, в которой идеальные порывы народников пронеслись бесплодно, почти бесследно, предстала у учеников в новом свете. Краски будущего у них были не менее радужны, чем у народников; но блики настоящего и недавнего прошлого светили резким тоном пессимизма. Великий «акт разума и чувства», который для Михайловского был предтечей новой русской эры, они признали «классическим примером компромисса разных интересов». Пока будет существовать, говорили они, современная община, закрепленная и укреплённая законом, на ее почве разовьют-

ся такие отношения, которые с «народным благосостоянием» не имеют ничего общего. Эти отношения заставили «учеников» отказаться от иллюзорных надежд народничества и «прямо отрицательно отнестись к его палладиуму, русской земельной общине». На почве, на которой народники собирались возвести свой палладиум «не простыл след крепостною права, и этот след стоит в полном противоречии с прогрессивными идеалами современности».

Работы русских учеников не могли похвалиться строгой и полной согласованностью между собой. Одни из учеников употребляли термины Маркса, иные чувствовали больше симпатии к буржуазной «национальной» системе Листа. Только в полемических работах против идеи народничества среди учеников господствовало полное единодушие: критикуя и опровергая его воззрения, все они обосновывали тем временем «свой собственный взгляд». Критика и опровержение были порукой, что взгляд учеников не будет эмпирическим, опытного свойства. И меньше всего следовало рассчитывать на сближение обеих идеологических школ. Между эмпиризмом и идеальной нормой народников, с одной стороны, теорией и ее воплощением в русском опыте «учеников», с другой, было так мало соприкосновения, что русский интеллигент поневоле должен был расстаться с политической неопределенностью общественных инстинктов, которые поддерживались в нем утопией народничества.

На деле оказалось совсем другое. Наперекор сильной, как стихия, теории, в сфере нового движения стал носиться безжизненный призрак примирения и компромисса. Он коснулся своим мертвящим дыханием преимущественно той идеологии, где «ученики» обнаружили слабость к системе Листа.

Спору нет, не годится подводить под общее правило употребление научных терминов. Разве можно художнику предписать общий шаблон письма? Однако, свобода научного творчества, еще более всякой иной, требует и того, чтобы форма не вносила собой элемента, чуждого по духу

содержанию. Раз такой элемент имеется в форме, содержание рано или поздно раскроет скрытую фальшь. К тому же научное творчество находится в этом отношении в особенно плачевных условиях. За каждый фальшивый звук, который слышится в стройном хоре приверженцев того или иного учения; придирчивое ухо винит всех вместе. И этой беде помочь можно исключительно тем, что вычлениют своевременно те инструменты, строй которых подвержен сомнению. Тогда раскрывается и причина, почему в тот или иной момент к звукам походного марша начинают примешиваться нотки, зовущие «назад», к «деловому, спокойному обсуждению».

Посему, изображая эволюцию, проделанную иными учениками, уместно пустить в ход прием, прямо обратный тому, какой был принят, когда говорилось о народничестве. Мы можем взять, как случай метаморфозы «ученика», систему, которая по самой природе своей носила в себе признаки неустойчивого равновесия и склонности к примирению. Наиболее подходит для этого формула «Критических заметок». Не только ради установления фактической связи старых и новых ее элементов, — все приведенные выше цитаты, взяты из этой книги (стр. 198), — но и редкостной даже у нас двойственности, какая замечалась еще тогда, когда русского обывателя звали «на выучку капитализму».

V.

Хотя г. Струве признал, что «философское обоснование экономического материализма не дано», он сумел изложить «взгляд на капиталистическое развитие России, который представляет собой только приложение к конкретному историческому процессу некоторых общих... философских обобщений». Хотя Маркс решил основной вопрос исторического процесса в том смысле, что хо-

зяйственный строй определяет всецело закономерность в приросте и распределении населения, в «Критических заметках» было сделано все, от их автора зависящее, чтобы показать, что «капитализм развивается на почве перенаселения в смысле Мальтуса». Маркс считал, что капитализм определяется основными чертами производственного процесса. Г. Струве это определение признал годным «в узком смысле»; в широком для капитализма он усмотрел особый признак — «господство менового хозяйства», признак, игравший у Маркса второстепенную и подчиненную роль. И, видимо, дабы сделать размах своего анализа сильнее и глубже, г. Струве всюду рисовал «капитализм в широком смысле»¹³⁴.

Эти поправки к Марксу были сделаны между делом и все очень невинного свойства, настолько невинного, что «Критические заметки» долго служили чем-то в роде бумажных скрижалей русского марксизма. Правда, там частенько наталкивались на звучащие одиннадцатой заповедью положения: «теория населения Маркса дополняет, но не опровергает Мальтуса... формула экономической эволюции, данная Листом, есть формула экономического развития России... всю формулу можно формулировать в терминах Маркса и в терминах Листа» и т. д. Но и это незаконное смешение Маркса и Листа, даже эта пикантная помесь была в большой цене: соображениям народничества противопоставили какую ни есть теорию, и всякие заметки с претензией на критику, как и заметки с меньшими претензиями, появились на редкость вовремя. Русский обыватель в слабой мере уже успел освоиться с капиталистической выучкой. В терминах Маркса ли, Листа — безразлично, прогрессивность русского капитализма была ясна всем и каждому. Прогрессивной была и каждая строка, написанная в честь нарождающегося хозяйственного порядка, и такая вдохновленная вестница его в «широком смысле», как система

¹³⁴ «Критич. заметки», стр. 46, 286, 247, 211, 184.

Листа — (в передаче г. Струве) могла сойти за прогрессивную среди самых передовых.

Один лишь пункт при выработке новой формулы требовал не только точного смысла, но и точных выражений. Это *будущее* русского исторического процесса. Неизбежный здесь ригоризм не мог, конечно, не оказать известного влияния и на пейзаж современности. Это очень хорошо чувствовали русские «ортодоксы». Они никогда не пользовались терминами Листов. Неортодоксы пользовались так широко, что из-за терминов Листа, Маркса в их писаниях и узнать было трудно. Что ж из этого пользования вышло?

Народники видели в 19-ом февраля целую эпоху русской общественности. Гарантии прав личности и собственности, которые чудились им в сухих строках «Положения» (19-II-1861). вдохновили их настолько, что они были не прочь признать свою формулу «консервативной, лишь бы крестьянин всегда пахал «свое поле», косил «свою траву», жег «свой лес». Г. Струве, напротив, считал «право всех на землю — пока не изменятся все экономические отношения — громкой фразой». Но так как «Критические заметки» имели близкое отношение к «праву» русскому вообще, ему надобно было еще наметить, в каком духе произойдет изменение экономических и правовых отношений. Что он был склонен к этому, видно уж из удачной оценки, которая дана им «акту разума и чувства». В нем он, вместе с другими учениками, усмотрел «классический пример компромисса разных интересов».

В прямой связи с этим стоит в «Критических заметках» и желание найти в крепостничестве главную причину оскудения русского крестьянства, проповедь о технической нерациональности крестьянского хозяйства. Словом, там, где г. Струве прикидывал к русской жизни теоретическую схему «Капитала», его «положения», хотя и отдают слабостью к эмпирическому, имеют все же солидный вид «теоретических взглядов».

Будущее русского общественного хозяйства стояло под сенью отечественного капитализма. Эта сень рисовалась испуганному воображению радетелей самобытного мрачным царством подземных теней. Между тем отрицающим право гражданства за идеей «о самобытности» приходилось звать на выучку капитализму, ибо выучка началась и без зова. Здесь и был подходящий момент для применения формулы Листа полностью.

Оставив теорию капитализма Маркса, как теорию классового деления общества, для других надобностей, г. Струве в истолковании грядущих перемен в строе русского народного хозяйства применял моменты капитализма исключительно в «широком смысле» и из них главным выбрал превращение натурального производства в товарное.

Выдвигая, вследствие этого, на первый план развитие *обмена* и усматривая в нем верное средство от всяких бед для крестьянского хозяйства, г. Струве не упускал, однако, из виду и расслоения деревенского населения, вообще явлений, которые лучше всего подходят к «капитализму в узком смысле». В «Нескольких словах об общине», так называется отдел шестой главы в «Критических заметках» — в большом ходу слово — дифференциация и другие термины марксизма. Но зато в выводах всей книги и мечтах о будущем, ни в одном из положений — всего их девятнадцать, — не упоминается вовсе о терминах Маркса — применительно к русскому крестьянству, по крайней мере. И все, что предложено для него г. Струве, сводится к «преобразованию народного хозяйства в направлении дальнейшего развития производительности сельского хозяйства»¹³⁵.

Да сохранит нас добрый гений русского марксизма от всяких упреков по адресу «Критических заметок», упреков, что в них не указано совсем, в какой форме проявится в деревне действие капитализма в «узком смысле». Если право всех на землю было «громкой фразой»; если, сверх

¹³⁵ «Критич. заметки», стр. 283, 279, 271.

того, законодательное закрепление общины могло «породить у нас жалкий пролетариат, в культурном и других отношениях совершенно безнадежный», для автора их, толковавшего все «навыворот» сравнительно с народниками, было бы кстати, пожалуй, рассмотреть, что ждет в будущем и право на землю, и закрепление общины, связанное с «компромиссом разных интересов», т. е. раскрыть, откуда есть пошла вера в это право и чудодейственность закрепления. Но для этого пришлось бы, конечно, отказаться, с самого начала от формулы Листа, под прикрытием которой очень легко рассказывать о пользе товарного обмена для русской деревни, да и вообще весьма удобно все представлять по-иному по сравнению с расчетами народничества.

Ведь под прикрытием Листа была доказана «законность» русского капитализма, и вслед за Листом так помпезно провозгласили о «торжествующем товарном производстве». И г. Струве не отвечает за легкомысленность тех, кто, смешавши буржуазность Листа с идеологией «надежных» пасынков капитализма, разочарованно вздохнул при дальнейших изысканиях в царстве «капитализма в широком смысле». Изыскания эти только ягодки тех цветочков, которые так богато цвели еще в «Критических заметках».

VI.

Осуществление идеала народничества, — сохранение натурального хозяйства — оказалось несбыточной утопией; освобождение крестьянина от уз земельной и всякой иной собственности подвигалось быстрыми шагами вперед. Мало-помалу в формуле народничества, где, сообразно осложнению положения, придумывались и новые средства, неизменным оставался только пункт о сохранении общинного землевладения и, по возможности, землепользования.

Единение общинной организации крестьянства с идеалом народничества и в этом пункте было, разумеется, чисто эмпирическим. Все явления общинного землепользования с его коренным злом — земельным голодом и переделами, техническая организация хозяйства, с его хроническим недоеданием и скота, и самого землевладельца работника, — все это, естественно, не сходило со страниц народнической литературы. Каждая цифра была в цене, и при подсчете ревниво берегли крохотные суммы тощих коровенок и чахлах кляч крестьянина.

С другой стороны, народники сами убедились, что жизнеспособность общинного склада всецело зависит от того, сможет ли общинник приспособиться к росту сельскохозяйственной культуры. Деревенская культура — трехполье, которая началась вместе с прикреплением крестьян к земле, отжила свой век, и весь спор о русской общине свелся к такому: падет ли она вместе с падением трехполья?

На этот вопрос откликнулись не только специалисты и авторитеты русской агрономии. Общее и неопределенное решение, которое слышится в мнении Михайловского: «мы не знаем, наступил ли у нас момент, когда община становится поперек технического прогресса», заставляло младшую братию народничества не спускать глаз с технического строя сельской жизни. И каждый шаг по пути «прогрессивных течений в крестьянском хозяйстве» приветствовался ими, как крепкий оплот в защиту общины.

Доказать, что «между общинной формой владения землей и более или менее высокой сельскохозяйственной культурой не существует антагонизма», было и трудно, и легко. Легко в том отношении, что стоило насчитать кой-где по волостям и селам введение улучшенных орудий, семян и особенно посева трав с намеком на переход к многополью, и имелся крупный факт для обоснования взгляда «об активном участии и преимуществах общины в сельскохозяйственном процессе улучшений». А трудно было обосновать такой «взгляд» в том смысле, что «процесс улучше-

ний» никак нельзя было связать с сохранением натурального хозяйства и трехполья. Признание, что «общинная форма благоприятна для улучшений, идущих со стороны», было уступкой привидению грядущего капитализма, и в приветствиях по адресу тех, кто пытался «идти на помощь населению» в его стремлении к земледельческому прогрессу, слышалось все то же робкое: «надо пробовать».

Рядом с такой мелкой и кропотливой работой робкого протеста против нашествия капитализма, торжество товарного производства в «Критических заметках» должно было показаться весьма внушительным. Вместо лозунга сторонников натурального хозяйства «авось по-нашему выйдет», здесь в основу брали цельную схему развития. Почти незамеченным прошло, что полное «отрицание палладиума народничества — поземельной общины» было построено, как вывод из весьма сомнительного эмпиризма, в духе и с помощью терминов Листа, что в гимнах товарному хозяйству деревни, для ближайшего будущего ее, было немало упований на авось, правда *не русского* качества.

К несчастью, два элемента, Маркс и Лист, которыми пользовался автор «Критических заметок» при их составлении, не могли теперь жить мирно и рядом. Устой общинного владения выросли на почве крепостничества. Но «право на землю» находилось теперь всецело под обаянием растущего капитализма, и участь «палладиума народничества» оказалась простым слагаемым всей суммы новых аграрных отношений и условий для выхода из «компромисса», связанного с Положением 19 февраля. Для реализации этих условий оставалось одно из двух: — либо найти нечто общее в интересах крестьянина и других общественных групп, а потому и сопоставить его с той или иной группой; либо, соблюдая верность терминам Листа и для большого укрепления веры в обновляющее действие обмена, нужно было самое понятие собственности слить с признаками товарного хозяйства и тем самым навсегда отставить марксизм от проблемы о русской общине.

По представлению народников, узы, скреплявшие крестьянина с землею общины, имели сами по себе что-то близкое к идеалу; в общинном землепользовании они усматривали главное средство для реализации своей формулы «совпадение отношений труда и собственности». И вдруг после того, как русский «мир» в терминах Маркса предстал жалким пережитком крепостничества, среди людей, зовущих, как и прежде, на выучку капитализму, послышался окончательный приговор о русской земельной общине. «Эта община — при свете научно-беспристрастного рассмотрения вопроса, оказывается (объявляет г. Струве) учреждением гораздо менее эгалитарным и вообще — да будет позволено так выразиться — прозаическим и, пожалуй, по излюбленной терминологии, буржуазным, чем то думалось пылким народникам уравниателям. И в то же время она есть учреждение, гораздо менее косное, гораздо более способное к развитию, более, так сказать, пластичное, чем это представлялось ее отрицателям из консервативного, либерального и радикального лагерей¹³⁶.

Разумеется, следует знать, что говоришь на самом деле прозой, как бы поздно это ни обнаружилось. Но почему это община оказалась «учреждением, пожалуй, буржуазным и более пластичным» и в то же время «эгалитарным гораздо менее?» Крепостничество, оставившее в наследство общину, было суровой прозой. Таковой оно считалось и в «Критических заметках». Почему же автор «Критических заметок» просит теперь позволения выразиться прозой и стал бояться «излюбленной» терминологии? По какому случаю шум?

Шум вышел по случаю «нового труда по аграрной экономике России, работы В. Г. Бажаева. «Крестьянское тра-

¹³⁶ П. Струве: «Новый труд по аграрной экономике России». Научное обозрение № 11, за 1901 г., стр. 24; изложение книги В. Г. Бажаева: «Крестьянское травопольное хозяйство в нечерноземной полосе Европейской России». Москва, 1900.

вопольное хозяйство». Это труд весьма ценный и добросовестный, но ничего особого в агрономию русскую не вносящий, особого в смысле шума и расширения горизонтов.

Заключение книги г. Бажаева гласит: «К травосеянию переходят большей частью селения с крепкими общинными порядками... к травосеянию переходят селения, пока наименее дифференцированные. Но можно предположить, что сама практика травосеяния и особенно практика травопольного хозяйства *содействуют* постепенному *разложению* общины... Практика травосеяния еще более *увеличивает* расстояние между экономически *сильными* и *слабыми* элементами общины». При введении травосеяния у «наименее дифференцированных», замечалась очень неприятная тенденция: «*уменьшалась* обеспеченность землей тех селений, которые к нему переходили». Что касается, до воздействий «со стороны», то и на этот счет г. Бажаев не допускает утопических иллюзий: «и более прогрессивные элементы частного землевладения, и земство в лице своих агрономических органов выполняют в сущности в деле развития травосеяния у крестьян одинаковую чисто просветительную миссию».

Конечно, г-ну В. В. свойственно «просветительную миссию» земства и частного землевладения оценивать очень высоко¹³⁷. Но что даст нового эта «миссия» и всякое вообще воздействие со стороны тому, кто в рождении «свободной» общины и ее хозяйства видит акт компромисса? Действительно, весьма утешительно глядит посылка: к травосеянию переходят пока селения наименее дифференци-

¹³⁷ Призывая на помощь всю сообразительность публики, г. В. В. патетически заключает: «читатель поймет, сколь важное значение имеют попытки земства идти на помощь населению в его стремлении к сельскохозяйственному прогрессу». Северный Вестник 1888 г., № 4, стр. 187. Понять это не так легко, как кажется: несмотря на «упорное воздействие земства» в Вятской губернии, напр., до 1899 года к травосеянию перешло ... десять селений. См. Бажаев *op. cit.* 298.

рованные. — Ну, что ж, мечтает Манилов наших дней, пока переходят наименее дифференцированные, а потом просто дифференцированные, наконец... Что будет наконец, нашему Манилову указывает опять г. Бажаев: уже теперь, благодаря травосеянию, замечается «стремление удержать за собой полосы, улучшенные культурой клевера и более обильным удобрением... что в корне *подтачивают* самую систему *уравнительного* пользования землей». И все это в селениях пока «наименее дифференцированных»¹³⁸.

Вот те выводы «научно беспристрастного рассмотрения», на коих опирается г. Струве в доказательство, что община «учреждение, гораздо менее косное и гораздо более пластичное». Разумеется, здесь пластичность форм ничего общего со «способностью к развитию» не имеет, если только не увидеть в развитии обмена чего-то, способствующего росту эгалитарности. Видимо, «свет объективно-научного рассмотрения» подействовал слишком ослепительно, и все показалось г. Струве «навыворот»¹³⁹.

Иронический поклон, который он отвесил при этом по адресу пылких народников уравнителей, пришелся в пустое место. Самые пылые из них не рассчитывали увидеть при современных условиях в крестьянской общине полное воплощения эгалитарной идеи. Иначе не произошло бы

¹³⁸ Бажаев, *op. cit.*, стр. 210, 211; 283, 276, 281 и 304.

¹³⁹ «Благодаря энергии и настоятельности земских агрономов, в некоторых уездах Пермской губернии удалось провести посев клевера. Увлеченное доходностью от продажи клеверных семян население занялось по преимуществу добыванием последних, и получилось неожиданное явление: севооборот и семена, будучи предназначены для экспорта, произвели истощение земли... Близость Петербурга соблазнила вывозом сена: вместо того, чтобы вывозить продукты молочного хозяйства пудами, стали из Псковской губ. М. О. — направлять туда сено вагонами». См. «Труды местных комитетов» т. XXXIII, 414; т. XXX, 241. Капитализм в «широком смысле», очевидно, с каждым днем все больше вглубь растет. Но удовлетвориться широким смыслом значило бы отречься здесь от «принципов, отрицающих частно-хозяйственную основу». Широкий «взгляд» упростился бы в таком случае полегоньку до «взгляда и нечто».

осложнения их программы, и им не пришлось бы искать новых средств для ее реализации.

Особое место среди них отводилось, между прочим, прогрессу сельскохозяйственной культуры. Ради нее примирились до некоторой степени с развитием в селе товарного хозяйства. Буржуазности в современной деревне никто из уравниателей не отрицал, и они не могли только согласиться, что пластичность буржуазных элементов идет ей впрок. Положение, — «общинное землевладение и крупная промышленность по образцу английской рядом долго существовать не могут» — было оставлено всеми: народилась крупная промышленность по особому отечественному образцу.

Таким образом, ученики из числа неравнодушных к «критике» пришли туда, где им и с самого начала быть надлежало. Опытная формула развития Листа ставит превыше всего обмен, допускает общину, все, что угодно, лишь бы на почве его разрослось товарное хозяйство, капитализм в широком смысле. Формула народников мирится с товарным хозяйством при условиях неприкосновенности общинного владения. Эмпиризм, выражается ли он в том, что явление товарного обмена возводится в степень главного рычага в развитии общественного производства — здесь общины, или в том, что «внешний факт» общественного строя — владение землей признается решающим моментом при устройстве будущего, остается все тем же эмпиризмом. Ибо в обоих случаях с равным успехом игнорируется самая *основа процесса общины* — связь общинного владения и товарного обмена с реальными условиями, которые созданы прошлым и настоящим *общественного хозяйства* в его целом.

Сближение старейшего идеологического течения и незаконного детища русского марксизма с каждым днем все теснее, — сознают ли его там и здесь, вопрос иной — и они оба, правда, разными путями приходят к одному выводу. Желанная цель и прибежище той и другой формулы лежат в приспособлении житейского опыта к идеальной норме,

которая устанавливается исходя из стремлений к лучшему будущему, не считаясь с тем, что навязывает уму теоретическая схема. И Бог весть, как долго оба эти течения в сфере утопических мечтаний могли бы считать себя, каждое на свой страх, жизненным нервом родной общности, если бы не послышался голос с той стороны, где охранялись веками устои русской земельной общины.

Мы выслушаем его лишь в качестве «доказательства от противного».

VII.

Вопрос о крестьянской общине в официальных сферах ставился у нас на очередь неоднократно, и всякий раз, когда заходила речь о нуждах сельского хозяйства России, одной из первых тем служили порядки общинного землевладения. Но по разным соображениям, хотя сельское хозяйство на Руси разбирали, что называется, по косточкам, главная тема оставалась в запасе. В этой осторожной и робкой деликатности к институту общинного землевладения кроется, вероятно, глубокая и затаенная мудрость государственного ума. — Всеу свое время, и для «сельскохозяйственной промышленности» куда важнее отвлеченных рассуждений решение таких злободневных вопросов дня, как нормировка тарифов, сеть подъездных путей, залежи хлеба и проч.¹⁴⁰

Не имея к сему особой склонности, не берусь решать здесь, что заставило все-таки местные комитеты «Особого совещания по делам сельск.-хоз. промышленности» толковать об общинных порядках, тем более что и «программа вопросов», предложенных им, «совершенно не касалась зависимости сельскохозяйственного промысла от условий

¹⁴⁰ См. «Труды Валуевской комиссии» 1872 г. и «Протоколы Особого совещания по делам сельскохозяйственной промышленности» в Вестн. Финанс. за 1902 г. 1903 г.

крестьянского землепользования и правопорядка». Как бы то ни было, местные комитеты «зависимость» рассмотрели по существу и обстоятельно. Программа сыграла для них благотворную роль теории. И если верно положение Штаммера, что для практического политика сфера должного совпадает с пределами возможного, 58 томов «Трудов» — большой памятник практической мудрости, трезвого и бесстрастного мнения.

Насколько ценна в данном случае трезвость мысли, видно, напр., из того, что и здесь, когда властно врывается мир идеалов, и соображения принимали характер рассеянной мечты, это приводило к последствиям, во многом сходным с методой народничества и кой кого из псевдо-марксистов. На первый план тогда выступает склонность к эмпирическому и, озирая на лету все дело сельскохозяйственной промышленности, в помощь ей отыскиваются средства, давно и безуспешно испытанные¹⁴¹.

Для нас изучение целебных средств, а равно и другие взгляды за или против воздействий «со стороны» интересны еще в том смысле, что там легко найти большой гран отсебятины, разведенной рацеями об «интересах народа». Но, во избежание повторений, здесь не место излагать эту страницу доброжелательства, на сей раз доброжелательства *ex officio*. Перейдем лучше к материалу, где мечта не сбивала с толку неуклонного и трезвого мнения.

Горемычное положение общинника выросло, по материалам «Трудов», из двух корней: народной темноты и отсутствия у крестьян правосознания вообще, а больше все-

¹⁴¹ В числе этих средств особенно часто фигурирует: подъем техники крестьянского хозяйства с помощью травосеяния, многополья, интенсивная культура, вообще те средства, о которых проповедуют господа В. В. и стали недавно мечтать бывшие ученики. У последних заимствован даже способ «строго научного рассмотрения»: по подсчету «Свода трудов» «средства» предлагаются «преимущественно из среды комитетов, где крестьянского травосеяния совершенно *не существует*». Свод трудов «Крестьянское землепользование» стр. 6, 25.

го — чувства собственности. И в этом отношении все надежды на исцеление возлагаются там наиглавнейше на просвещение и институт собственности. Конечно, оба момента не исчерпывают причин деревенской бедноты полностью. Они представляют только известную прибавку ко всему тому, чем вообще держится крестьянство. Затем, странно было бы приписать просвещению особые свойства в общине и особые вне ее. Иное дело правосознание и собственность: «ни репрессия, ни полицейская охрана, ни даже народное образование не способны достаточно развить правосознание крестьян. Одна только собственность может это сделать»¹⁴².

Сказать — институт собственности развивает правосознание — это почти то же, что не сказать ничего. Кой-какой смысл эта фраза получает лишь, когда известен собственник и объект его владения. Очевидно, что для развития правосознания при общинном владении требуется немного: во-первых, должен быть налицо субъект — община, и, во-вторых, нечто вещественное в распоряжении общины. Община — институт, веками освященный; вещественное — земля — была, несомненно, еще до появления общины. Так почему же у общинника в течение целых сорока лет со дня «освобождения» не выработалось сознания и чувства собственности?

Дело о росте правосознания в русской общине тем загадочнее, что не все обстоит, как следует, и со вторым началом, на котором зиждется способность ее к развитию, с отношениями труда. «Община, говорится в «Трудах», состоит из владельцев имущества для сельскохозяйственного предприятия, т. е. земли, и отдельные лица общины, не имея собственности, состоят принудительными работниками общины, принудительными арендаторами ее земли». Если верить Трудам, а компетентность их в этом стоит вне сомнения, «население общины, лишенное преимствен-

¹⁴² «Труды местных комитетов», XIII, стр. 44, XXXIV, стр. 197

но от поколения к поколению одного из основных прав человечества, права собственности, потеряло сознание производительности труда»¹⁴³.

Принудительные арендаторы земли... потеря сознания производительности труда... это обозначения, которые придают общинной жизни такой колорит, что там меньше всего следует ожидать прочного совпадения труда и собственности, буде таковое вообще имеется. С ними, этими терминами, плохо мирится и греза о капитализме «в широком смысле», греза о пластичных формах общины, как «учреждения способного к развитию».

Производительность труда и правосознание под оболочкой чувства собственности, — тому свидетель все прошлое человечества, — все это вещи, донельзя необходимые для владельческого хозяйства, и для того, где строй приближается к натуральному, и для того, где на первом плане стоит производство на продажу. При отсутствии их, мысль об успешности воздействия со стороны имеет двоякое происхождение. Она может быть, во-первых, строгим выводом из простого силлогизма: имеется собственность и есть работник; нет недостатка, наконец, в стороннем содействии; следовательно, содействие сыграет свою роль. При этом упускается просто из виду, что требуется еще пустое: некоторое соотношение между воздействием со стороны и собственностью; именно, собственностью, а не работником, ибо: была бы собственность, а работник в наше время всегда найдется. Иначе воздействия со стороны, во вкусе и народничества и капитализма в широком смысле, лишь легкой рябью проносятся над застывшей жизнью крестьянского мира.

И наоборот, весь фон меняется, если даны признаки того, что жизнь общины есть плоть от плоти элементов воздействия. Тогда во всем чувствуется сила предвидения, тогда каждый штрих и черточка властно открывают виды на буду-

¹⁴³ «Труды», XXXIV, стр. 208, 214 и 264.

щее. Такого властного элемента прямо не оберешься в материалах «Трудов», и в отношении к общинному землевладению он вылился в форме двух мнений. Во главе первого начертано: «упразднение» общины; в другом говорится о сохранении ее.

Реальное значение одного слова иногда сильнее всякой логики, и в слове «упразднение», например, скрыто что-то тяжеловесное, что больше всяких соображений, больше целой группы фактов говорит: здесь воздействие со стороны по натуре своей полно смысла и значения. И сила вещей такова, что даже и там, где речь идет о сохранении общинного строя, реальность всех начинаний со стороны «комитетов» чувствуется уже в самых терминах.

Как и следовало ожидать, в отрицательных ответах на тему о необходимости упразднить общину кроется много добрых пожеланий по ее адресу. Но и в них проскользнул элемент решительности и вместе свидетельствующий, что регламентация всей жизни общины-собственника — даже в целях ее сохранения — принадлежит к явлениям, лежащим целиком и безусловно вне сферы мирского начала. «Сохранить в силе общинное землепользование... отменить, уничтожить круговую поруку... Принудительные меры против общины — не желательны... Нет надобности в принудительном введении подворного владения» и т. д. и т. д., — все это видоизменения общей формулы, которые почти с математической ясностью говорят, что общинный порядок есть переменная, простая функция той постоянной величины, которой, как на трех китах, держится русский мир и крестьянская община. Член этой формулы — принудительные меры, решает загадку об отношениях труда и собственности в русской деревне весьма просто и окончательно, раскрывает, что в ней нет ничего самобытного и особенного¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Труды местных комитетов Особого совещания, I — 78; VI — 6; VII — 159–160; X — 580; XXIV — 7.

Всемирная история знает эмфитевзис — наследственную аренду, когда арендатор работал, применяясь к принудительным условиям труда и собственности. Эмфитевзис исчез только с падением основ крепостничества. И там, где он оставил по себе печальную память, держится и теперь его пережиток, *наиболее злокачественный вид капиталистического хозяйства*, весьма схожий с крепостническим; это *капитализм в широком смысле*. Здесь производство предназначено для сбыта на сторону, и за товары платят золотом и медью. Есть налицо и «свободный производитель». Но свобода его от рождения и до могилы регламентируется воздействиями «со стороны», и нашего свободного производителя по всей справедливости следует считать крепостным.

Этой исторической правды, которая бывает подчас нелепей выдумки, исполнен жребий русского крестьянства еще до сей поры.

И чтобы возводить его мечтой о самобытности русского исторического процесса в перл создания во вкусе официального народничества, чтобы из-за капитализма в широком смысле просмотреть живущие параллельно его развитию остатки крепостничества — как это сделали мнимые марксисты, для всего этого требуется *особо счастливое сочетание политической близорукости и полной потери исторического чутья*. И только этому счастливому сочетанию русская интеллигенция обязана тем, что на Руси вновь явилась законченная формула, носящая в заголовке старое и известное — известное своей скандальностью — имя: «либерализм».

Реализация эмпирической формулы неофициального народничества продвигалась туго. Но его эпигоны в оправдание своего застоя все же могли сослаться на резко и по-своему красиво окрашенные элементы своей практики, хоть эта практика и была бурным эксцессом индивидуального настроения, с их формулой прогресса, не связанного и отчасти ей прямо противоречащего.

Бывшим ученикам не осталось и этого утешения. Термины Листов (Вагнера, Шмоллера и т. д.), внесшие сумя-

тицу в строй их теоретического разума, так тесно сплелись с звеньями их формулы, что уж очень скоро практика их освобождения приняла окраску западноевропейского, чисто буржуазного либерализма. И первым блином, который новоявленный либерализм поднес русской интеллигенции, был новый метод в общественной науке, формула общественного прогресса, где к старым элементам эмпиризма был придан законный вид и толк, законный с точки зрения *капитализма в широком смысле*.

Это было достигнуто утверждением нового метода исследования, идеалистического. С помощью его-то бывшим ученикам удалось окончательно освободиться от терминов марксизма и исполнить великую миссию русского освобождения — примирить, по крайней мере в своих писаниях, европейские противоречия.

Этюд 7-й. Идеализм в общественной науке.
Русские экс-марксисты в поисках новых
учителей.

In seinen Göttern malt sich der Mensch
Schiller.

I.

Русская интеллигенция издавна чувствует себя на положении ученика — в лучшем смысле этого слова, и русская Минерва рождается, как известно, из головы западного Юпитера. Так оно и было, когда русский марксист при выработке «миросозерцания» считал правилом — начинать

с анатомии общества. Путеводной нити к лучшему будущему он искал в реальных связях общественного строя, и все учение «догмы» своей могучей стройной массой тесно срослось с горькою долей русской земли.

Но считать себя учеником не всегда значит быть им на самом деле; причем в этом случае с поразительной легкостью переходишь в разряд «бывших». И только этой жалкой несамостоятельностью и неустойчивостью мысли объясняется, почему иные из учеников стали эволюционировать «от марксизма», почему те из них, которые объявили себя стоящими под знаком «критики», ищущими «философского фундамента», вскоре стали требовать «осторожности» в теории и звать «назад», — к «осторожному реализму»¹⁴⁵.

Идти назад легче, чем вперед, особенно при известной осторожности. И не нужно особых талантов, чтобы подвести фундамент под готовое здание. Но на беду свою иные из «учеников» возымели гордое желание не только философски углубить устои догмы, а исправить заодно крупные погрешности, открытые ими повыше фундамента. Они приступили к задаче «обновления марксизма» с различных сторон, с самыми разнообразными целями. И уж очень скоро плачевный результат этих неумелых попыток дал себя чувствовать. Произошло смешение языков.

Задолго до русских учеников исправлением Маркса занимались его многочисленные европейские критики, принадлежащие к идеалистической школе социологов, и делали они это по строго обдуманному плану под заголовком: «преодоление марксизма». Человек с планом обычно сильнее идущего наудачу. Поэтому анализ этих «людей с планом» оказался куда солиднее критических исканий русских учеников. И естественно, что эти ученики, прежде грудью отстаивавшие дорогую их сердцу «догму», уступили первое место старейшему поколению критиков, а затем —

¹⁴⁵ См. ст.: «Основная антиномия трудовой теории ценности» во 2-й книге «Жизни» за 1900 г.

это было как будто и не столь естественно — смешались с их рядами, стали их братьями по оружию.

Влияние новых учителей сказалось с самого начала на всем миросозерцании «критических» русских реалистов. Они сами причислили себя к идеалистическому цеху европейских ученых и задумали сделать прививку идеалистических элементов самой сердцевине марковского учения. От дум перешли к делу. И вот народился на свет первый русский образчик идеалистической системы, которая, надеется экспериментатор, «цепь золотую сомкнет и небо с землей сочтает». Зовется этот опыт «От марксизма к идеализму»¹⁴⁶.

Замятый сочетанием неба и земли и вместе с тем устанавливая «свою экономическую программу», г. Булгаков в качестве реалиста *ci-devant* принужден был, разумеется, коснуться и средств для реализации программ вообще. Уходя от марксизма, волей-неволей встречаешь старые вехи. И остается либо убрать их, либо повернуть их так, чтобы старые вехи служили вместо новых,

Коль судить по времени, г. Булгаков не износил еще сапог, в которых шел в бой за «догму», где его лозунгом было: «теория Маркса единственное и совершенно необходимое средство для понимания экономических явлений», а, следовательно, и для реализации идеалов марксизма в области экономического опыта. О своем враге-критике этой теории и ее идеалов, о немецких профессорах и их учебниках г. Булгаков в пылу битвы отзывался тогда с большим пренебрежением. «Школьное доктринерство и не критическое понимание задач политической экономии (в немецких учебниках М. О.) превратили последнюю в настоящие авгиевы конюшни, загроможденные массой не-экономического материала: научная критика должна произвести работу очистки и устранить то излишнее, что является тормозом для науки»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ С. Булгаков. «От марксизма к идеализму». Спб. 1904 г., предисл. и стр. 347.

¹⁴⁷ «Научн. Обзор.» 1898 г. №№ 2, 9 и 10.

Теперь, силой вещей настроение г. Булгакова изменилось, и свою работу очистки он хотел бы совершить уже в области «экономического материала». Он пришел «к радикальному решению вопроса о теоретической экономии. Она со всем своим схоластическим багажом должна быть выброшена за борт политической экономии... Сохраняя за политической экономией характер строго эмпирической науки, мы делаем «шаг» в сторону исторической школы в политической экономии... Прогресс экономической науки должен совершаться в направлении синтеза социально-политических требований марксизма и научного эмпиризма исторической школы»¹⁴⁸.

Принимаясь за любой синтез в области теоретического разума, экспериментатору очень не мешает опереться на достаточные для сего основания. Иначе весь эксперимент ничем не лучше тех невинных опытов, которыми занимаются ребята школьного возраста. Между тем, делая свой шаг в сторону исторической школы, г. Булгаков и не подумал пояснить, как возможно обоснование социального идеала с помощью «эмпиризма» историков. Этот пробел в системе г. Булгакова приходится заполнить немедленно. Уже из беглой характеристики этой идеалистической школы легко усмотреть, в чем смысл экспериментов г. Булгакова, и с чем связан *первый* шаг, который он сделал, расставаясь с марксизмом.

II.

Историческая школа социальной науки родилась на континенте Европы и явилась, как реакция против абстрактного метода и «абсолютизма» теории английских классиков. Недовольные их «космополитизмом», немецкие про-

¹⁴⁸ «От марксизма к идеализму», 346, 347. Подавляющее большинство немецких учебников принадлежит, как известно, исторической школе.

фессора решили создать новую «экономии общественной жизни».

В противовес абсолютизму теорий, поясняет Карл Книс, один из основателей новой школы, историческое направление в социальной экономии исходит из положений: и хозяйственные явления, и научная теория экономической жизни, независимо от своей формы, аргументации и выводов, суть продукты исторического развития. Они стоят в живой связи со всем строем данного периода жизни народа, вырастают из известных условий времени, пространства, национальности, с ними тесно сплетаются и с их развитием развиваются сами. Теория черпает в исторической жизни свою аргументацию; ее выводы носят по необходимости характер исторический. Общие законы социальной жизни представляют только историческое объяснение и постепенное раскрытие истины. Этого влияния исторической обстановки не избежала ни одна теория, и там, где является абсолютная теория, она все-таки есть «дитя своего времени».

В силу сказанного Книс настойчиво рекомендовал своим последователям все свое внимание сосредоточить на действии «условий времени и пространства». Идя в таком направлении, новая школа свела содержание «условий» к трем первопричинам: влиянию на общественный строй территории, церкви и права. А иные ретивые исследователи дошли до таких тонкостей, что умудрились особенности сельского хозяйства разных стран связать с религией народа. Зато фактов документального свойства они раздобыли великое множество¹⁴⁹.

Чтобы разобраться как-нибудь в этой хаотической груде фактов, историкам, несмотря на свое нерасположение к абстракции, оставалось одно — подумать об анализе основ-

¹⁴⁹ Knies, Die politische Oekonomie vom Geschichtlichen Standpunkte, S. 26. Ribot свою книгу: «Du rôle sociale des idées chrétiennes» начинает так: «Deux peuples qui n'adorent pas le même Dieu, ne cultivent pas la terre de la même manière». См. Knies, op. cit., S. 126.

ных моментов исторической жизни и учете действия того или иного момента. С этой целью последователи исторической школы свели влияние церкви и права на жизнь и науку к действию основного и исходного момента общественной жизни, к действию «нравственного начала». Изучая затем сферу его влияния, все настоящее и прошлое человечества, историческая школа вскоре нашла, что носителем его всегда было *государство*, воплощало его государственная *идея*.

С развитием государственных начал растут: общественная нравственность, благополучие народа, страны и т. д. Государство всегда было источником живительного света общественной нравственности; государство олицетворяло и было носителем лучших стремлений в общежитии. Оно одно регулирует социальные отношения, и потому жизнь как всего общества, так и любой группы его стоит под знаком государственной идеи.

Эти основные положения исторической школы представляют прямую противоположность учению о «невмешательстве государства» у английских классиков. В силу этого вся борьба исторической школы с «абсолютизмом» классиков сосредоточилась преимущественно около вопросов социальной политики. На первое время она походила скорее на веселый турнир рыцарей, ревнителей капиталистического порядка и велась очень миролюбиво. Сам Карл Книс допускал уместность синтеза учения физиократов и Смита, с одной стороны, и меркантилистов — с другой. Таким путем, по его расчету, удалось бы, вероятно, совместить индивидуальную свободу хозяйственных отношений с правопорядком, который обеспечит жизненность всего государственно-го целого. Острый фазис борьбы исторической школы против метода реалистической теории классиков начался лишь с появлением наследника их в лице К. Маркса. С выходом в свет первого тома «Капитала» бой возобновился по всей линии. Теперь о «*синтезе*» не было и помину¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Knies, op. cit. S. 297.

Историческая школа не могла принять абстрактной теории классиков. Она хотела изучить не только существующий, а прошлые периоды социального производства, и ей приходилось выработать для этого новые определения исторического свойства. Основные понятия теории Маркса, в отличие от классиков, пропитаны историзмом и вовсе не имеют «абсолютного» значения. Казалось бы, немецким ученым, которые, несмотря на свою любовь к историческому, не могли разобраться в массе экономического материала, оставалось принять то, что давало новое экономическое учение. Мало того.

Сторонники исторической школы не могли простить классикам их пренебрежения к государственной идее. Поэтому и с этой стороны, в критике теории государственного невмешательства, «Капитал» должен был сослужить историкам хорошую службу. В нем Маркс подверг теорию классиков суровой критике. Он показал, что анализ их лишен исторической перспективы, условия капиталистического строя произвольно возведены в степень естественных и вечных законов, что их «естественный порядок» и «идея невмешательства» есть только определенный вид экономической политики, а не постулат социальной науки.

Но историческая школа не заметила этой стороны учения Маркса, не заметила, что нового дал науке «Капитал». Она не поняла и не хотела принять теории Маркса. Ведь, эта теория в блестящей картине общественного развития непреложно показала историзм капиталистического строя, преходящее значение тех общественных отношений, в недрах которых школа была взлелеяна. И экономическая наука была объявлена в опасности. Социальная система Маркса в их глазах казалась «пережевыванием старых утопических теорий, не обоснованным даже новыми фактами», а капитал в изображении Маркса — «фантастическим вампиром, высасывающим кровь рабочего». До сей поры учение Маркса охотнее всего рассматривается у немецких профессоров, как вид пагубной политики, которая

имеет целью устранение сверх «государственного вмешательства» даже самой «идеи государства»¹⁵¹.

Хотя немецкие профессора проявляют полное единодушие в поддержке лозунга: «*борьба с марксизмом путем научных данных*», — в трудах исторической школы можно отметить две главных струи.

Одно (Шмоллер и его школа) считает учение Маркса отголоском классической школы и видит в нем только теорию практической политики, где незаконно разделяются мораль и материя общественной жизни. Это направление считает необходимым, в противовес «материализму» марксова учения, выставить на первый план мир «идеалов права, человечности и справедливости». Задача истинной экономической науки — связать мораль и право. Призвана к этому историческая школа: «она ставит человека в центре науки». Разумеется, не все на земле соответствует идеальному миру человека. Человек не есть абсолютно добродетельное существо; изредка приходится даже отметить усиление несправедливости с развитием культуры. Но это не устраняет ни значения идеала, ни значения этики в общественной науке. Напротив. Только в благодетельном действии этики и идеализма науки на немецкую буржуазию Шмоллер видит залог того, что в его любезном отечестве будут устранены общественные противоречия и те прискорбные явления социальной жизни, с которыми пришлось считаться Франции в конце XVIII века.

Несмотря на такую склонность к идеализму, а, может быть, благодаря ей, школа Шмоллера в своих работах мало касается настоящего и избегает теоретизации. Она не склонна к обобщениям даже с целью противопоставить подобие теории учению Маркса и держится принци-

¹⁵¹ «Классическая школа объявляла государство излишним, третировала государственных людей, как негодных мальчишек», с неудовольствием вспоминает Шмоллер, полемизируя против теорий, которые хотят «обнять своей системой весь свет».

па: «синтез, который хочет объять весь свет и его историю, остается всегда спорным»¹⁵².

Другая ветвь исторической школы, отдавая первенство практической части социальной науке, не забывает о теории и пытается бороться с марксизмом, не ограничиваясь только ссылкой на «идеальный мир» человека. Вагнер, напр., который примыкает к исторической школе, ценя в ней «соединение этики с социальной экономией», ставит высоко Маркса, как экономиста. По его мнению, сущность марксизма сводится к большой системе национальной экономии, и сила ее таится в теоретической части. Вагнер идет дальше. Недостаточно признать, что «Маркс вместе с Энгельсом, Лассалем и Родбертусом есть предмет гордости для немецкой нации». Следует и использовать Маркса в пределах возможности. «В марксовой критике исторического развития настоящего периода хозяйственной жизни и его главного правового принципа — частной собственности на средства производства, землю и капитал, — как и в критике принципа свободы при найме рабочих рук, частью есть, конечно, и правда». И потому можно принять его теорию о влиянии техники и производственных отношений на всю социальную жизнь, культуру и политику. Но это не значит еще принять учение Маркса в целом. Во-первых, потому, что его доктрина о ценности есть один большой «софизм» и, во-вторых, потому, что все построения системы, в том числе и социально-политическая программа ее, основываются на экономической теории, т. е. на софизме. Более того, «теории Маркса, предназначенной для критики существующего строя, нужно противопоставить антикритику, нужно создать новую теорию общественной науки»¹⁵³.

Исходным пунктом такой теории у Вагнера, как и у Шмоллера, призван служить идеальный мир человека. Но, если да-

¹⁵² Schmoller: Volkswirtschaft etc. в Hahdwörterb. d. Staatwiss. Bd. VII S. 552, 553: «Ueber einige Grundfragen d. Socialpolitik», S. 98, 115.

¹⁵³ A. Wagner, «Die akad. Nationalökonomie u. d. Soc.». Ss. 25–31.

же допустить вместе с Рошером, что «этическое различие между земледелием и промышленностью то же, что и экономическое», что земледелие имеет «аристократический, консервативный характер»¹⁵⁴, а индустрия «прогрессивный, демократический», таким общим положением при изучении хозяйственной жизни удовлетвориться трудно. Это было ясно и Шмоллеру, и Вагнеру. В поисках за более реальными признаками немецкие профессора добрались, наконец, до начала всех начал. Основным реальным понятием общественности, открыли они, будет собственность: «борьба за собственность так же стара, как и история рода человеческого».

Собственность вдохновляла общественную жизнь и у английских классиков. Главный недостаток английской теории немцы видели в том, что в ней нет точного мерил для использования благ жизни, мерил, соответствующего «психологии и нравственному облику человека». Это мерил немецкие профессора порешили вручить государству. Только государство дает гарантии, что принципы «права, человечности и справедливости» нетленны и вечны.

В государстве устанавливаются наиболее благоприятные условия для совместной работы личности и государства. В идее государства «примираются противоречия между эгоизмом и чувством общественности, свободой и правом, индивидуумом и государством», — словом, все противоречия, которые не могут быть разрешены ни индивидуализмом классиков, ни социализмом. Это, так сказать, с одной стороны; с другой — никто не будет стеснен в распоряжении своею собственностью. Говоря прямее и конкретнее, не будет стеснена свобода капиталистической системы хозяйства¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Roscher, «Ceistliche Cedanken» S. 136. За такой консервативный характер земледелия стоят и представители исторической школы в Англии; но они заменяют второе прилагательное — аристократический, словом: демократический, и верят в будущность мелкого капиталистического хозяйства. См. Роджерс: *Six centuries of work and wages*, ch. XX.

¹⁵⁵ *Schmoller*. «Wechselnde theorien etc.» S. 6, 31; op. cit. S. 196.

В этом пункте сходятся все представители немецкой академической науки, особенно из числа адептов исторической школы. Они совместными усилиями достраивают свой храм науки и социальной политики, храм «государственного идеализма». В фундаменте храма лежат «идеалы человека и справедливости». Связь их с жизнью скрепляет государственный механизм и его «идея». А на фронтоне этого храма государственного идеализма значится надпись: *свобода и собственность*. Свобода и собственность — вот боевой лозунг, добытый эмпиризмом исторической школы¹⁵⁶.

Что касается до теоретического багажа ее, то его ценность удачно определена самим Шмоллером. «Немецкая наука, заявляет он горделиво, сделала одно: она попыталась дать причинное обоснование этически-религиозным и государственно-правовым императивам доброго старого времени, показать их точность и истинность». Реализм «немецкой науки» не идет далее облечения в форму определений того, что она под знаком императивов находит во внешних чертах капиталистического хозяйства. Ее теоретические работы все полемического свойства и направлены главным образом против социально-политических требований марксизма. В них десятки и сотни страниц — плод желчного вдохновения, когда перу диктуют веления не разума, а воли, доброй воли апологетов современного порядка¹⁵⁷.

Довольно об исторической школе. Ясное дело, на возможность синтеза программы марксизма и эмпиризма любой ветви исторической школы не станет рассчитывать и тот, кто знаком хотя бы немножко с марксизмом и исто-

¹⁵⁶ «Таким путем, говорит Вагнер, пришли к критическому обсуждению вопроса о свободе договора, основному положению современного хозяйства, а затем и к свободе и собственности вообще».

¹⁵⁷ Слабое развитие национальной экономической теории Вагнер объясняет тем, что «вопросы нищеты, перенаселения и кризисы были объяснены до ее появления». Вагнер, *op. cit.*, S. 21, 24.

рической школой. Даже Вагнер, который готов принять кое-что из системы Маркса, решительно заявляет: «сделать еще один шаг и стать на точку зрения марксизма (его программы. — М. О.) нам мешает научное и нравственное сознание».

Виднейший представитель исторической школы, один из тех, кто не боится теоретических обобщений, не хочет делать шага в сторону марксизма. Он непримирим. И кто знает, как долго историческую школу и марксизм разделяла бы пропасть, если бы один из наших «марксистов от литературы» (ныне — бывших марксистов), не задумал сделать «шаг в сторону исторической школы». Пока переброшены через пропасть легкие мостки, набросаны контуры «синтеза». Но прежде, чем пойти по этим мосткам, «ученик» уничтожил экономическое учение Маркса, сжег то, чему он поклонялся. Он сделал это с мужеством Сцеволы, с подлинным мужеством ревизиониста.

III.

По признанию г. Б., он имел «многолетний логический роман с трудовой теорией ценности»¹⁵⁸. Роман этот кончился после того, как г. Б. обнаружил, что «хлеб, как и другие продукты земледелия, имеет цену, но не имеет ценности»¹⁵⁹. Теперь, порывая навсегда всякие связи, г. Б., как нередко бывает, являет себя неблагодарным поклонником и очень не прочь возвести на бывшую *bien aimée* целый ряд небылиц.

¹⁵⁸ «От марксизма к идеализму», стр. 336, 337. В своей критике «так называемой теоретической экономии» г. Булгаков, боясь хватить через край, предупреждает читателя, что он «не клеветает на теоретическую экономию». («От марксизма ...» 345). Так ли оно для теории Маркса, видно из текста.

¹⁵⁹ С. Булгаков. «Капитализм и земледелие», т. I, стр. 92.

«Трудовая теория ценности имеет задачей наглядно показать несправедливость существующего строя, основанного на признании права собственности, но в то же время не оставляющего рабочему продукта его труда». Хотя Маркс «устаи Энгельса» и указывал, что так понимать его теорию ценности не следует, г. Б. волен тому не верить. «Если исключить несколько глав в I-м томе («Капитала») характера исторического, вся своеобразная экономическая система Маркса именно и состоит в развитии до мельчайших подробностей теории эксплуатации. Сложилось прочное мнение (у кого? — М. О.), будто так называемая трудовая теория ценности и связанная с нею теория прибавочной ценности и капитала обосновывают собой требования социализма... Споря о трудовой теории ценности... спорили о социальном идеале, спорили в конце концов — странно сказать — об идеальных задачах человеческой жизни». В этом причина, почему обсуждение вопросов о ценности «вызывало наибольшее внимание не среди профессиональных экономистов, а только среди алчущих и жаждущих правды интеллигентов»¹⁶⁰. Так говорит, по крайней мере, г. Булгаков.

Что о теории ценности спорили и спорят — это верно. Но спорят о ней не так, как хочется г. Булгакову. Жаждущие правды спорили о трудовой ценности не потому, что трудовая теория ценности имеет отношение к «идеальным сторонам» жизни человека. Нет, спор велся оттого, что, оказавшись эта теория ошибочной, из рук исследователей исчезает основное понятие для истолкования производственных отношений, для выяснения того, что значит для общества развитие производительных сил. Отнимите у биолога понятие о клетке, и он откажется от дальнейшей работы.

Пусть г. Булгаков заглянет в свою работу «О рынках», которая представляет в большей части популярное изложение 3-го отдела II-го тома «Капитала». К чему послужат

¹⁶⁰ «От марксизма...», стр. 336, 337.

все его схемы, если признать, что для всего общественно-го хозяйства нет того общего — затраты трудовой энергии, исходя из коего можно истолковать связь отдельных явлений и моментов этого хозяйства, раскрыть основные признаки капиталистического производства, как особой формы общественной экономики в ее развитии?.. Снимите с работы «О рынках» эти схемы, и от нее ничего не останется.

«Алчущие правды» хотели воспользоваться системой Маркса для истолкования близкой им действительности. Между тем профессиональные экономисты им заявляли, что основное понятие учения есть «софизм», полно противоречий и проч. При таких условиях алчущим и приходилось прежде всего убедиться в правильности учения о ценности. Несомненно, что без теории ценности никак нельзя разобраться в понятиях «идеального свойства», как прибыль и заработная плата. Но ведь никто иной, как Карл Маркс, смеялся над «дешевой сентиментальностью, когда, определяя научное понятие о заработной плате, не хотят рассматривать рабочую силу как всякий товар» и, ссылаясь на идеальные задачи человеческой жизни, приплетают некстати к заработной плате и личность самого рабочего¹⁶¹.

Маркс не раз предупреждал против «этического понимания» теории трудовой ценности, и не только «устами Энгельса». Увы! ему не вняли, не вняли «профессиональные экономисты». Они привыкли видеть у классиков связь заработной платы, прибыли и ренты с распределением; а такие ученики классиков, как Миль, прямо говорили о «справедливости и несправедливости» распределения. Связь «идеи справедливости» с теорией ценности Маркса казалась им тем более важной, что, исходя из теории ценности и понятия о зависимости производственных отношений от развития производительных сил, Маркс раскрыл объективные причины брэнности всего земного в капиталистическом мире. Опровергая его «софизмы», профес-

¹⁶¹ Das Kapital, I B., S, 136, 548.

сиональные экономисты, действительно, исходили из своего понимания идеальных форм человеческой жизни. Противопоставляя реализму системы Маркса «идеалы человечности и справедливости», они объявили учение Маркса теорией эксплуатации, строили новые системы, где идеалы явились бы в должном освещении. «Прочное мнение» о трудовой ценности, как «теории эксплуатации», принадлежит профессиональным экономистам, и «мнение» есть дело доброй воли г. Булгакова¹⁶².

Впрочем, благодушно настроенный г. Булгаков готов «допустить, что теория ценности Маркса не страдает логическими дефектами и не вызывает серьезных возражений». Делает он это тем охотнее, что и в этом случае «в целях обоснования социального идеала и для критики политической экономии капитализма она, с одной стороны, недостаточна, а с другой — просто излишня»¹⁶³.

Теория ценности и недостаточна, и излишня для обоснования социального идеала г. Булгакова. Он, следовательно, подходит здесь к ней со стороны «нравственного сознания», с той стороны, с какой, подходит ко всей системе Маркса Вагнер, когда он заявляет, что принять ее в целом ему мешает «научное и нравственное сознание».

Трудовая теория ценности, поясняет г. Булгаков, «постулирует право рабочего класса на весь продукт общественного труда». Это, во-первых, «антиобщественно», а, во-вторых, «грубый материализм, ибо ни один рабочий не может сказать: я лично сделал то и то, и это принадлежит мне одному». В этом случае «работа ученого, инжене-

¹⁶² Что теория ценности сводится, главным образом, к «теории эксплуатации», открыл до г. Булгакова г. Струве. См. Braun's Archiv, Bd. XIV, S. 728–730. Любопытно, что и Штаммлер, никогда не бывший учеником Маркса, понимает, подчеркивает, что теория ценности Маркса имеет в основе не теорию эксплуатации, а материалистическое понимание истории». R. Stammler: «Wirtschaft u. Recht», S. 41, 53.

¹⁶³ «От марксизма...», стр. 338. «Для теории эксплуатации понятие ценности бесполезно». Braun's Archiv, Bd. XIV, S. 729.

ра, техника и т. д. осталась бы вне этого расчета... Трудовая теория ценности Маркса — основа чисто индивидуалистического принципа, распределения при коллективном способе производства...»

Где и когда Марксом было сказано хоть одно слово о ценности, как основе «индивидуалистического принципа распределения», которым г. Булгаков хочет убить трудовую теорию ценности? *Нигде и никогда*. Вся суть в том, что бывший поклонник трудовой теории, признающий «плодотворность и необходимость буржуазной критики» против нее выдвигает теперь лишь то, что он нашел в авгиевых конюшнях, то бишь... немецких учебниках политической экономии. Книс и Шмоллер в один голос твердят, что истинное назначение теории ценности Маркса состоит в том, чтобы доказать право рабочего на продукт его работы. И мнение г. Булгакова, что «теория прибавочной ценности»... имеет целью показать несправедливость капиталистического строя, находится в трогательном созвучии с заявлением Шмоллера, что в изображении Маркса «капитал — вампир, сосущий кровь рабочего».

Доказывая ненужность трудовой теории, г. Булгаков не побрезговал даже использовать указание буржуазной критики на «диалектические фокусы» в экономической системе Маркса. «Теория прибавочной ценности, устанавливая факт экономической эксплуатации, как основания капиталистического строя, имеет целью не что иное, как показать несправедливость этого строя, чтобы выставить идеал, эту несправедливость отрицающий». Теория прибавочной ценности, по разумению г. Булгакова, представляет «диалектический обходный путь». То же понимает и Вагнер, заявляя: «Диалектический метод Маркса — здесь в нем сказался гегельянец — ошибочен, недостаточен, чтобы доказать нужное Марксу»¹⁶⁴. «В учении Маркса о цен-

¹⁶⁴ Что учение Маркса о смене общественных форм производства не сводится к мистериям гегелианства, т. е. к его диалектической формуле, показал

ности изучаются не люди, их жизнь и политические учреждения, а проводится техническая картина капиталистического хозяйства при свете волшебства диалектики и на первый взгляд непровержимых математических формул». Так говорит Шмоллер. И г. Булгаков ему вторит: «мы держимся вообще мнения, что вся теоретическая схема может быть снята с исторического содержания «Капитала», как перчатка с руки, без всякого вреда для этого содержания»¹⁶⁵.

Теоретическая схема может быть снята, как перчатка ... Итак, долой социально-экономическую теорию Маркса, эту пустую схему, «логические фантазии» и «ветряную мельницу без зерна»! Нет более экономической системы Маркса, нет трудовой теории ценности.

Печальное и сногшибательное открытие! Можно было бы, пожалуй, попросить у г. Булгакова доказательств, прежде чем выдать ему патент на него. Но делать этого не стоит, ибо патент пришлось бы выдать исторической школе, а не г. Булгакову. И читателю, на мой взгляд, не следует быть в претензии на г. Булгакова за то, что он, устраняя экономическую теорию Маркса, повторяет только высказанное в разное время профессиональными экономистами во многих немецких учебниках. Каждый служит общему делу по мере сил своих. Немецкие сторонники «государственного идеализма» силятся всячески уничтожить трудовую теорию ценности. Русский основоположник системы социального идеализма продолжает это святое дело, просто повторяя красоты их полемической брани. И заслуга — заслуга немалая — г. Булгакова уже в том, что он не следует рабски новым авторитетам.

не так давно (в какой это раз?) «буржуазный критик» — Р. Штаммлер, «Wirtschaft u. Recht» S. 411.

¹⁶⁵ «От марксизма», стр. 332–335, *passim*. Это не мешает г. Булгакову считать, что «основная экономическая идея его книжки «О рынках» в известном смысле правильна и теперь». Радуемся за будущее науки: часть «схемы», переписанная в «книжке», сохранена для грядущих поколений.

Взамен той двойственности, какая свойственна исторической школе в вопросах теории, г. Булгаков хочет узаконить здесь приемы простые и... несколько легкомысленные. По его разумению, «самое лучшее определение хозяйства есть отсутствие всякого определения...» В политической экономии, как ее понимает г. Булгаков, не остается «места для так называемой теоретической экономии, т. е. для теории ценности капитала, прибыли, ренты и связанных с нею проблем». Исходя из таких положений, г. Булгаков, точно Лютер экономической науки, «пришел к радикальному решению вопроса о теоретической экономии: она со всем своим схоластическим багажом должна быть выброшена за борт политической экономии, как плод научного недоразумения»¹⁶⁶. Как видит читатель, г. Булгаков склонен отрицать не только теорию Маркса: он не признает экономической теории вообще. В этом, по-видимому, своеобразная черта идеалистических исканий г. Булгакова.

К сожалению, — разве не лестно было бы иметь первую, по времени, свою отечественную систему идеализма? — это своеобразие русской системы только кажущееся. Расставаясь в пункте о «чистой теории» со своими новыми союзниками, г. Булгаков не остается одиноким. До него гонение на экономическую теорию объявил немецкий профессор Р. Штаммлер. Он предупредил г. Булгакова еще

¹⁶⁶ «От марксизма...», стр. 346. Выбрасывая обобщения экономической теории, г. Булгаков соглашается оставить «полусамостоятельные отрасли экономической техники», разные виды банковского дела, тарифы, железнодорожное хозяйство, всевозможные отрасли финансового и т. д. «Занятие всякою специальностью предполагает специальную выучку, специальные знания: сапожник должен знать сапожное ремесло, инженер — искусство строить дороги». («От маркс.», 325). Слыхал ли г. Булгаков еще об инженерах-архитекторах и инженерах-механиках? И знает ли г. Булгаков, что для всех их необходимо изучение «общей части» инженерной науки — математики, как и для зоолога, ботаника — знание «общей части» биологии? Действительно, для сапожника теории экономической науки не существует. Но ведь сапожнику можно всегда сказать: «сапожник, знай свои колодки».

и тем, что первый заговорил о цельной системе социального идеализма.

IV.

Р. Штаммлер — истый джентльмен среди «критической» литературы. В противовес многим профессионалистам, даже из числа бывших учеников Маркса, он излагает учение марксизма вполне корректно — корректно не только в смысле довольно правильной передачи его. Штаммлер отрицает, что вся система Маркса сводится к «теории эксплуатации», есть «диалектически обходный путь» для установления должного. Он признает учение Маркса единственной социальной системой, которая может быть названа научной. Он готов принять и подчеркнуть эту систему — трудовую теорию ценности, но с условием: предварительно изменив и исправив экономическое учение Маркса.

Основной недостаток этого учения, как и всей его социальной системы, думает Штаммлер, сводится к отсутствию у Маркса критики понятий: экономическое явление, хозяйственные производственные отношения. Причина всех ошибок в том, что не выяснено основное понятие, понятие хозяйства.

«Экономическая жизнь представляет собой массовое проявление правовых отношений... Изучение экономических явлений дает в итоге только развитие конкретных условий социального порядка... Когда мы говорим: хозяйство, — мы тем самым разумеем правовые нормы, которые регулируют все общественное производство, все равно, идет ли речь об акте обмена, производства товаров и т. д. Вне правовой нормы нет хозяйства, ибо вообще нет социальной жизни. Только понятие права определяет социальную жизнь людей и включает признак его закономерности. Все понятия социальной экономии отражают на себе мо-

гучее влияние правопорядка, правовой нормы» ... Таково, напр., и понятие о капитале, которое неизбежно включает признак правового устройства современного общества. С такой точки зрения незаконно самое понятие о хозяйстве *in abstracto*, отвлеченное от определенных правовых условий хозяйствования. Невозможно, наконец, и существование теории политической экономии: «нет и не может быть экономических законов, которые стояли бы вне зависимости от конкретных условий и особенностей данной формы правовой жизни».

Этим, разумеется, вовсе не сказано, что политическая экономия должна прекратить свое существование. Нет, ей следует уступить первое место в истолковании социальной жизни учению о праве, а самой перейти к анализу и синтезу конкретного содержания экономических явлений. На этот благотворный путь уже вступила, по мнению Штаммера, «молчаливо и инстинктивно» историческая школа¹⁶⁷.

Урезав права политической экономии, Штаммер переносит центр тяжести социальной жизни в сферу правовой жизни общества. Ему хорошо известно, что «ни общий правовой порядок, ни право частно-государственное не могут претендовать на совершенство, как формы бытия людей... Вообще жизнь и опыт не могут дать абсолютно совершенную форму общественной жизни». Но отсюда еще не следует, что норма правовой жизни не может быть принята

¹⁶⁷ *Stammler. Wirtschaft u. Recht.* S 147, 157, 189, 204, 219. К числу экономистов, «пытавшихся обосновать права на логический произвол в выборе центрального понятия политической экономии», г. Булгаков причисляет Штаммера, Зомбарта и самого себя. Ими тремя «пока, по мнению г. Булгакова, создается критическое направление в теоретической экономии». Роль Штаммера и г. Булгакова в этом деле очень скромная: оба они, обосновывая свой произвол, пристраиваются к эмпиризму исторической школы. А Зомбарта, — об этом он сам говорит с большим самодовольством — от Шмоллера и Ко отделяет К. Маркс, склонность к теоретическому. *Sombart, «De moderne Kapitalismus»* Bd. I. XXV. Примечание для будущих историков «критического направления».

основой и исходным пунктом общественной философии. Должно и можно найти идеальную правовую норму в том пестром сочетании правовых отношений, которое зовется общественной жизнью. Об этом свидетельствуют уже идеальные течения в обществе, известные требования социальных реформ. Задачей социальной философии и будет верно направить эти течения. Сам Штаммлер идет им навстречу своей системой «социального идеализма».

Путеводная звезда всей истории человечества, ее абсолютная цель есть, по Штаммлеру, общество свободных людей. «Социальный идеал — это правовая норма жизни, где выполнение требований идеала совпадает с объективно справедливыми целями и свободной волей всех тех, над кем стоит эта норма». Вот с этим-то идеалом и должно сопоставлять эмпирическое содержание современного правопорядка. Но следует помнить, что идеал этот существует только в идее, думать об его осуществлении — химера. Явись надежда на осуществление идеала. — он умирает.

Таким образом, хотя социальный идеал и есть конечная цель общественной жизни, этот идеал не есть цель правовой жизни государства, и общественная жизнь людей не может привести на самом деле к обществу, стоящему вне государственного порядка. «Регулирование социальной жизни есть нечто самостоятельное... Социальный идеал ни в коем случае не требует уничтожения внешнего принудительного регулирования общности у людей». Социальный идеал Штаммлера — только отправная точка и регулятив при оценке явлений современности.

Параллельно единству опыта в естествознании, в социальной философии понятие об идеале дает возможность вывести общие положения, которые «представляют собой применение основного закона социальной жизни к данному историческому моменту». Конкретное содержание права рассматривается в этих общих положениях с точки зрения идеала общественной жизни, и в таком смысле возмож-

на «политика, как наука». Научная политика — вот цель системы Штаммлера¹⁶⁸.

Такая политика дает средства, пользуясь общими положениями аналогичными законам природы, оценить любое течение в общественной жизни, раскрыть объективную справедливость стремлений всякой общественной группы. Путем объективного оправдания, сопоставления с общественным идеалом главных мотивов общественной жизни — постепенно вырабатывается научный план идеалистической политики. Великое назначение его состоит в том, чтобы улучшить социальные отношения. Теоретик находит «подходящие для этого социальные средства» и затем передает свой план законодателю. А для законодателя «в каждом данном случае вопрос о том, что он может дать, совпадает с вопросом: что он должен дать?»¹⁶⁹.

Разрешая все проклятые вопросы в сфере права, Штаммлер, естественно, мало нуждается в услугах экономиста и, несмотря на свои комплименты по адресу исторической школы, в общем мало церемонится с экономической наукой. Так, в его синтетической классификации экономических явлений, которой иллюстрируется служебная роль политической экономии, у него в одной группе фигурируют, напр., рантье и нищий: «оба они-де дают повод к целому ряду последовательных дарений». В такой уничтожающей оценке роли экономической науки заключается, несомненно, черта, выгораживающая Штаммлера из государственного идеализма историков, но далеко не целиком. Вручая свой план идеалистической политики практику-законодателю, Штаммлер решает весь социальный вопрос совершенно в духе исторической школы. Свобода его идеальной правовой нормы, при этом условии, целиком совпадает с правовыми рамками, в области коих оперирует историческая школа, те-

¹⁶⁸ Stammler, Ss. 561, 589–591, 593, 573–574, 610.

¹⁶⁹ Stammler, Ss. 616, 623, 640.

ми рамками, где наряду с идеей свободы диктует императивы идея собственности. И свои рецепты пластыря для лечения прорех современного строя практический политик Штаммлера смело может скопировать в учебниках исторической школы¹⁷⁰.

Такова, в общих чертах, первая законченная система идеализма, с которой приходится считаться ищущим идеалистического пути.

Г. Булгакову, узнавшему от Штаммлера, что научной экономической теории нет и быть не должно, приходилось разрешить такую дилемму в смысле его первых шагов к идеализму, в горную область, где никакая теория не стесняет полетов практического разума.

Признай г. Булгаков вместе с Штаммлером, что программа марксизма сводится к вопросам правовых норм и есть интегральная часть тех реформ, коим следует подвергнуть существующий правовой порядок, он должен был бы, для доказательства объективной справедливости этой программы в целом, апеллировать к научной политике, а затем сдать все дело о программе в отделение «практической политики», т. е. попросту, в распоряжение «государственного человека» Штаммлера. Или же, пользуясь

¹⁷⁰ Связав идею свободы с правовой жизнью государства, Штаммлер не забыл и о собственности. Признак, который придает слову «социальный» более конкретное, реальное значение, есть, по Штаммлеру, «общинная или частная собственность». Этот признак для «социального идеала» остается пустым звуком, ибо этот идеал, все равно «недостижим в истории». Но зато, когда у Штаммлера заходит речь о конкретном содержимом правовой нормы, это содержимое всегда берется из современного капиталистического хозяйства и имеет у Штаммлера «абсолютную ценность». У Штаммлера есть и Робинзон на острове, где с появлением Пятницы складываются правовые отношения, а с ними и частная собственность; как и для исторической школы, крупное хозяйство древнего мира у Штаммлера — капиталистическое хозяйство; а если он заводит речь об обобществлении средств и орудий производства, то всегда в связи с частной собственностью, хоть на предметы потребления. См. Stammer, *Ss.* 117, 123, 219, 222, 339, 602.

эмпиризмом исторической школы, г. Булгаков должен был заодно уж искать и социально-экономических условий для возможного приближения к идеалу человечества, — условий, которые даны историками в идее о разрешении всех противоречий социальной жизни чрез современный хозяйственный строй.

В решении этой задачи г. Булгаков проявил большую самостоятельность и сказал свое слово. Для построения идеала г. Булгакову, как и Штаммлеру, не требуется вовсе теории экономической науки. Для объективного анализа условий осуществления своего идеала он согласен пользоваться эмпиризмом исторической школы. Но стремиться к идеалу г. Булгаков хочет иным, чем Штаммлер и историческая школа, путем. Его идеализм — «действенный идеализм», а своим девизом г. Булгаков избирает не клич: «свобода и собственность», а лозунг: «свобода».

«На фронте здания социальной политики должно стоять одно слово: свобода... Теперешнее идеалистическое мировоззрение (г. Булгакова) складывалось в атмосфере социальных идей марксизма... стремится к углублению и обоснованию именно того общественного идеала, который начертан на знамени марксизма... Идеализм (верует г. Булгаков) является новым фундаментом, подведенным под старое здание...»¹⁷¹.

Идеализм г. Булгакова, установившего задачу синтеза эмпиризма историков и программы марксизма, — «действенный идеализм». Этого хочет г. Булгаков. Но действительность бывает разная, и нередко человек действует не так, как ему хочется. Поэтому без вины г. Булгаков и в том случае, если меч, скрытый в складках его идеалистической мантии, взят им не из того арсенала, где сложены его прежние боевые доспехи¹⁷².

¹⁷¹ «От марксизма...», предисл. и стр. 316, 347.

¹⁷² «Я пишу эти строки с целью воздействия на общественное мнение: у меня есть представление, что я мог бы не писать их. Но они написаны,

V.

После углубления социального идеала содержание его получилось у г. Булгакова в виде целого ряда равенств: «заповедь любви = социальной справедливости = признанию за каждой личностью равного и абсолютного достоинства = требованию наибольших прав и свободы личности»¹⁷³.

Очень широкое содержание, как видит читатель, особенно по сравнению с идеалом Штаммлера. Штаммлер говорит только об общине свободно, по своей воле живущих людей, не предпреляя для них каких-либо заповедей. Зато у представителя исторической школы, Шмоллера, кругозор не уже, чем у г. Булгакова. Его идеал — «идеал человечности и справедливости». У г. Булгакова фигурируют еще человеческое достоинство и свобода личности. Но все это, видимо, только необходимые условия для осуществления любви и справедливости. Таким образом, на этот счет *разногласия* между г. Булгаковым и Шмоллером *нет*. *Совпадают* взгляды Штаммлера, Шмоллера, Вагнера, г. Булгакова и в том, что «существенно важно для понимания природы социального идеала». «Важно», поучает г. Булгаков, «не забывать, что идеал этот никогда осуществлен не будет» и полное разрешение задачи есть своего рода «рай на земле».

При таких условиях понятие идеала расширить можно до бесконечности. Но ни Штаммлер, ни историческая школа этого не делают. Не делает этого и г. Б. Как и его *предшественники идеалисты*, он не собирается строить конкретное содержание общественного идеала путем простой дедукции из таких понятий, как любовь, справедливость, сво-

и у меня остается лишь возможность понимать, почему я написал их» («От маркс...», стр. 24). Правильно, — с оговоркой, что эта возможность предоставляется и читателю.

¹⁷³ «От марксизма...», стр. 306.

бода. «Идеалистическая политика», говорит он, «должна быть не утопической, а реалистической...»¹⁷⁴.

Приступая к углублению социального идеала марксизма, г. Б. выставил следующие положения: «Организация общества на началах равенства и свободы, уничтожение классов... являются не только пожеланием или мечтой, а идеальным предназначением исторического человечества...» Следовательно, в предисловии, где г. Б. обещал подвести под «догму» идеалистический фундамент, он признавал и «необходимость уничтожения классов», и зависимость решения всяких вопросов от исторического человечества; допускал, наконец, возможность организации общества на началах равенства. Когда же г. Б. сделал все необходимое для углубления марксизма, в окончательной формуле социального идеала оказалось весьма немного реалистического. В длинной цепи, изображающей социальный идеал, он нанизывает и заповедь любви, и социальную справедливость, и достоинство личности, и требование полноты прав. Но, вместо равенства, у него фигурирует признание равного и абсолютного достоинства, а на месте свободы стоит теперь лишь «требование наибольшей полноты прав и свободы личности». К чему такое сужение «горизонтов духа»? В предчувствии этого законного вопроса г. Б. делает «пояснения относительно того, какой реальный смысл может иметь идея равенства и свободы».

Оказывается, что «идея равенства, как равенства нравственных личностей, не уничтожает и не может уничтожить их эмпирического неравенства и различия, притом не вторичного только, созданного социальными условиями, но и данного, как первоначальный факт... Равенство людей не только не есть факт, но и не может им сделаться. Механическое равнение под одно явилось бы величайшим неравенством... фактически невыполнимым...» То же и относительно свободы. «Полная свобода осуществима только на острове Робинзона...» Формула социальной

¹⁷⁴ «От марксизма...», стр. 307, 309.

справедливости г. Б. — «каждому свое» — «требует равенства, как возможного равенства, как возможного равенства условий для развития личности в целях свободно-го самоопределения, нравственной автономии»¹⁷⁵.

Вот положения, данные г. Б. для реализации смысла своей формулы: «каждому свое». Все это, конечно, общие места, не блещущие особой глубиной, так как как точкой опоры всего анализа служит все та же почва опыта. «Пояснения же» — только звено задуманного им сочетания неба и земли, «внутренней связи сверхопытного идеала и опытной действительности».

Пока г. Б. был «марксистом», для него «вопрос о социальном идеале ставился и разрешался в области позитивной марксистской социологии... С течением времени, постепенно извлекаясь отсюда, он все яснее и яснее формулировался для него, как религиозно-метафизическая проблема... все больше и больше сливался с загадкой о человеке». И что же? Несмотря на то, что религиозно-метафизические загадки самые мудреные среди загадок, несмотря на то, что и основные принципы подробности метафизического созерцания, соглашается г. Б., всегда будут вызывать споры, — загадка о человеке разрешена им очень просто. Чтобы получить «теоретические обоснования для активного социального поведения, нужно, по его мнению, религиозно-метафизические предпосылки сочетать известным образом с данными научного опыта». Обоснования, следовательно, получить легко и вполне возможно¹⁷⁶.

VI.

Где же мог г. Булгаков почерпнуть необходимые ему данные научного опыта? Выбросив за борт теорию социаль-

¹⁷⁵ «От марксизма...», стр. 304.

¹⁷⁶ «От марксизма...», XVI, XIX, 307.

но-экономической науки, он в поисках за «действенной формулой» идет без балласта и налегке. Но ему грозит опасность потерять определенный курс, а его системе — потеря всей ее действенности. И в этот роковой для всей системы г. Булгакова момент к нему на помощь приходит со своим эмпиризмом историческая школа. Недаром он сделал «шаг» в ее сторону. Как и г. Б., историческая школа при реализации своих идеалов всегда рассматривает эмпирические условия их осуществления и ревностно контролирует сферу идеального средствами научного опыта.

И для исторической школы не тайна, что загадка о человеке тесно сочетается с вопросом о свободе, равенстве людей. Но, обращаясь к конкретным условиям житейского опыта, она видит, прежде всего, в природе человека непреодолимые эмпирические препятствия для полного воплощения такого идеала на земле. Одушевленные идеей облегчить судьбу человечества, историки своей формулой ищут хотя бы земного неполного счастья. Как было уже сказано, земное счастье им рисуется исключительно под сенью формулы: «свобода и собственность».

«Эмпирические условия наглядно показывают», думает Вагнер, что говорить об эмпирическом равенстве людей — это значит «идеализировать природу человека», и мнение г. Б., что «равнение людей под одно означало бы конец истории, неподвижность смерти», единодушно разделяется всеми сторонниками государственного идеализма¹⁷⁷.

Все они отстаивают, подобно г. Булгакову, всю важность разделения труда и распределения занятий в обществе, со-

¹⁷⁷ «Нельзя ждать энергии от человечества, если отсутствует стимул, лежащий в основе здорового эгоизма... Вы не можете доказать, что людям когда-нибудь удастся изменить человеческую природу...» Так говорит буржуа защитнику марксизма в диалоге их у Штаммлера, хотя еще Шеффле («*Quintessenz d. Soc.*», Ss. 55–56) указывал, что в «программе марксизма ничего не говорится о равнении под одно».

ответственно эмпирическому неравенству, подчеркивают значение умственного труда¹⁷⁸. Влияние последнего в наше время ведет, по их мнению, неизбежно к существованию наряду с рабочим интеллигентного капиталиста, как вдохновителя и стимула общественного производства и жизни. Таким путем, исходя из идеи равенства, историческая школа чрез эмпирическое неравенство реализует первую часть своей формулы, идею собственности¹⁷⁹.

Несколько труднее было для нее реализовать идею «свободы», так как теперь приходилось коснуться эмпирических условий не индивидуальной природы человека, а отношений человеческого общества. Но и из этого затруднения историки сумели выйти честь-честью.

Когда глава исторической школы, Рошер, напр., заявляет, что «ни один человек не рождается свободным, а с расположением к свободе», он вовсе не хочет этим связать свободу личности и протестует против всяких посягательств на ее личные права, против господства внешнего принуждения. Поручая жизнь страны, как целого, носителю идеи государства, Книс оговаривается: «внутренний мир человека, сфера индивидуальной жизни не поддается и самой могучей государственной силе». Оградив,

¹⁷⁸ По мнению г. Булгакова, признать производительным один физический труд — значит стать на точку зрения «антиобщественного индивидуализма и грубого материализма». — «От марксизма ...», стр. 338.

¹⁷⁹ «Из процесса общественной дифференциации вытекают два следствия, которые лежат в основе всего развития человечества: во-первых, распределение, согласно характеру, призванию каждого, сил и собственности в обществе, и, во-вторых, образование правовых институтов его, где одни распоряжаются, другие исполняют распоряжения первых». Что касается собственности, то современный пролетариат, правда, представляет исключение из общего правила общественной дифференциации. Но это упущение можно пополнить, создавши мелкое хозяйство рабочему наряду с постоянными занятиями его. «Вклад в сберегательную кассу ... сближает его со средним классом общества» («Sociale Praxis». 1901 № 8–9). Очевидно, для Шмоллера вклад в сберегательную кассу несколько смягчает «эмпирическое неравенство, данное как первоначальный факт».

таким образом, неприкосновенно внутренний мир человека, историки затем смело подчиняют всю жизнь общества регламентации императивов капиталистического правопорядка. А действенность своей формулы они утверждают с помощью различных комбинаций и синтезов в сфере индивидуализма и общественности нашего времени¹⁸⁰.

В точно таком же вкусе собирается рисовать свой план научной политики русский идеалист г. Булгаков. «Социализм и индивидуализм — для него — не только не суть противоположные начала, но взаимно обуславливают одно другое. Только их правильное сочетание и равновесие обеспечивают возможно полную свободу личности и ее прав... Следствием необходимости (отстаивать свое физическое существование) является возникновение государственного и экономического союза, и человек попадает в зависимость от принудительной организации того и другого... Идеал свободы личности сводится только к тому, чтобы по возможности освободить или нейтрализовать эту зависимость, превратив ее из внешней во внутреннюю, из принудительной в свободную»¹⁸¹.

Для нейтрализации этой-то зависимости г. Булгаков, помня заветы старины, решил возвести собственное здание социальной политики, на коем, в отличие от всех прочих,

¹⁸⁰ Roscher, op. cit., Ss. 131, 158. Knies, op. cit., Ss. 297, 298. «Немецкую академическую национал-экономю противники правого и левого крыла упрекают в эклектизме, беспринципности, склонности к компромиссам. В ответе на это мы ссылаемся на верный авторитет, — на историю человечества, которая, сообразно человеческой природе... движется всегда путем компромисса между принципами индивидуализма и общественности». А. Wagner, op. cit., S. 34.

¹⁸¹ «Эгоизм и чувство общественности, свобода и право, изолированная жизнь и общество, индивид и государство, индивидуализм и социализм — это только разные имена двух полюсов той оси, вокруг которой протекает вся жизнь человека». Шмоллер. «Письмо к Трейчке» (изд. 1898 г.), стр. 195.

по его плану должно стоять «одно магическое слово — свобода».

VII.

Соответственно всей важности и серьезности темы, соображения г. Булгакова отличаются здесь особой и смелой проникновенностью.

«Экономическая зависимость основана на отделении труда от орудий производства... В зависимости человека от человека, какая здесь имеется, происходит нарушение естественного права свободы». Но нарушение это устраняется, когда «место частного предпринимателя заступается обществом и государством». И в этом смысле г. Булгаков не слишком требователен. «Каждый шаг — будет ли это фабричный закон, или муниципальное предприятие, или кооператива — знаменует постепенный рост освобождения личности от личного экономического гнета». Этого мало. Иногда для такого освобождения личности «требуется не хозяйственный коллективизм, а... индивидуализм». «Равнозначными с хозяйственным коллективизмом являются некоторые формы индивидуализма, именно мелкое единоличное хозяйство, пример чего мы имеем в настоящее время в прогрессирующем на Западе крестьянском хозяйстве. Если можно еще спорить против самостоятельного крестьянского хозяйства по соображениям экономической целесообразности и прогресса, то, с точки зрения социального идеала, этого рода индивидуализм является вполне равноценным с коллективизмом...» В силу сказанного, г. Булгаков, реализуя смысл экономического идеала, «включает в свою экономическую программу, наряду с хозяйственным коллективизмом в промышленности, хозяйственный индивидуализм в земледелии». Такое, на первый взгляд противоречивое сочетание оказывается, надеется г. Булгаков, «с точки зрения общего идеала сво-

боды последовательным и внутренне согласным». Хозяйственный индивидуализм его программы есть «крестьянский индивидуализм в земледелии»¹⁸².

У экс-марксистов есть «своя программа»? — Что ж, иногда чем больше программ, тем лучше. Но почему в ее пунктах для индустрии открыт доступ безличности, а в земледелии обобществление производства невозможно? При чем здесь «внутреннее согласие» индивидуализма крестьянина-собственника и социального идеала?

На той странице, где говорится об этом согласии, у г. Б. сказано «см. мою книгу: «Капитализм и земледелие», два тома». Больше ничего не сказано, а других ссылок и вообще доказательств «равноценности» нет. Но зато, тот, кто в поисках за ними заглянет в «Капитализм», действительно, найдет, что там рядом с экономической теорией щедрой рукой рассыпаны данные опыта, эмпирические данные, с которыми бывший ученик сочетает теперь, взамен теории, свои метафизические предпосылки.

Склонный вообще, по собственному признанию, «преувеличивать прогрессивное значение земельной собственности в развитии производительности земледелия», г. Булгаков в своем анализе современного земледелия нашел, что «меры, укрепляющие крестьянское хозяйство и косвенно усиливающие индивидуализм в сельском хозяйстве, в своем роде так же хороши, как меры социального законодательства, принимаемые в направлении роста общественного контроля над производством». При том — *nota bene* — меры эти хороши, если направлять их по адресу некрепкого хозяйства вообще, напр., крепкой аренды; они хороши для хозяйства крестьянина-собственника. «Аренда», открыл г. Булгаков, «аномалия сравнительно с средним положением крестьянского хозяйства... Мелкий арендатор — пария в крестьянской семье». Отстаивая жизнеспособность и будущность мелкого хозяйства в земледелии после паде-

¹⁸² «От марксизма ...», стр. 305.

ния феодального производства, г. Булгаков счел нужным «упомянуть еще одно условие для развития крестьянского хозяйства, — именно известную правовую обеспеченность крестьянства, гарантию прав личности и собственности». И г. Булгаков так верил в силы крепкого крестьянина-землесобственника и значение индивидуализма в земледелии, что пришел даже к выводу: «Общее воззрение Маркса о развитии капитализма, с неотвратимой необходимостью ведущем к коллективизму... неверно». Это и заставило г. Булгакова отказаться от предсказаний на будущее». Честное *ignotamus*, — заявил он в заключение, — мы предпочитаем социальному знахарству и шарлатанству»¹⁸³.

Правда, теперь г. Булгаков, говоря о «безличности в индустрии», пророчествуя уничтожение в ней экономической зависимости, сам обнаруживает слабость к «социальному знахарству и шарлатанству». Правда, теперь г. Булгаков в свою программу включает индивидуализм *исключительно в земледелии*. Но ведь теперь у г. Булгакова, выбросившего за борт весь балласт социальной экономии, «теорию ценности, ренты и капитала», в пользу жизнеспособности хозяйства крестьянина-собственника, а, значит, и его «равноценности с безличностью в индустрии», остаются лишь — «гарантии прав личности и собственности». И, с точки зрения эмпиризма исторической школы, этого вполне достаточно для обоснования «программы».

Ад. Вагнер, который отказался «сделать шаг в сторону марксизма», стоит за идею: свобода и собственность — требует при составлении программы «обсуждения вопроса о собственности: к таким вопросам неизбежно приводит наука». Понятно, что Вагнер далек от мысли об исчезновении индивидуализма, осуществлении общественного хозяйства и безличности даже в индустрии; его «главный довод против претензий марксизма исключительно психоло-

¹⁸³ «Капитализм и земледелие», т. I, стр. 141–148; *pass.*, 119, 157, 164; т. II, стр. 283, 456–458.

гического свойства»¹⁸⁴. Из того же психологического момента исходит г. Булгаков, который сделал шаг «в сторону исторической школы» и решил вопрос об «индивидуализме» по ее рецепту. Ибо в основе крестьянского индивидуализма у него, за устранением «логических фантазий» о ценности и ренте, остается надежда на чудесное влияние чувства собственности, которое служит крестьянину оборонительным и наступательным орудием.

Поясняя реальный смысл формулы: «каждому свое», г. Булгаков внес элемент «политической зависимости» и связал свободу личности «с полнотою прав», которые дает идея государства. Экономический идеал, второй столп русского идеалиста, привел его к крестьянскому индивидуализму, который опирается на психологию мелкого собственника. Г. Булгаков хочет начертать надпись на храме социальной политики. Бесспорно, это в его власти. Но только девиз этот будет состоять не из одного «магического» слова, как ему хотелось бы, а из двух. Девиз будет не «свобода» просто, а надпись, буква в букву совпадающая с девизом историков: «свобода и собственность». И г. Булгакову придется только, в отличие от поклонников хозяйственного индивидуализма вообще, воскурять фимиам в особом приделе их храма, где поклоняются хозяйственному индивидуализму в земледелии¹⁸⁵.

VIII.

Понятие эмпиризма — роковое для всех «марксистов по недоразумению». Все равно, в какой форме проявля-

¹⁸⁴ Op. cit. S. 33. Ср. также его положение (в его учебнике): «Претензии марксизма заходят слишком далеко и находятся в противоречии с человеческой природой». A. Wagner: «Grundlegung d. polit. Oekonomie», S. 11.

¹⁸⁵ По плану г. Булгакова, его слово «свобода» выражает все содержание обоих идеалов, экономического и социального. «От марксизма...», стр. 316.

ются у них эмпирические слабости, в виде ли одного, двух шагов в сторону буржуазных экономистов, в виде ли заигрывания терминами буржуазно-метафизического идеализма, рано или поздно коренной грешок их выступает под конец в полной откровенности. Грешок этот — слабость к индивидуализму, и такова общая судьба всех бывших учеников, приписавшихся к идеалистическому званию.

Отправной пункт их идеалистических исканий в области социальной философии тот же, что и у исторической школы, и у Штаммлера. Пункт этот — отрицание реалистической теории марксизма. Все следующие послышки у этих идеалистов скроены также по одной мерке; все они приложили руку в деле устранения экономической теории и всей системы Маркса. Одни из них сделали это раньше, другие позже, и потому последние, в роде г. Булгакова, не могут претендовать даже на новизну и оригинальность. Взамен изучения общественности, идеалисты хлопочут об утверждении особого «центра социальной науки» — идеала, который с реальной жизнью не связан, служит только как регулятивная идея, масштаб в оценке действительности. Этот разрыв с реальным миром и дает идеалистам «право на логический произвол» в их идеалистических построениях. Но и там, несмотря на магические слова, первая посылка всегда отрицательного свойства.

Ни идеал исторической школы и Штаммлера (идея права и справедливости), ни идеал бывших учеников (идея равенства и свободы) реализации полностью не подлежат. Между тем современный идеализм — и в том его отличие от прежних систем идеализма — должен ответить на вопросы, которые ставит живая жизнь. Чтобы ответить как-нибудь жизни, идеалисты наших дней, в погоне за опытными данными человеческой природы и отказавшись от теории, принуждены рыться в том, что у них под рукой, брать, что им кажется эмпирически разительным и важным. Вот отчего плоды «научной политики» современных идеа-

листов сводятся к планам, не выходящим за пределы хозяйственной жизни капиталистической эпохи.

В этом отношении система пионеров русского идеализма страдает всеми достоинствами построений во вкусе идеалистов à la Вагнер и Штаммлер. Подобно им, она в своей идеалистической части упускает из виду мелочь — реальное решение социального вопроса. Признавая, в экономической, индивидуальное хозяйство мелкого собственника «равноценным» с обобществлением средств производства, она декретирует, как и учение исторической школы, неизбежность устоев капиталистического строя. Таким образом, цельностью плана идеалистической политики русская система ничуть не уступает учебникам исторической школы, и этой цельности мешают лишь робкие попытки идеалистов русских к «социальному знахарству и шарлатанству». Впрочем, и этому недочету суждено, быть может, скоро исчезнуть.

Дело в том, что «бывшие» («От марксизма ...», XX, стр. 267) «не имеют пока мнения» по целому ряду основных вопросов практически-метафизического свойства, поставленных В. С. Соловьевым. Кто знает, какое место займут «остатки» марксизма в системе бывших, когда у них явится мнение и по этим вопросам. Ведь, сделавшие шаг в сторону эмпиризма, верят, что «хороша всякая дорога».

Да, много дорог ведет не только в Рим, но и назад, из Рима. Но раз не имеющие «пока» мнения приглашают идти за Соловьевым, на зов их: «пойдем за ним», приходится сказать: «счастливого пути».

Вслед за первым шагом идет второй, и эмпиризм исторической школы с избытком вознаградит бывших учеников за их тяготение к индивидуализму. Здесь, в этом тяготении, источник силы для совершения великого подвига, стоящего пред всеми бывшими учениками, пред всеми героями нашего времени.

Этюд 8-й. О героях нашего времени.
Русские экс-марксисты примиряют
европейские противоречия.

«Легкомысленные люди —
вот истинные герои нашего времени».
Щедрин.

I.

Завет, который Достоевский оставил «истинно русскому человеку» почти четверть века оставался неисполненным. Несмотря на всю заманчивость задачи «*внести примирение в европейские противоречия*», никто из русских людей не решался взяться за этот тяжкий подвиг. Не потому, конечно, чтобы подвиг был делом огромной сложности и совершенно новым. На западе примирение стало злобой дня вскоре после 48-го года, и, хоть там и не удалось распутать общественных противоречий, все, что было сделано в этом направлении, могло очень пригодиться и русским людям.

Причина, следовательно, была не в этом. О европейских противоречиях на Руси знали давно и притом довольно обстоятельно. Оно народничества, куда стекались все ручьи и речки интеллигентского свободомыслия, было почти целиком запружено нехитрыми построениями, где воочию доказывалось, как губительны для русского духа непорядки европейской жизни. Но даже и западническая окраска догматов веры народничества не заставила ищущих самобытного поискать заодно и средств для исцеления бед подгнившего запада. Оно и понятно. Найдись для этого подходящие средства, явись возможность примирить тамошние противоречия, и не было бы оснований желать чего-либо

самобытного, своего. Не стоило говорить о пригонке всего к особой национальной мерке: тем более не стоило, что следовало прежде узнать на опыте, в каком виде вырастут западные противоречия на русской почве.

Ждать этого пришлось недолго. С начала 80-х годов противоречия стали вырисовываться у нас вполне определенно, и для русских учеников «известного немецкого социолога» эти противоречия послужили, натурально, главной, почти единственной общественной темой.

Научная популяризация плетется за жизнью еще медленнее, чем самая наука, и долгое время вся работа учеников состояла в истолковании сокровенного смысла того запада, что казался народникам сплошным процессом ломки и насилия. Но, раскрывая суть и подноготную европейской гармонии последних лет, обнажая-живущие рядом и противно ей элементы другого порядка, ученики не заикались вовсе о примирении противоречий. — Со слов своего учителя они говорили о грядущем их разрешении. Они полагали, что клубок распутан для запада и востока, и не русской земле, казалось, родить человека, о котором с такой наивной верой говорил Достоевский. И все-таки, такой человек нашелся и, притом, не в единственном числе. Человек Достоевского это понятие собирательное, и олицетворяется он небольшой кучкой «бывших» учеников.

Ученики, задумавшие повести русскую жизнь по торной европейской дорожке и вместе с тем обезвредить самые причины европейского нестроения, народились не сразу, почти незаметно, и первое время их появление было скрыто от русских людей невинной дымкой «критического нестроения».

«Критицизм» — вот имя того радостного для россиянина периода, когда он смело мог сказать: «весело жить на свете». И чудилось, не будет конца эпохе просвещения русского марксизма. Только ленивые из учеников не приняли участия в празднике «критической науки», не сделали пробы пера в деле критики и истолкования доктрины,

их породившей. Все они были обуреваемы возвышенными помыслами об углублении догматического учения, все искали подходящего оселка, чтобы на нем отточить свои мечи, грозу гордые узлам европейской жизни. Ибо полученный в наследство оселок — три тома «Капитала» — не удовлетворял их более, и вслед за немецкими «критиками» они нашли там немало изъянов.

При виде этих злобных проб пера, где говорилось «о нелепостях», «абсурдах», «утомительной схоластике» и «логической безвкусице» трех «толстых томов» «Капитала», читатель в раздумье покачивал головой и с тоской вопрошал: к чему все это? Критика ответствовала: «сим покиванием голов не смущаюсь». Слова Мармеладовские, но самый тон их был значительно развязнее.

К этому времени, «критики» стали разбирать построения не только марксизма, но и друг друга. И когда, таким образом обнаружилась полная несостоятельность их критики, они сами испугались своих шалостей и, чтобы поправить беду, порешили вовсе отказаться от той части «догмы», где критицизм напрасно силился смастерить себе теплый уголок. Было решено оставить в стороне, предать забвению экономическое учение Маркса. Кем решено? — человеком Достоевского, ибо вслед за его головкой, критицизмом, показались спинка и ниже лежащие части, которые вырезывались, говоря языком акушеров, с необыкновенной быстротой.

Вчера, например, критик, недовольный экономической теорией Маркса, как мало реалистической искал чего-то «более реалистического», чтобы вставить его «в широкую рамку социологических обобщений». Завтра он пришел к выводу: «социальные категории принципиально отличны от хозяйственных. Они как бы утрачивают свой специфический характер категорий, выражающих общественно-классовые противоречия». Вся сила здесь лежит, конечно, в этом «как бы». Смотришь, день, другой, «как бы» расплывается, и получается такое положение: «из хозяйственного общения и его категорий нельзя выве-

сти социального строя». При таких условиях социальные категории, естественно, уже не могут отражать в себе противоречия. И, действительно, в конце концов, получается примирение противоречий по особой «схеме»: А–В, 2А–2В, 3А–3В, 4А–2В, 5А–В, 6А–0В. От целых трех В остался нуль противоречий¹⁸⁶. И ты не доволен, поклонник гармонии, русский обыватель?!

Другие критики были еще безжалостнее. Они с самого начала требовали разрушения здания марксизма, не хотели оставить общественной науке самой памяти о былом реализме. «Двадцатый век принадлежит идеалистам... Марксистское понятие класса, говорят они, может быть истолковано только номиналистически, а не реалистически». Чтобы ухватиться за не дающиеся им в руки звенья перехода к идеализму, они стали разрабатывать особый «моно-плюралистический» метод анализа, уповав, что с его помощью «историческую теорию борьбы классов можно превратить в «социологическую теорию борьбы групп». А отсюда уже рукой подать к их основным идеям, идее об «общечеловеческой правде», «сверхклассовом идеале» и «сверхклассовой интеллигенции»¹⁸⁷.

Таким образом, постепенно формируются могучие плечи и стройный стан, которые должны вынести на себе «возвышенное духовное содержание» идеализма. Чтобы окончательно установить «самостоятельное качество доброго», — в этом весь смысл моно-плюралистической metody, — оставалось еще найти точку опоры, показать, что монизм отжил свое время, что он есть достояние забытого 19 века. Тогда удалось бы довести до благополучного конца судорожные усилия родов идеализма, усилия водворить в науке туманный мир социологических мистерий XVIII ве-

¹⁸⁶ «Основная антиномия трудовой теории ценности». Жизнь. № 2–1900; ibidem № 3 за 1900. Braun's Archiv Bd. XIV. Ss. 661–704.

¹⁸⁷ «Критика исторического материализма». Мир Божий, № 10–1903, см. также М. Б. № 7, 1901, стр. 16–19.

ка. И вот, пока русские гамлетики размышляли, в каком виде быть русскому марксизму, человек Достоевского стал вырисовываться во весь рост, попытался стать на ноги и объявил: учение марксизма об общественных противоречиях («учение о борьбе классов») есть величайшая ошибка. Идет новая доктрина на смену «дряхлающему» марксизму. Она-де «сумеет примирить практический идеализм с теоретическим идеализмом».

II.

Синтез практического идеализма с теоретическим дело для марксиста весьма ответственное, так как предварительно надобно показать, что реализм марксизма и теоретически и практически не пригоден. И нельзя не подивиться той усидчивости; с которой г. Туган-Барановский старался обосновать свой взгляд о «дрялости» теории Маркса. Он начал с розыска об авторских правах его и раскрыл, большей частью с чужих слов — во всем этом он «не мог не согласиться» с Менгером, Штаммлером и другими охотниками до всякого рода синтезов, что «учение о прибавочной ценности заимствовано у Томсона», что «идея классовой борьбы всецело принадлежит Сен-Симону», что идеалы марксизма взяты напрокат у «великих утопистов». А если у Маркса и нашлась малость оригинального, так это всегo-навсего «законченная систематическая форма», превращение заимствованного «в строгую научную теорию»¹⁸⁸.

¹⁸⁸ «Очерки по истории новейшей политической экономии», Мир Божий, № 6, 7, 8 и 10, № 1 за 1902 г. Заметим, к слову, что критикам Маркса, ищущим родословной его теории, следует читать не только тексты Маркса, но и примечания его к ним. Примечания эти содержат колоссальное число библиографических данных и могут значительно облегчить работу критиков в деле уличения Маркса в плагиате. Работа эта, конечно, очень душеспасительна. Но и бывшим ученикам следует помнить поучительное: ... «да знай же меру».

Подготовив таким путем почву для разрушения ветшающего марксизма, г. Туган-Барановский приступил к самому подвигу и, чтобы охватить своей критикой все тело марксизма, выдвинул на первый план вопрос о факторах общественного развития. Эта набившая оскомину тема служит у г. Туган-Барановского разграфленной клеткой, по которой он вознамерился разрисовать то идеалистическое, чему суждено, верит он, заменит устаревшую «догму»¹⁸⁹.

Дни, когда г. Туган-Барановский так неумело пересказывал своими словами работы Маркса и Энгельса, когда он всю психологию человека, даже «идеи» подчинял влиянию «экономического фактора», суть достояние прошлого. Положение Маркса о том, что бытие людей определяет их сознание, положение, которое до последнего времени казалось его бывшему последователю «абсолютно верным», оказалось совсем неверным¹⁹⁰. Теперь г. Туган-Барановский признает «примат воли над разумом», теперь сознание для него «регулятор движений организма, руководимых в свою очередь, волей к жизни». И он «готов согласиться с тем, что господствующим элементом сознательной жизни человека является воля, слуга которой — разум исполняет то, что ему предписывается волей». Исходя из новых положений, взятых из курсов Фуллье и Виндельбанда, г. Туган-Барановский обещает показать, как неправ был Маркс, считая «исторически решающим экономический интерес».

Несмотря на все значение и авторитет Виндельбанда и Фуллье, следуя коим обосновываются предпосылки новой теории, все размышления о «психологических факторах»

¹⁸⁹ М. Туган-Барановский: «Теоретические основы марксизма» Пет. 1905. Гл. II и III, перепеч. из «Мира Божьего» № 8–1904, ст. под. загл. «Психические факторы цивилизации».

¹⁹⁰ «Не сознание людей определяет общественное бытие, а это последнее определяет их сознание. Положение это по своей абсолютной форме безусловно верно». М. Б., № 8, 1902 г., стр. 259.

можно было бы отвести ссылкой на еще более солидный — для г. Т.-Б-го, по крайней мере, — авторитет, на слова г. Туган-Барановского, гласящие о тленности и преходящем значении воли человеческой, на слова его о том, что «область, желаемого не есть область причинных отношений бытия, которыми только и занимается объективная наука». Но, нет, внимание! сейчас начинается мистерия идеализма, и на сцену явится пока еще бледный призрак моно-плюралистической методы.

«Признание первенства воли равносильно признанию первенства в психической жизни влечений и потребностей, которые заложены в нашей природе и которые определяют в конце концов наше поведение». В силу этого для разумения жизни общества, которое «слагается из отдельных личностей», и нужно начинать с разбора этих потребностей. Потребности человека делятся на 5 групп: 1) физиологические потребности, 2) половые, 3) симпатические потребности, 4) эго-альтруистические и 5) потребности, не основанные на практическом интересе. Эти потребности определяют людские отношения и поведение индивида, и все они, по мнению г. Т.-Б., свидетельствуют о примате практического, свидетельствуют, сколь подчиненное значение имеет вообще экономический интерес. Но меньше всего он значит для потребностей практического свойства, таковы — потребность в игре и область чистой эстетики, стремление к познанию и религиозная потребность. Вот почему г. Туган-Барановский и заключает торжественно: «история науки вполне подтверждает примат практического интереса над теоретическим, воли над разумом»¹⁹¹.

Следует заметить, прежде всего, что нет ничего рискованнее, чем ссылки на историю науки, по той простой причине, что история эта еще никем не написана, настоящая прагматическая история, хотя летописей, где говорится

¹⁹¹ М. Туган-Барановский «Теоретич. основы марксизма» стр. 22–25 pass. 27–28, 47.

о развитии теории, имеется немало, и что-то в роде летописи изобразил, развивая свою теорию, г. Т.-Б-ий. В этих летописях подчас не больше правды, чем в любом календаре, и как было бы кстати иметь под рукой историю науки, видно на примере самого г. Туган-Барановского.

«Философия, наука и искусство ... все самые возвышенные проявления человеческого духа» имеют свои корни в условиях хозяйства» — так разрешал еще недавно г. Туган-Барановский «вопрос о движущей силе истории». И не думайте, что в те времена он из-за условий хозяйства проглядел практическое в человеке; ему было ведомо, что «обыкновенный человек живет не умом, а чувствами». Теперь человек также живет чувствами, 5-ю группами потребностей, так отчего же философия, наука и искусство потеряли старые корни?

Затем, в чем состоит, собственно, эта теория общественной гармонии? В учении о примате практического над теоретическим, воли над разумом? Но есть ли «практическое» порождение воли вообще, и в силу чего, признавая примат воли, можно говорить о теоретическом идеализме? Строя свою теорию, г. Туган-Барановский чрез две страницы в третью приводит Вундта — 9 раз на 27 страницах — и не в том беда, что он не узнал в практическом интересе Вундта порядком залежавшуюся этическую норму Канта, для которой не нужно никаких теорий, ибо она сама пишет всему законы¹⁹². Суть в том, что наш волюнтарист, устанавливая теорию психических факторов, ведущих свое начало от воли и практического интереса, не решился пойти дальше цитат Вундта и выяснить, в чем состоят объектив-

¹⁹² «Логика» Вундта, которой пользовался г. Т. — Барановский, представляет собою попытку сделать трансцендентальную эстетику Канта прямым звеном этико-волюнтаристической системы познания. Что эта попытка окончилась неудачей, видно хотя бы из того, что во 2-м томе ее *Methodenlehre*, Вундту пришлось реставрировать изношенную и поблекшую телеологию.

ные условия (теоретический идеализм!) проявления воли во всех движениях.

Возьмем, например, любую группу потребностей, хотя бы ту, что фигурирует под № 1-м, где русский социолог говорит о средствах к пропитанию и об одежде. Узнав от Ратцеля, что некоторые африканские племена носят одежду из тщеславия, получив засим сведения от Липперта насчет того, что любовь к игре, по-видимому, более всего способствовала приручению животных — а есть ли что-либо важнее для пищи, чем мясо этих животных? — г. Туган-Барановский устанавливает: «итак, мотивы и потребности отнюдь не хозяйственного рода оказали самое глубокое влияние на развитие хозяйства. Конечно, очень неблагоприятно думать о пустяках, когда не хватает необходимого. Но люди, особенно первобытные, именно, такие неблагоприятные существа, и этого никогда не следует упускать из виду, чтобы правильно понимать иррациональный ход всемирной истории».

Эта мораль об иррациональности дает гораздо больше, чем кажется. Она показывает между прочим, что, читая Ратцеля и Липперта, никак не следует забывать и Дарвина. Неблагоразумие и тщеславие африканского дикаря ничем не хуже легкомысленного туалета, которому отдают немало времени существа, еще менее благоразумные, чем дикарь, напр., птицы, причем их кокетство живет бок-о-бок с грозящей опасностью голодания. Конечно, история науки много выиграет, если русской социологии в лице бывших учеников удастся извлечь из пыли времен корень иррационального хода истории и с математической точностью определить, в какой степени любовь к игре сыграла роль в приручении рогатого скота и сторожевой собаки. До той поры волей-неволей остается принять, что для приручения козы и укрощения лютой свирепости вида *canis* (собака), человеку понадобилось пустить в ход все свое благоразумие, т. е. западню, лук, копье, словом, весь запас средств для производства непосредственной жизни.

Пока же и теоретический идеализм не в силах рассчитать, в каком виде выльется решение чернокожего, когда ему бледнолицый хищник предлагает за его дочь связку блестящих бус. Допустим, однако, что решение его неблагоразумное, что его сердцу очень мало говорят симпатические потребности — в «схеме» они значатся под № 3 — и он руководится принципом: так хочу. Но этот голый факт проявления воли, заполучение из рук купца связки бус, акт, по-видимому, идеалистического качества, есть вместе с тем, явление вполне реалистическое, ибо в руках купца остается дочь дикаря. Бесспорно, и купец хочет купить штуку живого товара, и его хотение не всегда отличается благоразумием в том смысле, что он, увлекшись мечтой об искуплении своих грехов крупной жертвой из прибылей на дела богоугодные — группа потребностей № 5, — может перегрузить свою разбойничью лодку и пойти вместе с ней ко дну в бурных волнах Атлантики. Но этот факт доброй воли уже никак нельзя назвать голым, и роль фигового листочка там играет торговый капитал. И остается еще такой выход — найти нечто одухотворенное и волю в капитале. А сделать это тем удобнее, что, как следует из выкладок русского социолога, (г. Т.-Б.) мертвый капитал дает прибыль в размере не меньшем, чем живой труд человека, что «человек и машина в этом отношении эквивалентны»¹⁹³.

Только метафизический волюнтаризм с его догматом: «все есть воля и воля есть все», может обойти исследование того как проявляется *социальная активность* моей воли, в чем состоит связь ее и предметного содержания сознания, и, что важнее всего для теории факторов, — какая связь скрепляет *активность воли* и *социальный результат* моего волевого акта. Пусть схема 5-ти групп потребностей в своей незатейливости доходит до такой нелепости, как выделение половой потребности из группы потребностей в непосредственном поддержании жизни и чувственном

¹⁹³ Научное Обозрение, № 5–1899 г.

наслаждении; там можно было бы усмотреть нечто, смахивающее на теорию, если бы в ней, хотя бы только в виде намека, имелся ответ на один из поставленных только что вопросов.

Раз схема 5-ти групп волевых движений точно содержит в себе всю сумму потребностей человеческой особи, если, сверх того, стремления ее возводятся в степень факторов общественного развития, говорить о теоретическом идеализме, да к тому же еще о сочетании его с практическим уместно лишь тогда, когда установлены условия для реализации волевых движений, точно определены отношения *причины и следствия* в волевом акте. Между тем творец «новой социальной системы» ограничился нагромождением выписок из Виндельбанда и Вундта. Очевидно, для «идеалистов» понятия с успехом заменяет не только слово, но и длинная цитата.

III.

Воздадим, однако, должное новой социальной доктрине. В качестве идеалиста новейшей формации, г. Туган-Барановский совершил настоящий подвиг, выставив своим лозунгом примат воли и, наряду с этим, не захватив с собой в своих блужданиях метафизической лучинки в такое время, когда сделалось настоящей манией рассматривать все «при свете метафизики». Разумеется, и у него, как было уже сказано, не обошлось без таинственных волевых импульсов, возникающих и действующих противно правилам благоразумия и вполне иррационально. Но зато ареной действия там неизменно служит посюстороннее, чувства смертных и поведение человеческое.

При таком положении вещей невольно приходят на память первые шаги творца новой доктрины, когда г. Т.-Б., уничтожая экономическую теорию Маркса, хотел «поставить ее на должное место, как теорию чисто социологи-

ческую». Уж не пошутил ли г. Туган-Барановский, возвестив о разрушении здания марксизма, и не собирается ли он поднести ищущим «самообразования», на страницах «Мира Божьего» приятный сюрприз? Так и так, мол, учил он тому, что «идеи возникают на почве общих материальных и культурных условий эпохи. Для того, чтобы идея подействовала, необходимо, чтобы она соответствовала нуждам и потребностям данной эпохи». Ну, так знайте, что все это он говорил всерьез и правду, но только не всю правду. А вся правда в том, что эти самые нужды и потребности зависят от «психологической основы» жизни человеческой. То, что он говорил насчет значения «экономического фактора в истории», тоже правда, и неспроста он расположил на такой манер материал своей «Русской фабрики». Но и здесь истина открыта им наполовину. Большая нелепость «считать исторически решающим экономический интерес, и ничего больше... Мотивы и интересы отнюдь не хозяйственного рода оказали самое глубокое влияние на развитие хозяйства». Хотя и теперь г. Туган-Барановский «не хочет сказать, чтобы производство средств жизни не являлось основанием общественной жизни»¹⁹⁴.

Он этого не хочет сказать. И точно, при перечислении признаков эго-альтруистической — по терминологии Спенсера — потребности прямо сказано: хороши эго-альтруистические чувства нового времени, однако: «насилие приняло теперь более мягкие формы, но отнюдь не прекратилось.., капиталистическое хозяйство... покоится на эксплуатации немногими огромного большинства». Среди эго-альтруистических чувств критик марксизма уделил точку благосклонного внимания и «классовому чувству», и «классовой борьбе», увидел в них подобие «двигателя общественного поведения». Словом, у него, по-видимому, и в мыслях не было сказать что-нибудь обличительное на-

¹⁹⁴ Мир Божий, № 12, 1895 г. стр. 119, Мир Божий, № 8, 1904 г. стр. 9, «Теоретические основы» стр. 31, 38.

счет теории реалистического понимания истории и классово-вой борьбы. И все-таки он эту теорию принужден был разрушить, т. е., не то, чтобы совсем разрушить, а так, легонько пошатнуть.

Изысканиями его в среде «психологической основы» обнаружено, что «в состав классового чувства входят различные элементы». Это во-первых. А, во-вторых, и по действию своему оно включает известные противоречия: «люди весьма часто обнаруживают по отношению к другим классам чрезвычайную солидарность». И не удивительно, что, после всего этого, классовое чувство есть не столько двигатель, сколько маленькая пружинка на психологической основе. «Классовая борьба и война благоприятствуют развитию честолюбия, становящегося поэтому главным двигателем человеческого поведения». Кроме честолюбия, есть и другие важнейшие мотивы человеческого поведения: стремление к власти, почестям, славе. Да, вообще, мало ли стремлений скрыто в тайниках «психологической основы»¹⁹⁵.

Казалось бы, и на том спасибо, хоть что-нибудь от марксизма в новой доктрине останется. Но погодите, гг. марксисты, радоваться! Очень часто великие открытия делались невзначай, и уже теперь среди блестящего ореола мудрых правил общечеловеческого поведения начинает вырисовываться легкий абрис сверхклассовой точки зрения. Об ней и сверхклассовых интересах впервые заговорили у нас до г. Туган-Барановского, и до него забили в метафизический барабан по методу «моноплюралистическому». Известно также, что, несмотря на громкие его трели: «долг, долг и долг ... долг, долг и долг», все окончилось очень ordinarily, сведением «исторической теории борьбы классов к со-

¹⁹⁵ «Стремление к власти, почестям, славе есть, наряду с чувством самосохранения и жадной чувственных наслаждений, важнейший мотив человеческого поведения». Мир Божий, № 8, 1904 г. стр. 20. «Теоретические основы» стр. 42.

циологической теории борьбы групп»¹⁹⁶. И потому, по самой сущей справедливости, авторские права на монополистический метод принадлежат г. Туган-Барановскому полностью.

Его примат воли над разумом есть положение чисто мистическое. И, сумей г. Т.-Б. сверх того доказать, что активное сознание есть простая функция волевых движений, волюнтаризм навсегда воцарился бы в социальной науке. Сам г. Туган-Барановский, утверждающий в ней волюнтаристические факторы, не взял на себя такого риска, полного упразднения экономического, т. е. рассудочного интереса; не говоря уже о том, что он стоит горой за идеалистическую теорию, где без сознательного элемента, хоть самого что ни на есть плохонького, не обойдешься. Тем не менее, присутствие сознательного и рассудочного в пределах волевой диктатуры г. Т.-Барановского еще не означает, что его волюнтаристическая система есть простой отклик дуализма метафизиков.

Его схема факторов человеческого поведения насчитывает целых пять групп, и притом столь важных, что каждая себе довлеет и без труда может превратиться в мощное орудие, действующее от имени сердца и наперекор всем соображениям рассудка. Правда, приведенный выше пример о классовой борьбе и войне, имеющих касательство к делу развития честолюбия, этого главного двигателя человеческого поведения, свидетельствует, на первый взгляд, что в действии психологических факторов есть нечто, напоминающее о закономерности, и иногда происходит даже известного рода сложение классовой борьбы и войны, сложение в шаблонном дуалистическом вкусе. Но в комментариях к «психологической основе» еще указано, что «честолюбие, как отдельных лиц, так и целых наций, толкало людей на войну». Следовательно, между честолюби-

¹⁹⁶ См. Мир Божий, № 10 за 1903 г. «Критика экономического материализма».

ем и войной встречается иногда тесное взаимодействие, и естественно, что классовой борьбе часто при таких условиях приходится оставаться «вещью в себе», так часто, что это модное понятие займет в конце концов на редкость скромное место в идеалистической теории: ведь, классовое чувство есть только простая единица 4-й группы потребностей и чувств (из общего числа — пять), простая спица одного из 5-ти идеалистических колес, на которых катится человеческое поведение.

Итак, примат воли над разумом, наряду с допущением экономического интереса в сферу человеческого поведения, никак нельзя рассматривать, как простое порождение дуализма. Рамки волюнтаристической схемы дают полный простор не только влечениям сердца человеческого, но также и воображению их систематиков. Положим, в данный момент г. Туган-Барановский «не хочет сказать, чтобы производство средств к жизни не являлось основанием общественной жизни». Едва ли кто поручится, что ему или кому-либо из его соратников не придет в голову на основании волюнтаристической схемы как *prolegomen*, приступить к специальной критике теории классовой борьбы, свести там классовый интерес к чисто экономическому, грубо хозяйственному и, противопоставив ему что-нибудь эго-альтруистическое, в роде национальной гордости, какое-нибудь симпатическое чувство страха сыновнего или возвышенный идеал непрактической группы, окончательно упразднить ветшающий марксизм¹⁹⁷.

Сделать все это тем проще, что волюнтаристическая схема, помимо множественности агентов, которые пускает в ход человеческая воля, подчиняет их ее императивам

¹⁹⁷ Кстати, о *prolegomen*'ах. При общей бедности писаний бывших учеников, большой поддержкой служит для них то, что они очень высокого мнения не только о самих себе, но и о друг друге. Г. П. Г., например, в «Проблемах идеализма» называет «Критические заметки» «*prolegomen*»ами всей новейшей критики марксизма.

и в то же время игнорирует совершенно *причинную связь воли и велений разума*. Человек по самой природе своей существо очень смышленное, осмысленно живущее волей. Но ни один из смертных не мог бы уловить и раскрыть отношений причинности в человеческом поведении, ежели бы г. Туган-Барановский своей схемой не узаконил раз навсегда спасительной телеологии, не установил на базисе волюнтаризма свой моно-плюралистический метод и не поставил на место отношения *причины и следствия* отношение *цели и средств*.

Все значение «пришедшего в ветхость» марксизма в том, именно, и заключается, что в его учении между волевыми движениями и помыслами разума не было принципиальных различий в смысле их влияния на человеческое поведение. Вся сила его анализа с самого начала переносилась на то, чтобы раскрыть, в чем состоит то объективное, стоящее вне воли индивида и целой группы людей, что влияет на всю сумму людских отношений, что, как причина, дает большой и главный ряд следствий. Г. Туган-Барановский, говоря о психических факторах, не посмел отказаться совершенно от пережитков своего прошлого. Среди психологических факторов-интересов вообще он был не прочь признать и хозяйственный. Но так как, вместе с тем, хозяйственный интерес стоит у него рядом, иногда ступенью ниже «стремления к власти, почестям и славе», то после волюнтаристической схемы вопрос «*почему*»? в применении к человеческому общежитию служит только показателем недомыслия вопрошающего. Там нужно теперь спрашивать: каким образом? в какой форме? там любая из 5-ти групп потребностей сойдет за цель, конечную цель человеческих стремлений, а объект волевых движений за средство, для достижения этой цели служащее. И, так как телеология эта отдает чистейшим *фетишизмом*, некоторым утешением для тех, кто стал бы скорбеть по этому случаю, должна служить мысль, что воля фетиш высоких кровей, происходящая вполне благородного, идеалистического.

IV.

Сочетание практического и теоретического идеализма, с целью внести примирение в европейские противоречия, до работы г. Туган-Барановского, было не под силу бывшим ученикам, так как практическое они брали из сферы потусторонней, мало доступной обыкновенным смертным. За истекшие сто лет, время, кажется, вполне достаточное для утверждения догматов идеалистической философии XVIII века, человеческое поведение мало изменилось к лучшему. И, не напрасно г. Туган-Барановский уделил потребностям, не имеющим узко практического интереса, всего-навсего одну, пятую группу. В этом отношении его идеалистическая схема своей приверженностью ко всему земному, идущей в разрез с шаблоном идеалистических абсолютов, большой шаг вперед и устраняет раз навсегда всякие сомнения насчет уместности и возможности сочетаний и примирений. При одном, впрочем, условии.

Среди потребностей эго-альтруистических у Туган-Барановского нашлось место и для классового чувства и даже классовой борьбы. Что, если это чувство развивается и растет в ущерб другим стремлениям человеческого духа, и злая воля парализует все добрые начинания и влияние симпатической группы, и группы возвышенных потребностей? Где уж говорить тогда о примирении, сочетаниях и проч.

Важная тема сия требовала, разумеется, практической проверки, и критик марксизма устроил ревизию теории классовой борьбы («Борьба классов, как главное содержание истории»). Здесь он все обставил с большой солидностью и претензиями, разъяснил, как и почему «последовательное проведение классовой точки зрения равносильно упразднению, как морали, так и объективной науки». Обнаружил даже, что «факты эмпирического содержания нравственного сознания противоречат истории классовой борьбы очевиднейшим образом». В смыс-

ле исторических фактов ему также удалось порядком потрепать эту теорию: нашлась такая форма общежития — хозяйство первобытных народов, которые не проделали экономического грехопадения, не имели классового расслоения, и все же не жили в добром мире и согласии. Все это в связи с «недостаточностью теории по отношению к высшим областям духовной деятельности человека» и побудило г. Т.-Б. вынести теории безжалостный приговор: «ни теперь, ни раньше история человеческого общества не была историей только борьбы классов, и противоположное учение Маркса и Энгельса следует признать величайшей ошибкой.... Учение исходит из ложных психологических посылок»¹⁹⁸.

Человеческая история представляет собой огромное кладбище, где всегда найдется два-три покойника, при посредстве коих легко все доказать или все опровергнуть. Г. Туган-Барановскому посчастливилось, и он откопал факт, противоречащий теории марксизма — первобытное общество, где нет классов, а между тем идет ожесточенная борьба враждебных племен. А отчего идет, что побуждает людей к войне? — спрашивает г. Туган-Барановский, и сам определяет: «прежде всего, любовь к самой войне, являющейся в данном случае не средством, а целью.... в общем у цивилизованных народов эго-альтруистические чувства, стремление к славе и власти всего более содействует войнам». А что до власти, то «она может быть и часто бывает целью в себе».

В цели в себе, как и во всем, что остается в себе, есть всегда что-то мистическое и неопределенное. Но г. Туган-Барановскому удалось, все-таки, «различить в истории... два рода борьбы: борьбу классов внутри политически организованного общества и борьбу целых агрегатов классов, ор-

¹⁹⁸ Мир Божий, 1904 г., № 9: «Борьба классов, как главное содержание истории» стр. 243, 245, 249, 259; статья вошла, как V гл., в «Теоретические основы»; стр. 80 и 87.

ганизованных в политические единицы. И та и другая борьба есть в большей или меньшей степени борьба за власть». В первой из них объект ощущается определенно и ясно — «богатство». Не то во второй, где «чаще этим объектом является непосредственное политическое подчинение противника и расширение политического могущества». Здесь, очевидно, борьба идет из-за власти, из-за цели в себе. И получается, при желании — для этого нужно признать еще вместе с г. Туган-Барановским, что «существует известная гармония интересов различных классов» — магический круг: начали мы с власти, цели в себе, и кончили ею. Заполучив такой блестящий результат, г. Туган-Барановский и полагает: «поэтому мы не имеем никакого права рассматривать государство исключительно, как организацию классового господства»¹⁹⁹.

Несомненно, г. Туган-Барановский на это не имеет никакого права. Как помнит еще читатель, классовая борьба стояла у него почти рядышком с войной в деле влияния на главный двигатель человеческого поведения, честолюбие то-ж. Уже в «психологических предпосылках»²⁰⁰ честолюбие приобрело столь большое значение, что само по себе давало достаточный повод к проявлению воинственных потребностей человека. Теперь влияние честолюбия возросло до того, что оно стало равнозначимым с властолюбием, где царит волшебница — цель в себе. И понятно, что классовой борьбе не остается ничего лучшего, как заблаговременно убраться в сферу хозяйственной жизни общества, не касаясь его политики, а тем паче жизни государства.

Найдись у г. Туган-Барановского достаточно мужества, чтобы всюду провести свои психологические пред-

¹⁹⁹ Мир Божий, № 9, 1904 г., стр. 243, 248. «Теоретические основы» стр. 74, 77.

²⁰⁰ «Психологические предпосылки» — назыв. II глава книги «Теоретич. основы».

посылки и все объяснять, как цель в себе, его поле зрения было бы ограждено крепкою стеною телеологии и плюрализма. Но его попутала лукавая мысль о примирении, и он никак не может разорвать пуповины, ведущей его теорию к «дряхлающему» марксизму. С одной стороны, разнообразные формы проявления «цели в себе» в виде жажды власти, славы, научного интереса, религиозной потребности и проч. и проч. позволяют ему, конечно, заявить, что «преобладающая роль материальных условий хозяйства в общественном развитии уменьшается... Общественные группы борются не только за средства к жизни, но также и за власть; борьба общественных групп не исчерпывает всего содержания истории, ибо сфера действия этой борьбы не захватывает важнейших областей духовной деятельности человека». Но все это — с одной стороны. А, с другой, оказывается, что влияние духовной деятельности человека еще и до сей поры остается в зародышевом состоянии: «именно, в наше время экономические интересы выступают на первый план с особой силой...» Капитализм сделал борьбу основой хозяйственной жизни, тот самый капитализм, который «столь же мало благоприятствует развитию альтруистических чувств, как и военная организация прежнего времени»²⁰¹. Отчего бы это, почему «насилие приняло только более мягкие формы, но отнюдь не прекратилось?» За чем смотрели важнейшие области духовной деятельности? И как же при таких обстоятельствах г. Туган-Барановский имеет право утверждать, что учение о классовой борьбе «исходит из ложных предпосылок и противоречит реальным фактам истории?»

Вопрос о праве здесь не к месту. Он уместен, пожалуй, для мониста. Не такова позиция тех, кто привержен к мето-

²⁰¹ «Именно господствующий ныне хозяйственный строй — капиталистический в высшей степени содействует обострению классовой борьбы». «Теоретич. основы» стр. 85 и 38.

ду моно-плюралистическому. Превратил же г. Туган-Барановский войну, этот реальнейший факт жизни первобытного общества, в факт идеального порядка простой ссылкой на стремление к власти, как «цели в себе»²⁰². Затем, еще излагая предпосылки, он показал, что «люди весьма часто обнаруживают по отношению к другим классам чрезвычайную солидарность». И вот теперь там, где «насилие отнюдь не прекратилось», даже там область примирения разрастается. «Существование известной солидарности экономических интересов различных классов того же государства не подлежит сомнению». По крайней мере, для тех, кто хлопочет о сочетании практического идеализма с теоретическим.

Все, что станет поперек дороги этой солидарности, они без труда уберут указанием на сакраментальную «цель в себе», на любую потребность человека, которая просто силой хотения идеалистического превратится в наиглавнейший рычаг развития человеческой истории. И благо им, этим идеалистам, благо праздно болтающим²⁰³.

²⁰² Война первобытных племен так же мало противоречит учению о классово-вой борьбе, как соперничество двух стад американских буйволов в прериях Далекого Запада. И нелепость возражения, за которое ухватился г. Туган-Барановский, тем более непонятна, что он, видимо, большой знаток военного дела. По его мнению, «жестокость и невосприимчивость к чужим страданиям являются необходимым свойством хорошего солдата». Наблюдение первостепенной важности, которым должны воспользоваться все, преподающие воинскую словесность. Вообще в «Теоретических основах марксизма» имеется, охотно верим, масса всякой всячины для теоретических фундаментов, но ... отнюдь не для марксизма. И невольно приходит мысль, не по ошибке ли иль недосмотру на обложке сборника статей, где автор их доказывал, что теория марксизма величайшая ошибка, должна быть опровергнута и т. д., не по ошибке ли поставлено: «Теоретические основы марксизма».

²⁰³ Один из идеалистов, так именуют себя бывшие ученики, называет свою позицию по отношению к народничеству и марксизму — «нейтралитетом»; говоря попросту, это сидение между двух стульев. См. Вопр. Фил. и Психол. № 73, стр. 394.

V.

Психологические факторы и моно-плюралистический метод, самоновейшее слово идеалистической закваски, должны были вывести идеалистов далеко-далеко за узкие границы ветхой деньми «догмы». С помощью этих нововведений, казалось, совсем нетрудно будет сверхклассовой интеллигенции смастерить свою сверхклассовую политику и балансировать на волонтаризме между Сциллой монизма и Харибдой плюрализма, жаждой подвига и проповедью малых дел. И все это было тем вероятнее, что отвлеченно возвышенный, почти нервический тон идеалистических писаний стал уже выливаться в конкретно и нищенски скромных сочетаниях коллективизма и индивидуализма хозяйственного, заговорили о новых экономических программах, и воскрес даже похороненный было мираж кустарных промыслов и других генеральных средств, изготовленных по рецепту: спешите медленно²⁰⁴.

Однако, как ни заманчива проблема прямого сочетания идеалистической доктрины с проповедью малых дел, бывшим ученикам заняться ею не пристало. Неловко ученику, даже из разряда бывших, критиковать матернюю скорлупу, из коей он вылутился, в таком смысле, что все ее содержание — одно печальное недоразумение, и провести его в жизнь значит шествовать через «трупы насильственных жертв — жертв исторических стихий». И, так как примирение общественных противоречий, без оправдания сверхклассовой политики, осталось бы совсем незаконченным и несовершенным, появление человека Достоевского в последней его стадии совершилось, как акт в некотором роде насильственный и дело рук лица, которое родства не признает²⁰⁵.

²⁰⁴ См. Вопр. Фил. и Психол. № 68, стр. 313; Экономич. Газета № 17. 1904 г. См. также Этюд 7-ой, гл. VII.

²⁰⁵ Г. Волжский, который ниже цитируется, заявляет, что он «не считает себя вправе вести речь от лица какого бы то ни было направления». (Об-

Соображения г. Волжского, помимо ответственности их, как звена, долженствующего завершить дело, завещанное Достоевским, тем любопытнее, что он, в отличие от прочих идеалистов, и не думает скрывать, что вся суть «кризиса русского марксизма» сводится к оправданию сверхклассовой интеллигенции, к оправданию и проповеди малых и тихих дел. Он видит в слове Достоевского о Пушкине, в том самом слове, где русскому человеку поставлена задача примирить европейские противоречия, «слово оправдания страданий русского интеллигента- скитальца». «Нужно интеллигенции слово это слышать ... Нужно оправдание и самооправдание, потому что есть обвинение и самообвинение» ...

Вероятно, в силу той же жажды искупления грехов интеллигенции (обвинение и самообвинение!), г. Волжский настроен, тоже в отличие от остальных идеалистов, примирительно и, надеясь порешить все полюбовно и без большого пролития чернил, обнаруживает склонность к значительным, по-видимому, уступкам и охотно выделяет марксистам их часть. «Все возьмите, говорит он по адресу их, возьмите, пожалуй (на время, впрочем) монополию прогрессивности, о которой так много и не всегда уместно говорят и повторяют критики идеализма, возьмите гордыню строительства, пожалуй, сознание того, что реалист, как психологический тип, выше идеалиста. Но Христа оставьте нам, не отрывайте его от апологии любви к ближнему, от всех маленьких, слабеньких, ничтожных песчинок, убогих и юродивых, оставьте Христа среди них». По-видимому, раздел г. Волжского происходит при условии, вполне приемлемых. Почему бы, в самом деле, не оставить

разование № 9–1904). Скромность приличествует юношеству, и она новый плюс к другим, вполне возможно очень многочисленным достоинствам и талантам г. Волжского. При всем том, г. Волжский не есть *quantité négligeable* среди «критиков»-идеалистов и бывших учеников. Именно, потому что он не проделал процесса линяния и перехода «от марксизма», особенно интересно его отношение к завету Достоевского, отношение представителя сверхклассовой интеллигенции, говорящего прямо то, что на уме у политиканствующих экс-марксистов.

идеалистам, да и вообще всем стоящим сверх классов апологии любви к ближнему, к маленьким и слабеньким, убогим и юродивым? Ведь в применении к ним хозяйственный индивидуализм не грозит никакими осложнениями программы, теми осложнениями, кои дают в заключение «сочетание коллективизма с индивидуализмом». Непонятно лишь, почему г. Волжский, отделяя своих ягнят, оговаривается: «на время, впрочем». И должно быть, очень непродолжительное время, ибо любовь к дальнему, которую он не прочь отдать реализму, находится у него под сомнением, и очень немалым.

Сомнение это само по себе есть вещь, для идеалиста вполне неизбежная. Все критические усилия бывших учеников имели своей причиной такое же сомнение, а целью своей соединение любви к дальнему и любви к ближнему. А кончалось это соединение почти всегда тем, что на сцену выступал «нейтралитет», придающий букету идеализма оттенок чего-то, от чего совсем розами не пахнет.

Видимо, во избежание таких неприятностей, г. Волжский и не решается до всего своим умом дойти и, разбирая любовь к дальнему, применяет «философскую критику Достоевского». По поводу «самоуверенных гимном дальнему» он «напоминает... слова Раскольникова о социалистах: трудолюбивый народ и торговый, общим счастьем занимаются; нет, мне жизнь однажды дается, и никогда ее больше не будет; я не хочу всеобщего счастья, я и сам хочу жить. Что ж! я не хотел только проходить мимо голодающей матери, зажимая в руке своей рубль, в ожидании всеобщего счастья»... А напомнивши для изображения критики Достоевского «слова», г. Волжский на сей раз от себя замечает: «как с голодной матерью-то справятся новые люди, не слишком ли просто? Несут свой кирпичик на всеобщее счастье и ощущают спокойствие сердца, в котором не остается места для человеческого участия к живым песчинкам... Нужны большие дела, но большие дела требуют и большой любви, большой правды». А искать этой правды следует у того же Достоевского в его... «Бесах». «Правда великого дела впи-

тает и претворит в себе правду религиозно-философских исканий Достоевского, и пусть строители чаще читают эту книгу. Достоевский нужен или для углубления вопроса, вопроса об искуплении и понимания всей сложности их дела... Надо отличать добровольных, сознательных и свободных участников постройки для счастья будущих поколений, и тех, кто насильственно ходом вещей притягиваются сюда, втягиваются стихийными приводами, бессознательные и невинные».

Короче, г. Волжский требует, как и все идеалисты, углубления вопроса, внесения апологетического элемента любви к ближнему, прежде всего, в целях оправдания бессознательных и невинных. И, согласно последней идеалистической моде, вопрос, который у него ставится, это «вопрос психологии, а не логики, не боевого принципа». Конечно, в психологии его интеллигента чувствуется главным образом жалость к «бессознательным и невинным», в силу чего ему нет особой надобности в анализе психологических факторов. И против его соображений при разделе «наследства» между реалистами и идеалистами не стоило бы возражать: человек прямо говорит, что его вопрос не есть вопрос логики. Но ведь это *неправда*, что этот самый человек оставляет *боевой* принцип без внимания. Ибо он в этом случае не стал бы цитировать Раскольникова и не стал бы иллюстрировать «сложности» вопроса об интеллигентской психологии ссылкой на то, что встречаются при постройке строители, которые «бессознательно и берутся-то за нее, потому что их личность мало разработана, берутся, чтобы под громадной тяжестью ее бревен похоронить свою личную неспособность быть просто человеческим; они инстинктивно ищут здесь, в большом деле, искупления своих личных несовершенств». И г. Волжскому следовало или сделать экскурсию в область принципов логики и боевых, или же не братья вовсе за «сложный вопрос». А то теперь его скорбное нравоучение насчет «бессознательности и личных несовершенств» выдает с головой всю нехитрую механику самооправдания интеллигенции, так что не только возражать, а и цитировать дальше не стоит. И без

цитат видно, что пред нами новое и неопровержимое доказательство в пользу того что подозрительные попреки «людям любви к дальнему» имеют солидные основания, если... если не знать, что представляет собой злобный пасквиль «Бесов», что такое слеза Раскольникова о голодной матери, если не знать, что такое «спокойствие сердца» тех строителей, которые не менее Раскольникова помнят о своих и чужих матерях, и коим рекомендуется читать «Бесов», если не знать, что «спокойствие сердца» есть нечистоплотная клевета.

И хотя г. Волжский для обличения Верховенских нашего времени не потревожил аргументов логики, «самообвинение сверхклассовой интеллигенции», с ее проповедью любви к ближнему и малых дел, не в силах затушевать и смягчить не только лукавое самооправдание идеализма. Это оправдание «сверхклассовых» слабостей, предпринятое в дополнение к идеалистическим теориям психологического толка, с полной очевидностью раскрывает, что фетиш идеалистов лев только головой, обнажает вместе с общечеловеческим то обывательское и общезаячье, о котором едва ли мечтал сам Достоевский, когда четверть века назад пророчил о своем истинно русском человеке, о примирении европейских противоречий.

Этюд 9-й. (Заключение). О героях нашего времени.

«Правовая и общественная программа идеализма может быть охарактеризована, как либерализм».

«Новый Путь», 1904, X, 269. «Мы ничего не выдумали — даже пороха! — но выдумали либерализм и сразу стяжали себе право на бессмертие». Щедрин. Большой танец общественного либерализма в фарсе: «Мнимые враги».

Последние годы — знаменательные годы в истории русского псевдомарксизма. Молодые ростки его, русский неоидализм и его разновидности, ведущие до этого времени образ жизни паразитарный, пустили самостоятельные корешки в литературном мире и обосновались в декадентском «Новом Пути» («Вопросах жизни» то-ж). Пришел конец жалобам на то, что у экс-марксистов нет своего уголка, и негде полностью звучать глаголу «критицизма», идеализма и проч. Исполнилась заветная мечта о том, чтобы —

Покинув путь губительный,
Найти бы путь иной.
И в труд иной, свежительный,
Поникнуть всей душой.
Поспешай им, Господи!

I.

«Часто указывают, что путь, на который мы вступаем, есть старый путь; но в этом именно и заключается его сила... В нашем обществе, где ищущая мысль в неутомимой жажде истины жадно хватается за всякий призрак философии, где эстетизм и декадентство, нищезанство и марксизм принимаются за настоящие откровения, пора вступить на старый и испытанный путь философского познания, чтобы искать ответов на мучительные вопросы жизни. В недавнем прошлом этот путь был завещан русскому обществу самыми крупными представителями философской мысли в России, Чичериным и Вл. Соловьевым. Наступает пора сделать их завет достоянием более широких кругов, положить его в основу нового направления общественной мысли. На почве этого направления возможны и необходимы различные оттенки и подразделения; но все они объединяются признанием общего пути» ...

«Мы думаем, что будущее принадлежит именно мистицизму и демократии. Социальная демократия на почве позитивизма должна привести к величайшей пошлости, к угашению духа, но она же может создать самую тонкую духовную аристократию, если сознает себя наконец лишь средством для далеких, мистических целей человеческой жизни. Будем помнить, что предательство принципов свободы, так нагло совершенное в Западной Европе, должно найти в нас самый решительный отпор. Но мы должны идти еще дальше тех, которые этот отпор готовят, мы не должны допустить, чтобы духовная свобода и сознание конечных целей жизни были преданы, были променяны на случайное благополучие, чтобы мы оказались духовно нищими в тот час, когда придет к нам социальное обновление. Мы не уступим нашим друзьям-врагам грядущего царства духа, как не уступим буржуазии царства социальной демократии» ...²⁰⁶

Если в приведенных цитатах оставить без внимания легонький подзатыльник, который дается мимоходом гг. декадентам «Нового пути» за их эстетизм и декадентство (он имел, вероятно, значение поощрительное), — то все же очень бросается в глаза, что оттенки и подразделения «нового направления» весьма и весьма различествуют между собою. Одни из ставших на новый путь, чтобы передумать старую и вечную истину в связи с потребностями времени, возвращаются к «источникам» философского познания; для них марксизм есть что-то вроде дьявольского наваждения, которое сбивает с толку ищущих истины. Другие, ни капельки не убоившись нищестанства, которое стоит за одной скобкой с марксизмом у первых, для далеких мистических целей готовы воспользоваться, как средством, духовной аристократией, и уповают даже, что им будет по плечу спасти грядущее царство духа от друзей-врагов марксистов, когда придет царство социальной демократии. И эта разногласица тем очевидней, что будущее принадлежит, по мне-

²⁰⁶ Новый Путь 6, X, 1904, стр. 66–67; 294–295.

нию людей, охочих до демократии, не только их друзьям-врагам-марксистам (не забудьте о социальном обновлении), но и мистицизму. В той складке знамени идеализма, где говорится о философии просто (О «философском движении наших дней»), марксизм отбрасывается, как жалкий призрак. А там, где к философии на помощь приходит жизнь («Философия и жизнь»), с этим марксизмом заигрывают и просят только от всего мистического сердца не предавать царства духа. Как же при такой растерянности мыслей слепить «общественную программу», дать философское обоснование «освободительным и демократическим заветам нашей интеллигенции» и тем самым устроить ей, по плану идеалистов, «исторический экзамен?»

Но, может быть, растерянность мысли, не помешавшая объединению и признанию нового пути общим, есть у идеалистов явление временное, а совокупные усилия обосновать на философский лад интеллигентские мечтания есть продукт поспешности, вполне извинительной. Ведь социальное обновление есть факт вполне реальный, и оно, чего доброго, придет без духовной аристократии, без мистицизма и борьбы «нашей интеллигенции» с друзьями-врагами. Может быть, этой интеллигенции удастся вовремя спасти социальную демократию от «пошлости», которая кроется в позитивной стороне марксизма, а для тех, которые призваны передумать старые и вечные истины, «обновленный» марксизм перестанет быть жупелом.

Под сенью подлинных источников философского познания, при опеке мистицизма, выдержать русской интеллигенции исторический экзамен штука не больно мудрая. На экзаменах, самых строгих, какие сдает китайская интеллигенция, чтобы заполучить звание и чин мандарина, все зависит не только от того, кто вносит свою лепту в сокровищницу философского познания, но и от стражей сокровищницы Конфуция. Здесь не имеются в виду какие-нибудь побрякушки и проч. Отнюдь. Все зависит от того, насколько обильна казна русских Конфуциев, откуда надлежит чер-

пать все, что способствует разрешению «мучительных вопросов жизни».

Допустим, поэтому, что философские основы идеализма включают в себе элементы, обезвреживающие то весомое, что принесли с собой Соловьев и Чичерин в историю социального обновления. В «Новом Пути» настаивают прежде всего на «резко юридической формулировке общественных требований». А формально такие требования легко обосновать, не опираясь на определенные общественные течения, и даже наоборот, чем меньше жизненного встречают в себе такие требования, тем больше красоты, тем больше пафоса в их формулировке. И, на самом деле, наших идеалистов интересуют права личности, свободы и равенства, но их «пафос и чувства» не привязаны к «определенным формам и способам реализации этих прав». «У нас, говорят о себе идеалисты, нет фаталистической привязанности к вне человека находящимся вещам, например, к строго определенным формам социального строя... Доктринерский социализм, растрчивающий религиозные чувства по недостойным поводам, прикрепляющий их к материальной организации жизни, нам чужд и представляется надругательством над высшим достоинством человеческого духа»²⁰⁷.

Итак, допустим, что видимый диссонанс в хоре поющих славу трудам интеллигента и зовущих его сдать экзамен пред лицом русской жизни устраняется сам по себе, и ничто в интеллигентском мире, по крайней мере его внутреннем естестве, — ничто не помешает ему шествовать по новому пути, искать нового освещения вопросов жизни.

II.

Все может быть. Метафизика, спаси мя, не остави мя, погибающа! Этот вопль, который доминировал в мистиче-

²⁰⁷ Новый Путь, X, 1904, стр. 293.

ских ораториях Соловьева и был заключительной гаммой Чичеринской анафемы по адресу доктрины социализма, этот вопль взят основной темой «Нового Пути». Но этот путь лежит, верят там, далеко от тех значных мест, которые сняты метафизику, и где ему уготовлен настоящий «покой». Они заблаговременно спрашивают у интеллигента: «знаешь ли ты, что такое добродетель?», веруя, что главное в постановке вопроса, а все прочее само приложится, — в том смысле, что решение проблемы о добродетели, хотя бы и мистическое, не препятствует прицепить затем к проблеме весь калейдоскоп житейской практики, вплоть до социальной демократии включительно. Принцип личности, ее безусловного достоинства и неотчуждаемых прав — вот этот пункт, по отношению к коему у идеалистов нет разногласий. Этот пункт служил точкой опоры и для Чичерина, и для Соловьева, и идеалисты «Нового Пути» обещают сделать их завет достоянием более широких кругов, положить его в основу «нового направления»²⁰⁸.

Это, разумеется, еще небольшое горе, что для русской общественной мысли нашлась рудоносная жила в горнем царстве идеалистов. Необходимо лишь точно определить площадь, которая ей в удел назначена. Изысканный вкус идеалистов — они не удовлетворяются пережитым и неосновательным, — конечно, говорит сам за себя²⁰⁹. Но ведь затем их мысль и зовется общественной, чтобы давать полный отчет о своих изысканиях. И, если Соловьевым дано растекаться мыслью по древу, а Чичериным рыскать серым волком в небесах мистики, Баянам идеализма, из числа поборников демократии *in spe*, придется крепко

²⁰⁸ «То, чем удовлетворяются другие направления, нам (идеалистам. — М. О.) кажется или пережитым и недостаточным, или неосновательным и опровергнутым». Новый Путь, X, 67.

²⁰⁹ «Идеалисты не могут уже помириться с той простотой и грубостью, с какой разрешались, вернее, устранялись в марксизме... важнейшие вопросы жизни и духа». Нов. путь, X, 1904, стр. 261.

держаться за радиус тех кругов, где им суждено жить и действовать. Конечно, те из них, кто предпочитает говорить о достоинстве личности вообще, о ее неотчуждаемых правах вообще, стоят как, бы вне земли, на дозорной башне, и в спасительном центре кругов идеализма.

Но такова уже природа общественности, что самое понятие об арене действия держится там кровной и прямой связью центра и точек периферии.

То же и о радиусах действительности идеализма. Идеализм, говорят идеалисты, представляет собой, в некоторых отношениях такую теоретическую вышку, с которой открывается более «широкий горизонт, благодаря чему оказывается достижимой большая принципиальная ясность, имеющая затем и практическое значение». Более широкий горизонт, большая принципиальная ясность, которая и на практику влиять может. Как хорошо! И спрашивается только, с чем граничат новые горизонты, и куда же глядят радиусы их практики.

Что касается теории, то в этой части с идеалистов многого и спрашивать нельзя: «в теоретической области понятие идеализма устанавливается не на основании положительных, но отрицательных признаков». Идеализм отрицает догматический позитивизм в гносеологии и догматический материализм в метафизике, требует самостоятельной философской мысли, но главным признаком идеализма служит то, что оборачивается спиной к «догматическому» позитивизму. В сфере практического идеализм представляет собой «относительный нейтралитет по отношению к марксизму и народничеству». И никакие предрассудки не мешают идеализму, внимая зову истории, отдать свой труд делу согласия и объединения, образованию «широкого внефракционного, объединяемого общей преданностью интересам народа общественного течения». Девиз этого внефракционного движения: благо народа — *salus populi*. Лишенные узких предрассудков идеалисты, однако, и здесь отстаивают особые права свободной мысли.

Они, во-1-х, имеют свою, позицию в истолковании «общей части программы», что и не удивительно, ибо они обернулись, как мы уже знаем, спиной к позитивизму. Во-2-х, идеализм выступает без особенной части, которая представляет собой для идеализма «искомое». Для определения этой неизвестной они пользуются социальной наукой, которая «дает фундамент для практических программ». И потому идеализм «молчаливо примыкает» к существующим программам. Отсутствие заранее уготовленной специальной части, которая в старых программах сплетается с «общей», весьма способствует сохранению нейтралитета нового направления. Поэтому идеализм «располагает к большему научному реализму, чем народничество и марксизм».

Большой научный реализм, с одной стороны, и программная терпимость (относительный нейтралитет!) с другой, дают идеалистам право говорить о более широких горизонтах еще потому, что, допуская «признание желательности классовой политики» — вспомните о марксистах, как друго-врагах, — идеалисты остаются при «своем последовательном и сознательном индивидуализме». А в основе сего последнего лежит старый и неизменный «религиозно-метафизический и этический индивидуализм». Тут святая святых идеализма, и дальше, глубже идти некуда. Этический индивидуализм заставляет произвести «некоторую переоценку ценностей и в области практических программ», хотя это приводит «не столько к установлению новых программных положений, сколько к устранению предрассудков, унаследованных от прошлого»²¹⁰.

Итак, всякое не только может быть, но и на самом деле бывает. Интеллигент идеалист, который только что своим вопросом: «что такое добродетель?» хотел оградить себя от материальной организации жизни, прикрепленной

²¹⁰ «Идеализм и общественные программы» Новый путь, X, 1904, стр. 261–277 pass.

к доктринерскому социализму, становится, создавая свое царство духа, с каждым шагом все развязнее. Он теперь уже не смиренный карась — интеллигент, проповедующий о неотчуждаемых правах личности вообще и ее нейтралитета, в частности. Идеалист делает строгий смотр прогрессивнейшим программам современности. И, по-видимому, с точки зрения требования прав и марксисты ни в чем неповинны, и народники не виноваты, а на самом деле те и другие должны прийти к нему с повинной.

III.

Та теоретически-практическая вышка, которая открывает друго-врагам существующих программ более широкие горизонты и дает им в руки более ясные принципы, имеет, разумеется, свое название. Название это, по свидетельству идеалистов, «замаранное и обесцененное»²¹¹. Понятно, что идеалисты своей переоценкой ценностей мечтают снять с него кору времени, дабы связать его с «декларацией прав человека и гражданина». Но, как ни занимательна эта операция сама по себе, прежде — два слова о предрасудках старых программ.

Новое общественное направление, по заявлению Нового Пути, переносит центр тяжести в свою общую часть и отказывается прикрепить свой пафос и чувства к определенным способам «осуществления прав». Там все надежды возлагаются на социальную науку и ожидают в результате большего реализма, чем тот, который породили народничество и марксизм. И вместе с тем там грозят анафемой тем, кто игнорирует неистощимые «сокровищницы фактов народнической литературы» и недооценивает «вклад в общественную мысль», сделанный русским марксизмом. Сле-

²¹¹ «Слово либерализм замарано и обесценено, хотя происходит от величайшего из человеческих слов от слова: свобода». Новый путь, X, 283.

довательно, люди, шествующие по новому пути, собираются разрабатывать факты, хорошо известные, и в духе, ни для кого не новом. Выслушивая «до конца» положительную науку, идеалисты, однако, уповают заполучить такие практические программы, которые отличались бы «надлежащей гибкостью и надлежащим простором для их развития». Очевидно, ни в учении народников, ни в марксизме нет этих ценных качеств вовсе, или они есть, но в степени недостаточной.

Мы не станем, разумеется, разбирать те мелкие обвинения, которые идеалисты рассыпают по адресу народничества, укоряя их за «антилиберальную отрывку — сочувствие юридическому закреплению общины», за преобладание «экономизма» в его старой доктрине. Смешение в одну общую кучу всех разновидностей движения — этот прием повторяется и в применении критики марксизма — есть особый метод свойственный вообще тем, которые для обозрения материальной организации жизни взбираются на вышку. Еще менее беспокоят нас вылазки «друзей-врагов» против учения марксизма. Что интересно здесь, так это строгая научность идеалистической науки, ее оторванность от общей части идеализма и гибкость их программы.

В чем причина того блестящего триумфа, который достался реалистическому пониманию общественного развития? В том, что, преодолев слабого соперника — учение о проявлении духа в истории человечества, — выдвинув вперед все, что было положительно научного в антропологии и истории культуры, оно проникло в самую гущу современной жизни и выбросило на вольный свет побег, возвестившие об ее обновлении. Пусть в доктрине народничества была сделана неудачная попытка прививки к этим побегам новых, взятых из прекрасного далека; активность позитивизма дала народничеству силы для борьбы, давшей венки терновый его героям. И замечательное дело! Эта борьба на смерть, эта непримиримость врагов, где каждый, действительно, одни словом, другие словом и делом, служи-

ли своей программе, никогда не вызывала мысли о применении. Враги оставались врагами, ибо каждый пункт программы народников и марксистов был только частью целого, частью тела; и в их борьбе слово *друзья-враги* было бы каламбуром дурного тона.

Идеалисты — друзья-враги марксизма... Друго-враг, враго-друг с его мистически-метафизической общей частью, опираясь одной ногой на строгий реализм, а другую занеся в царство духа, похвывается программой, свободной от предрассудков. Но чем куплена гибкость ее, способность балансировать для сохранения идеалистического нейтралитета? Не только тем, что у нее религиозно-метафизические предпосылки, перевитые пышной ветвью этического индивидуализма, а еще более дорогой ценой, чем потеря права на строго научный положительный метод. Она куплена оторванностью от жизни «народа», благо коего собираются опекать идеалисты.

Цельность и законченность необходимы боевой программе для того, чтобы сыграть свою роль в бурном море житейской прозы. И, именно, эта жажда цельности давала силы народничеству отстаивать свою позицию, когда одна за другой под ударами критики падали стены его цитадели. И тем, кто хотел внести светоч истины и раствориться затем в сермяжной массе, и тем, кто будил сознание в ней, чтобы стать рядовым в ее авангарде, было хорошо ведомо, что стойкость и непоколебимость программы есть собственно проявление жизненности всего направления. И надлежущая гибкость программы, устранение из нее «предрассудков» и того, что не пришлось кому-либо по вкусу, есть всегда показатель, что все дело о программе — продукт интеллигентского измышления, плод творческой фантазии, где нейтралитет сводится к сидению между двух стульев, к подвигам, когда вся суть в словопрениях.

Среди салонных игр, которыми развлекаются праздные англичане, есть одна особенно забавная, и зовется она *русской сплетней*. Суть ее в том, что кто-либо из присутствующих

рассказывает небольшую историйку, которая должна изобиловать массой подробностей, хотя бы и совершенно невероятных. Сосед рассказчика повторяет эту историю гладко, и не упуская по возможности всего невероятного. История обходит так всех присутствующих, и первоначальная цепь фактов сплетается в клубок самой бессмысленной сплетни.

Не знаю, насколько эта игра на самом деле занимательна. Но она вспоминается всегда, когда читаешь писания идеалистов о марксизме. Так и на сей раз. Знамя идеалистов утверждено на небольшом холмике измышлений, где нет ни начала, ни конца, где одна небылица цепляется за другую и подкрепляет ее. Раскопать эту твердыню идеализма очень нелегко, ибо все бросается вскользь, и сплетня, подхваченная на ходу, страницей ниже возводится в «критический» принцип. Как вы докажете идеалисту, что марксизм не есть только «призрак философии», и что вопросы жизни и духа не «устранялись» в марксизме, что «духовная буржуазность не разъедает угнетенные классы современного общества»? Рисовать утопии есть, конечно, дело досужей фантазии и личного вкуса. Но вся беда, именно, в том, что мечтая о «союзе людей, основанном на внутренней свободе и любви», осмеливаются вместе с тем говорить о «величайшей пошлости, к которой должна привести на почве позитивизма социальная демократия», заявлять, что «практическая позиция марксизма сможет быть превосходно удержана в том, что заслуживает быть удержанным и вне марксистской теории», и наряду требовать «переоценки ценностей» и т. д. Отвечать на такую «критику» вещь бесполезная, так как критика идет по методу: «*calomniez, calomniez*» ... И, если я заговорил о критике направленных «предрассудков», так это потому только, что на обывательской критике их держится вся теоретически-практическая вышка идеалистов, их либерализм²¹².

²¹² Как известно, сплетня может быть двоякого рода: злонамеренная сплетня врага или просто обывательская, которую пускают в обращение легко-

IV.

Несмотря на то, что «общая часть» идеализма враждебна позитивным посылкам народничества и марксизма; несмотря на то, что в «особенной части» идеализм, в противовес классовому делению, которое отрицается для Руси народничеством и признается марксизмом, выдвигает индивидуализм; несмотря, наконец, на узкие «предрассудки», присущие и тому и другому, несмотря на все это, идеализм составляет «весьма благоприятную предпосылку для желанного согласия и объединения»²¹³.

Согласие и объединение должны произойти между марксизмом и народничеством. Нейтралитет идеализма в области практических вопросов дает уверенность, что ему удастся замирить спор 90-х годов. Идеалисты в общем разделяют программу, которая была принята в передовых слоях русской интеллигенции, и задачей нашего времени ставят образование общественного течения, свободного от направленных программ, преследующего «общие практические задачи». Правовая и общественная программа индивидуализма носит имя — либерализм.

Праха времени, которым покрыто это почтенное понятие седой старины, заставил отечественных либералов немножко пообчистить его. Ошельмованный навсегда европейской буржуазией либерализм и в своей экономической части, и в политической представляет, как известно, ласковое теля, которое трех маток сосет. В политическом отношении либерализм находится в стадии безразлично-

мысленные друзья наши. К какому разряду отнести измышления «друзей-врагов» старых программ, идеалистов, рассудит сам читатель.

²¹³ Далее следует маленький уступительный период: ... «хотя бы оно совершилось вовсе не под теоретическим флагом идеализма». Прием по времени извинительный, но слишком уж не хитрый. Или согласие возможно только *через* идеализм, или ему не по плечу роль честного макера, и ему не к чему тогда и выбрасывать свой шитый белыми нитками розовый флаг примирения.

го равновесия, и, когда ему это выгодно, он охотно поддерживает то первые два, то четвертое сословие. Либерал политик все подгоняет к вопросу о прибылях и дивидендах, и тут сам Бисмарк пасовал пред ним. В карман норови, — в этом вся политика либерализма. Этот экономический либерализм, как окончательно и навсегда скомпрометированный, отечественные либералы отрицают целиком, до того целиком, что в отличие от манчестерцев, русские приверженцы либерализма стоят за «государственное вмешательство»²¹⁴. Но вся сила их не в экономической форме течения, а в политической, так как прежние программы, и старое народничество и марксизм, страдали «презрением к либерализму, а заодно с ним и вообще политическому мышлению». Особенно повинен в этом марксизм. «Кривое отношение» к либерализму заводит его так далеко, что он бывает иногда «враждебен ясности политической мысли». Холодность марксизма к требованиям либерализма, хотя марксисты — «люди к жизни весьма отзывчивые», проистекает из «ошибочных теоретических предпосылок». Вот почему вышка индивидуализма и соответствует благопотребности времени. Она

²¹⁴ Бесспорно, новоявленный русский либерализм очень предусмотрителен в своем полном отрицании программы манчестерства. Но не нужно даже проделывать эволюцию «от марксизма», чтобы знать между прочим, что имеется еще один сорт либерализма, правда, ценой подешевле, континентальный, представленный цехом немецких ученых, куда поступили на выучку некоторые из экс-марксистов (см. этюд 7, гл. III, IV). То обстоятельство, что континентальный либерализм стоит, как и русские либералы, за государственное вмешательство, так же мало отделяет немецких катедер-социалистов от английских классиков, как и то, что русские либералы стоят горой лишь за один вид собственности, земельной, и отвергают проповедь классиков о целебных свойствах ее в индустрии (см. этюд 7, гл. VII и VIII). В основе *экономического либерализма* лежит приверженность к *собственности вообще*, и, по сравнению с этим пунктом, моменты экономической политики дело второстепенное. *Политический либерализм* на оборотной стороне медали: «спасители отечества», носит *основные признаки экономического либерализма*.

дает высшую обобщающую точку зрения, там в полном согласии и гармонии начала демократические и истинно-политического либерализма, там конец интеллигентским спорам 90-х годов марксизма и народничества, конец отныне и навеки²¹⁵. Аминь!

Один известнейший либерал, напутствуя вестника мира в город Семиозерск по делу о пререканиях, дал ему такую инструкцию:

— Вы, mon cher, действуйте больше посредством обещаний.

Promettez leur ceci, promettez leur cela, и когда приведете их к одному знаменателю, тогда...

— Стало быть, вашество, *обмануть* приказывать изволили? спросил вестник мира...

В качестве вестников мира, чтобы положить предел спору 90-х годов, идеалистические индивидуалисты обещают, подобно щедринскому либералу, устроить в своей программе такое единение, что всякой пичужке по зернышку хватит. Кого же они при этом обманывают? Самих себя, прежде всего.

Повторяю: пафос либерализма в его исканиях гармонии, чтобы затем общими силами искать права, самой чистой воды и пробы. Устраняя все непримиримое на почве направленных программ, они не затыкают себе нарочно ушей, чтобы не слышать голоса и зова истории. И, хотя экс-марксисты, чтобы толковать все на новый лад, порешили: сем-ка я откажусь от самого себя, им нечего бояться, что кто-нибудь, отмечая это, заподозрит их в неискренности. Пока они говорят о праве, лукошко этих сеятелей, поборников права, настаивающих на «резко-юридической формулировке общественных требований», кажется, полно добротных семян. Но вот, когда от слова пора перейти к делу, тогда оказывается, что их нива — иллюзия, их лиризм и пафос — самообман, и только.

²¹⁵ Новый путь X, 1904, стр. 270–277 pass.

Без сомнения, искренность и лиризм великое дело, особенно там, где гибкость программы есть прямое следствие относительного нейтралитета. За примерами ходить недалеко. Разве сидевший всю жизнь свою между двух стульев и всегда искренний Джон Стюарт Милль со своим трактатом «О свободе» не дал посильной защиты либерализма, не пытался сделать позицию его неприступной в самом слабом пункте его, в проповеди индивидуализма, ни на йоту не изменившей коллективных appetitов лордов и капитала. Да, Милль держался и «в общей», и в «специальной» части позитивного метода, и его индивидуализм покоился на рационалистических основаниях. Но, следует ли из этого, что этический индивидуализм идеалистов со своим разрывом обеих частей, мечтающий опереться вслед за Миллем на выводы положительного знания, будет счастливее Милля и будет в состоянии хотя бы не отстать от того движения, которое принесет обновление русскому обществу.

И это будет большим козырем для идеализма, если ему удастся не отстать, хоть он и мечтает сыграть роль пророка и вождя. Идеалисты стоят на своем полном праве индивидуалистов и такой особенностью своей практики надеются подействовать на интеллигенцию современности, произвести над ней небольшую реакцию обособления под знаком резко юридической формулировки права. Они забывают лишь об одном, они забывают, что, задавшись такой возвышенной целью, следует подумать о средствах. Этих средств у них не имеется по одному тому, что самая что ни на есть положительная наука не в силах вложить в идею реально-активное содержание, лишенное определенной исторической окраски. Чтобы получить такую окраску, реальное содержание должно добыть из самой жизни, не гнушаясь многогрешной материальной организации ее.

Что построение идеалистического индивидуализма со своим требованием свободы не в силах пойти дальше подтверждения пустопорожней «свободы мнения» Мил-

ля, видно уже из той «гибкости» программы, где, вслед за первым словом о праве, второе — объединение и гармония, прикрывает собою, большую переделку и некрасивый эквивок в сторону «старых программ»²¹⁶.

Идеалисты обвиняют марксистов в тяготении к «экономизму». Они сами настолько свободны от такой преступной склонности, что даже экономическую часть либерализма переводят на язык юридический требованием государственного вмешательства, требованием, которое — заметим кстати — нисколько не противоречит «общественному вмешательству» Милля. Затем, устанавливая свое соглашение между народничеством и марксизмом, они слятся убедить эпигонов первого, что те страдают «антилиберальной отрыжкой», ибо отстаивают архаические институты, закрепляющие личность крестьянина. Диагноз, поставленный здесь народничеству, прямо заимствован из экономических книжек марксизма, и указание на классовый экономизм последнего есть просто-напросто желание замести следы.

Реформа права, о которой теперь возвещает идеализм, была поставлена на очередь давно, еще во время первой схватки марксизма и народничества. И потому, если остановиться на минуту вестника мира и указать ему, что переводить на юридический язык надобно все его термины, что для юриста классовый экономизм звучит, как профессионализм, — ибо юридически экономизм класса имеет смысл не больший, чем класс экономизма, — и если идеа-

²¹⁶ Для того, чтобы показать, что антитеза либерализма и марксизма есть собственно сопоставление двух отвлеченных и примиримых начал, идеализм ссылается на Лассалья и немецких прогрессистов и выводит отсюда, что в Европе имеется «классовый социализм государственный, т. е. в сущности даже бюрократического оттенка» (Новый путь, X, 275). Иметь пристрастие к определенным «общественным формам» для идеалистов, пожалуй, не обязательно. Но перевирать факты и извращать понятия все-таки и им не следует. «Бюрократизм» Лассалья не есть марксизм и никогда им не был.

листу не удастся тем временем приставить к слову профессионализм эпитет классовый, то из этой краткой беседы получится такое следствие. Окажется, что самая постановка темы о возможности и неизбежности классового деления русского общества — включает, как необходимое условие, планомерную (в смысле целостной и негибкой политической программы) реорганизацию общественного строя. И не только это окажется.

Основным и главным пунктом разногласий между народничеством и марксизмом был вопрос о *правовом* положении русской деревни. И здесь, действительно, немало внимания с обеих сторон уделялось экономике сельской жизни, укладу русской общины. Но это потому, что и для народничества, и для марксизма тема о юридической формулировке прав города и деревни, тема о праве и правах стояла в прямой связи с *социально-экономической основой* их программы, а существующие противоречия «экономической» формулировки означали не более, не менее, как разнюхавшую попытку вырвать крепостническую плеть с ее кнутовищем. Вследствие этого, сведение к одному знаменателю, которое проектирует идеализм, предполагает, помимо свободы мнения, еще другую свободу, о которой прежние программы не знали.

Понятие о праве и реальном его воплощении давало интеллигенции марксизма и народничества служебную, высокоответственную роль передовых рядов, несущих хоругви и знамена черпающих свои силы в сознании, что они передовые и первые, но не одинокие и обособленные. Их политическая мысль была подернута грозovým облаком, которое стоит всегда над полем брани, и призрачная «ясность программы» идеалистов обязана своим происхождением не родству ее с мирозерцанием «передовых слоев русской интеллигенции», а тому, что их политическая мысль зреет беспочвенно, вполне «свободно» от тех принципов, которые даст *активная практика*. И эта беспочвенность и беспринципность только прямое следствие мистически-

метафизически-этического индивидуализма, либерализма, которым опутан освободительный идеализм.

Общественно-действенная программа экс-марксистов есть мираж невинный. Новый путь развития русского идеалистического либерализма совершается в строгом согласии с определением Шопенгауэра: «Я идеализма есть окрыленная ангельская голова без тела», и отличительной особенностью *русского* «я» будет то, что в нем очень мало ангельского, его хула, которая извергается на тех, кто подлежит подведению к знаменателю либерализма.

V.

При всей неприглядности и незатейливости состряпанного на скоро *сredo* экс-марксистов, мы не можем, однако, ограничиться обозрением лоскутков их львиной шкуры: из-под ее грив, ее «освобожденства», слишком явно торчат уши старого европейского индивидуализма, хотя русский либерализм и не питает влечения к определенным формам «достижения и осуществления» прав. Было бы прямо несправедливо ограничиться рассмотрением пестрого флага, который выкинул вновь русский либерализм, и не остановиться хотя бы мельком на его боевых позициях-твердых. Да и жалко как-то расстаться с этим бледным призраком русского свободомыслия, стыдливо окутанного флером либерализма и метафизики. Свободомысле — это как ни на есть симптом времени, симптом развития русской общественности. И с такой точки зрения мы имеем теперь дело не с отдельными представителями этического индивидуализма, либерализма и проч., и даже не с целой группой их. Любопытно посмотреть и определить, чем может быть русский идеализм, и чем, возможно, в не столь отдаленном будущем он и будет, если допустить, что освобожденству будет по силам вести за собой кого-нибудь.

Таким путем мы снимем большой грех с души тех, кто обвинял освобожденство в реакционности и обскурантизме. В этом повинны скорее судьбы нашей политической мысли, наша направленная нетерпимость. Ведь до последнего десятилетия русское политическое сознание держалось традициями почти исключительно литературной стойкости, и случаев массового ренегатства почти не наблюдалось. Следуя общим традициям русской литературы, литературный марксизм внес свои заповеди на зеркале, сделанном местами наспех²¹⁷, и неудивительно, что под живительными лучами активной практики чуждая марксизму примесь и амальгама поотстала и откололась. И если эти отвалившиеся крупинки псевдомарксизма пытаются теперь собрать бледное мерцание, которое пробудилось в сознании русского буржуа-либерала, то мы, с своей стороны, скажем: да будет сие, и чем скорее, тем лучше.

В вопросах политики либерально настроенный идеалист — бывают идеалисты, настроенные отнюдь не либерально — принадлежит, естественно, всей душой интересам левой. К этому обязывает его идея либерализма. Но ведь арена левой так же просторна, как и правой, и понятно, что либерал хочет отмежевать себе там подходящее местечко и отстаивает право либерализма, исходя строго из общего учения о праве. Право это старинное, «естественное» право. Хотя программа идеалистов русских отличается преимуществом — она не имеет неизменной специальной части, и идеалист не привязан к определенному способу осуществления прав, — все же идеализм предъявляет немалые требования к праву вообще. Он просто-напросто монополизует все учение о праве, поскольку речь идет там о правах человеческой личности и о ее свободе. «Нет, — говорят о себе идеалисты, — мы не уступим вам, г.г. позитивисты, свободы и личности, это наша монополия,

²¹⁷ В этом повинен, конечно, не марксизм, а внешние условия, которые именуются у нас «независящими обстоятельствами».

а не ваша. Да и не к лицу позитивистам слишком много говорить о свободе, им больше подобало бы говорить об общем благе, об устройении жизни, о неизбежном наступлении новых социальных форм и т. д. Пора нам окончательно открыть свои карты и открыть настоящие разногласия наши, которые очень существенны не только в философском, но и в социальном отношении».

Ну, ладно, да здравствует монополия в области учения о праве, и да владеют г.г. идеалисты понятием о свободе и личности из рода в род, неотъемлемо и вечно. Они раскрыли, наконец, свои карты и обещают сыграть большую и смелую игру. «Лозунг времени, объявляют они, есть организация всех созидательных освобождающих общественных сил без различия их окончательного религиозно-философского миропонимания и даже их социальных интересов». Но во имя чего идеалисты призывают созидательные общественные силы? «Во имя, отвечают они, далекого, для слишком многих непонятого царства свободы»²¹⁸.

В политическом итоге с идеализмом получается, следовательно, весьма прискорбный случай. С одной стороны, считая свои козыри, идеалисты берут на вечное пользование свободу и личность. С другой, на что уж идеализм, кажется, умудрен философским опытом, а все же и он не может вразумить общественные силы насчет ясного представления о свободе и личности. По-видимому, идеализму остается один выход из почти безвыходного положения, куда завели его мечты об абсолютной, мистической свободе, выход — объявить своим девизом: «свобода для свободы». В этом случае в своей политической программе идеализму пришлось бы следовать обычным приемам русских прогрессистов от литературы, когда все содержание оппозиции и организации общественных сил сводилось к печатному свободомыслию. В этом была бы важная черта сходства освобо-

²¹⁸ Новый путь, XI, 1904, стр. 370, 371 pass.

жденства идеалистов с литературной фрондой прошлого столетия. Но, вместе с тем, и громадная разница²¹⁹.

Правда, оппозиционно настроенный литератор-либерал и в 19-м веке не давал себе ясного отчета, в чем состоит организация освобождающих общественных сил, и как такую устроить. Он просто был уверен, что, как ни туманно царство его идеалов, каждое слово о нем, написанное лимфой его мозгов и нервов, согреет сердце людей, которые на свой страх пойдут искать его царства свободы. И все-таки, несмотря на всю чистоту помыслов и возвышенность тона этого идейного, теоретического либерализма, практически он внес в русскую жизнь весьма мало творческого в общественном значении слова²²⁰. Кругозор либерала-практика был резко оттенен хозяйственными принципами европейского свободолюбия, и этот экономический, истинно манчестерский либерализм не включал в себе никаких опасных мечтаний, не обещал ничего для объединения и гармонизации «программ». Русский либерал, начиная с сороковых годов прошлого века, ратовал и за освобождение «крещенной собственности», и за свободу личности. Но там, где дело шло о его «социальных интересах», хоть он разводил медовые речи, в умении использовать

²¹⁹ «Нам, подчеркивают идеалисты, нужна свобода относительная, внешняя, общественная для свободы абсолютной, внутренней, мистической». Новый Путь, XI 371.

²²⁰ Азбука либерализма была усвоена на Руси по европейской указке, и до 48-го года понятие *liberté* вошло в общий обиход русского свободомыслия. Когда же на смену сильным своей горячей верой Рудиным явились Инсаровы земли русской, старушка *liberté* уже успела в достаточной мере себя скомпрометировать, и говорить «о свободе просто» было прямо совестно. Уже Парижское Общество «Прав человека», переходя от декларации прав к делу их осуществления, выделила из себя буржуазно настроенные элементы, которые по-прежнему остались верными (в газете *National*) доктрине естественного права и свободе. А в нужную минуту эти радетели французской свободы не задумались изменить республиканской идее и заменить ее империалистическим авантюризмом в стиле Наполеон III.

«момент» ему позавидовал бы сам Собакевич. А поскольку затрагивались интересы промышленности и торговли, старый либерал оставался неизменно строг и непреклонен, и его принципом было: «моя хата с краю».

В этом отношении либералы новейшей идеалистической формации, на первый взгляд, вносят в политический обиход освобожденства совсем иную активность, гармонию и помысла, и дела. Что отличает их от либералов старой закваски, от чисто литературно-политической и беспочвенной фронды, идущей подчас об руку с защитой узкогрупповых интересов, так это, — в 1-х, требование прав во что бы то ни стало и, во 2-х, требование прав для объединения и гармонизации различных социальных интересов.

VI.

Только что брошенное вводное слово: на первый взгляд, требует пояснения. Помимо того обстоятельства, что царство свободы остается, по признанию идеалистов, для многих непонятным, идеализм сам и не обнаруживает особой веры в то, что ему удастся растолковать непосвященным, в чем сокровенная тайна мистической — метафизической свободы, в чем коренные свойства далекого царства русских свободолюбцев. Они, наприм., и не полемизируют по той причине, что не возлагают особых надежд на своих читателей. «Полемика, полагает идеализм, по существу своему призывает в судьи, решающие судьбы истины, — хоры, элемент случайный, посторонний, мало, а часто и ничего не понимающий».

При таком положении вещей, всякие попытки рассмотреть поближе то положительное, что внесли идеалисты для окончательного решения судеб истины и утверждения внутреннего царства свободы, бесполезны. Из положений идеализма: в этом «пора вернуться к Чичерину», в том «идем за Соловьевым», а в этом «мы ближе к Гегелю, чем

к Фихте», о творческих силах идеализма узнаешь немного. Вот почему их читателю и следует принять, что для многих непонятное царство свободы стоит хотя бы в отдаленном соотношении с внешней общественной свободой, которую идеализм собирается искать, идя в ногу с людьми «старых программ». Очевидно, спор в этой области «права вообще» непроизводителен не потому, чтобы он был недоступен «хорам» и «аудитории» (не обижайтесь, читатель, это эпитеты идеалистов), а оттого, что сторонники позитивного учения о праве стоят в иной плоскости, чем адепты естественного права; первые ближе к земле, вторые рвутся в небеса и к звездам. Жребий истины может быть брошен только там, где арены позитивизма и идеализма касаются друг друга, в сфере социально-экономических интересов. И только в ней, в огромном горниле общественной практики, может быть сделана настоящая проба тому положительному в организации внешней, общественной «свободы», что обещает внести и, на первый взгляд, действительно вносит русский идеализм.

Здесь, в деле организации созидательных общественных сил, пункте, казалось бы, самом что ни на есть важном для действенной программы современности, идеализм отличается особым лоском лаконизма. Социально-экономическая часть его висит маленьким и изящным украшением на идущей в туманную высь скульптуре, олицетворяющей внутреннюю свободу идеалистов, и поклоннику чистой красоты и совершенства грядущих общественных форм может показаться прямо обидным, что время от времени тонкость и изящество лепки там нарушается скучными рассуждениями на тему о росте хозяйственной культуры, о размерах крестьянской запашки и другой скучной материи. К счастью, эти маленькие неровности встречаются очень редко, и в общем часть социально-политическая приятно ласкает глаз соразмерностью и согласованностью своих главных элементов. И, если бы не нейтрализовать и по отношению к марксизму и народничеству, то все

обстояло бы вполне благополучно, по крайней мере... на первый взгляд²²¹.

«Единственная теоретическая основа, которую мы, — идеалисты, — полагаем для социальной политики... есть идея естественного права человеческой личности на отвечающие этому понятию условия общественной жизни, идея человеческого достоинства, этический индивидуализм. Эта великая идея может воодушевить и растущее социальное движение лучше и глубже, нежели идея интереса, хотя бы и не личного, а группового... Основное естественное право человека, из коего проистекают все производные экономические права, — право на труд... Идея естественного права человеческой личности дает нашему мнению ключ к разрешению даже отдельных вопросов социальной политики, напр., теории заработной платы»... Приблизительно таким же образом решается все и для крестьянского мира.

Здесь идеалисты также ценят больше всего «возможность приложения права на труд, условия осуществления права на труд», которое также вытекает из естественного права личности. Для крестьянского мира личность, по уверению идеализма, имеет даже особые преимущества. «Духовная личность крестьянина и степень его сознательности есть та лаборатория, где создается агрономический интерес». Цена в крестьянском хозяйстве больше всего возможность приложения труда, либерализм центр тяжести находит в «экономическом содержании права собственности» и влагает это содержание «в индивидуалистическую форму трудового крестьянского хозяйства», говоря проще, в хозяйство крестьянина-собственника. Итак, в основу

²²¹ Способов для обозначения своего нейтралитета у идеалистов множество. Помимо указанных уже (см. здесь § 3), они пользуются и методом косвенного наведения, расшаркиваясь пред бернштейнианством: «В силу своей свободы от ортодоксии, в области социальной политики бернштейнианство оказывается жизненное прогрессивнее и чутче ортодоксии» (Новый путь XI, 359). Русский ревизионизм еще «чутче», чем западный. У него нос прямо по ветру.

социально-экономических требований идеализма кладется право на труд, это прямое выражение этического индивидуализма личности; причем для сельского хозяйства «тип социально-экономической демократии» облекается в оболочку экономического либерализма в западноевропейском вкусе, и это потому только, что в хозяйстве крестьянина — собственника дается полный простор естественному праву человеческого личности, праву на труд²²².

Таким образом, идеализм счастливо избегает первого камня преткновения, о который разбивалась лучезарная греза о праве на труд старого либерализма во вкусе физиократов и Ад. Смита. Провидение, говаривал Тюрго, сделало право на труд собственностью всякого человека. Ад. Смит находил, что этого мало. Право на труд, поучает он, есть самое священное и неприкосновенное право собственности; отсюда вытекают все прочие права собственности. Но, хоть Ад. Смит и был большим поклонником права на труд, хоть он и готов был на всякие жертвы для его проведения в жизнь, «все прочие права собственности были, противно миросозерцанию идеалистов-либералов, ближе его сердцу, чем «неприкосновенное право на труд». Лишь в одном пункте сближение либералов-идеалистов со смитианством идет вплоть до полного совпадения их лозунгов: право на труд и собственность. Это в сфере аграрных отношений²²³. Но и в этом случае право на труд идеалистов не получает специфического привкуса в силу особенностей

²²² Новый путь, 1904, XII стр. 307; XI 314–315.

²²³ Статья «Крестьянский вопрос в России» заканчивается громким и внушительным пассажем «настало время вывести народ на новый путь или он сам перейдет на него» (Новый путь, X, 1904, 232). А в качестве основного принципа программы «Нового пути» в «Крестьянском вопросе» фигурируют два пункта: а) расширение крестьянского землевладения, как путем переселений, так и путем увеличения земельного фонда на месте и б) интенсификация сельскохозяйственной культуры. Такая крестьянская хартия прошла бы даже в «парламенте» русского «Нового Времени».

их индивидуализма, который мирится с организацией созидательных сил, гармонизацией различных социальных интересов. А этим старинный либерализм нисколько не грешил.

Однако, на этом злоключении идеализма, выступившего на тернистый путь общественных программ, далеко не кончаются. Право на труд отталкивало и пугало всех благомыслящих людей в давно прошедшие времена феодального порядка. Теперь идеалистов с открытыми объятиями встретит любой умудренный опытом государственный деятель. Право на труд признавал даже *Бисмарк*, и можно смело поручиться за то, что его нисколько не испугал бы ни этический индивидуализм русского идеализма, ни обещанная им организация «созидательных сил». Возможно даже, что он не убоился бы и новых теорий о заработной плате, построенных по правилам идеалистического истолкования «человеческой личности», и того типа социально-экономической демократии, который рисуется в ореоле частной собственности в виде «единоличного» крестьянского хозяйства, и пригласил бы идеалистов пока, в надежде на лучшие времена, содействовать просвещению «хоров и аудитории», если не насчет внутренней свободы, то хоть внешней. Конечно, так, как понимает ее он, *Бисмарк*²²⁴.

²²⁴ «Я, говорил *Бисмарк* 9 мая 1884 г. в рейхстаге, стою за право на труд, признаю его безусловно». — Ему, как известно, не пришлось в этом каяться, и немало этому способствовал идеализм катедер-социалистов, положивших свое понимание личности и свободы в основу всех его мероприятий полицейско-бюрократического типа. Право на труд старше *Бисмарка* и его политики. Оно старше физиократов и *Смита*, так как в основе его лежит мелко буржуазный идеал ремесленника, желающего работать не покладая рук и до голодной смерти, лишь бы уцелеть в борьбе с конкуренцией капитала. Общественное развитие на место *Recht auf Arbeit* выставило на знамени трудящихся классов: «*Recht auf achtstündigen Normalarbeitstag*». И если русские либералы пытаются снова поднять старый клич мелкой буржуазии, так это потому лишь, что у них сыздавна есть пристрастие к крестьянской собственности, искусственно законсервированной политикой современного крепостничества и ожидающей русского *Бисмарка*, который упрочит за крестьянином его право на кло-

О, разумеется, идеалисты отвергли бы предложения и планы русского Бисмарка с глубоким и благородным негодованием. Но главное и суть здесь именно в том, что Бисмарк может и в праве сделать их. Он также стоит за «право на труд» и за гармонизацию «групповых интересов». В силу этого последний оплот идеалистов, их социально-экономический нейтралитет к «действенным программам», который, казалось, крепко обеспечивается приверженностью их к демократии, внутренней свободе и интересам личности, неизбежно лопнет, как мыльный пузырь, при первом соприкосновении с активной политической практикой.

Весь секрет и счастье русского освобожденства в том, что у нас пока нет Бисмарков, нет арены для их деятельности. Лишь только русский мир перестанет улыбаться своей покорной улыбкой, идеализму придется дать отчет во всех грехах своего нейтралитета. Беспочвенное и никому не нужное словесное фрондерство уступит место планомерному проведению идеи последовательного индивидуализма. И, возможно, близок день, когда ангельская голова либерального идеализма станет клониться долу не за абстрактные интересы личности, а за конкретные интересы, о которых говорит купеческий сын и либерал Смолин Горького, за «интересы личности, промышленности и торговли». Кто к чему приставлен, и от судьбы, ведь, не уйдешь.

Сентябрь 1905 г.

Р. С. Нет пророка в своем отечестве, и плохой Пифией оказались освобожденцы-индивидуалисты, этические идеалисты и проч.

чок земли и сильной рукой поддержит русских последователей немецких катедер-социалистов. См. этюд 7-й, главы II, VII и VIII.

Социальное «обновление» пришло раньше, чем экс-марксистам удалось сделать свой полный вольт в сторону «тонкой духовной аристократии». Интересы «личности» уже наполнены определенным содержанием, и это содержание разное в различных «прогрессивных» программах современности. «Относительный нейтралитет» освобожденцев должен или превратиться в «абсолютный», или потерять свою нейтральность, уметь сидеть разом между нескольких стульев.

Но «идеализм» экс-марксистов — это голова без тела. Экс-марксисты остаются верны самим себе, продолжают проричать и не выпускают из рук оливковой ветви примирения.

Бедняжки! Они не чувствуют, что у нас нет *еще* своего Бисмарка, и уже выросли русские Смолины, не чувствуют, как к голове идеализма крепко прирастают «интересы промышленности и торговли», как «хозяйственный индивидуализм» освобожденства сплетается кровными узами с «хозяйственностью» русского агрария.

Декабрь 1905 г.

П. Юшкевич

Мировоззрение и Мировоззрения (очерки и характеристики) (1912)

- Предисловие
- Философия как мирозерцание
- К современному возрождению метафизики (Анри Бергсон и его философия антиинтеллектуализма).
- В. Джемс как религиозный мыслитель.
- И. Дицген (Очерк философии).
- Религиозные искания Л. Н. Толстого
- Философия иллюзии. (К вопросу о мировоззрении Фр. Ницше).
- Еще раз о философии как мирозерцании.

Предисловие

Книга эта состоит из ряда отдельных очерков. Но она не просто сумма этих очерков. В ней есть свое внутреннее единство — единство одной основной проблемы и одной руководящей точки зрения. Эта проблема — об отношении между разумом и чувством. Эта точка зрения — мысль о необходимости такого мировоззрения, которое сумело бы преодолеть как ограниченность «логизма» (рационализма), не замечающего вовсе запросов аффективной жизни, так и ограниченность «мифологизма» (религии, метафизики и пр.), овеществляющего ответы на эти запросы и превращающего их в какие-то надмировые существа или сущности.

Под этим углом зрения я рассматриваю и проблему мировоззрения вообще, пытаюсь в первой и последней статьях вскрыть не познавательный, а образно — эмоциональный

по существу характер философского творчества и частные проблемы мировоззрений (или даже некоторых сторон мировоззрений) отдельных мыслителей, которым посвящены остальные очерки.

Философия как мирозерцание

I.

Знаменитый английский астроном Мэскелейн заметил как-то, что его помощник, записывая время прохождения звезд через меридиан, отмечал момент этого прохождения несколько отлично, чем он сам. Он обратил на это внимание своего помощника, прося его впредь быть аккуратнее. Но и в дальнейшем оказалось, что записи их не совпадали между собой. Тогда Мэскелейн, считая небрежность астронома-наблюдателя неисправимой, отказал ему от места.

Впоследствии, однако, выяснилось, что злополучный помощник не был ни в чем виноват. Оказалось, что моменты прохождения одной и той же звезды через меридиан отмечаются разными астрономами неодинаково. Правда, различия эти ничтожны, представляя только десятые доли секунды, но они существуют всегда, проявляясь при том довольно правильно и однообразно: астроном, запаздывающий со своей записью относительно другого астронома, всегда запаздывает в среднем на ту же приблизительно долю секунды. Дальнейшие исследования выяснили, что это явление связано с временем мозговой реакции наблюдателя, отмечающего свое впечатление каким-нибудь образом (нажатием электрической кнопки от часов и пр.). У разных лиц этот промежуток времени — так называемое *личное уравнение* — разное. Одним из предварительных условий для приступления к астрономическим наблюдениям является определение, путем особых опытов, личного уравнения наблюдателя, которое и принимается потом в рас-

чет при разборе записей его. Конечный результат берется лишь по устранении личного уравнения.

В известном смысле то же самое происходит в любой науке и — даже общее — в любом случае интеллектуальной деятельности. Необходимым моментом здесь является устранение «личного уравнения» исследователя, его субъективных склонностей, пристрастий, вкусов. Знание — объективно, оно — безличная систематизация фактов. Оно — описание сущего, отнесенное к некоторому идеальному, среднему, нормальному наблюдателю, представляющему человечество.

Совсем другую картину являет нам эмоциональная сторона жизни человека, понимая под этим совокупность чувств, желаний, страстей, аффектов и пр. Здесь путь социального общения совсем иной, чем в области понимания. Утверждения: «я хочу чего-нибудь», «я люблю что-нибудь» — совсем иного типа, чем суждения: «я вижу то-то», «я знаю нечто». В первом случае вся суть переживания именно в его личном характере. И, если почему-либо желательно, чтоб и другие личности повторяли за мной те же суждения эмоционального порядка, то тут нельзя идти путем устранения личного уравнения, ибо это значило бы устранить саму эмоцию, которую хотят сделать общим достоянием. В эмоциональной жизни путь социального общения — это внушение своего личного уравнения, а не устранение его.

Безличная, бесстрастная демонстрация (демонстрация в обоих смыслах: *доказывания* и *показывания*), и глубоко личное, часто полное страсти, внушение, заражение своим переживанием — таковы два противоположных полюса человеческого духа, полюсы интеллекта и чувства. Сообщение кому-нибудь математической теоремы и передача, скажем, талантливым актером какого-нибудь драматического положения — вот примеры, с одной стороны, чистого доказательства, а, с другой, чистого заражения. Но это лишь предельные типы нашей духовной жизни, так

сказать, лабораторные случаи ее, происходящие в особой, специально для того созданной, обстановке. Обширнейшая же часть наших переживаний, лежащая между двумя этими границами, занята душевными образованиями смешанного, интеллектуально-эмоционального типа, при чем смешение элементов интеллектуальных с элементами эмоциональными происходит в самых различных пропорциях.

Каждое чувство представляет собой нечто самодоволяющее, цельное, неразложимое. Чувства не складываются в стройные силлогистические цепи, как понятия. И аргументировать поэтому — т. е. доказывать истинность или неистинность высказываний — в области чувств нельзя. Но можно заставить созвучно реагировать чужую душу, задевая связанные с чувствами представления и идеи. Все стороны нашей аффективной жизни ассоциированы самым сложным и запутанным образом с моментами интеллектуального порядка: ощущениями, представлениями, воспоминаниями, понятиями. Пути этих ассоциаций у разных индивидов различны, завися от условий организации, воспитания, чтения и пр. Все искусство «заражения» другой личности известным чувством состоит в том, чтоб напасть на пути этих ассоциаций и вызвать колебания в значительной системе их.

Конечно, при всем разнообразии интеллектуально-эмоциональных ассоциаций, есть не мало элементов аффективной жизни — в частности формального характера — сходных у различных людей. Все мы поддаемся влиянию горячо и страстно сказанного слова, все мы чувствительны к красоте образной речи, и пр. Благодаря этому, могут, например, быть систематизированы некоторые правила словесного внушения, может быть создан как бы канон заражения¹.

¹ Я употребляю в тексте безразлично слова «внушение» и «заражение», хотя обозначаемые этими понятиями явления не совпадают между собой. В основе внушения лежит вызванное чем-нибудь состояние преувеличенной доверчивости у «внушаемого» субъекта, «заражение» же действует своеобразным механизмом психического (и часто даже физиологическо-

Установлением такого канона занимались усердно в риторских школах древности, выработавших сложные приемы ораторского искусства.

Душевные образования этого смешанного интеллектуально-эмоционального, доказательно-заразительного типа я буду условно называть и д е л о л о г и ч е с к и м и . Область понимаемой таким образом идеологии необычайно широка и разнообразна. В нашей повседневной жизни сравнительно редки случаи, когда мы хотим просто, «бескорыстно» установить и передать какой-либо факт. Чаще всего мы пытаемся сообщить другому свое настроение, внушить ему свои взгляды, но пользуемся для этого внушения не «механическими» приемами гипнотизера или музыканта, а тонким аппаратом мысли и представления. Наш разговор, с этой стороны, сводится к уговариванию, к заговариванию, т. е. к искусной смеси из доказательства и внушения, в которой мы незаметно и непрерывно переходим от элементов интеллектуальных к элементам эмоциональным, и обратно. Политическая жизнь партий, судебное красноречие и пр. всецело построены на подобной комбинации из «логики чувств» (по выражению Рибо) и логики ума.

Но сюда же относятся такие явления, которые, на первый взгляд, стоят очень далеко от каких бы то ни было видов искусства убеждения. Одним из таких явлений, одной из важнейших форм идеологии в нашем условном смысле слова, является ф и л о с о ф и я .

го) резонанса. Музыкант, передавая настроение исполняемой им вещи, «заражает» слушателей этим настроением; авторитетный вождь партии «внушает» членам ее определенное отношение к известным фактам или лицам, и т. д.

Но для целей предлагаемого очерка не было нужды настаивать на этом различии, тем более, что в огромной массе случаев моменты внушения и заражения сливаются между собой. Так, например, в успехе какого-нибудь литературного произведения трудно отделить долю заражения — чисто художественных достоинств вещи — от доли внушения (гипноза имени автора, моды на известные проблемы и настроения, и пр.).

II.

Причисляя философию к типу идеологий, я имею в виду не ту, все более и более разрастающуюся, систему идей, которая носит названия теории познания, гносеологии, эпистемологии. Теория познания, может быть, еще и не наука, ибо в ней пока больше проблем, чем установленных решений, больше сомнений, чем утверждений, но она строится по типу наук, стремится стать наукой и, наконец, неразрывно, тесно связана с различными частными науками. Углубление в основы математики, механики, физики, истории ведет с неудержимой силой к постановке проблем, выступающих уже из рамок этих отдельных наук, — проблем теоретико-познавательного характера. Понятия о числе, пространстве, времени, движении, массе, законе, причинности, которыми спокойно пользуются частные науки, строя на них выводы за выводами, становятся, в свою очередь, предметом чисто теоретического, логического анализа, который далеко не привел к каким-либо единообразным результатам.

Разногласия по поводу всех почти проблем теории познания имеют своим источником прежде всего, разумеется, необычайную сложность и трудность всех подобных, трактующих о первых принципах, вопросов. Но огромную роль играет здесь и эмоциональный фактор: тесная связь проблем теории познания с вопросами общефилософскими, вопросами мировоззрения. Таким образом и в теории познания дают себя чувствовать моменты «идеологические». Но идеологичность ее отраженная, производная. Первичный же очаг идеологии здесь — это философия, понимаемая, как мировоззрение, мирозерцание, мироощущение.

Эта двойственность (теория познания — мировоззрение) объясняет нам парадоксальный характер философии, являющейся, с одной стороны, специальной наукой, полной технических тонкостей и трудностей, а, с другой, чем-то крайне универсальным и общедоступным. Теория

познания — это дело немногочисленных профессионалов; мироззрение же, хотя бы крайне несовершенное, нерасчлененное, неосознанное, имеет каждый человек. Говоря о философии, я в дальнейшем буду иметь в виду проблемы мироззрения.

Философия — это своеобразная целостная психологическая реакция человека на совокупность сущего. Основной философский вопрос гласит: «что есть все? Что значит это «все» для меня и что я значу в нем?». Ответ на этот вопрос бывает различным, в зависимости от индивидуальности отвечающего. Для одного «все» есть «единое», для другого оно — «многое». Согласно третьему, «все» «течет». Еще иной находит, что «все» есть «материя»; для пятого «все» это «дух», или же «все» есть «воля», «разум», «жизнь», и т. д. и т. д. Почти всякое решение проблемы мира можно свести к таким кратким, чуть ли не афористическим, формулам таящим в себе, однако, огромное эмоциональное содержание. По существу своему, философия не есть мирозерцание в смысле спокойного, систематического, переходящего последовательно от одного пункта к другому, описания сущего. Взятая в своем жизненном ядре философия это — «видение», яркая, интенсивная интуиция бытия в целом. Философ, в этом смысле слова, — «визионер», иллюминат, поэт космоса, увидевший его внезапно в ослепительном озарении одной идеи, одного чувства. Конечно, при анализе этого «видения», при расчленении его на отдельные части, является необходимость в сложном и систематическом описании. В философских системах это изначальное мирозерцание доводится до степени миропонятия, переводится на язык отвлеченных понятий. В них «междометие» первичной интуиции разворачивается в стройную и связную грамматическую фразу. Но, подобно гигантскому дереву, превосходящему в миллионы и миллионы раз то крохотное семя, из которого оно выросло, всякая — даже грандиознейшая — философская система есть лишь разросшаяся по всем направле-

ниям, изначальная, недифференцированная, почти одно-
сложная логически, интуиция обо «всем».

Правильнее, впрочем, говорить о д в у с л о ж н о с т и ,
двучленности философской интуиции, так как она всегда
состоит из о б р а з а и э м о ц и и . Ходячее выражение: «фи-
лософский о б р а з м и р а » очень удачно; его надо понимать
буквально, ибо «все» действительно рассматривается фи-
лософом всегда по аналогии, заимствованной из какой-ни-
будь частичной системы мира. Явления жизни, или ка-
кие-нибудь выдающиеся факты неорганической природы,
или же основные типы отношений между людьми, и пр. —
все это может служить мотивом «философской гиперэсте-
зии» и явиться источником тех колоссальных метафор, ка-
кими являются по существу философские концепции мира.
И с такой метафорой неизменно соединена, как рефлекс ее,
та или иная эмоциональная окраска. «Мир един. Как сла-
дочно!» (или же наоборот: «Мир един. Как жутко, уны-
ло!») — к таким двучленным формулам может быть сведе-
но всякое философское мировоззрение.

Классическая древность сохранила нам предание о «пла-
чущем» Гераклите и о «смеющемся» Демокрите. Для нас
неважно, насколько правильны эти эпитеты в применении
к «темному» мудрецу из Эфеса и к энциклопедически об-
разованному философу из Абдеры. В этих характеристиках
любопытнее правильное стремление выделить основное
эмоциональное ядро, ту специфическую реакцию, которую
вызывает, в той или иной индивидуальности «все». Один
«плачет» на «все», другой — «смеется».

Вот великая идеалистическая система Вед с проникаю-
щим ее насквозь чувством безмерной усталости и разочаро-
ванности, чувством полной иллюзорности и прозрачности
бытия: весь мир — это покрывало Майи, весь мир — это
обман, сновидение, иллюзия, марево. Какая, по-видимому,
несложная, уместяющаяся в двух строках, «тема»! И, одна-
ко, этой простой интуицией мира питалось в течение более
двух тысяч лет философское творчество.

Вот торжествующее, все брызжущее радостью бытия, мирозерцание Фехнера, одаряющее своим избытком жизни все, к чему оно ни прикоснется: растения, камни, горы, земля, планеты, звезды — все здесь одушевлено, все здесь живет своей особой, индивидуальной, и общей, космической жизнью.

Вот пораженная чудом числовых комбинаций, несколько наивная, мысль пифагорейцев, узревших во всем числовую гармонию, услышавших музыку небесных сфер.

Вот величавая, бесстрастная субстанция Спинозы, от которой несет таким холодом, но и таким спокойствием ...

Из многозвучной симфонии сущего каждая психическая организация выбирает, точно резонатор, один-два созвучных тона, на которые она и отзывается. Один «вибрирует» почти исключительно на все то, что связывает и соединяет между собой разрозненные явления, на все то, что ведет от одной части вселенной к другим частям ее, — и он становится певцом — больше того: энтузиастом — мировой связи, находя повсюду невидимые для равнодушного взора нити, соединяющие элементы бытия. Другому западает в душу, поднимая его высоко над уровнем обыденности, все то, что в явлениях есть общего, одинакового, сходного — и он делается визионером единства, «мистиком» космического монизма. В мироззрении всегда есть такая доминирующая образно-эмоциональная нота, есть преобладающий тон, которым окрашено все отношение человека к сущему.

С этой стороны философия естественно сближается с такими психологическими фактами, как темперамент. Философия — это тоже своего рода дело темперамента, но только темперамента, направленного на «все». И, подобно тому, как есть небольшое количество типов аффективной жизни — меланхолики, сангвиники и пр. — так невелик, сравнительно, тот круг, в котором вертятся в течение уже тысячелетий философские решения проблемы мира. Есть несколько основных форм образно-эмоциональной реакции на «все», которые и возвращаются периодически в ис-

тории, отличаясь между собою, главным образом, теоретико-познавательными вариациями и узором.

Аналогию с темпераментом можно провести еще дальше и сказать, что, как, например, меланхолик не видит причин той унылости и печали, которая пристает ко всему, на что он ни кинет свой взор, в себе, а ищет их вне себя, в объективных условиях окружающего, так и философ строит аргументацию, обосновывающую его отношение к бытию. Философия, благодаря этому, превращается в «оправдание» человеком своей реакции на мир, в оправдание своей космически-темпераментной точки зрения.

Это «оправдание» в зачаточной форме имеется уже на первых порах, когда первичная философская интуиция начинает только пробиваться наружу. Становясь предметом высказывания, фиксируясь в речи, всякая эмоция тем самым исторгается уже из сферы вполне субъективного и иррационального. Слово неизбежно рационализирует и объективирует выраженное в нем чувство, или, вернее, в слове сгущается и осаждается то, что есть в чувстве общезначимого, объективного, рационального.

Но подлинное оправдание начинается лишь вместе с аргументацией, с переходом от слова-образа к слову-понятию. Только этот переход и производит обособление философской спекуляции от столь близкого ей во всех отношениях поэтического творчества. И поэт, и философ исходят, по-видимому, из одного и того же: из образа, метафоры. Но философский образ мира резко отличается своей серьезностью и неизменностью, своим самодовлеющим характером, от неустойчивых, протееобразных метафор поэта. Поэтический образ — это средство, которое, раз использован его эффект, немедленно отбрасывается и заменяется другим, зачастую ему противоположным.

«Гамлет. Видите это облако? точно верблюд.

Полоний. Клянусь святой обедней, совершенный верблюд.

Г. Мне кажется, оно похоже на хорька.

П. Спина точь-в-точь, как у хорька.

Г. Или как у кита?

П. Совершенный кит».

Гамлет издевается над простоватым и вместе с тем лукавым отцом Офелии. Но поэт в своем импрессионизме может вполне искренно ухватиться за все эти, исключаяющие друг друга, сравнения. «Все подобно всему» — это основной постулат образно-поэтического творчества; и дело лишь в том, чтобы суметь с силой выдвинуть пункты аналогии, в различные моменты разные. Поэт ветрен и легкомыслен в своих художественных видениях, он Дон-Жуан всех метафор. Философ же — это поэт, неизменно верный и преданный раз выбранному им образу, «рыцарь бедный и печальный» своего мирового тропа. Эта неизменность и серьезность философского образа мира и сближает его с общезначимыми отвлеченными понятиями науки и проводит ясную демаркационную линию между философией и поэзией. Речь поэта вся построена на различных, самым капризным образом сменяющих друг друга: «словно», «точно», «как бы». У философа же — всегда одно и то же, неизменное «как бы», которое благодаря своему постоянству перестает вовсе ощущаться. Если бы попытаться выразить точно в немногих словах сущность мироззрения какого-нибудь философа — например, Шопенгауэра — то оно бы гласило собственно так: «когда мы собираем свои впечатления о мире и пытаемся выразить их в краткой формуле, то мы чувствуем себя так, как если бы позади явлений скрывалась какая-то глухая, темная сила, напоминающая волю». Таким же образом платоновская формула мира была бы примерно такой: «углубляясь в рассмотрение порядка явлений видимого мира, мы чувствуем себя т о ч н о в мире правильных и идеальных геометрических форм». Но все такие «точно» и, «как если бы» убираются философами — этими поэтами минус «как бы» — и своеобразное эстетическое созерцание превращается в логическую конструкцию. Это показывает, как

еще несовершенно дифференцировалась в нас характеристика «истинного» от других моментов духовной деятельности, особенно в сфере интимных, глубоко затрагивающих личность, переживаний.

В реакции личности на «все» затрагивается вся судьба ее. Что такое мир? а, значит, и что такое жизнь? что такое я в этом мире? — все это вопросы, которые, как бы субъективно они ни решались, не могут не иметь первостепенного значения для человека. И он не будет довольствоваться одним лишь произвольным решением их, а будет стремиться сделать свое субъективное решение объектом знания. Человеку мало р а с с к а з а т ь — хотя бы в самой «заражающей» форме — о своих космических переживаниях, он хочет еще д о к а з а т ь их. Образно-эмоциональные элементы поэтому будут здесь переплетаться с обосновывающими и оправдывающими их интеллектуальными элементами.

Как возможно это совмещение двух диаметрально противоположных типов психической деятельности — чувства и мысли — в каком отношении стоят друг к другу составные части «идеологии», — этого вопроса я здесь касаться не буду. Достаточно указать на то, что идеологическое переплетение — это факт, и даже универсальнейший факт, нашей душевной жизни. В своем стремлении к рационализации, к объективированию, философия стоит поэтому не одиноко. То же самое мы наблюдаем, например, и в таких претендующих на научный характер дисциплинах, как этика или эстетика (я имею здесь в виду не положительные науки того же наименования, описывающие данные в социальной действительности факты этической и эстетической жизни, а «нормативные» этику и эстетику, дедуцирующие из нескольких общих посылок системы нравственного и прекрасного). Не довольствуясь описанием и систематизированием тех понятий — вернее, тех вкусов — о прекрасном и нравственном, которые они застают у себя и вокруг себя, исследователи стремятся еще рационализировать их, придать эстетическим и этическим суждениям некоторый общезна-

чимый, обязательный для всех, характер. В области переживаний того же порядка, но менее важных для социального целого (хотя нередко более важных для отдельного индивида, чем все этические и эстетические принципы, вместе взятые), — в области моды, обычаев, этикета, приличий, не замечается стремления к рационализации вкусов. В лучшем случае здесь ограничиваются собиранием свода, каталога общепринятых правил хорошего тона.

В философии, как и в этике и эстетике, мы наблюдаем аналогичный процесс рационализации, хотя, по строению своему, она значительно отличается от обеих этих «наук». Философия не нормативна, она не указывает на «должное», не предписывает, а претендует описывать то, что есть. Этой стороной она сближается с науками. Но ее описание «всего» не есть безличная систематизация данного, а, наоборот, изображение его сквозь призму «темперамента». Да «все» вообще не поддается такой безличной систематизации; «все» не может быть объектом научного исследования. Весьма возможно даже, что этого «всего» нет, т. е. что логически-неправильно говорить о каком-то мировом целом, о некоторой всеохватывающей индивидуальности, называемой нами миром, космосом, универсумом, «всеми». Суждение обо «всех» есть, в лучшем случае, незаконное умозаключение от ограниченной части опыта (как бы велика сама по себе ни была эта часть) к необъятному целому. Однако, это логически неправомерное, умозаключение имеет для делающего его огромную эмоциональную ценность, да в нем, собственно, и заключается вся ценность мироззрения для человека. Человеку, в его космической реакции, дорого не суждение о той или иной части вселенной, а о вселенной вообще, о вселенной в целом. Ему важен скачок в бесконечность, это уничтожение всякой эмпирически данной границы. В эмоциональной жизни есть своеобразный переход к пределу, играющий в ней не менее важную роль, чем переход к пределу в науке, с помощью которого строятся научные абстракции и символы. «Все есть единое» — здесь по-своему дово-

дятся до предела — до создания художественно-философского символа Космоса — эмпирически данные явления связи элементов сущего. «Все — одушевленно» — тут опять-таки доведен до предела факт организации различной степени жизненности. Важно здесь то, что одушевленна (или «едина», или «иллюзия», и пр.) не земля, и не планетная система, и не звездная вселенная, а именно мировое «все» — это неопределенная, проблематичная — и именно в своей неопределенности и проблематичности ценная — целокупность.

Повторяю: я не буду здесь разбирать того, как возможно то своеобразное сочетание элементов эмоциональных и интеллектуальных, каким являются философские конструкции. Так называемая логика чувств, к ведению которой вообще относится анализ идеологий, только лишь зарождается. Но сознание наличности и преобладающего значения в философии элементов не интеллектуально характера (а эмоционального, волевого) начинает все более распространяться. Параллельно с этим усиливается и тенденция обособить теорию познания — как особую науку среди других наук — от того, что Ланге назвал «поэзией понятий», какое бы название ни носила эта последняя: «метафизики», «философской системы» «миросозерцания» и т. д.

В этом сказывается лишь продолжающийся вековой процесс партикуляризации всякого рода эмоциональных реакций, которые из ведения коллективного сознания мало-помалу переходят в ведение индивидуального сознания. Первоначально сфера коллективного сознания почти всеобъемлюща, и все в ней носит религиозный, фетишистский характер. Вопросы мировоззрения, морали, эстетики и пр. — поскольку вообще они дифференцированы друг от друга — как и их решения, пропитаны здесь духом принудительных, обязательных санкций. Исходя целиком от общества, они, по отношению к личности, представляются чем-то трансцендентным и мистическим; их оправдание и обоснование кроется в надчеловеческих силах (напр. божествах, являющихся своеобразной проекцией социального сознания).

В дальнейшем, вместе с усложнением общественной жизни, начинается выделение из этой первоначальной, все содержащей в себе, религиозной туманности науки, философии, морали и пр. Вместе с этим идет и их освобождение от исключительного давления социального авторитета. Тенденция к объективности, однако, остается. Но основной для общезначимости ищут теперь не в иррациональности трансцендентного авторитета а, наоборот, в рациональном, в логическом, в согласном с требованиями разума. Сюда относится почти вся писанная история философии, начиная от спекуляций древнейших индусских и греческих философов и до наших дней.

Следующей ступенью является, может быть, намечающийся на наших глазах отказ от объективирования этих сторон жизни, превращение их в частное дело каждого, в свободное творчество личности. Как наука, философия (не говоря, разумеется, о теории познания) стремится превратиться в историю философии, подобно тому, как нормативная этика превращается в социальную науку о фактах нравственности в прошлом и в настоящем, а эстетика в индуктивную науку о фактах эстетической жизни. Параллельно с этим обособляется философия, как вольное мироощущение личности. В вопросах мироззрения личность берет на себя целиком — выражаясь термином Гюйо — «метафизический риск», который прежде лежал на плечах коллективности. Успехи знания вообще и теории познания в частности ставят, разумеется, этому риску известные границы. Мы не можем в своем мироощущении игнорировать накопленные знанием факты, как не можем мы в своем эпосе или в лирике держаться на уровне пройденных уже ступеней развития. Эмоциональный прыжок в бесконечность производится философом, так сказать, на грани наличной вселенной, а эта грань передвигается с каждым крупным успехом знания. Вселенная Коперника не то, что вселенная Птолемея; мир Дарвина отличен от мира Кювье. Таким образом философское «видение» мира не может не считаться с результатами положительного

знания. Но границы, ставимые положительной наукой философии, довольно эластичны; и это, скорее, односторонние границы, границы снизу, мешающие нам опуститься, но не препятствующие полету вверх побуждаемой космическим темпераментом творческой фантазии.

Развитие идет, таким образом, в сторону раскрепощения мировоззрения, в сторону уничтожения его императивности и принудительности. Сверхличный императив социального авторитета сменяется безличным императивом разума, который, по-видимому, начинает, в свою очередь, уступать место вольному и вполне личному формированию мирозерцания. Для мировоззрения при этом остается вполне возможной общезначимость — но это не общезначимость веры, уклонение от которой влечет за собой тяжкие кары со стороны божества, и не принудительная общезначимость научного факта или научной теории, а свободная общезначимость одинаковой космической реакции, одинакового чувства, в родственных организациях.

Это приводит нас к одной, нерассмотренной еще, стороне проблемы мирозерцания.

III.

Философия, сказал я, это космически-темпераментная точка зрения. Однако, «темперамент» здесь следует понимать не исключительно в индивидуально-психологическом значении, а и в социально-психологическом смысле. **М и р о в о з з р е н и е**, воззрение на мир — это всегда более или менее (а первоначально и целиком) мирозерцание, воззрение «мира», т. е. коллективности, социального целого. Философские системы, как и нравственные доктрины, как и поэтические произведения и пр. — это, в значительной мере, центры сгущения коллективных представлений и эмоций. Косвенное влияние социальной группы не прекращается и тогда, когда философское мирозерца-

ние выделяется из религии и перестает быть внешне-обязательным. Философские системы поэтому всегда имели не одно только индивидуальное значение, как продукты творчества той или иной личности, но и некоторое общественное, симптоматическое значение. Так, в отдалении исторической перспективы, мы соединяем теперь материализм французских просветителей XVIII века с стремлениями рвавшегося к власти третьего сословия. Точно так же философская концепция Гегеля представляла не одну только личную реакцию ее творца на мир, но имела — в различной интерпретации ее различными боровавшимися сторонами — определенное общественное значение. Или же, беря более близкий к нам и менее крупный по своему значению пример, в русском неоидеализме при первом же выступлении его была нащупана его социальная подоплека.

Я взял первые попавшиеся под руку примеры. На это факт всеобщий и касающийся не одной только философии. Оказывается, что произведения литературы, критики, публицистики, что художественная деятельность, философская спекуляция, религиозное творчество — словом, все то, что принято называть и д е л о г и е й, имеет двоякое существование и двоякое значение: одно — буквальное, самостоятельное, имманентное, другое — метафорическое, производное и трансцендентное. Оказывается, что всякая идеология есть в большей или меньшей мере аллегория, притча, образ, символ, иносказание. И это тем вернее, чем обширнее и цельнее тот идеологический комплекс, с которым мы имеем дело. Как и теория словесности, социальная жизнь распадается на два обширных отдела: на прозу и на поэзию. Наряду с «прозой» социальной жизни есть еще и символизующая ее — иногда упреждающая ее, иногда идущая рядом, иногда отстающая от нее — «поэзия». Это идеологическая жизнь во всей ее необъятной сложности.

Вико когда-то развивал теорию — в значительной степени усвоенную современной наукой о языке, — что первобытные люди были сплошь поэтами, что они говорили лишь об-

разами и метафорами. О социальных группах приходится заметить то же самое: они также все говорят на языке поэзии. Они не довольствуются одним прозаическим выражением своих желаний и стремлений. Об этих стремлениях они еще поют, слагают о них поэмы, строят в связи с ними невероятно запутанные философские и религиозные системы и, вообще, всячески плетут богатый и сложный идеологический убор, — такой сложный и богатый, что под конец сами перестают разбирать, где начало и где конец его, понимать значение его и — как вообще в социальной жизни — подпадают под власть своих же собственных коллективных произведений, становятся фетишистами ими же созданных идеологий.

Идеология есть «поэзия» и, как всякая поэзия, иносказание. Но здесь возникает естественный вопрос: зачем это иносказание? Почему социальные группы не говорят одной «прозой»? Почему эта проза является уделом научного творчества, так что никому не придет в голову вопрос, например, о социальной подоплеке бактериологии, или физической химии, или неэвклидовой геометрии, между тем как у людей, даже далеко стоящих от учения исторического материализма, легко является мысль об общественном значении, скажем, прагматизма, или нищезанства, или религиозного модернизма?²

Этот иносказательный характер идеологии вообще — и философии в частности — объясняется тем, во-первых, что она представляет собой «идеологию» в нашем условном смысле слова, т. е. смешанный, интеллектуально-эмо-

² Конечно, развитие науки (и тесно связанной с ней техники) не стоит вне зависимости от хода исторического процесса. От целого ряда причин общественного порядка зависит как темп движения научной мысли, так и проблемы, которые выдвигаются в первую очередь, и даже некоторые основные навыки мышления (напр., преобладание в современном быстро изменяющемся обществе эволюционной точки зрения в науке), и пр. Но это — зависимость в крупных чертах, она — векового цикла и наблюдается только на огромном расстоянии от процесса исторического развития, при котором исчезают все детали картины и остается лишь основная схема ее.

циональный тип переживания. Научная истина имеет лишь один смысл, она — однозначна. Как и Бог, говоривший с Моисеем у подошвы Хорива, она есть то, что она есть, и ничто другое. Идеология же биполярна, двузначна. Она есть одновременно и мысль, и чувство, знание и устремление, и своим чувственным, эмоциональным концом она легко связывается с различными социальными образованиями, вплетается в ту бесконечно-разнообразную систему потоков внушений, из которых состоит духовная жизнь обществ. Благодаря этому же высшая из идеологий — философия — легко превращается из «оправдания» личной космическостемпераментной точки зрения в оправдание тех или иных классовых или групповых стремлений и идеалов.

Возьмем конкретный пример. Возьмем наше народничество. Здесь вокруг интересов «народа», т. е. крестьянства, создалась своя беллетристика, своя критика, публицистика, история, историософия, социология, политическая экономия, поэзия, сатира, философия — словом, создалась на редкость развитая и разносторонняя идеология, затрагивающая почти все стороны духовной жизни. Почему в эпоху народничества не было одной «прозы» социальной борьбы? Какую роль играл весь этот сложный идеологический механизм? Спрашивая это, я имею в виду не содержание народничества, не те или иные конкретные доктрины его (теория «долга» перед народом, учение о «критически мыслящей личности», и пр.), а формальную сторону народничества, как идеологии. Могут сказать, что в те времена отсутствовали «прозаические» формы регулярной политической жизни и что значительная часть соответствующей энергии уходила на более туманные формы социальной борьбы. Общие рассуждения о «формуле прогресса» играли поэтому тогда такую же роль, какую играют теперь парламентские речи или политические передовицы газет. Могут указать также на то, что главным героем разыгрывавшейся исторической драмы была интеллигенция, с отличающей ее чертой идеологического искательства. Все это так, все это верно.

Но и за всем тем есть неразложимый остаток, который можно формулировать в следующем вопросе: нужен ли был Михайловский (и Лавров, и Успенский, и пр.), как коррелят, скажем, Желябова (и Перовской и др.)?

Вряд ли можно ответить отрицательно на этот вопрос. Без Михайловского и его единомышленников и предшественников, без созданного ими богатого мира идеологии не имела бы места практическая революционная деятельность народников. Конкретная до необычайности практика Народной Воли какими-то своеобразными психологическими путями питалась в абстрактных и неопределенных формулах биологической и субъективной социологии Михайловского. В ней, в этой субъективной социологии — бывшей, как известно, по своему стройным мировоззрением — находила свое «оправдание» и освящение народническая практика.

И с этой стороны народничество было необходимо. Выражаясь схематически: никто не положит добровольно свою душу за «мужика», но за свою мечту о мужике, за свой «призрак», как говорит Ницше, за свой символ, свой идеал. Социальная функция идеологии и состоит в том, чтобы создать эту «мечту», разукрасить ее, сделать богатой, сложной, со многими щупальцами в мозг и душу внушаемого. Вильгельм Гумбольдт выставил когда-то знаменитое положение, что говорить — это значит приобщать свое индивидуальное мышление к общенародной, к социальной мысли. Такую же посредническую роль играет и идеология, как форма коллективного мышления и чувствования. Через идеологию личность переходит за пределы своих индивидуальных целей, вовлекаясь и приобщаясь к задачам групповым, коллективным. А переход за пределы индивидуальности — это есть, с эмоциональной стороны, своего рода скачок в бесконечность, постановка проблем «под видом вечности». Поэтому-то развитые идеологии и носят, вообще говоря, философский или же — особенно на более ранних ступенях развития — религиозный характер.

В случае с народничеством мы имеем перед собой тип вполне развернутой социальной идеологии. Но гораздо чаще идеологии выступают перед наблюдателем в сокращенном виде. В них не хватает того или иного члена. Нередко отсутствует и философский член, но отсутствует обыкновенно мнимым образом, ибо потенциально он содержится в данной идеологии. И почти всегда можно выявить момент мирозерцания в социальной идеологии, в которой он не дан прямо налицо.

Особенности исторического развития определяют в каждом отдельном случае, какой член идеологического ряда является в известный момент особенно «репрезентативным» и несет на себе главное бремя социального «иносказания». Иногда эта роль достается художественной литературе, в других случаях она выпадает на долю публицистики, или критики, или даже науки, поскольку последняя непосредственно соприкасается с миром человеческих интересов и эмоций (вспомним социальное значение различных политико-экономических доктрин или биологических концепций дарвинизма, витализма и пр.). Но только философия является репрезентативной по преимуществу идеологией, только она соединяет в одно стройное целое разрозненные элементы идеологического комплекса.

Любопытны далее случаи, когда идеологическая формула сводится, по-видимому, к одной философии (или — что то же самое — к религии), когда философия является, таким образом, идеологическим эквивалентом, заместителем некоторого социального сдвига. В этих случаях особенно ярко обнаруживается «иносказательный» характер философии. Такой сокращенной идеологией был, например, на первых порах, зародившийся в недрах марксизма русский идеализм. Лишь несколько позже раскрылось его общественное содержание, причем «поэзия» философии была переведена на «прозаический» язык политических и социальных формул. Философское «иносказание» заменилось тогда социально-политическим «описанием».

Идеология, сказал я, благодаря своему эмоциональному концу, легко соединяется с явлениями общественной жизни и втягивается в круговорот многообразных социальных внушений. И поскольку каждое изменение в коллективной психике (вызванное, может быть, в свою очередь, изменениями в общественной структуре) имеет стремление разойтись концентрическими кругами и принять универсальный характер, постольку и социальная идеология принимает иносказательный характер. Но надо принять во внимание и тот первостепенной важности фактор, который вслед за Марксом можно назвать ф е т и ш и з м о м социальной жизни. Бессознательный, стихийный характер общественного процесса, несознательность людьми их взаимный отношений, влечет за собой всякого рода искажения в сфере социальной психики и идеологические миражи. Подобно ребенку, плохо локализирующему свои чувства боли, младенческое коллективное сознание неясно разбирается в своих собственных ощущениях: у социальной группы «болит» — если можно так выразиться — политика, а она «жалуется» на философию, или религию, или социологию, и пр.

Не вдаваясь в обсуждение всей сложной и огромной проблемы социального фетишизма, я замечу лишь следующее. Если этот фетишизм является главным источником иносказательного характера философии (и вообще идеологии), то ясно, что, по мере уничтожения фетишизма, будет стираться и эта черта иносказания. По мере того, как люди станут сознавать характер своих взаимоотношений и начнут овладевать механизмом того социального процесса, участниками которого они являются, они все меньше будут иметь нужду выражать свои социальные алкания и чаяния в ложной форме философских или религиозных исканий. Это не значит, конечно, что вместе с этим атрофируется и эмоциональное устремление ко «всему», что исчезнет космическая реакция. Проблемы мировоззрения только освободятся от своей подсобной, служебной роли. Философия перестанет быть «служанкой» политики в том смысле, как она

была когда-то служанкой теологии. Из «иносказания» философия будет стремиться стать «описанием», описанием как индивидуальной, так и социальной, реакции на «все».

Это процесс бесконечный, не имеющий границ. Людям никогда не удастся рационализировать насквозь общественного бытия; всегда, думаю я, останется некоторый неподдающийся регулировке и учету остаток. Мерой этого остатка иррациональности и будет измеряться влияние фетишистских факторов общественной жизни. Существует известный «естественный» минимум иносказания, от которого вряд ли удастся освободить когда-нибудь социальную идеологию. Но огромное расстояние отделяет этот естественный минимум от того «искусственного» максимума, который еще имеется в современных, пропитанных фетишизмом, обществах. Для работы рационализации общественной жизни, а, значит, и освобождении философии (и прочих идеологий) от служения «политике» имеется еще достаточный простор.

IV.

Резюмирую. Рассматривая философию, мы наблюдаем в ней, если можно так выразиться, явление «двойного преломления», одного — в плоскости индивидуально-психологической, другого — в плоскости социально-психологической. Прежде всего нам бросается в глаза процесс философской рационализации. Подобно тем флуоресцирующим телам физики, которые поглощают лучи одной длины волны и превращают их при лучеиспускании в лучи другой длины, философ превращает образно-эмоциональные элементы (которые часто он «поглощает» из окружающей его социальной среды) в элементы интеллектуальные. Из образа-эмоции он делает понятие.

Другое «преломление», другое смещение, заключается в том, что философские концепции становятся, в свою оче-

редь, образом и символом некоторых социальных процессов. Историческое развитие совершается — но совершается асимптотически, никогда не достигая цели, а только беспрестанно приближаясь к ней — в сторону уничтожения «преломления» обоих видов. В сфере индивидуально-психологической философия идет от понятия к образу, в сфере социально-психологической — от образа и иносказания к прямому описанию космической эмоции. Перед нами как будто бы два противоположных движения — уменьшение рационализации в личной жизни и рост ее в жизни общественной — но по существу это только две стороны одного и того же векового процесса эмансипации мировоззрения и приближения его к идеалу вольного формирования.

К современному возрождению метафизики (Анри Бергсон и его философия антиинтеллектуализма)

I.

В ряду современных мыслителей Анри Бергсон занимает особенное положение. Среди поколения, скромно повторявшего и комментировавшего учения классического прошлого или трудолюбиво вспахивавшего каменистое поле теории познания, появился вдруг человек с большим оригинальным дарованием, с ярким спекулятивным темпераментом. Фонтан метафизического творчества, молчавший десятки лет, забил внезапно снова в лице этого французского профессора философии, заиграл всей радугой его пышного, цветистого стиля. И с разных сторон к новому источнику потянулись мучимые философской жаждой. Collège de France в Париже, где читает Бергсон, стал — в миниатюре, конечно — своего рода философской Меккой, как когда-то, во времена Гегеля, берлинский университет. О притягательной силе Бергсона и его философской деятельности мы име-

ем не мало красноречивых свидетельств. Гастон Ражо говорит, например, о той внутренней катастрофе, той революции духа, которую приносит с собой усвоение точки зрения Бергсона, делающее из человека раз навсегда приверженца французского мыслителя. Бывший теоретик синдикализма, Сорель, сравнивает значение бергсоновской «Творческой эволюции» с значением «Критики чистого разума» Канта. А модернист Ле-Руа приветствует в нем даже Сократа нашей эпохи, выведшего современную философскую мысль из тупика и открывшего для нее новые пути творчества.

Это — преувеличенные, восторженные отзывы учеников и последователей. Но не нужно быть непременно сторонником Бергсона, чтобы испытать на себе чарующее влияние этого богатого идеями и еще более богатого изобразительными средствами мыслителя. Он, несомненно, внес свою особенную струю, свой особенный оттенок восприятия сущего, отличный от мироощущения других мыслителей. Но и, сверх того, в распоряжении Бергсона масса ресурсов, чтобы приковать к себе своего слушателя и читателя. Блестящий аналитик, он в то же время обладает способностью к широким, подчас поражающим своей новизной и неожиданно, обобщениям. Критика психофизики какими-то своеобразными путями мысли переходит у него в разбор софизмов элейской школы о движении, которые, в свою очередь, оказываются в интимнейшей связи с проблемой о свободе воли. Тончайшее психологическое исследование идет рядом с остроумным социологическим объяснением нашего отвлеченного мышления и речи. И все эти отдельные — крупные и мелкие — теории пронизаны всегда струей особенного, специфического бергсоновского антиинтеллектуализма, все они облечены в удивительную словесную оболочку, делающую из произведений нашего автора настоящие философские поэмы. Как художник слова, Бергсон добивается почти невозможного. Ведь, в известном смысле, философское творчество Бергсона есть сплошной парадокс и противоречие. Одна из основных его идей — это идея о полном бессилии

слова. С этой стороны все произведения Бергсона представляют как бы один комментарий к стиху Тютчева: «мысль изреченная есть ложь». *Silentium* — так озаглавил Тютчев свое знаменитое стихотворение. И он зовет к молчанию:

Взрывая, возмутишь ключи,
Питайся ими и молчи.

Но Бергсон не боится лжи, которую несет с собой изреченная мысль. И он совершает своего рода чудо, заставляя твердые, неизменные, прерывные слова-понятия сливаться в какую-то вечно волнующуюся непрерывность и создавать иллюзию той вечно бегущей и вечно новой длительности, которая лежит, по его мнению, в основе действительности. Богатый красками и нюансами, иногда даже отягченный обилием образов, стиль Бергсона словно передает вам все изгибы и извивы, все переливы и всю изменчивость неуловимого и ускользающего от нас становления (*devenir*). Так, парадоксальным образом противоречие между словом и мыслью разрешается в удивительную гармонию между ними, при которой трудно решить, что сильнее захватывает: само ли содержание философской системы или та чудесная форма, которая призвана выразить его.

II.

Говоря о философской системе Бергсона, я выразился неточно. Системы у Бергсона нет. Но у него есть зато особая, постоянная точка зрения, которую он не устает проводить повсюду, находя в своей неистощимой фантазии все новые и новые образы для расцветивания и разукрашивания своей основной философской темы. Эта тема — о свободе в мире в противоположность наблюдаемой нами необходимости, о новом в отличие от повторяющегося, о творческом, живом, сознательном, как противоположном механическому,

неорганическому, материальному. Есть умы, как-то органически, как-то особенно охотно мыслящие яркими антитезами и жадно везде разыскивающие их. Это умы, в которых физиологическая дифференциация правого и левого как бы превратилась в особую душевную складку и которые на все смотрят с точки зрения такой двусторонней симметрии. Для человека этого интеллектуального типа все принципы сущего легко и сами собой располагаются парами. Он словно производит Страшный Суд над ними, становя одесную все положительные начала, а ошуюю — все начала отрицательные. К умам этого рода принадлежит и Бергсон. Кроме указанных выше антитез, в его мироззрении играет большую роль еще целый ряд других, крайне важных для него, двоиц: качества и количества, конкретного и абстрактного, воспоминания и восприятия, интуиции и интеллекта, абсолютного и относительного, и т. д. Вся эта система дуализмов концентрируется, в конце концов, в основной и охватывающей все остальные противоположности реального времени (*durée réelle*) и абстрактного геометрического пространства. В полярности этих двух верховных категорий дана в зародыше вся бергсонова философия. Реальное время и есть для Бергсона синоним всего творческого, нового, неповторяющегося, свободного, гетерогенного, индивидуального и т. д., между тем как все обратные черты собраны на противоположном полюсе однородного пространства. Время и пространство это настоящие Ормузд и Ариман мироззрения Бергсона; из борьбы их, из смешения частиц обеих категорий, получается известная компромиссная форма, представляющая данную нам действительность.

Говоря о реальном времени, Бергсон почти всегда употребляет слово *durée* — длительность — лишь изредка прибегая к обычному термину *temps*. Благодаря этому, он резко подчеркивает различие между тем понятием, около которого вертится вся его философия, и тем, что имеют в виду — и в просторечии, и в научном словоупотреблении — когда говорят о времени. Бергсоново время-длительность длится,

научное же время, по утверждению французского мыслителя, совсем не длится. Реальное время, переживаемое нами в сознании, представляет всегда некоторый промежуток, известную непрерывную полоску длительности. Когда же ученый вводит в свои рассуждения понятие о времени, то он никогда не имеет в виду самого интервала, а только границы его, начало и конец его. Что представляют, например, для ученого сутки? Конечно, не ту сумму ожидания и нетерпения, не ту живую и непрерывно изменяющуюся длительность, которая составляет содержание нашей внутренней жизни. Для ученого сутки = 1 обороту земли вокруг оси = 86.400 качаний секундного маятника = стольким-то триллионам колебаний желтой полоски натрия = стольким-то миллионам колебаний электрических волн известной длины = и т. д. Мы могли бы составить бесконечный ряд подобных равенств, привлекая к рассмотрению различные физические и химические процессы, изучаемые точной наукой. И из них вытекает, что науку в понятии времени интересуют лишь известные соответствия меж различными явлениями, что для нее время сводится лишь к определенному в каждом частном случае числу соответствий, одновременностей (*simultanité*). Когда ученый предсказывает какое-нибудь событие — например, затмение солнца, положение на небе той или другой планеты через столько-то лет — он никогда не задумывается над истинной длительностью, которой потребует наступление этих событий. Точно формулированная, его мысль сводится к утверждению, что через столько-то оборотов земли или столько-то оборотов часовой стрелки и пр. наступит ожидаемое событие. Для ученого важны лишь эти «столько-то» — тысяча дней, миллион оборотов стрелки и пр. — дающие число соответствий, а не реально бегущее время. Время ученого — то t , которое входит в формулы механики, астрономии, физики — не бежит вовсе. Это стоящее, неподвижное время. В нем ничего динамического; оно статично. Оно, по красиво-му сравнению Бергсона, подобно переброшенным через реку на определенных расстояниях мостам, которые не двигаются

вслед за текущей водой реки. Абстрактное время науки всегда представляет лишь подобные вехи, границы, точки, расставленные через известные интервалы, но не сами эти интервалы. Число точек можно умножать беспрестанно; можно делить интервалы на меньшие, а эти на еще меньшие, и т. д. — но мы всегда будем иметь перед собой лишь концы промежутков, лишь разбросанный ряд точек, а не ту сплошность, которая характеризует самый промежуток, само реальное время. Как из нулей — в каком бы количестве их ни брать — нельзя получить значущей величины, как из прерывных точек — хотя бы увеличивать число их до бесконечности — нельзя составить непрерывной линии, так из абстрактного времени нельзя получить конкретной длительности наших переживаний. Только потому, что эта реальная длительность не входит в формулы ученого, и возможны его далеко простирающиеся предвидения. На кончике своего пера он держит столетия, тысячелетия, которые он как бы переживает в течение секунд или минут. Абстрактное время — это словно бесконечно сжимаемая и растягиваемая пружина. Можно миллиарды лет, можно всю вечность сжать здесь в одно мгновение длительности. Но это показывает только, как мало собственно длительности, как мало настоящего времени в научном понятии времени. Гельмгольц называл когда-то механику геометрией четырех измерений: к трем обычным измерениям пространства — длине, ширине, высоте прибавляется еще четвертое — время. Такой не временной, а пространственный характер носит, с точки зрения Бергсона, время не в одной механике, а вообще в науке. «Опространствление» длительности, «спациализация» (spatialisation) ее, и дает абстрактное время науки.

Смешение того, что длится во времени, с тем, что дано в пространстве, лежит также, по Бергсону, в основе знаменитых софизмов Зенона о движении. Прежде чем пройти известное протяжение, надо пройти половину его, и половину этой половины, и т. д. до бесконечности: таков один из аргументов великого творца диалектики. Движение ста-

новится с этой точки зрения бессмысленным, непонятым, невозможным. И это вполне понятно. Пространство — в данном случае пройденную телом и оставленную им траекторию движения — можно делить каким угодно способом на промежутки. Но самого движения нельзя подразделять. Оно дано одним цельным куском. Сделанный нами шаг вовсе не состоит из двух полушагов, или четырех четвертишагов, и пр. Это один неделимый акт. По свойственному уму склонности к специализации мы приписываем движению черты, присущие оставленному им в пространстве следу. Но из неподвижностей, взятых хотя бы в бесконечном множестве, нельзя составить движения. А к этой операции и сводится обычное понимание процесса движения, лежащее в основе рассуждений элейской школы.

Ту же печать пространственного мы находим и в другой особенности времени — в его бескачественности и однородности. Абстрактное время — это что-то бесцветное, повсюду одинаково серое, не представляющее никаких различий. Наоборот, конкретная длительность — это постоянное разнообразие, постоянно новые качества и состояния. Но, собственно, неправильно говорить здесь о качествах и состояниях, как о чем-то неизменном. Наша внутренняя жизнь, которая и есть по своему существу длительность, являет собой непрерывное течение, легкий и постепенный переход от одного к другому. Качества и состояния — «тепло», «холодно», «весело», «грустно» — это только абстракции и символы, искусственно создаваемые нами. Существуют пересыщенные известью источники. Достаточно опустить в такой источник на короткий срок какой-нибудь цветок, чтобы он покрылся блестящей мраморной корой, навеки консервирующей цветок, но и убивающей в нем всякое изменение и жизнь. Такими же «твердыми» частями пересыщена наша речь, и всякое непосредственное переживание, подвергнувшись воздействию ее, становится чем-то неизменным и застывшим. Мы фиксируем наше внимание на определенном моменте наших пере-

живаний и говорим тогда: «тепло», «весело», «красное» и проч., но эти общие наименования подсказаны нам свойствами нашего языка, а не кроются в существе дела.

Нельзя поэтому говорить о душевных качествах и состояниях. Всякое состояние есть стояние, а наша внутренняя жизнь не стоит на одном месте, но непрерывно изменяется, движется, становится иной. Тожественное само себе качество не длится, между тем сущность духа — это длительность. Наша геометрическая, статическая логика и язык заставляют нас думать и говорить неподвижными образами, образами вещей, а не процессов. Из живой, непрерывно развертывающейся, ткани сознания мы более или менее искусственно вырываем отдельные куски, к которым прикрепляем отвлеченные слова, содержащие в себе указания на что-то общее, одинаковое. Между тем, в жизни сознания мы никогда не проходим через два одинаковых качества. Повторение совершается здесь только на поверхности, а не на глубине. Два сходных, по-видимому, состояния отличаются друг от друга всей отделяющей их прошлой историей, которая дана потенциально в любом переживании. Сознание непрерывно увеличивается, растет, как лавина. Каждый момент его истории — это нечто иное, новое по отношению к тому, что было, и недоступное, поэтому, никакому предвидению.

Этой непрерывно развивающейся длительности свойственна свобода и недетерминированность. Там, где нет повторения, не может быть и выражающего это повторение закона, т. е. не может быть дано правило детерминирования известного состояния предшествующими ему моментами. История сознания — всегда вполне оригинальная история; она — уникум и пролагает себе свои особые пути. В материальном мире, к которому применяет свое абстрактное время положительная наука, нет такого исключительного, не знающего повторений, своеобразия. Здесь будущее в известной мере определено прошлым. Поэтому здесь возможно предвидение, и возможно постольку, поскольку в физические яв-

ления не входит подлинная длительность, несущая с собой неповторяемость, т. е. свободу и творчество.

Читатель успел, конечно, уже разглядеть под оригинальной маской «длительности» вечного протеза всех философских систем — «дух», «душу», это удивительное понятие, имевшее такое скромное начало в «дыхании», «дуновении» первобытного анимиста и потом покрывшее своей сенью почти весь мир человеческой идеологии. Аналогичным образом пространство исполняет у Бергсона ту роль, которую играет обыкновенно в дуалистических системах материя. Правда, Бергсон говорит также особо и подробно о проблеме духа и материи — вся, например, замечательная книга о «Памяти и материи» посвящена этому вопросу — но все-таки тот аспект противоположности духа и материи, который, главным образом, занимает Бергсона — антитеза творческого и повторяющегося, спонтанейного и механического, изменяющегося и неизменного — представляется ему особенно ярко и убедительно под категориями длительности и пространства. Идеалистическая философия духа принимает у Бергсона более объективную и безличную форму философии действительности.

С этой философией длительности особенно тесно связана та работа Бергсона, где он дал полный простор своим метафизическим и натурфилософским склонностям — я имею в виду его «Творческую эволюцию». В этой книге проводится мысль о резкой и коренной противоположности миров органического и неорганического, повторяющей противоположность реального времени и пространства (материи). С организмами — этими естественными индивидуальностями — нельзя сравнить ни одно тело неорганической природы, которое всегда является только искусственным вырезом из материальной непрерывности. С живым телом можно сравнить лишь совокупность материального мира, великое Все. Конечно, биологические явления предполагают наличность физико-химических процессов, живые тела — все-таки тоже тела и они имеют в своей основе материальный субстрат. Но жизнь, по выражению Бергсона, только со-

прикасается с физико-химией, подобно тому, как соприкасается с своей касательной кривая, будучи по существу совершенно другим геометрическим образом. Развитие жизни — это творческая эволюция, а не механическое повторение, наблюдаемое нами в неорганическом мире.

Ни одна из существующих механистических теорий жизни — дарвинизм, ламаркизм, неodarвинизм, учение о мутациях — не удовлетворяет Бергсона, ни одна, по его мнению, не объясняет необыкновенного своеобразия биологических явлений. Несколько менее отрицательно относится он к финалистическим построениям, но и они тоже механизуют, по существу, жизнь, рассматривают ее в неподвижности, исходя из учения о каком-то осуществляющемся предначертанном — и, значит, неизменном — плане творения. Между тем, эволюция жизни — это всегда нечто новое, небывалое, непредвиденное, она — непрерывное творчество и изобретение. Вглядываясь на пройденный жизнью путь, мы можем открыть в нем несколько основных линий развития, имевших каждая свою задачу. Дело обстоит, по Бергсону, так, как если бы из какого-то огромного резервуара вырвался под влиянием «жизненного порыва» (*élan vital*) поток жизни, разбившийся от сопротивления материи на несколько меньших потоков, которые, в свою очередь, разбились на ручейки и т. д. В своем поступательном движении «жизненный порыв» встречается с обратным движением, которое и есть материя (или, иначе, сама необходимость). В эту необходимость жизнь пытается внедрить возможный максимум свободы и индетерминированности. Растения, животный мир и человечество — три разных, отличающихся по существу друг от друга жизненных типа, а не три последовательных члена жизненного ряда. Функция растительного мира заключается в накоплении солнечной энергии для предоставления его в распоряжение всего животного мира. В последнем же жизнь шла двояким путем к осуществлению своей задачи: путем инстинкта и интуиции у животных и путем интеллекта у человека. Вы-

билась она из железного круга необходимости только в человечестве. Человек является, таким образом, венцом творения и как бы целью, к которой шло все развитие жизни.

Бергсон рисует далее грандиозную картинку того, как человечество, опираясь на животный и растительный миры, идет ко все большей и большей свободе, преодолевая в своем бурном устремлении все сопротивления, опрокидывая все препятствия — может быть, даже самое смерть. Но на этой стороне дела я останавливаться не буду. Гораздо интереснее для нас следующий пункт, имеющий существенное значение для всей концепции Бергсона.

Интеллект, видим мы, оказывается орудием осуществления свободы в мире, чего жизни не удалось добиться на пути инстинкта в животном царстве. А между тем, интеллект и есть, согласно Бергсону, виновник «специализации» длительности и всех вытекающих отсюда заблуждений нашей мысли. Дискурсивное мышление есть мышление в неподвижных, статических формах. Наша логика — это логика твердых тел, являющихся главным объектом нашей практической деятельности. И, вообще, функция нашей отвлеченной мысли чисто практическая и социальная. Созданная ради утилитарных задач и целей общения, она неизбежно на место непрерывной и вечно изменяющейся действительности подставляет прерывные, неизменные и однородные объекты, отвлеченные понятия — слова, которыми так удобно оперировать в общении. Тем же духом проникнута, по существу, и наука. В основе ее лежит не бескорыстная спекуляция, а практика, действие: это действие есть словно вексель, уплату которого наука может отсрочивать, но который, в конце концов, должен быть уплачен. Практическим характером науки и вытекающим отсюда интеллектуализмом ее объясняется искусственный и символический характер всех ее понятий, обобщений и законов. По этой же причине она неспособна проникнуть во внутреннюю сущность вещей: задача эта выпадает на долю вооруженной интуицией философской спекуляции.

Но об интуиции мы поговорим подробнее еще ниже.

III.

В этом крайне сжатом очерке воззрений Бергсона я должен был опустить очень многое и ценное: так, я обошел совершенно молчанием критику психофизики, и теорию свободы воли, и все учение о душе и теле, где Бергсон, по-видимому, самостоятельно и крайне оригинально подходит к воззрениям, близким к теории Авенариуса и Маха, и еще многое другое. Я желал выделить только тот мотив философствования Бергсона, который пришелся особенно по душе современникам — его антиинтеллектуализм, его учение о вечном *devenir* (становлении) действительности, к которой мы неправильно подходим с застывшими понятиями и категориями нашего ума. Бергсон может, например, блестяще доказывать, что мы воспринимаем вещи именно там, где их ощущаем, а не проецируем своих ощущений во вне, он может развивать воззрение, что мозг не есть вовсе источник представлений, а только орган для передачи движения и пр., но не эта реалистическая струя его теории вызывает восторги и дифирамбы Ле-Руа, Сорелей, Ражо и других. Кто дорог им — это Бергсон-романтик, Бергсон, убивший, по словам В. Джемса — тоже восторженного поклонника французского философа — интеллектуализм окончательно и без всякой надежды на возвращение.

Антиинтеллектуализм Бергсона покоится на двух тесно связанных между собою постулатах: на том, во-первых, что действительность есть становление, и, во-вторых, — на том, что становление невыразимо, несоизмеримо с нашей логикой и речью.

«Действительность есть становление, течение». Принцип этот не нов и был высказан еще за 6 веков до Р. Х. Герраклитом из Эфеса. У Бергсона это учение о вечном течении только ярко и крайне настойчиво развивается, а, главное, у него «течет», собственно, лишь душевная жизнь («длительность»), динамизм которой он увеличивает во столько же раз, во сколько уменьшает динамизм матери-

ального мира. Между тем, если уже проводить здесь различия, то правильнее было бы изменить отношение: мир полного динамизма — это физическая действительность, внутренняя же наша жизнь сравнительно статична.

Всякий психический процесс для своей наличности требует известного минимума времени. Если где еще и можно защищать учение о последних, неразложимых дальше, элементах, так именно в психике. Душевную жизнь нельзя неопределенно далеко разлагать во времени. Поток сознания льется, если можно так выразиться, не непрерывной струей, а скорее по каплям. В физическом мире нет подобных ограничений. Современная наука даже атомы разложила на электроны, в которых вряд ли кто решится видеть абсолютно последние и предельные элементы бытия. Простое ощущение красного цвета есть, с точки зрения науки, результат сотен триллионов колебаний эфира в секунду. В неизменном и твердом теле происходят неустанная и бешеная пляска атомов его. Только несовершенство наших органов чувств вызывает в нас иллюзию неизменности и неподвижности явлений материального мира. Но с помощью различных увеличительных инструментов мы в состоянии почти до бесконечности умножать дифференцированность и богатство физической природы. Между тем, в области внутренних переживаний мы сравнительно скоро доходим до предела и исчерпываем содержание того, что может быть дано в известный промежуток времени. Можно поэтому с известным правом сказать, что психическое и есть именно мир «прерывного» и что по образцу этой психической прерывности мы разрываем на отдельные куски всю сплошность и непрерывность физической действительности.

Прерывностью душевных процессов объясняется в значительной мере и другая их особенность — беспорядочное и неподдающееся правилу течение их. Б. Риманн прекрасно заметил, что закономерности следует искать в бесконечно-малом, т. е. там, где есть непрерывное. Справедливость этого замечания можно обнаружить во всех областях зна-

ния. Даже перспективы, открытые было одно время психофизикой, зависели от того, что она пыталась внести принцип непрерывности в науку о душе. Таким образом, вопреки Бергсону, непрерывность и логика (т.-е. закономерное и повторяющееся) не исключают друг друга. Гераклиту принадлежит классическое сравнение бытия с потоком. «Дважды не погружаешься в одну и ту же реку», формулировал он свое учение о неповторяемости явлений. Но Гераклит же указывал на тот закон, тот «логос», благодаря которому река может казаться нам «одной и той же». Великий иониец понял, что «логос» и «течение» взаимно дополняют друг друга. Если уже говорить о несовместимости, то скорее не уживаются друг с другом прерывное и логика. Там, где есть прерывное, там легко ожидать недетерминированности и иррациональности.³ И из прерывности психического (по крайней мере, отчасти из этого) и вытекают те черты его, которые подчеркивает Бергсон: его, по-видимому, свободный, творческий характер, спонтанная, не поддающаяся предвидению, смена душевных явлений. Все это признаки движения, идущего скачками, взрывами, вспышками. Легче вычислить падение камня, чем траектории кусков взорвавшейся бомбы. Эволюция легче умещается в правильные формулы, чем революция. А психические процессы совершаются скорее по типу революции, чем эволюции.

Становление, заметил я выше, не исключает повторения. Не будь в становящемся, при всей его динамичности, каких-то элементов или какого-то аспекта повторения, познание было бы невозможно. Действительность можно было бы в этом случае жить, но нельзя было бы ее познавать. На самом же деле бытие все сплошь пропитано повторениями, хотя в то же время оно и вечно иное. Возьмем, например, такой типичнейший образчик повторения, как

³ Недаром Максуэль, Буссинеск, Бугаев и некоторые другие математики пытались спасти свободу воли, связывая ее с учением о прерывных величинах и функциях.

астрономические явления. И в них мы имеем неизбежную смесь повторяющегося с неповторяющимся. Ровно через сутки солнце пройдет в полдень через меридиан данного места. Перед нами, по-видимому, «повторение». Но за эти сутки произошел целый ряд существеннейших изменений. Изменилась высота солнца, его расстояние от земли. За это время земля описала миллионы верст по своей орбите, а вместе с солнцем прошла другие миллионы верст в мировом пространстве. Таким образом, кульминация солнца происходит в совсем иной обстановке, чем накануне. То же самое можно сказать решительно о всех явлениях, которые постоянно представляют собой комбинацию из чего-то уж бывшего и нового. И повторяемость вовсе не лежит, как утверждает Бергсон, на поверхности вещей, а новизна («иное») не есть нечто более глубокое и существенное в бытии. Это два различных, но одинаково правомерных, взгляда на сущее. Время необратимо. Взятое в своей совокупности, бытие дано нам лишь единожды. И в этом смысле каждое событие есть нечто единственное, не имеющее себе двойника в мире. Но, если рассматривать действительность с точки зрения известных частных систем, известных вырезов данного — а фактически мы только так и можем рассматривать ее — то мы найдем в ней повсюду элементы, бывшие уже и прежде.

Как бы ни оценивать сравнительную динамичность физического и психического, со стороны повторения между ними нет существенного различия. Разумеется, каждое наше переживание есть своего рода уникал, в качестве известного момента мировой истории и неповторяющейся частицы единожды данного бытия. Но, как и во внешнем мире, мы имеем здесь дело с бесконечными повторениями, на что указывает уже одна наличность отвлеченных понятий и слов, применяемых к душевной жизни. Бергсон не может, конечно, не знать этого. Но в нем мощно бьет живой родник его философствования, интенсивная интуиция «иного» в мире, преобразующая для него всю действительность. На палитре Берг-

сона много красок. Но, как ни яркие они, как ни энергичны его усилия опозитизировать «длительность» и поднять каждый момент ее до степени чего-то непомерно значительно и исключительного — эта поэтическая фикция не может закрыть от нас прозаического факта нашего повседневного существования, с его обыденными, мелкими повторениями, с его отсутствием подлинного творчества и изобретения, являющегося уделом только исключительных, редких мгновений. Бергсон описывает «длительность», как бы наблюдая ее через колоссально увеличивающий микроскоп. Все переживания наши приобретают, благодаря этому, характер чего-то необыкновенно своеобразного и особенного, так что почти невозможно в этом описании узнать нашей обычной, будничной жизни с ее однообразными, чуть ли не механическими, актами. В изображении Бергсона все мы становимся вдруг духовно миллиардерами. Но это богатство фиктивное, номинальное, получающееся от произвольного умножения силы и своеобразия всех наших переживаний на 100 или на 1 000. От того, что мы условимся называть копейку рублем, покупательная сила копейки не увеличится. Справедливость этого тривиального замечания оправдывается на примере самого Бергсона, который при разборе вопроса о свободе воли, вынужден оставить в стороне свое учение о творческом, свободном и т. д. характере длительности и указать, что мы бываем истинно свободными лишь в редкие, исключительные моменты своей жизни, в которых сказывается все наше «я»; в повседневной же жизни мы, по его выражению, большей частью, сознательные автоматы.

Я сказал выше, что одна наличность отвлеченных слов — «люблю», «весело», «приятно» — раскрывает нам в психическом элементе повторности. С точки зрения Бергсона это показывает только роль практического и социального момента: в целях общения язык наш выбирает в переживании лишь безличную, бесцветную, омертвевшую часть его, оставляя все те бесчисленные нюансы, которые индивидуализируют его и соединяют со всей тканью бытия. Но «без-

личная» — т.-е. общая в с е м личностям — часть переживания представляет все-таки реальную и при том крайне существенную, ввиду своей всеобщности, сторону его. Что же касается индивидуальных нюансов, то само сознание их только и возможно благодаря процессу выделения и фиксирования соотносительных с ними межиндивидуальных элементов нашей психики. Если общие слова и неспособны выразить и формулировать для других чисто индивидуальных движений души, то они облегчают эту задачу переживающему их субъекту, образуя собой как бы ряд замкнутых контуров, внутри которых находится личный и неподдающийся передаче другим элементам нашей психической жизни.

Действительность неизмеримо богаче наших переживаний, а эти последние гораздо сложнее тех отвлеченных понятий и слов, с помощью которых мы выражаем их. Но отсюда еще очень далеко до утверждения, будто «мысль изреченная есть ложь». Она лишь не вся «истина», лишь часть истины.

Но есть ли какой-нибудь способ выразить всю истину? Есть ли даже способ выразить ее хотя бы полнее, чем с помощью интеллекта и образуемых им понятий? Тютчев, как мы видели, советует «молчать» и «питаться ключами» реальности. Истина ищется здесь в непосредственном переживании: в оболочке слова она уже ложь. Но это решение, это тютчевское *Silentium* требует разъяснений. Есть молчание людей, никогда не говоривших, немых от природы, и есть безмолвие людей, сомкнувших уста. Тютчев имеет, очевидно, в виду молчание второго рода. Ведь если быть последовательным в боязни слова, то надо вытравить все следы языка жестов, и предостерегающие звуки животных и пр. В поисках «непосредственного переживания» легко спуститься, таким образом, до какой-нибудь амебы или еще ниже, до неорганического мира. Между тем то «золотое», богатое, полновесное молчание, которое имеет в виду Тютчев, предполагает, наоборот, наличность огромного запаса слов. И, чем больше и разнообразнее этот запас, тем напряженнее, насы-

щеннее содержанием и знаменательнее сменяющее живую речь безмолвие. Но это не все: слова и понятия играют не одну лишь роль фона, на котором, в силу контраста, особенно ярко выделяется молчание. Невидимые, они определяют само содержание и направление молчания, наполняют его кровью и жизнью, дают все темы и узоры его, всю внутреннюю его структуру. Без них безмолвие было бы небытием, немой переживанием. Слово и молчание, таким образом, не враги друг другу, а союзники. Они дополняют друг друга, как выпуклая и вогнутая стороны кривой, они являются как бы двумя различными формами душевной энергии — кинетической и потенциальной — между которыми существует некоторое подвижное равновесие. Развитие нашей речи, обогащение ее оттенками ведет непременно к углублению молчания; но и обратно содержательное и значительное молчание не может не толкать на путь образования новых слов, новых центров притяжения и сгущения будущего молчания.

Поэт Тютчев находит выход из противоречия между действительностью и логикой (словом) в молчании. Философ Бергсон пытается иным, более активным образом, преодолеть бессилие и косноязычие отвлеченной речи. Философия, говорит он, есть лишь стремление снова слиться с целым. Усилием симпатии она пытается перенести нас внутрь становления, пытается следовать за самим потоком длительности, а не только за моментами ее, как наука. Не следует, однако, понимать это так, будто все дело сводится к непосредственному переживанию. Философия это все-таки знание. Бергсон предвидит возможность упреков в порочном круге. Нелепо, могут сказать ему, желать познавать помимо интеллекта. Однако, это противоречие, по его мнению, только кажущееся, одна из черт отвлеченного рассуждения, всегда замыкающего нас в круге данного. «Но действие, говорит Бергсон, разрывает этот круг». Чтобы научиться плавать, надо броситься в воду; если же рассуждать о плавании, то никогда не сдвинешься с суши. То же самое происходит и с нашим умом. Пока он будет рассуждать о пределах сво-

ей власти, он ни на шаг не тронется вперед. Надо решительным актом воли двинуть интеллект, чтобы заставить его преодолеть себя. Бергсон видит в этом не индивидуальное дело отдельного философа, а медленно осуществляющуюся коллективную задачу всех мыслителей. Надо рядом с интеллектом развить дополнительную способность, опираясь при этом на ту туманность инстинктов и интуиции, из которой путем кристаллизации выделился интеллект.

Здесь центральный пункт мировоззрения Бергсона. Его критика интеллектуализма может быть безупречной, но, если он ничего не может предложить нам взамен, то она останется бесплодной. Но именно в этом вопросе мысль Бергсона становится мало ясной и расплывчатой. В самом деле, что такое та интуиция, которая по — не новому, опять-таки — учению французского мыслителя представляет особый и высший сравнительно с интеллектуальным тип познания? В одних случаях Бергсон сопоставляет ее с инстинктом животных. Критикуя различные существующие теории инстинкта, Бергсон предлагает свое толкование, по которому он представляет своеобразное с и м п а т и ч е с к о е постижение животным определенных необходимых для него вещей. Когда некоторые осы (*Sphex*), откладываящие свои яйца в пауках или жуках, парализуют уколами их нервные центры с искусством, которому бы позавидовал иной анатом, то они обязаны этим результатом не внешнему познанию, а какой-то интуиции, симпатии, как бы осведомляющей их изнутри о том, что им нужно сделать⁴.

⁴ В одной из недавних статей Маха приводятся, между прочим, опыты, производившиеся одним ученым именно над этими самыми *Sphex*. Опыты, как и следовало ожидать, показали, как много чисто механического в функционировании инстинкта насекомого. Экспериментатор изменял обстановку так, что повторение привычных действий при новых обстоятельствах становилось решительно бессмысленным. Но она с упорством производила эти бессмысленные операции. Пресловутое «осведомление изнутри», таким образом, оказывается совершенно бессильным вне привычной рутины и шаблона. А тогда, может быть, оно вовсе и не есть осведомление и вооб-

Инстинкт, ставший бескорыстным и осознавший сам себя, и представлял бы ту интуицию, которая вводит нас внутрь вещей, а не водит нас по поверхности их, как интеллект.

В доказательство возможности подобного интуитивного познания Бергсон ссылается на существование у нас эстетической способности наряду с нормальным восприятием. Правда, он замечает, что эстетическая интуиция направлена на индивидуальное, между тем как от философии мы ждем познания общей сущности вещей. Но Бергсон считает возможным исследование, идущее в том же направлении, что и искусство, и имеющее своим объектом общее. Это философское исследование не даст нам познания в точном смысле слова, являющегося уделом интеллекта, но оно укажет нам на пробелы, оставляемые им, оно подскажет нам хотя бы смутное чувство (*le sentiment vague*) того, что следует поставить на место рамок интеллекта.

В другом месте Бергсон описывает философскую интуицию в таких выражениях, которые напоминают отчасти описание экстатических переживаний мистиков с их сверхчеловеческим озарением светом истины. Бергсон указывает именно, что самое ценное и жизненное в любой философской системе — это содержащаяся в ней интуиция, развитию которой посвящена вся диалектическая часть системы. Эта интуиция, «если бы она могла продолжиться свыше нескольких мгновений, привела бы не только к согласию философа с его собственной мыслью, но и к согласию всех философов между собой» («*Evol. créatrice*», 259).

Философская интуиция оказывается таким образом чем-то довольно неопределенным и разнородным: отчасти

ще не имеет никакого отношения к познанию какого бы то ни было рода (интуитивному или дискурсивному)? Конечно, в проблеме инстинкта для нас еще много темного. Но именно слишком большая целостность инстинктов должна была бы явиться предостережением против всяких антимеханистических толкований. Инстинкты слишком разработаны и тонки для финализма. И не полезнее ли здесь вспомнить слова Спинозы о том, что мы, ведь, собственно, еще не знаем всего того, на что способна материя?

она есть непосредственное переживание («слияние с целым»); отчасти она представляет собой инстинктообразное, симпатическое проникновение в сущность вещей; но в ней есть и черты, напоминающие эстетическую интуицию с некоторой эмоциональной окраской («смутное чувство»); наконец, она родственна, по-видимому, и экстазу мистиков, во время которого они достигают невыразимой нашим языком абсолютной истины. Словом, мы здесь имеем дело с каким-то сложным душевным комплексом, по существу отличным от познания, но способным приносить в высокой степени удовлетворение, напоминающее чем-то интеллектуальное удовлетворение. Это показывает только лишний раз, что психологически (и, вероятно, физиологически) познавательная эмоция не совсем еще обособилась от эстетических и других аналогичных состояний. На основе этого вырастает нередко иллюзия, заставляющая нас принимать то, что вовсе не знание, а иногда даже ниже знания, за какое-то высшее знание. И иллюзия эта находит тем больший доступ, что существуют, действительно, интуиции (или как бы ни называть эти несоизмеримые со своим словесным выражением переживания), являющиеся как бы сверхзнанием. Великие открытия творцов науки имеют всегда в своей основе какое-то полу-озарение — полу-предчувствие, краткую и неясную подчас формулу («луна падает на землю, как камень!», «пространство меж наэлектризованными телами не инертно, а есть поле действия сил напряжения!» и пр.), в которой бывают сконденсированы колоссальные интеллектуальные богатства. Данное вместе с этой интуицией предвосхищение ее будущего развернутого состояния должно порождать у обладателя ее ощущение какой-то огромной, подавляющей человека, полноты познания.

Аналогичные переживания мистиков должны быть еще несравненно интенсивнее по силе, но они имеют, вероятно, чисто физиологическое происхождение, только поверхностно напоминая интеллектуальную интуицию ученого с ее огромным потенциальным знанием.

Но не одни только мистики способны испытывать это обманчивое ощущение исключительной полноты обладания истиной. Такое же действие, хотя и в более слабой степени, вызывает нередко музыка. «Заметили ли вы, пишет, например, Ницше, что музыка делает свободным ум? дает крылья мысли? что становишься тем более философом, чем более становишься музыкантом? Серое небо абстракции как бы бороздят молнии; свет достаточно силен для всего филигранного в вещах; великие проблемы близки к постижению; мир, озираемый как бы с горы». — Точно так же всякий, вероятно, имел сновидения, во время которых легко и шутя находились решения сложнейших и запутаннейших вопросов, и всякий испытывал разочарование, когда, проснувшись, он вспоминал те ничтожные с точки зрения бодрствующего человека идеи, которые наполняли его в сонной грезе таким ощущением интеллектуальной мощи. — Аналогичным образом огромный рост умственной силы вызывают и некоторые наркотики. В своей статье: «О некоторых гегелизмах» В. Джемс сообщает результаты произведенного им над собой опыта с веселящим газом, при котором он записывал то, что проносилось в его голове. И поразителен контраст между ослепительным метафизическим прозрением, между тем безмерным ощущением познания истины, которое он испытывал в состоянии опьянения от закиси азота, и теми жалкими и просто бессмысленными фразами, которые выводило в то же время его перо.

Словом, иллюзия псевдопонимания встречается — и в нормальном и в патологическом состоянии — довольно часто. И такая же иллюзия лежит, собственно, в основе попыток найти иной, помимо интеллекта, и высший способ познания. Бергсоновская интуиция, в худшем случае, опускается до своего рода опьянения гашишем высокопарных слов, превосходным образчиком чего являются спекуляции немецкой натурфилософии прошлого века. В лучшем, она может быть лишь «музыкой» мысли, как это мы видим на примере самого французского мыслителя:

неопределенные, волнующиеся и волнующие настроения, полные каких-то намеков ассоциации мыслей, антропоморфные аналоги, приятно ласкающие анимиста, сидящего в каждом из нас, расплывчатые концепции, с неясно очерченными гранями, оставляющие простор для работы воображения, для каких-то неуловимых мечтаний и надежд — все это способно, пожалуй, создать в уме предрасположенного читателя мираж высшего постижения вещей. Как и все вообще «философии свободы», и бергсоновская теория первым делом освобождает мысль от подчинения строгому и неумолимому контролю эмпирии. Для потребности помечтать, пофантазировать, поиграть мыслью открывается широкий простор, тем более что известная видимость познавательной работы остается. Меж фактами проводятся аналогии, выводятся более или менее широкие обобщения, все время не прекращается, по-видимому, работа индукции и дедукции. Правда, эти аналогии и обобщения, большей частью, художественного, а не научного типа. Но в непрерывной цепи, подкупающей и затрагивающей столько сердечных струн аргументации, это часто не замечается. Все это, вместе взятое, массой своей и создает заманчивое и обманчивое чувство проникновения в самую сущность вещей.

IV.

Но что же толкает философствующую мысль на путь этих миражей и иллюзий?

Во-первых, момент чисто интеллектуальный — правильное в своей основе стремление отделить философию, как «идеологическое» образование, как смешанную интеллектуально-эмоциональную комбинацию, от чисто-познавательной системы науки. В философском мирозерцании есть, действительно, почти все те элементы, которые присущи бергсоновской интуиции: оно — и непосредственное переживание, и эстетическое созерцание, и какое-то смут-

ное чувство, и своего рода прозрение вещей — словом, оно сложная синтетическая реакция личности на мировое «все», в которой слабо дифференцированы ее составные части. Но философия в этом смысле есть лишь индивидуальная, субъективная реакция на космическое целое, а вовсе не высшее познание сущности вещей и постижение мировой Истины. Философские концепции, если и представляют истины, то не о мире, а о философах, об их своеобразном индивидуальном подходе к миру. В своей теории интуиции, как особого не интеллектуального познания, Бергсон смешивает, поэтому, философскую истину о субъекте, философскую субъективную истину с объективной истиной науки, ставя, к тому же, первую неизмеримо выше второй («интуиция проникает внутрь вещей, интеллект скользит по поверхности их»; в действительности же, это «внутри вещей» есть «нутро» самого философа, и оттого оно и имеет для него такое исключительное значение).

Но, на ряду с этим интеллектуальным моментом, есть еще более могущественный фактор, объясняющий это пристрастие к иллюзорному — фактор социального порядка. Лет 15 назад известный французский критик заговорил неожиданно о «банкротстве науки». На него тогда жестоко обрушились, ему неоспоримо доказали его неправоту и непонимание задач и целей науки. С тех пор наука и ее применения сделали колоссальные успехи, пошла полоса великих открытий и изобретений — и, однако, параллельно с этим все возрастало то настроение неудовлетворенности точным знанием, которое породило когда-то боевой клич Брюнетьера. На наших глазах открывается эра метафизического дерзания и безудержу. Еще недавно скромно и робко жавшаяся у стен храма науки, метафизика, пользуясь моментом неурядицы и дезориентировки, сопровождающих работу переустройства современного естествознания, поднимает голову и начинает рассматривать науку, как нечто второстепенное, имеющее только практически-прикладное значение, и не касающееся совсем проблемы истины.

Истину, настоящую, абсолютную истину, способна дать лишь метафизика. В этом отношении характерен успех, выпавший на болонском философском конгрессе на долю Бергсона, развивавшего в своей речи свои излюбленные идеи о философской интуиции, проникающей в само сердце «длительности», и о науке, которая в состоянии описывать только поверхность явлений, только отмирающую часть бытия, а не само бытие в его жизненном потоке.

Не менее показателен в смысле роста метафизического искательства философский сборник «Weltanschauung und Religion». В Германии, этом очаге непрекращающегося гносеологизирования, раздается вдруг коллективный протест — не забудем, что в числе авторов сборника такие имена, как Зиммель и недавно умерший Дильтей — против осторожного и неудовлетворяющего запросов сердца критицизма. Сredo участников сборника, выраженное в предисловии редактором его, так характерно, что я приведу из него довольно длинный отрывок:

«После долгой эпохи сознательного отказа и отворачивания от метафизических и религиозных проблем, мы сызнова решаемся приблизиться к вопросам, к которым все же тяготеет сердце и которые всегда занимали человечество и его глубочайших мыслителей. Мы не можем более пожертвовать разделением научной работы, не можем отказаться от благоговейного отношения к малозначительному и фактическому, которые мы культивировали в течение десятилетий, которые создали нам наш естественнонаучный образ мира и наше историческое сознание. Навеки осуждены спекуляции, подобные тем, которые возникли в начале 19 века и опьянили мир. Но неистребима потребность перейти от отдельных познаний, которые добыло научное исследование, к целокупному познанию связи вещей, в которой мы обретаемся, неистребимо желание сделать из фрагментов и кусков, которые человек держит в своей руке, одно, полное смысла, целое, в котором выясняется отношение нашего жизненного опыта к нашему образу мира. Ни скептические

ская позиция французских просветителей, ни агностицизм английских позитивистов и немецких критиков не могут, взятые *à la longue*, принести удовлетворение». Эта метафизико-религиозная потребность, по словам того же предисловия, пробивается повсюду, даже у вождей естествознания. И, какие трудности ни предстоят на пути метафизического строительства, за эту работу надо взяться. Надо взять человека целиком, во всем богатстве его внутренней жизни, мира его культуры, надо подняться над ограниченностью естественнонаучного мышления и примкнуть к великим идеалистическим концепциям человечества.

Перед нами, таким образом, безусловно, не случайное явление, не просто недовольное брюзжание того или иного разочаровавшегося в положительной науке, а какое-то общее явление, широкий и захватывающий поток общественного настроения. В общественной психологии произошел перелом; известные, руководящие в идейном отношении, слои желают чего-то иного, чем наука, хотят веры, метафизики, философской романтики. И эта социальная воля умеет создавать такие же непреодолимо привлекательные миражи, какие, по учению Шопенгауэра, создает воля вида, когда внушает отдельному индивиду любовь к лицу другого пола. История философии может показывать — хотя бы на примере гегельянства — неизбежное крушение всех романтических попыток взять штурмом, одним порывом вдохновения, твердыню реальности; но этот предостерегающий знак истории не остановить, конечно, обуреваемых метафизическим порывом, хилиастов философской спекуляции, видящих уже наступление тысячелетнего царства метафизики⁵. По неизвестным законам коллективной

⁵ Уверения в «благоговейном отношении к малозначительному и фактическому» здесь ничего не меняют. У метафизической потребности своя логика, не считающаяся с благими намерениями тех или иных мыслителей. Пример этого — тот же Бергсон, давший в своей «Творческой эволюции» — правда, блестяще и увлекательно написанный — роман о био-

психологии в обществе создается в определенные моменты заманчивая иллюзия, будто есть иной — высший, чем научный — способ овладения истиной и действительностью, — и иллюзия эта должна быть изжита до конца, должна сама собой погаснуть, как сами собой потухают грозные эпидемии, чтобы повториться через несколько десятков лет снова. В истории идей есть какие-то неизвестные нам циклы, в них как бы действует ницшевский «закон вечного возвращения», ставящий вдруг в центре общественного внимания старые и, по-видимому, решенные проблемы.

Этот закон вечного возвращения приводит нас в настоящее время к идеологической ситуации, напоминающей отчасти положение вещей в первой трети 10 века. Эпоха, давшая Лапласов, Френелей, Амперов, Гауссов, Эршtedтов, дала в то же время Шеллингов и Гегелей. Великие открытия в области точного естествознания имели своим коррелятом уродливости натурфилософии, свысока относившейся к грубому эмпиризму науки и считавшей себя обладательницей подлинного проникновения в действительность. Нечто аналогичное замечается и в наше время. Беспроволочный телеграф, открытие радия, превращение химических элементов и т. п. великие завоевания науки сопровождаются возрождением различных телеологических и антропоморфных концепций. Почти рядом с Кюри, открытия которых революционизировали науку и безмерно расширили наш горизонт, читает с колоссальным успехом Бергсон, который, при всех знаках почтения к науке, при твердо выраженном требовании, что метафизик должен быть теперь во всеоружии знания, низводит науку на степень низшего, сравнительно с метафизикой, познания, не идущего глубже поверхности вещей. Как и сто лет назад, метафизическое поветрие начинает владеть умами. Создается какая-то коллективная иллюзия псевдопоминания, при которой раз-

логическом развитии почти совершенно в стиле натурфилософских построений начала 19 века.

личные антропоморфные понятия, в роде бергсоновского «*élan vital*» или «энтелехии» виталистов, говорят больше уму, чем безличные формулы и законы точного знания или же откровенное «я не знаю пока» науки.

Говорят они, впрочем, не уму, а «сердцу», в защиту запросов которого поднялись, как мы видели, участники сборника «Мироззрение и религия». И именно в сердце, в запросах его, все дело. Над всем философским движением доминирует теперь все нарастающий конфликт «разума» и «сердца», конфликт, по-видимому, неизбежный в силу исторического хода вещей. Есть, действительно, огромное различие в эволюции системы наших знаний и системы наших чувств. В то время, как в первой происходит, пользуясь термином Спенсера, процесс интеграции, во второй совершается непрерывная работа дифференциации и рассеяния. Мы теперь знаем несравненно больше, и знаем лучше, точнее, определеннее чем знали в прежние времена. Но параллельно с этим у нас теперь несравненно меньше коллективных чувств, и интенсивность их значительно слабее, чем в прошлом. Эта диспропорция между «обобществлением» разума и «партикуляризацией» сердца и порождает конфликт между ними, который еще Паскаль формулировал в словах: «у сердца свои доводы, которые незнакомы разуму». Прежде исключительное господство разума ограничивалось не менее огромным могуществом социальных чувств, заключенных в общенародной вере. Теперь же, с распадением коллективного чувствилища, социальной силе разума может противостоять лишь энергия личного чувства, индивидуального убеждения. А в результате — чувство дисгармонии, состояние неудовлетворенности и исканий.

Европейскому обществу предстоит разрешить трудную и кажущуюся даже противоречивой проблему, которая, тем не менее, должна быть разрешена — именно проблему образования социального сенсориума, который бы мог ужиться с фактом индивидуализации нашего эмоционального мира. Первоначальная «органическая» эпоха непосредственных и всемогущих коллективных чувств и верований сменилась

длинным «критическим» периодом субъективизма в аффективной сфере. Теперь предстоит задача синтеза, при котором могла бы осуществиться система коллективных чувств, лишенных, однако, первобытной принудительности и фетишизма. Пока синтез этот не осуществлен, не перестанет свирепствовать конфликт между разумом и сердцем, по временам лишь ослабевая то в пользу позитивного единодержавия разума, то в пользу идеалистической романтики сердца. В такую полосу преобладания запросов сердца вступаем (или даже вступили уже) и мы, как это видно по перемене ориентировки философской мысли. Подтверждением сказанного может служить хотя бы быстрая и огромная популярность джемсовского прагматизма, которая имеет своей основной причиной его попытку устранить дисгармонию меж разумом и сердцем, меж наукой и верой, попытку, при которой субъективируется разум и научная истина низводится на степень своего рода удобной веры.

Еще решительнее идет навстречу этой жажде романтики бергсоновский антиинтеллектуализм и его учение о превосходстве интуиции. И если искать объяснения для неслыханного успеха, встретившего французского мыслителя, то оно заключается не только в размерах дарования Бергсона и в его несравненной форме изложения, но и в направлении его мысли, а главное, в той нестерпимо-напряженной атмосфере современного метафизического нетерпения и ожидания философского Мессии, при которой легко предтечу принять за самого избавителя.

В. Джемс как религиозный мыслитель

I.

Философов часто сравнивали с поэтами. Метафизику даже прямо определяли, как поэзию понятий. Как ни парадоксальны на первый взгляд эти характеристики, расходя-

щиеся с обычным пониманием, для которого философия, это — наиболее общее и возвышенное з н а н и е , они, может быть, еще слишком широки. Философия (в смысле мирозерцания) не просто поэзия понятий, но с у б ъ е к т и в н а я , лирическая поэзия их. Философы это — не Гомеры или Шекспиры космоса, а скорее его Байроны, Гейне, Леопарди. В своих системах-поэмах они не дают объективной картины развертывающейся перед их взором вселенной, но описывают на языке отвлеченных и универсальных схем свои субъективные переживания мира, раскрывают свою личную реакцию на «все». Философская система, с этой точки зрения, представляет существенный момент биографии ее автора, не просто эпизод жизни, более или менее значительный, но всегда отделимый от пережившего его, а что-то внутренне и неразрывно связанное с душевным миром мыслителя.

Все мы до известной степени философы, «мирозерцатели». У всех у нас — пользуясь великолепной антитезой Фехнера, но в совсем ином значении — наряду с «дневным воззрением» на мир есть и «ночное воззрение» на него. В будни жизни каждый из нас втянут в ту или иную злобу дня, каждый тем или иным способом поглощен пестрой и шумной сутолокой его, застилающей от взора все далекие перспективы. Но бывают моменты — немногочисленные, нечастые — когда смолкают в душе шумы дня и разрывается пелена многосложных тревог его, и человек остается как бы в тиши ночной один на один с космосом. Эти минуты «ночного воззрения» на мир у нас редки и кратковременны; но они, чувствуем мы, оправдывают и освящают наше повседневное существование; они — резервуары тех особых, подымающих нас, чувств, которые необходимы, чтобы продираться через мелочи жизни.

Философское творчество тем нам и дорого, что в нем мы имеем закрепленным и как бы остановившимся прекрасное мгновение нашего «ночного воззрения». Философы словно подслушивают наш молчаливый и краткий диалог со все-

ленной, чтобы развить и дополнить его. Читая их, мы сочувственно переживаем их настроения, но, главное, мы отыскиваем себя, находим ясно и ярко выраженной свою собственную, смутную и неоформленную у нас, реакцию на «все».

В. Джемс был настоящим, большим поэтом понятий, природным, кровным философом, хотя и не обладал некоторыми, обыкновенно приписываемыми философам, атрибутами. Начать хотя бы с внешней стороны. Все произведения Джемса написаны крайне просто и общедоступно. В этом отношении он остался верен традициям английского эмпиризма, умевшего сочетать ясность с основательностью. Джемс постоянно протестовал против «сверхтехничности» профессиональной философии — в особенности немецкой, — делающей из нее какое-то «эзотерическое и оккультное знание» (слова Паульсена). Действительно, под преобладающим влиянием германской философии трудность и запутанность изложения стали как бы обязательными для всякого заправского мыслителя. Лирики космоса приучились писать самым варварским и антиэстетическим образом; каждый уважающий себя философ — это своего рода Гераклит Темный, для усвоения мыслей которого — иногда не Бог весть каких — требуется значительное усилие. По самому складу своей мысли, по огромному литературному таланту, бьющему из каждой написанной им строки, Джемс не мог высказываться о тех, подчас простых, но важных для всех вещах, которыми занимается философия, на манер оракула. Поэтому-то его знаменитые лекции о прагматизме, явившиеся исходным пунктом для незакончившегося еще и до сих пор спора об истине и смысле ее, можно без особенного труда прочесть за один вечер. Так же увлекательны и его лекции о плюралистической вселенной, его замечательная книга о религиозном опыте, и т. д. Один из критиков Джемса заметил, что со времен Шопенгауэра еще не писали о философских предметах таким блестящим языком. Если исключить Бергсона — безусловно более крупного стилиста — и, может быть, Гюйо, то это, пожалуй, верно. Но в литературной манере Джемса поражает не только и не столько внешний

блеск, сколько отсутствие напряжения, безыскусственность, нелитературность изложения, что-то от Диккенса и Твена, от англо-саксонского юмора, так быстро роднящего читателя с автором. Шопенгауэр писал удивительным немецким языком, а Бергсон — тот просто поразительный виртуоз, какой-то Паганини литературной речи, но в их произведениях слышится излишек стиля, на них лежит какой-то налет академизма и литературной вылощенности. Вы восхищаетесь изумительным мастерством автора, поражаетесь богатством образов, плавным ритмом фраз, но меж ним и вами остается какая-то отчужденность и холодок. С Джемсом же вы чуть ли не с первых строк начинаете чувствовать себя, как с очень давно знакомым и близким человеком, говорящим не для аудитории, не для всех, а как будто для вас только и с вами о нужных и важных для вас обоих вещах. «Интимность» — слово, которое так любит употреблять Джемс и которым он пользуется для выражения того, что ищет философствующий ум во вселенной, — может быть, лучший термин для характеристики этого своеобразного стиля.

У читателя, воспитанного на литературной манере немецкой философии, легко может явиться искушение отнестись к работам Джемса, как к чему-то поверхностному, мало философскому. И это тем более, что почти все произведения Джемса общепhilosophического характера составились из отдельных журнальных статей или лекций, читанных перед довольно пестрым составом слушателей. У Джемса нет того, что полагается по штату настоящему философу, своей широковещивистой и многорасчлененной системы, дающей ответы на все наиболее общие и важные вопросы человека. Если философия — это дело жизни философа, его «ὄντως ὄν» (существенно сущее), «выражение его внутреннего характера», как говорит сам Джемс, то — скажут — можно ли считать философией эти случайные, высказанные по тому или иному поводу, изложения своего исповедания веры?

Действительно, у Джемса нет своей собственной системы. Круг затрагиваемых им проблем сравнительно узок,

и по сравнению с грандиозными сооружениями таких инженеров мысли, как Спиноза, Кант, Гегель, или даже некоторые меньшие величины, его собственная философская постройка представляется чем-то довольно скромным и небольшим. Но в отмежеванной им себе области вопросов Джемс проявил достаточно того, что он называет «интеллектуальным темпераментом» и что характеризует, по его мнению, мыслителей, оставивших свой след в философии. Эпизодические же, на первый взгляд, произведения американского философа носят на себе ярко выраженную печать самых доподлинных его переживаний. Обо всех книгах Джемса можно сказать то, что сказал любимым им Уот Уитмэн о своих «Побегах травы»: «Кто прикоснется к этой книге, прикоснется к человеку».

II.

Основным мотивом джемсовского размышления о мире был мотив религиозный. Если не бояться употребить захватанный у нас и опошленный термин, то о Джемсе можно было бы сказать, что он всю свою жизнь был «богоискателем». Но есть, конечно, огромное различие между религиозными исканиями автора «Воли к вере» и той литературной вакханалией последних лет, которая получила у нас название богоискательства. Для Джемса, выросшего в религиозной американской семье, интерес к проблемам религии не был праздной игрой пресыщенного ума, новым острым ощущением посреди многих других, а центральным вопросом жизни, отголоском и продолжением тех мощных чувств, которые погнали когда-то толпы пуритан в малоизвестный Новый Свет и которые и теперь еще являются источником непрекращающегося религиозного брожения в Соединенных Штатах. Джемс был, по-видимому, подвержен своеобразной духовной немочи, свирепствующей особенно среди членов англо-саксонской расы и выражающей-

ся в невыносимо тяжелом и мрачном самочувствии, в настроении полной душевной опустошенности, граничащем с *taedium vitae*. Приобретший всемирную известность английский сплин — это, может быть, лишь джентльменская, «комильфотная» форма того состояния подавленности и беспредельного отчаяния, которое лежит в основе бесчисленных английских и американских сект, начиная с методистов и кончая современным движением «духовного врачевания» или даже Армии Спасения.

В заключительной лекции своей «Плюралистической вселенной» Джемс говорит о существовании специфических религиозных переживаний. «То, что я имею в виду, может быть вкратце описано, как переживания нечаемой жизни, следующей за смертью. Я говорю не о бессмертии и не о смерти тела. Я имею в виду аналогичное смерти прекращение некоторых психических процессов в переживании индивидуума, процессов, которые замирают и, по крайней мере, у некоторых индивидуумов разрешаются отчаянием. Подобно тому, как романтическая любовь является, по-видимому, сравнительно недавним открытием литературы, так и переживания того, что происходит в отчаянии, не играли, как кажется, большой роли в официальном богословии вплоть до Лютера».

Эта религиозность отчаяния, религиозность большинства протестантских сект, религиозность Беньяна и нашего Толстого, была родственна и Джемсу, самому пережившему несколько лет назад тяжелый душевный кризис, выход из которого он искал в религии «духовного врачевания». Только на дне собственных переживаний мог Джемс найти тот тонкий психический анализ, те нужные слова, которые делают многие страницы его книги о «Религиозном опыте» просто классическими, и в том числе его деление религиозных натур на однажды рожденных и дважды рожденных. Джемс сам принадлежал скорее к типу дважды рожденных. Мир не был для него местом гармонии, а ареной борьбы, связанной с жизненным риском. Его восприя-

тие мира не было ясно и безоблачно-радостно, как у пантеистов; к нему примешивался значительный элемент беспокойства и тревоги, чувство «космического страха», и отсюда его постоянная борьба с нео-гегельянством, монизм которого забывал совсем о наличии этих дисгармонических, нарушающих наш душевный мир, чувств.

«Ты бы не искал Меня, если бы не нашел Меня». Эти слова Иисуса у Паскаля (в его «*Mystère de Jésus*») вполне применимы к Джемсу и его неустанному богоискательству. Джемс был по природе человеком религиозных обетований, и этой стороны его духа ничто не могло бы заслужить. Но его религиозность не была наивна, беспримесна, и она приняла характер исканий. Джемс не принадлежал к числу сложных или, скорее, разорванных, натур с религиозной амплитудой в 180 градусов, совмещающих в себе две противоположные «бездны» веры и неверия. Но в нем была двойственность, сказывалось отсутствие религиозной цельности, как у того же Паскаля.

Есть, вообще, много сходного между богоискательством покойного американского мыслителя и религиозными исканиями великого автора «Мыслей». Джемсовская «Воля к вере» своеобразно воспроизводит знаменитое паскалевское пари. Неутомимые попытки Джемса оправдать истинность религии напоминают психологические, логические и др. аргументы Паскаля в пользу религии и, в частности, христианства. Наконец, даже общий характер исканий, какая-то смесь веры и неверия, чуть ли не глумления — вспомним паскалевское: «берите освященную воду, закажите мессы; это вас заставит верить, это сделает вас нищими духом» — у обоих один и тот же. Ведь паскалевские «Мысли» написаны так, что их долгое время можно было принимать за исповедь сомневающегося скептика, и только за последнее время в них окончательно признали апологию христианства. То же двойственное чувство способны вызвать иногда и писания Джемса. Неужели искренно и вполне верующий человек может утверждать, будто религия ис-

тинна потому, что она дает в жизни утешение и облегчает неизбежное? Серьезно ли может в наше время религиозный человек защищать политеизм, как это делает Джемс? Верующий ли говорит, что «в зависимости от нашей веры сам Бог, быть может, становится все живее и реальнее»? («Зависимость воли от веры», стр. 69). И, однако, почти все философские произведения Джемса это — одна сплошная борьба с атеизмом и апология религии.

В случае Джемса, как и Паскаля, мы имеем перед собой религиозность аналитиков, рефлектиков, людей высшей интеллектуальной культуры. Мы слышим существо, «мыслящий тростник», по знаменитому паскалевскому определению человека, пресыщен своей рефлексией и мышлением, он устал от мышления. Он не довольствуется уже гордым противопоставлением себя бессмысленной природе и тем утешением, что, если природа и может раздавить его, то она не знает этого, а он, погибая, будет понимать это и будет тем самым выше ее («Pensées»). Он хочет отдаться во власть Сильного, стать тростью в руке его, хочет стать в «зависимое и радостно готовое на жертвы положение» («Relig. Erfahrung», с. 47). Но — проклятие или благословение — его мышление, как тень, неотступно следует за ним. И вот его вера начинает отливать неверием и скептицизмом, а едва зарождающееся сомнение принимает характер безумной жажды веры. Могучий, пирамидой возвышающийся, интеллект и неудовлетворенное сердце, точно выжженная солнцем пустыня, жаждущее влаги религиозного утешения — такова психологическая основа исканий Паскаля. У Джемса те же элементы выступают в смягченной форме, и поэтому его богоискательство не приняло характера роковой душевной драмы, как у французского мыслителя. Но поэтому же его религиозное творчество приняло форму философского — и, в частности, философско-религиозного — творчества, а вера превратилась скорее в постоянное размышление о вере, во взвешивание шансов, говорящих за и против религии. Примирение науки с религией, оправдание перед лицом разума религиозной веры

стало жизненной задачей Джемса, непрерывно искавшего для разрешения ее все новых и новых средств.

На этой стороне его философской деятельности я и остановлюсь, главным образом, в настоящем очерке.

III.

Начну с прагматизма, который Джемсу лично был дорог особенно, как средство своеобразной религиозной апологии. Джемс прямо приписывал прагматизму роль примирителя и посредника, указывая на современную дилемму в философии. Большинство людей, говорит он, желает как фактов, так и религии. Эмпиризм (Джемс имеет здесь в виду, главным образом, материализм) дает факты без религии. Рационализм же (т. е. идеалистическая философия и в особенности англо-американское неогегелянство) дает религию без фактов. Прагматизм берет на себя задачу дать и факты, и религию, т. е. показать, что между положительной наукой и религией нет никакого противоречия. Орудием для этого служит ему прагматическая теория истины.

Опираясь на эту прагматическую теорию истины, Джемс вел борьбу на два фронта. С одной стороны, он воевал с идеалистическим монизмом, для которого существует какая-то абсолютная, извечная истина, Истина с прописной буквы, не имеющая почти никакого отношения к конкретному многообразию фактов. Джемс был убежденным плюралистом и с монизмом абсолютных идеалистов он боролся так же страстно, как и с неверием материалистов. Абстрактной и далекой от злоб людских истин идеалистического монизма он противопоставлял конкретную «практическую»⁶ истину (или, вернее, истины) прагматизма. Прагматизм, гово-

⁶ «Practical» (практический), объяснил он в ответе критикам, имеет у него смысл «particular» (частный, конкретный). См. «The Meaning of Truth», с. 52, примечание.

рил Джемс, «отворачивается от абстракций и недоступных вещей, от словесных решений, от скверных априорных аргументов, от твердых, неизменных принципов, от замкнутых систем, от мнимых абсолютов и начал. Он обращается к конкретному, к доступному, к фактам, к действию, к власти» («Прагматизм», с. 37). «Все отличие его — это пользование конкретной точки зрения. Он начинает конкретностью и возвращается, и кончает ею» («The Meaning», с. 216).

Другое острие прагматической концепции направлено против неумеренных притязаний позитивизма. «Истинное», говоря коротко, это просто лишь удобное в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» — это лишь удобное в образе нашего поведения» («Прагм.», 136).

Если подчеркиванием конкретности прагматического метода Джемс пользовался для дифференцирования своих плюралистических и политеистических взглядов от абстрактных и далеких нашему сердцу воззрений пантеизма и монотеизма, то теория истины, как «удобного», служит у него для оправдания вообще религиозных построений. Истина — не какой-то метэмпирический идол, требующий себе непростанно жертв, а просто орудие человеческого духа, помогающее нам ориентироваться в окружающей действительности. Не человек для истины, а истина для человека. В истине нет ничего абсолютного, независимого, непреклонного, самодовлеющего. Она работает («it works») на нас, она гибка и пластична, она, словом, удобна. Но тогда есть ли существенное различие между научной истиной и истиной религиозной? И не в праве ли мы утверждать, что, если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительности жизни, то с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого («Прагм.», 50)?

Критика жестоко обрушилась на Джемса за смешение объективно-удобного, которое имеет в виду положительная наука, с субъективно-удобным (т. е. попросту желательным) религиозного чувства. От этих обвинений Джемс не мог вполне очиститься. Действительно, многие,

и нередко важнейшие для его цели, рассуждения построены на этом смешении, так что аргументация Джемса становится по временам совершенно зыбкой. Джемсу предстоит, например, разобрать альтернативу между материализмом и теизмом. Если иметь в виду прошлое, рассуждает он, то между обеими гипотезами нет никакой существенной разницы. Прошлое дано нам во всей своей непреложности и неизменности. Мы можем назвать его причиной материи, — и от этого оно не станет нисколько беднее, как и не станет богаче, если мы назовем причину его Богом. Но иначе обстоит дело, как только мы станем заглядывать в будущее. Мы спрашиваем себя тогда, что сулит нам мир, что обещает нам будущее? При постановке этого вопроса сейчас же получается огромное различие между обеими концепциями мира, и различие не в пользу материализма. С точки зрения механической эволюции, мир неотразимо, неизбежно идет к роковому концу. Понятие же о Божестве, хотя оно и не так ясно, как символы механического мировоззрения, «имеет зато над ними то практическое превосходство, что оно гарантирует идеальный и вечный миропорядок. Мир, в котором последнее слово принадлежит Богу, может, разумеется, погибнуть в пламени, может окоченеть от холода, но в этом случае мы думаем, что Бог держит в памяти старые идеалы и что он, наверное, где-нибудь в другом месте приведет их в осуществление. Таким образом, там, где есть Божество, трагедия носит только временный и частичный характер; финальный крах и гибель здесь не конец всего» («Прагм.», 69).

Не трудно заметить, что дилемма между материализмом и теизмом поставлена здесь неверно. В очерке о «Воле к вере» Джемс защищал когда-то (заимствованное, вероятно, у столь ценимого им Лотце) положение, что, если нам дана альтернатива, недоступная решению на интеллектуальных основаниях и имеющая для нас жизненное значение, то мы в праве и даже обязаны произвести выбор согласно нашей эмоциональной природе; воздержание от выбора было бы по существу таким же эмоциональным ре-

шением, связанным при том с таким же риском ошибиться (См. «Зависимость воли от веры», 13). Но в данном случае ничего подобного нет. Материализм и теизм — совсем не равноценные гипотезы, как это изображает Джемс. Материализм — худо ли, хорошо ли, — но объясняет нам мир в его конкретности, т. е. дает нам возможность составить классификации явлений, удобные и пригодные для ориентировки в многообразии феноменального мира. Теистический же принцип ровно ничего не объясняет. Из гипотезы о существовании Божества нельзя вывести объяснения ни одного единичного факта. Вся необъятная пестрота мира эмпирии остается при этой гипотезе той же, что и без нее. Таким образом, Джемс сравнивает между собой, собственно, не материализм, как таковой (т. е. научную теорию, объясняющую факты, но рисующую мрачную картину конца вселенной), с теизмом, а только один из элементов материализма, его пессимистическое предсказание⁷, с оптимистическими уверениями теизма.

Исследовав пациента, врач нашел его болезнь роковой, неизлечимой. Разумеется, ни сам больной, ни близкие его не могут душевно примириться с приговором науки и непременно создадут себе какое-нибудь иллюзорное утешение; «ведь наука не всеведуща! Чего только не бывает в жизни! Разве редки случаи, когда обреченные докторами на смерть отлично выздоравливали?..». Для надежды всегда достаточно широка дверь. Прав врач с своей научной, теоретической точки зрения. Правы по-своему и больной, и окружающие его, которым, ведь, надо как-нибудь жить.

⁷ Впрочем, и пессимизм материализма не так уже безнадежен, как это рисует Джемс. Современное естествознание постулирует бесконечность мира. Если принять это, то нельзя говорить о финальном крахе всего сущего. Земля может оцепенеть в объятиях мировой стужи, солнце может погаснуть, и звездное небо над нами — прейти, но ведь все это только фрагменты из бесконечного свитка вселенной. Как теистический Бог «держит в памяти старые идеалы», так держит их в этом случае и материалистический мир.

Но было бы странно считать их мнение более истинным, чем диагноз врача, или, вообще, даже квалифицировать его, как истину, на том основании, что «истина» есть удобное в мышлении. Бездна шансы религии, если роль ее сводится к подобному утешению *in extremis*.

Так же упрощенно решаются джемсовским прагматизмом и некоторые другие сложные вопросы. Вопрос о свободе воли, о существовании в мире Промысла и пр. — все это сводится к некоторым эмоциональным схемам, являясь, в конце концов, лишь разновидностями основной проблемы: сулит ли нам мир обетование, или нет? И, конечно, прагматизм высказывается в положительном смысле.

То, что такой крупный мыслитель, как Джемс, может строить на песке этой прагматической теории истины, казалось бы, поразительным, если бы еще со времен Лукреция мы не знали

quantum religio potuit suadere malorum

и в том числе дурных, и чисто софистических, аргументов. И особенно много софизмов плодит наша эпоха с ее религиозной тревогой, но и с научным устремлением ее мысли. Джемс указывает на «эмпирическую» (т. е. научную) складку психики современности. Он пишет: «Наши дети, так сказать, уже рождаются «научниками». Но наше уважение к фактам не погасило в нас окончательно огня религиозности. Само это уважение имеет какой-то религиозный характер». Но точно так же и, обратно, современная религиозность носит «научный» характер. Воля к вере современной эпохи нуждается в рациональном оправдании, или хотя бы в тени такого оправдания. Своим прагматическим «доказательством» бытия Божия Джемс заплатил обильную дань этой потребности века, но сила и значение американского мыслителя и защищаемой им прагматической концепции, разумеется, совсем не в этом.

Если говорить собственно о прагматизме, то «стремление к конкретности», на котором так напирает Джемс, не составляет, понятно, какой-то вполне оригинальной, ни-

когда до того не встречавшейся в философии, черты прагматизма. Но в эпоху почти безраздельной гегемонии немецкой философии абсолютов и абстракций — гегемонии, как бы идеологически отразившей мировое господство германской политики — в эпоху торжества априоризма и трансцендентализма, чистой логики и чистого мышления, гегелизирования и платонизирования, — джемсовский призыв к конкретному, эмпирическому, жизненному, многообразному, прозвучал весьма своевременно. И именно джемсовский призыв. В устах Пирса, «отца» прагматизма, он оставался недейственным. И талантливый Шиллер не много успел бы один со своим «гуманизмом». И только яркая и энергичная индивидуальность Джемса сумела влить в «метод» Пирса, лежавший бездыханной абстракцией среди других абстракций, живую кровь и сделать из местного захудалого течения мировой и многоводный философский поток. В руках Джемса неуклюжий пирсовский принцип превратился в заостренную, беспокоящую, жалящую проблему, расшевелившую несколько олимпийцев философского абсолютизма. Ради «эксцитативного» значения прагматизма можно простить ему все то неправильное, все то поверхностное и просто софистическое, — что имеется в этом философском лозунге.

Та же неизгладимая печать своеобразной и привлекательной индивидуальности лежит и на прагматически-религиозных конструкциях Джемса. Его аргументация в пользу теизма, видели мы, слаба, до невероятного слаба. Но в ней чувствуется что-то сверхсметное и для Джемса собственно несущественное. Доказывая, как будто бы, Джемс собственно не доказывает, а только показывает, раскрывает свои религиозные переживания. Джемс — прагматист. Но почему? Потому что прагматизм примиряет крайности, потому что в мире нет совершенной гармонии, как полагают абсолютные идеалисты, не замечающие с своих заоблачных высот всех бедствий и лишений эмпирической действительности; но действительность и не место полного

отчаяния и безнадежности, как это должно вытекать из учения материализма. Наш мир — мир пестрый, чересполосный, где добро и зло перемешиваются между собой на каждом шагу. Мы не должны предаваться ни блаженному квиетизму абсолютистов, ни безрадостному фатализму материалистов, а должны принять активное участие в этом «мире изменений и борьбы», одним из борцов которого является сам Бог. От наших усилий зависит до некоторой степени ход всемирной истории — всемирной не в узком, земном смысле слова, а в ее истинном значении космической эволюции. Мы помощники Божества (или даже божеств, потому что Джемс склоняется к политеизму), ибо джемсовский Бог это — не бесконечный, всеведующий, всемогущий и т. д. дух богословского теизма, а безмерно превосходящее нас, но все-таки ограниченное, сознание вселенной; он не единственный и исключительный, он только первый среди равных.

IV.

В арсенале Джемса было еще и иное оружие в защиту прав веры. Джемс выставил, именно, положение, что религиозные переживания сами носят в себе свидетельство своей реальности. В книге о «Религиозном опыте» имеется особая глава, посвященная «чувству реальности». В ней Джемс указывает, что-то особое переживание, которое заставляет нас говорить о каком-нибудь явлении или вещи, что они «действительно» существуют, что они «реальны», свойственно не одним только внешним ощущениям. Оно присуще и бесчисленным абстрактным представлениям (например, доброта, справедливость и пр.), являющимся как бы фоном всего данного нам эмпирического мира. В нас заложено, по мнению Джемса, особое «чувство реальности», которое более распространено и общее, чем то, что дают нам наши пять чувств. И все то, что приводит в действие это чувство реальности, тем самым уже является наличным и действитель-

ным. Религиозные переживания, особенно у богато одаренных религиозно натур, принадлежат сюда. «Верующий знает, что самые тонкие стороны его личной жизни связаны с чем-то б о л ь ш и м того же качества, что действует во вселенной вне его; он может войти в соприкосновение с ним и как бы войти в него и спастись после того, как низшая сфера его существа потерпела крушение и погибла. Одним словом, верующий, — во всяком случае, в своем сознании — неразрывно связан с более обширным «я», из которого приливают спасительные переживания. Тех, кто обладает такими переживаниями достаточно отчетливо и достаточно часто для того, чтобы они освещали им жизнь, совершенно не может поколебать никакая критика, откуда бы она ни исходила, будь то критика академическая, или научная, или просто голос логического здравого смысла. У них было свое видение, и они з н а ю т — этого достаточно — что мы живем в невидимой духовной среде, откуда приходит к нам помощь и что наша душа таинственно связана в одно с более обширной душой, орудиями которой мы являемся» («Плюралист. вселенная», 170).

Верующий «знает», у верующего было свое «видение». Но ведь и галлюцинант имел свое «видение», и оно тоже вызвало в нем «чувство реальности»? И если ограничиваться даже одними религиозными переживаниями, то видение мистика-христианина резко отличается и, может быть, противоречит видению мистика-магометанина? Джемс не может, конечно, не знать этих возражений, — недаром же он делает в приведенной цитате такую существенную оговорку («верующий, во всяком случае, в своем сознании, связан»). И вот, забывая свои соображения о чувстве реальности, он пытается определить истинность религиозных переживаний не в субъективном их смысле, а в объективном. Он высказывает гипотезу, что религиозный опыт имеет своим источником сферу подсознательного. Этим путем хорошо объясняются многие характерные черты религиозных переживаний: их импера-

тивный характер, ощущение того, что верующий входит в общение с какой-то высшей силой и пр. Это вполне научная, доступная опытной проверке, гипотеза. Можно идти, конечно, и дальше. Можно предположить, что через наше подпороговое «я» мы приходим в общение с высшим духовным миром, — но это уже будет то, что Джемс называет «сверх-верованиями» и что относится к области личных метафизических или религиозных убеждений каждого (см. «Relig. Erfahrung», последние главы).

Казалось бы, что вопрос о «реальности» и «истинности» религиозных переживаний, таким образом, окончательно порешен. В действительности же в других случаях Джемс опять апеллирует к прагматическому значению религии. «Лучшее доказательство истинности религии, замечает он, это практическая ценность религии для духовной жизни индивида и человечества» («Relig. Erfahrung», с. 423). Если наука, пишет он в другом месте, дает нам телеграф, электрическое освещение, излечивает некоторые болезни и пр., то религия в форме духовного врачевания доставляет некоторым из нас бодрость, моральное равновесие и удовлетворенность и, в свою очередь, излечивает некоторые болезни (ib., с. 120).

Итак, на что же нам опереться: на то ли, что религия «удобна», или что верующий «знает», непоколебимо «знает»? Как зыбка почва прагматической теории истины, мы уже видели выше. Но не лучше и позиция субъективизма. Конечно, религиозное чувство, как непосредственное переживание «реальности», неопровержимо. Твердыня собственного «видения», собственной интуиции неприступна. Но она имеет, во-первых, то огромное неудобство, что засевшему в ней нельзя, с своей стороны, и выйти из нее. Крайний субъективизм не боится ударов научной критики, но он изолирует личность от социальной среды, приводит к своего рода религиозному солипсизму, столь же невыносимому, как и общефилософский солипсизм. Ведь религиозные переживания — это прежде всего

коллективные переживания, которые являются необходимой предпосылкой даже для религиозности мистиков. Если мистик нередко расходится с окружающей его ортодоксией, то все-таки мысль его вращается в мире тех же представлений, что и мысль правоверующих. Поэтому-то буддийская мистика отлична от магометанской, а обе они от христианской. И «субъективнейшие», по-видимому, переживания мистицизма и экстаза являются лишь продолжением внутри особенно одаренных личностей не просто их подсознательного, но настроений и идей социальной среды. Подсознательное дает здесь лишь форму переживаний, их властный, моноидеистический характер, их организующую силу, содержание же и направление их диктуется миром коллективных представлений, хотя нередко и изменяется, преломляясь в индивидуальности мистика.

Надо заметить еще, что в своей книге о религиозном опыте Джемс имеет дело исключительно с героической религиозностью, с религиозными гениями и талантами, если можно так выразиться: мистиками, лицами, переживавшими душевный кризис и пр. Все это люди, имевшие свое дамасское видение. Но они-то меньше всего и нуждаются в оправдании религиозного опыта. Никакая аргументация не способна их разуверить, но также мало способна она прибавить что-нибудь к испытываемым ими переживаниям реальности. Кто заинтересован в оправдании религии, так это религиозная «толпа», та масса средних верующих, которые никогда не имели своего «видения» и которые верят потому, что все вокруг них верят, потому что они выросли с детства в религиозной вере. К ним-то и обращается с своей речью Джемс, они-то и жертвы конфликта между наукой и религией, являющегося здесь столкновением не между положительным знанием и особым, как будто бы высшим, знанием — видением, а борьбой между знанием и авторитетом традиции, в результате которой должна непременно пострадать традиция.

И теория «чувства реальности», и прагматическая концепция привели к признанию равноценности религиозного опыта с фактами науки — в первом случае, в качестве не посредственного переживания, столь же реального, как и наши внешние ощущения, во втором — в смысле системы представлений, столь же «удобной» для жизни — и, значит, «истинной», — как и системы научных представлений. Но джемсовский субъективизм идет еще дальше. «Ее (т. е. науки) притязания на общезначимость, пишет он, ее притязания, будто она в состоянии сама, одна обосновать последнее, всеобъемлющее мировоззрение, неосновательны и ничтожны. Ведь абстрактные формулы и теории научного исследования и вычисления представляют, в конце концов, только символообразные концепции и, значит, вообще являются лишь символами действительности; в переживаниях личной, внутренней жизни дело идет, наоборот, о реальностях в строжайшем смысле этого слова» («Relig. Erfahrung», с. 453). Безличная систематизация фактов, производимая наукой, имеет большой охват, но она несравненно более абстрактна и пуста, чем индивидуальная религия с ее, хотя и ограниченными, но подлинными реальностями (ib.).

Наука — абстрактна, символична; религия (индивидуальная) — конкретна и реальна. Это противопоставление кажется на первый взгляд очень убедительным. Но в действительности в нем выдвинута только одна сторона науки — ее символические теории, и оставлено в стороне все то бесчисленное многообразие конкретных фактов, которые символизируются этими теориями. С другой стороны, в религии подчеркнуты только элементы непосредственного переживания и забыты все те символы и образы, все те отвлеченные представления (о Боге, об ином, лучшем, существовании и пр.), около которых группируются и к которым тяготеют эти переживания. Наблюдение затмения луны такое же непосредственное переживание, как и чувство умиления, вызванное молитвой к божеству. Нет никаких оснований считать его только символом действитель-

ности, а не частью самой действительности. Правда, оно мало затрагивает меня душевно, оно безразлично для меня, в то время как религиозные восторги мне очень дороги и ценны. Но безразличное не означает непременно недействительного, а личное (дорогое и ценное) совсем не тождественно с реальным. Какой-то пессимист сказал, что человек, чтобы избавиться от зубной боли, способен был бы пожертвовать всем миром. И, действительно, с точки зрения человеческого эгоизма сильная зубная боль «истиннее» и «реальнее» всех звезд и туманностей и даже земли со всеми ее обитателями. Но принимать эту эгоистическую интерпретацию истины и реальности значило бы злоупотреблять понятиями.

Надо заметить еще и следующее. Прославление за счет «посредственных» символов и абстракций, создаваемых нашим интеллектом, «непосредственности» конкретного переживания (или «потока сознания», «интуиций» и пр.) напоминает несколько восторги культурного человека перед красотой и поэзией непосредственной жизни крестьянина или первобытного человека. Все это богатство «потока жизни» только и существует в антитетическом противопоставлении миру понятий и обязано, в известном смысле, своим происхождением ему. Горожанин, говорят, создал красоту природы. Действительно, крестьянин не чувствует всего великолепия своей собственной жизни и с непреодолимой силой тянется к завидующему ему по временам культурному существованию. Точно также и «поток сознания», и «непосредственная интуиция», и «конкретное переживание», и прочие, образуемые философами, а б с т р а к ц и и, тянутся, если можно так выразиться, к «объинтеллектуализированию», к обработке мышлением, которое, в свою очередь, старается растолковать всю ценность их непосредственности. Возврат на лоно конкретного и непосредственного, разумеется, важен и нужен в обстановке гипертрофии абстрактного мышления. Но это не дает интуиции каких-то особых преимуществ в смысле истин-

ности или реальности. При том же сами эти понятия «истина» и «реальность» — продукт символизирующей деятельности интеллекта. Пока нет работы мышления, а есть «чистое переживание», не возникает даже вопроса об истине. Когда же вопрос этот возникает, то интеллект имеется уже налицо и избавиться от него нельзя. Все рассуждения на эту тему похожи на возникающее иногда у детей желание «увидеть тьму» или на попытки уловить точный момент засыпания. Где есть тьма, там нельзя видеть. Точно так же там, где есть поток опыта — нет ни понятий, ни знания, ни спекуляции, — словом, нет ничего «опосредствованного». А там, где имеются понятия и спекуляции, там есть лишь понятие, лишь абстракция потока и конкретного, а не сам поток.

Развенчиванием интеллекта во славу интуиции занимался в наше время с особенной настойчивостью Бергсон, у которого антиинтеллектуализм, как мы видели, является осевым стержнем всей философской системы. В бергсонистстве Джемс нашел опору для своих собственных воззрений и в последние годы своей жизни он вообще перешел на точку зрения французского мыслителя, который, по его мнению, окончательно и навсегда похоронил интеллектуализм и интеллектуалистическую логику (см. «Плюралист. вселенную»). Логика эта имеет свою определенную сферу действия, но притязания ее не могут быть универсальными. Функция мышления, по существу, практическая. Оно помогает нам ориентироваться в окружающем, будучи знанием о вещах, а не вещей. Оно касается только внешней поверхности реального, не проникая в глубину даже ни на один миллиметр.

«Авторитет интеллектуалистической логики подорван критикой», утверждает Джемс. И это, по его мнению, очищает дорогу для религиозно-философской спекуляции, опирающейся на религиозные переживания или, как выражается Джемс, на «положительную эмпирическую очевидность» («Плюрал. вселен.», стр. 170).

Если заметить Джемсу, что он и Бергсон пользуются для опровержения интеллектуализма интеллектуалистической же логикой, то он ответит, что в этом нет никакого противоречия, что, наоборот, бергсоновская конструкция это — лучшая иллюстрация его взгляда на практическую роль понятий. Ведь в руках Бергсона понятия служат лишь для указания нам, в какую сторону обратиться на п р а к т и к е, чтобы получить то полное знание действительности, которого сами эти понятия не могут дать. Бергсоновская философия восстанавливает, вопреки интеллектуализму, наши естественно сердечные отношения с чувственным опытом и здравым смыслом. «Снова положиться на наши чувства со спокойной философской совестью! Кто когда-нибудь представлял нам столь ценную вольность до того?» (ib. 229).

Но что будет, если мы завяжем «сердечные отношения» с чувственным опытом? В нем мы опять-таки найдем, с одной стороны, такие явления, как правильный восход и заход звезд, затмения луны, падение тел и т. п. факты, обладающие своего рода тяготением к абстракциям, каким-то «тропизмом» к символам, — а, с другой, несравненно более индивидуализированные и неопределенные переживания, в роде нежности, энтузиазма, восторгов вдохновения и пр. О «сердечных отношениях» можно говорить лишь в применении к этой второй категории чувств. И вот этим-то субъективнейшим — и обыкновенно самым дорогим для нас — переживаниям и приписывается собственно предикат особенной реальности. Спор, может показаться, идет здесь из-за слов. Но в действительности антиинтеллектуалисты не ограничиваются одной новой терминологией. Говоря о сердечных отношениях с внутренним чувственным опытом, они имеют в виду не просто переживания этих чувств, но и некоторое познание, — правда, отличное от познания с помощью понятий, но все-таки познание, т. е. нечто общезначимое, объективное. Когда же приходится определить ближе этот новый, высший вид ведения, то антиин-

теллектуалисты начинают говорить о каком-то «симпатическом постижении на почве непосредственного чувства», о чем-то в роде поэтического вдохновения, и пр.

Метафорами и сравнениями все и ограничивается. И это понятно: «увидеть тьму» нельзя, познавать, не познавая — тоже невозможно. Но можно зато в эпоху романтического периода бури и натиска самому принимать и выдавать свои личные переживания и настроения за общезначимое, и при том высшее, знание. Разрушение интеллектуализма означает в этом случае полный простор для всего буйства романтики, усаживающейся на трон разума. То, что люди исключительного ума и дарований дают закружить себя этому вихрю романтики, показывает только, как сильна еще в нашу эпоху позитивизма метафизико-религиозная ностальгия и какую благоприятную почву представляет для нее современный общественный распад⁸.

V.

Джемсовское оправдание религии не достигло своей цели. Прагматическая аргументация, к которой он постоянно сызнова обращается, или софистична, или наивна. «Как же Бог не существует, когда, после молитвы ему, я чувствую себя легче?», сказал один маленький гимназист своему товарищу, столь же юному атеисту. На уровне рассуждений этого гимназистика и стоит, собственно, прагматическая теория религиозной истины. Но и остальные доказательства Джемса немногим лучше этого. Самое обилие и раз-

⁸ В защиту прав религии Джемс ссылается, между прочим, и на явления духовидения, телепатии и вообще на добытые «Обществом психических изысканий» факты. Джемс был убежден, что большинство из этих фактов верно. Но в его аргументации ссылка на телепатические и т. п. явления занимает совсем подчиненное место. И вообще, так как исследование поставлено здесь на экспериментальную почву, то дело опытной науки, а не философской спекуляции, разобраться в этих любопытных фактах.

нообразии аргументации является здесь скорее тревожным признаком. Перед нами не доказательства, взаимно подкрепляющие друг друга и своей массой составляющие большую вероятность в пользу религии — вероятность, которой не обладает каждое рассуждение, взятое особняком — а отдельные, взаимно не связанные и частью даже противоречащие друг другу, ряды мыслей.

Во второй главе «Религиозного опыта» у Джемса имеется такое место: «Религия делает легким и приятным необходимое. И, если она единственный фактор, который в состоянии дать этот результат, то этим защищено от всякого вражеского нападения ее незаменимое значение для человеческой жизни». Если бы религия в традиционном смысле слова была, действительно, единственным фактором, дающим подобный результат, то нам пришлось бы признать неискоренимую антиномию в нашей духовной организации и приспособиться как-нибудь к системе двойной истины, тщательно отграничив научную истину от противоречащей ей религиозной «истины». Но, в действительности, дело не обстоит так безнадежно. Не один только религиозный фетишизм способен «облегчать необходимое». Здесь, как и в бесчисленных других случаях, основание смешивается со следствием. Не потому живет человек, что бывает голоден и ест, а потому он чувствует голод и ест, что живет. Человек имеет «силу жизни» — по замечательному выражению Толстого — не потому что он верит в Бога, или в богов, или в бессмертие; наоборот, потому, что человек имеет «силу жизни», он в одном случае верит в Бога, в другом — в какие-нибудь отвлеченные идеалы, в свой народ, в человечество, и пр. «Сила жизни» это — особое психологическое или, вернее, социально-психологическое приспособление; формы же, которые оно принимает в различных случаях — религиозная, или просто философско-моральная, или какая-нибудь иная — зависят от развития другого, более важного, биосоциологического приспособления

человека — «истины». И, в конечном счете, должна взять верх истина.

В своей борьбе против односторонности интеллектуализма (рационализма), к которой приводит нередко неправильное истолкование успехов положительного знания, Джемс безусловно прав. Не интеллектом одним жив человек. «Сила жизни» заключена не в разуме, не в познавательной области, а в сфере аффективной и, беря даже уже, в сфере социально-аффективной. Религия всегда питалась у источника коллективных переживаний, и этим объясняется ее огромная роль в истории человеческих обществ. Но религия всегда означала еще фетишизм, т. е. создание иллюзорных реальностей. Подобно художникам или поэтам с необычайно развитым воображением, видящим своих героев во плоти и испытывающим вместе с ними их страдания, наивная, но глубокая вера, перемешанная с различными примитивными представлениями, не переставала творить мнимые объекты для коллективной эмоции: духов, божества, святых, ангелов, и пр. Наука разрушает эту иллюзию реальности, сметает все мнимые объекты и фетиши. Но очищенный таким образом мир коллективных чувств и его продолжение внутри индивидуальности, личная реакция на «все», может по-прежнему продолжать свое существование.

Дело в том, что безличная — или точнее, социальная — систематизация фактов ничуть не мешает личной реакции на «все». «Безличное» науки совсем не враг «личного» эмоции, но, наоборот, его вернейший союзник. Ведь только благодаря социальной дифференциации, опирающейся на успехи науки с ее символическим творчеством, и удалось личности вообще высвободиться из оков социальности. Те глубоко интимные переживания, в которых готов видеть настоящую сущность религии субъективизм Джемса и почти всей протестантской философии религии — это совсем недавние приобретения культуры. Животное живет инстинктом, «интуицией»; но в этой интуиции нет

ничего творческого, своего; в мире животных все сплошь копии, и ни одного оригинала. Член первобытного рода живет лишь общими всем его родичам идеями и чувствами; здесь опять-таки нет ничего своего, «внутреннего», «субъективного». И только, как коррелят «объективного» науки, появляется в высших обществах «субъективное» эмоции. Рост «безличного» таким образом означает и рост «личного», которое не должно только противоречить первому и вообще не должно пытаться исполнять аналогичные с ролью «безличного» функции (устанавливать «истинное», «объективно-реальное», «сущность» вещей, и пр.). Объективное и субъективное, разум и чувство, интеллект и темперамент, это — разнородные, не связанные логически друг с другом, факторы, это — своего рода полярности. «Сахар сладок», говорит голос объективного, «я люблю (или не люблю) сахар», высказывается субъективное. Многозначная реакция личности на сахар совсем не соединена принудительно с однозначным познавательным отношением к нему. То же самое можно сказать и о тех обширных аффективных — или, вернее, смешанных, аффективно-интеллектуальных — системах, которые называются идеологиями, мирозерцанием и пр.

Идеологии вообще не призваны конкурировать с научными построениями. Философское мирозерцание начинается за наукой, у границ познанной наукой вселенной, идеально продолжая ее. *Primum cognoscere, deinde philosophari*: сперва научное, теоретическое познание, а потом лишь, в зависимости от него, образно — эмоциональная реакция на «все». Какие бы завоевания ни сделала наука, как бы универсалистски ни были ее тенденции, она не устранила потребности в философском мирозерцании, предполагая только, что мир не конечен, не ограничен, что он не может быть целиком познан нами. Или даже правильнее: мир «сам по себе» может быть конечен, но если познание его представляет бесконечный процесс, нечто в ро-

де бесконечно убывающей прогрессии, оставляющей какие-то возможности двигаться вперед, то еще есть простор для формирования мировоззрения, ибо философская реакция на «все» есть продолжение науки, есть, так сказать, «прыжок в бесконечность». Оставайся на земле какая-нибудь навеки закрытая для взора человека точка, какой-нибудь абсолютно недоступный полюс, и тайна не покинула бы еще нашей планеты: не все бы захватила тогда проза географического знания, было бы еще где развернуться поэзии приключений и всему очарованию сказки. То же самое можно сказать и о вселенной. Пока в ней есть уголок, не тронутый прозой научного знания, не наступил еще конец поэзии космоса, и для отваги философских искателей приключений, для Гаттерасов спекуляции, с мыслью, вечно устремленной на таинственный «полюс» вселенной, есть еще место.

Идеология не должна конкурировать с наукой. Но отказ от принудительной общезначимости, свойственной познавательной функции, не означает вовсе, что мировоззрение становится чем-то случайным и неважным для личности. Ведь есть еще в о л ь н а я общезначимость, основывающаяся на созвучии темпераментов, на одинаковой реакции на мир, и параллельно с высвобождением индивидуальности должна будет расти эта форма психической ассоциации, которая соединит в себе мощь коллективных чувств с не дающей им стать фетишистскими рефлексией. Кроме того, мы, вообще, живем не одним только реальным, но и бесчисленными идеальными продолжениями действительности, различными «возможностями», которым иногда не суждено даже совсем осуществиться. В нашей жизни «вымысел» играет, может быть, такую же серьезную роль, что и истина, — и жизнь взрослых собственно похожа на жизнь детей, в которой сказка и игра занимают такое исключительное место. Разница между нами и детьми в этом отношении лишь та, что у них все, даже серьезное, принимает характер игры, у нас же всякая «игра» — будь то поэ-

зия, философское мировоззрение и пр. — приобретает облик серьезного, становится делом, трудом. Мы не способны довольствоваться чистотой эмоцией, чистотой сказкой, чистым вымыслом. Поэтому наша эмоциональная реакция на «все» непременно становится идеологией, принимает наукообразный вид. Для нее необходимы твердые опорные пункты, даваемые ей знанием. Но эти твердые точки нужны лишь для того, чтобы их сейчас же покинуть, как те разбросанные в океане скалы и островки, на которых находят себе кратковременный отдых перелетные птицы.

И философское мирозерцание, и религия — та индивидуальная, «эгоистическая» религия, о которой говорит Джемс — оба, по-видимому, одинаково имеют дело с интимными, субъективными переживаниями человека. В действительности это не так. В философии «личное» надевает на себя маску «безличного», но по существу она — субъективное, не обязательное логически, и только лишь заражающее (или не заражающее) других, «видение» мира. В религии же наоборот: даже тогда, когда она принимает форму личного, субъективного переживания, ясно чувствуешь, что это для нее только маска, что внутренне она стремится быть «безличной», принудительной концепцией вселенной, «видением-знанием». У каждого из нас есть свои «Острова блаженных», на которых он отдыхает душой от суеты повседневной жизни. Но эти острова не помечены ни на какой географической карте, и было бы большим заблуждением наносить их на нее, как это всегда делала и продолжает делать религия. И религия — пока она останется сама собой — никогда не сможет отказаться от этого занятия. Можно, разумеется, продолжать настаивать на субъективизме религии, можно решительно отнять у нее предикаты истинности и реальности (в обычном смысле этих слов), но тогда перед нами будет уже не религия, а попросту мирозерцание, или метафизическая спекуляция, или «космическое чувство жизни», за которыми

почему-то сохраняется не применимый к ним уже по существу старый термин.

В воззрениях Джемса, с этой стороны, замечается что-то промежуточное, сумеречное. В них как будто не прошла еще ночь религии, но не поднялось и солнце философского мирозерцания. Когда читаешь Джемса, то на первых порах кажется, что его упорные и терпеливые попытки оправдания религии, это — что-то внешнее, случайное, толстая кожа, которая вот-вот спадет и из-под нее вырвется на вольный воздух не претендующая на обладание подлинной реальностью космическая эмоция. Но страница сменяет страницу, разворачивается цепь доказательств, и постепенно приходишь к убеждению, что, скорее, философское мирозерцание — это та внешняя оболочка, которую приняла под давлением нашей позитивной эпохи религиозная эмоция у Джемса. Глубоко заложенная потребность в иной, высшей, реальности властно диктовала Джемсу его аргументацию. Для этой потребности все было хорошо: и «воля к вере», творящая объект своей веры, и прагматическая «истинность» теизма, и разрушение интеллектуалистической логики, и «непосредственная реальность» религиозного опыта, и многое другое. И сама картина мира, этой «плюралистической вселенной», в которой присутствие различных высших сил и в том числе первой среди них — Бога — изгоняет отчужденность и привносит интимность, является отражением все того же основного устремления темперамента Джемса. Замечательный мыслитель, так ярко выдвинувший в наше время значение эмоциональной стороны духа, своими произведениями дал лучшую иллюстрацию своего учения. На примере собственного творчества Джемса замечаешь, как глубоко правильно его утверждение: «Всякая философская система желает быть изображением этого великого Божьего мира; в действительности же она — нагляднейшее проявление того, как необычайно своеобразен аромат индивидуальности одного из наших ближних».

И. Дицген (Очерк философии).

I.

Немного найдется мыслителей, которые были бы так непривлекательны при первом чтении и так неудобочитаемы, как Дицген. Можно сказать даже больше: Дицген просто отталкивает своим изложением читателя, и нужно известное усилие воли, чтобы усвоить немногочисленные и написанные к тому же простым, не учено-книжным языком работы Дицгена.

Трудности, связанные с чтением Дицгена, совсем иного рода, чем те которые обычно встречаются у других философов. Всякому понятны препятствия, стоящие, например, на пути изучающего философию Канта: сложная и тонкая, с бесчисленными изворотами и разветвлениями, мысль, едва уместяющаяся в огромных старомодных периодах, причудливая и громоздкая архитектоника изложения, своеобразная, запутанная и не всегда выдержанная терминология, — все это рядом заграждений охраняет не легко доступную твердыню кантовской философии. Кант труден, очень труден — это испытывает на себе всякий начинающий, но испытывает с чувством подобающего респекта. И этот респект внушает непреодолимое желание броситься еще и еще раз в атаку, чтобы одолеть этого великана мысли: справиться с Кантом становится уже вопросом самолюбия, почти вопросом чести. То же самое — в большей или меньшей степени — приходится сказать и о других философах, защищенных от легкого любопытства публики чисто-техническими трудностями своего предмета или изложения.

Совсем особое место занимают в этом отношении работы Дицгена. Дицген труден — как ни парадоксально звучит это — в силу своей чрезмерной легкости, в силу своей элементарности. Он излагает — так кажется на первый

взгляд — до нельзя простые вещи до нельзя простым языком; весь он как бы открыт со всех сторон, точно город на равнине, и все-таки читателя не разбирает никакая охота овладеть этой никем и ничем не охраняемой мыслью. Даже наоборот: элементарность раскрывающихся перед глазом философских перспектив начинает очень быстро раздражать. Страница легко сменяется страницей, ничем не задерживая читателя, ни на чем не останавливая его. Бесшумно и легко расступаются перед ним нехитрые фразы философа-кожевника, оставляя впечатление чего-то неуловимого, ускользающего из рук. Мысль Дицгена представляется какой-то бескостной, мягкотелой, не дающей ничего на ощупь. Сжимаешь кулак, а все сохранимое, точно влага, уходит сквозь пальцы.

Это чувство неудовлетворенности усиливается еще крупным недостатком дицгеновского изложения: бесконечными повторениями одной и той же мысли почти в одних и тех же выражениях, повторениями, которые подчас просто удручают, гипнотизируют своей монотонностью. Любимая и основная идея Дицгена — это мысль о единстве и связи вселенной. Эту идею он варьирует на все лады не только в различных своих произведениях, но в одной и той же работе (см. особенно «Письма о логике») десятки и десятки страниц посвящаются на то, чтоб выразить ее в мало различающихся и подчас тождественных оборотах речи. Дицген неутомим в переворачивании своей мысли, в стремлении подойти и подвести к ней с разных сторон. Но так как мысль его кругла и однородна, как шар, то в отчаянии видишь перед собой все время одну и ту же вещь. Море слов, море фраз — вот что поневоле думает читатель, попавший в полосу таких говорящих все одно и то же предложений. Если поддаться этому первому впечатлению от чтения Дицгена, то вряд ли захочется войти глубже в интересный круг мыслей философа-автодидакта.

Но стоит ли входить в круг этих мыслей? Представляют ли собой произведения Дицгена такое выдающееся явление в области философского мышления, чтобы стоило

сделать требуемое усилие и овладеть этой, не легко дающейся в руки, мыслью? На этот вопрос приходится ответить утвердительно. Конечно, нельзя разделять преувеличенных отзывов некоторых «дицгенистов» (как сын его, Е. Дицген, или Паннекок), которые готовы ставить дело Дицгена рядом с делом Гегеля, Маркса или Дарвина (см. предисловие Е. Дицгена к «Аквизиту»), — но работы Дицгена, как одиноко они ни стояли и как ни ничтожно было их влияние на общий ход философской мысли, не имеют для нас одного только исторического значения.

Чтобы вообще оценить по достоинству Дицгена, надо подойти к нему с несколько иным масштабом, чем тот, который обыкновенно применяется к философам. Я не говорю уже о тяжелой форме изложения, о бесконечных длиннотах. Я имею скорее в виду недисциплинированность мысли Дицгена — как это ни странно звучит в применении к философу, специалисту мышления — отсутствие строгой выдержанной терминологии, точных дефиниций. Дицген похож на вольтеровского «L'Ingénu», «простодушного» аборигена Америки, попавшего со своими первобытными естественными взглядами в сложный искусственный мир европейской цивилизации. Дицген тоже ворвался с своим могучим естественным философским инстинктом в размеренное упорядоченное царство философских абстракций и, покорный своему инстинкту — от этого подчинения он никогда не мог отделаться — он нередко довольно бесцеремонно обращался с теми хрупкими и деликатными сущностями, которые называются «понятиями», «логикой» и пр. Для читателя не составляет особенного труда найти у него противоречия самому себе; Дицген мастер на примеры и иллюстрации, которые или ничего не доказывают или же доказывают совсем не то, что он имел в виду. Дицген нередко бывает страшно наивен в своих рассуждениях. Но все это не должно останавливать читателя. Под этой непривлекательной, с логической и литературной стороны, внешностью кроется серьезно продуманное и глубокое монистическое мировоззрение.

II.

Я говорил выше о бесчисленных повторениях, которыми изобилуют книги Дицгена и которые делают таким утомительным чтение их. Дицген сам указывает на это в предисловии к своему первому труду. Пытается оправдать это различными частными соображениями и издатель его произведений, Евгений Дицген (см. предисловие к «Аквизиту»⁹). Но эта последняя попытка решительно неудачна. Дело не в том, что Иосиф Дицген никогда не думал о переиздании своих работ и что за последние 10 лет своей жизни он не держал в руках «Сущности» (так рассуждает Е. Дицген), — дело в самом отношении Дицгена к трактуемым им вопросам, в его своеобразном восприятии мира. Дицген — не философ-специалист, не философ-аналитик, каким выработался этот тип за 2½ тысячи лет утонченной работы над понятиями, Дицген — философ-поэт, философ-рапсод, какими были первые, возлюбившие мудрость, основоположники философии. Конечно, Дицген мог знать своего Гегеля или Маркса, Дицген прочел еще и много других книг и даже был кандидатом от социал-демократической партии в рейхстаг, и все-таки в нем много общего по инстинкту, по воодушевлению, по первобытной и наивной свежести восприятия с теми смелыми новаторами, которые первые порвали с традиционным мировоззрением и взглянули по-иному на окружающий мир. Об одном из таких новаторов — Ксенофане из Колофона — Аристотель выражается в коротких, но метких выражениях: «Вперив взор в небо, Ксенофан решил, что единое есть бог». Этот устремленный на небо взгляд — прекрасный символ поразительной силы интуиции, живого чувства связи всего, из которого возникла философия Ксенофана. Учение Ксенофана было несложно — борьба с антропоморфным политеиз-

⁹ Здесь, как и повсюду, я цитирую по переводу сочинений Дицгена, вышедшему под редакцией П. Дауге.

мом и проповедь своеобразного пантеистического монотеизма — но он более полувека рапсодом пространствовал по побережью Средиземного моря, повсюду распространяя новое воззрение. До нас дошли только отрывки из этих рапсодий. Но можно с уверенностью сказать, что Ксенофан бесконечно повторялся и что никакое переиздание поэм не могло бы изменить этого. Точно так же и в псалмах, и в ведийских гимнах скорбное чувство человеческого ничтожества или полные ликования славословия божества повторяются до изнеможения. Повторение лежит здесь в существе дела, в полном страсти поэтически-религиозном отношении к миру, выражающемся в однообразных, как рефлекс, и примитивных, как крик, мыслях и чувствах.

О Дицгене тоже можно выразиться словами вышеприведенной аристотелевской характеристики. Вперив взор в окружающий мир, Дицген решил, что все есть единое связанное целое, — и его последующая литературно-философская деятельность ушла целиком на развитие и амплификацию этой первичной его интуиции. Труды Дицгена стали поэтому почти сплошным, непрерывным гимном единству, бесконечности, неисчерпаемости, абсолютности вселенной. Дицген, как, вероятно, никакой другой современный философ, был проникнут этой мыслью об универсальной связи всего сущего, об единстве и единственности бытия, и при изложении этой основной своей идеи он неискраем, неистошим, как неистошим псалмопевец в прославлении божества и его бесчисленных атрибутов. Это не одно только сравнение. Дицген сам хорошо сознавал религиозную окраску своего мировоззрения и объяснял значение этого. «Истинные знания и познания, — говорит он, — должны известным образом исходить из религиозных мотивов», ибо, продолжает он ниже, «мы, побуждаемые завоеванием философии, под религией и религиозным разумем универсальную связь всех вещей» («Аквизит философии», 50). Несомненно, что в «религиозном» психологически важно это чувство связи, чувство близости, родства, че-

ловеческого существа с единым мировым бытием. Дицген был переполнен этим религиозным чувством, всецело во власти его. В его устах поэтому не кажется странным заявление: «Я чувствую себя, употребляя мистический термин, лишь органом идеи» («Сущность» 32). Это надо понимать почти буквально. Дицген был «энтузиастом» универсальной вселенской связи, понимая это слово с древними в смысле человека, в которого вселилось божество. Но только для Дицгена этим божеством является единая природа, единый безграничный Космос, достигающий своего кульминационного пункта и сознающий сам себя в человеке.

Миросозерцание Дицгена — это своего рода религия чистой космической эмоции, религия, в которой богом является мировое целое, универсум. «Религиозная заповедь: «ты должен любить Бога больше всего», говорит он, может быть переведена на социал-демократический язык так: ты должен любить и обожать материальный мир, телесную природу или жизнь плоти, как первоначальную причину вещей, как бытие без начала и конца, которое было, есть и будет от века и до века». Это, как мы видим, речь не бесстрастного мудреца-созерцателя, не человека-зеркала, безмятежно отражающего в себе мировое течение вещей, это настоящее молитвословие во славу извечного, бесконечного космоса и космического единства. И центр тяжести здесь в последнем — в единстве космоса. Но дицгеновские восторги перед единством мира выражают не просто пафос абстрактного монизма. Дицген, если можно так выразиться, страстно верующий м о н о н а т у р и с т, фанатик единства и единственности природы, подобный фанатикам монотеистических религий:

И если он требует «обожания» материального мира и телесной природы, то следует помнить, что этот материальный мир для него столь же духовен, сколько и телесен. Наш дух, наш разум — это дух и разум мира, и даже больше мира, чем наш. «Созидающий науку интеллект, хотя и является частью человека, но в еще большей мере представляет

ся мировой частью, универсальным мировым духом, разумом абсолютного и абсолютным разумом» («Письма о логике», 176).

Мы, таким образом, не только корнями — телом — но и верхушкой своей — интеллектом — вплетены в бесконечную всеобщую ткань мира, являясь не просто частями его, а как бы органами его. С точки зрения дицгеновского монизма не прав как Декарт со своим: «я мыслю», так и Лихтенберг со своим релятивистическим и безличным: «мыслится». Истина в том, что «мыслит вселенная», и мыслит именно через посредство человеческой головы.

Сознание мировой связи, этого поглощающего в себе все противоречия единства вселенной, для Дицгена не просто знание, не просто понимание, — это какое-то непосредственное переживание. В основе его философии лежит своеобразное ощущение родства, слитности бытия. Но этому коренному факту своей философии Дицген придает несколько необычное выражение. Будучи горячим противником априоризма, который он резко обличает, как поповскую выдумку, он признает, однако, априорным знание единства и бесконечности вселенной. «Откуда же мы знаем, — спрашивает Дицген, что за явления природы, за относительными истинами, стоит универсальная, неограниченная, абсолютная природа, не открывающаяся всецело человеку? Наше зрение ограничено, то же самое нужно сказать и о нашем слухе, осязании, а также и о нашем познании, и все же мы знаем относительно всех этих вещей, что они — ограниченные части безграничного. Откуда же у нас это знание? Оно нам прирождено; оно нам дано вместе с сознанием» («Экскурсии социалиста», 27). И ниже он прибавляет об этом знании, что оно есть «единое и единственное знание a priori». Это не случайное, вскользь брошенное, замечание. Наоборот, Дицген, как и всегда с своими любимыми мыслями, неоднократно и настойчиво возвращается к ней, сознательно подчеркивая ее. Вот, например, что мы читаем в 16-ом из его

«Писем о логике»: «Интеллекту прирождено знать, что мир есть едина я вещь, что все вещи относятся не к к а к о м у - л и б о одному, но все — к одному (о п р е д е л е н н о м у) с у б ъ е к т у. Интеллект прирожденным образом является абсолютной способностью к единству. Он знает *per se*, что все связано вместе, и сознание причинности является не чем иным, как сознанием мировой связи».

Правда, поясняет Дицген, это априорное знание прирождено нам только в зародышевой форме, только как задаток. Это общее знание, темное, дремлет в индивиде до всякого другого специального знания. Но эта компромиссная, смягченная форма априоризма не меняет сути дела: по вопросу о сознании универсальной связи бытия Дицген является априористом. Если я настаиваю на этом пункте, то не для того, чтоб указать на противоречие, в которое впал с собой в проблеме априоризма Дицген. Это противоречие или, если угодно, это исключение из закона эмпиризма интересно лишь для характеристики миросозерцания Дицгена. Сознание мировой связи — это для него элементарный, неразложимый факт нашей психики, который дан нам с нашей организацией точно так же, как даны ощущения цветов, звуков, температур и пр. Об этих первичных фактах нашего сознания можно в известном смысле сказать, что они потенциально, как задатки, вложены в нас, врождены нам, априорны. Вместе с этими частными, конкретными, ощущениями дано нам общее, объемлющее их все, ощущение мировой связи, м и р о о щ у щ е н и е в буквальном смысле слова, «миросознание», как выражается сам Дицген. Как своеобразное ощущение, как неразложимый первичный элемент, Дицген его и не доказывает, — он только рассказывает о нем, поясняет его, иллюстрирует, и на нем строит все свои дальнейшие выводы¹⁰.

¹⁰ Любопытно с этим учением о врожденности «миросознания» сопоставить также то, что Дицген целиком переносит онтологическое доказательство бытия божия на универсум. «Эта аргументация (аргументация Ан-

III.

Природа для Дицгена — это цельное и слитное единство, «не только номинальная, но и истинная монада», это «мать» всяческого бытия, «живой абсолют», «живая вселенная». Это мироззрение пантеистического типа, классический образчик которого развит в системе Спинозы. Но нужно отличать учение Дицгена от спинозизма этого, как остроумно замечает в своих «Прелюдиях» Виндельбанд геометрического пантеизма. Величественная и суровая субстанция Спинозы с ее двумя атрибутами — мышлением и протяжением — эта субстанция обледенелых и безмолвных полярных стран, не похожа на залитую солнцем, смеющуюся и торжественную природу Дицгена, эту любовную и любовь порождающую мать всего сущего. Правда, и для Дицгена все явления природы суть только преходящие, изменчивые формы, только модусы абсолютного бытия. Но это абсолютное бытие отличается от своих проявлений не по существу, не качественно, но количественно, своей безграничностью, неисчерпаемостью. «То, что Спиноза называл бесконечной субстанцией, то, что мы называем универсумом или абсолютной истиной, столь же идентично с конечными явлениями, с относительными истинами, которые мы встречаем в универсуме, как лес идентичен со своими деревьями или как вообще род со своими видами». Каждое явление в отдельности — это феномен, модус. Но взятые в совокупности, в своей универсальной связи, все эти относительные вещи дают субстанцию, абсолют, неизменное бытие, вещь в себе. «Если за «вещь в себе» мы примем мир, то легко понять, что мир «в себе» и мир, как он нам я в л я е т с я, — явления мира — не боль-

сельма и Декарта), — пишет Дицген сыну, — является для меня такой же ясной, как солнечный свет, и должна вполне убедить тебя не в бытии абсолютных (чрезмерных) идолов, но в истине абсолютно совершенного мирового существа».

ше разнятся друг от друга, как целое и его части. Мир в себе есть не что иное, как сумма явлений» («Сущность», 55). «Существует, — читаем мы в другом месте, — только о д-н о бытие, и все формы суть модусы, виды или относительные истины одной всеобщей истины, которая абсолютна, которая вечна и бесконечна во все времена и во всех пространствах». И в этом бесконечном океане модусов, в своей сумме дающих абсолютное бытие, протяжение и мышление не выделены какими-либо преимуществами. Солнечный луч или запах — не более и не менее «вещи», чем какие-нибудь протяженные, осязаемые, вещи или познание, — все это «относительные вещи, поскольку они являются свойствами единого и абсолютного, представляющего единственную вещь, вещь в себе, каждому известную под именем универсума или космоса».

Дицгеновский универсум отличается от спинозовской природы. Отличается он и от вселенной той философской школы, к которой во многих отношениях Дицген ближе всего подошел. Я имею в виду учение элейцев, как оно было развито Парменидом, учеником Ксенофана. Сходство мыслей между этими двумя отделенными тысячелетиями мировоззрениями переходит местами почти в тождество выражений и способа аргументировать. *'Εστίν εἶναι* — бытие существует — вот исходный пункт философствования Парменида. Бытие существует — это значит, что небытия нет, что все — будь то осязаемые вещи, мимолетная фантазия, иллюзия — все это однородно и едино с точки зрения бытия. Для современного человека «бытие» — это абстрактнейшее понятие, лишенное само по себе какого-нибудь содержания, это почти что только грамматическая связка, из анализа которой ровно ничего нельзя вывести. Для Парменида же эта абстракция, этот символ, чреват самыми значительными и ценными выводами. На это голое и бесплодное понятие он глядит, выражаясь в терминах логики, не с точки зрения содержания, а с точки зрения его объема: его интересует не совокупность признаков, вхо-

дящих в понятие бытия, а совокупность предметов, охватываемых им. С этой стороны оно оказывается, конечно, богатейшим понятием: все в той или иной мере, в том или ином отношении, есть бытие, есть объект, и так как с точки зрения бытия, под углом зрения бытия, все однородно, то и получается ряд равенств элейской философии: бытие = все = единое и также = единственное, ибо, помимо «все-го», нет еще чего-нибудь особого, существующего отдельно и независимо.

Все это Парменид по обычаю своего времени поведал в мерной стихотворной речи. В демократический XIX век Дицген пользуется прозой, но выражается почти тождественным образом. «Бытие и его утверждение абсолютны; отрицание же и небытие — относительны. Бытие господствует всюду, во все времена и настолько, что не может быть небытия. Если мы также говорим о чем-либо, что то или это не существует, то все же у нас должно оставаться сознание, как все то, что мы называем «ничем», всегда является еще и очень значительным нечто, чем-то очень позитивным. Не может быть речи ни о каком познании, которое, несмотря на все, не знало бы еще многого; нет непогоды, которая не принадлежала бы к погоде, нет зла, которое не творило бы и добра. Что было, что будет и что есть, — есть все. Небытия не существует. Где об нем говорится — там оно является, по меньшей мере, словом, хотя и словом, ничего не говорящим. Так позитивно организованы наш мир и наша речь, что ничего не говорящее слово что-нибудь да значит. Ничто не выразимо». Это место находится в резюме «Аквизита», который сам является резюме философии Дицгена и в некотором роде итогом успехов философии вообще.

Разумеется, подобные рассуждения не отличаются для нас особенной убедительностью. Из таких абстракций, как «все», «ничто», «бытие», «небытие» — ничего нельзя выжать путем логических дедукций. Дальше пустых тавтологий отсюда двинуться нельзя. И если Дицген приходит к ценным результатам (например, уничтожение дуализма двух ми-

ров: естественного и сверхъестественного), то только потому, что на место этой элейской формалистики он за кулисами вводит в дело свое полное жизни мироощущение.

Исходный пункт дицгеновской философии — единство и единственность бытия — тот же, что и у элейцев. Но в выводах, которые ими отсюда делаются, они резко расходятся. Элейская философия в своем стремлении минимизировать мир запуталась в противоречии между единым и многим. Роковой для элейцев вопрос заключался в следующем: если бытие едино по существу и однородно, то откуда это многообразие его проявлений? Элейцы думали найти выход, объявив весь мир чувств иллюзией, маревом. Но не говоря уж о том, что этот выход был сам по себе сильно действующим средством, он не являлся по существу и выходом, ибо тот же фатальный вопрос вырастал только в иной форме, — именно: каким образом произошло то, что в недрах единого и однородного, как его необходимо представляет разум, бытия зародилась обманчивая фатаморгана эмпирического мира? Ответа на это элейцы не дали.

Для Дицгена этих затруднений не существует. В тринадцатом из его «Писем о логике» он прямо подходит к загадке элейской философии о едином и многом и находит, что никакой загадки здесь нет. «Единство всего мира истинно, и это истина единственная и простая. Тот факт, что единственная и исключительная мировая истина полна различий, что она так же абсолютно различна, как и абсолютно одинакова, — этот факт так же мало противоречит обыкновенным образом понимаемому единству и равенству, как мало противоречит себе тот факт, что совы с самыми различными физиономиями все же обладают одной и той же совиной физиономией». Встречающееся в этом отрывке дважды слово «абсолютно» надо, конечно, понимать не буквально. В отличие от элейцев, Дицген был совсем чужд духа абсолютного. Единство мира для него диалектическое, текучее единство. Единство мира — это единство живого организма, который, несмотря на перемены

в частях, остается самим собой; мир — это живой абсолют, живая вселенная.

Дицгену не нужна была также элейская уловка, не приводившая, впрочем, к желанному результату — о различии между реальным и иллюзией. У элейцев это различие было субстанциональным, абсолютным, «чрезмерным», по любимому выражению Дицгена. А основное правило дицгеновской диалектики — не делать чрезмерных различий. Между иллюзией и реальным, между заблуждением и истиной, он признает только различие по степени: «между чистыми мыслительными вещами и так называемыми действительными вещами существует лишь очень умеренное, лишь степенное, различие». В противоположность элейцам, видевшим в чувствах источник всего обмана эмпирического мира, Дицген провозглашает чувства началом знания и зовет к ним от обманчивой спекуляции: «Победа над спекуляцией, нечувственной наукой, освобождение чувств, обоснование эмпирии — это есть величественная научная заслуга нашего столетия... Если философия рассчитывала, что при помощи духа она дойдет до истины и что чувства обманчивы, то мы должны перевернуть это философское мнение: искать истину при помощи чувств, а источника заблуждений в духе... Доверимся смело в с е м указаниям чувств! Здесь нечего отделять фальшивое от настоящего. Нечувственный дух один только сбивает нас, когда он отваживается предупреждать чувства, когда он, которому следует только интерпретировать чувства, увеличивает то, что они говорят, повторяет то, что ему вовсе и не было сказано. Если глаз при взволнованной крови или внешнем давлении видит сверкающие молнии или светящиеся круги, то это так же мало является заблуждением, как если он воспринимает какие-либо другие явления внешнего мира. Заблуждение создается нашим сознанием, если оно такие с у б ъ е к т и в н ы е происшествия считает а priori объективными телами» («Сущность головной работы», 72–73). Иллюзия (заблуждение, сон и пр.) — это реальность только бо-

лее узкого, более частного свойства, но она не перестает от этого быть реальностью. Все реально и истинно на своем месте, при своих условиях, в своем кругу. Заблуждением будет только забвение этой относительности «реального» и смешение различных кругов бытия, в пределах которых мы что-нибудь признаем реальным. «Случайное настроение имеет такое же истинное (реальное) существование, как Монблан», хотя бытие Монблана и носит более общий характер. Но и бытие Монблана, в конце концов, преходящее и вливает свои особые воды в общий океан универсального бытия¹¹.

Единое и многое, эти застывшие полярные категории элейцев, размягченные жаром диалектики, становятся таким образом у Дицгена пластичными, гибкими. За многообразием эмпирического мира не надо проглядывать внутреннего единства, родства всех вещей. Но и в единстве бытия не надо топить многоцветности живой действительности. Единое и многое, единообразное и многообразное, не исключают друг друга, а проникают взаимно друг в друга, переходят одно в другое. Каждая выделяемая нами, как единство, особь — дерево в лесу, песчинка из песочной кучи, челове-

¹¹ По поводу того же вопроса о различии между истиной и заблуждением мы читаем в двенадцатом «Письме» следующее: «Если астрономия учит, что земля ежедневно двигается вокруг своей оси, а солнце остается неподвижным, то все же понятно, что неподвижное состояние солнца есть лишь относительная истина, так что, рассматривая с высшей точки зрения, окажется, что солнце движется вместе с землею. Сознание ее (т. е. истины) относительного значения впервые делает правдивым учение о неподвижном состоянии солнца. Наоборот, если крестьянин видит, что земля остается неподвижной, а солнце каждый день вращается с востока на запад, то он лишь постольку ошибается, поскольку он свой собственный кругозор считает за целую истину, свою крестьянскую точку зрения принимает за абсолютную точку зрения. Лишь познание абсолютного дает тебе впервые возможность основательно различать и познавать различие между истиной и заблуждением. Кто видит, что солнце вращается вокруг земли с сознанием, что это круговращение есть лишь часть истины, не делает никакой ошибки, а видит очень правдиво» (п. 147).

ческая личность — представляет собой бесконечный мир; но и весь бесконечный мир с его неохватываемым разнообразием есть, в конце концов, одно целое, одна особь, монада.

IV.

Мир — одно связное целое. Нет ни одной вещи, ни одного явления, которое было бы выключено из этой всеобщей связи и представляло бы собой нечто совсем отличное и самостоятельное. Над этой простой и крепкой, как гранит, монистической идеей воздвигается вся надстройка дицгеновской концепции мира. С помощью ее он преодолевает дуализм традиционного мироззрения, дуализм, принявший в историческом развитии философии очень многообразные формы. Единое и многое, сущность и ее формы, субстанция и акциденции, истина — заблуждение, реальность — явление, душа — тело, бог — мир, чувственный мир — сверхчувственный мир, мышление — бытие, — вот тот длинный ряд антиномических пар, та с е м ь я антитез, над которыми с самого своего зарождения бьется философская мысль. Философия, по мнению Дицгена, даже и возникла из веры в эту дуалистическую противоположность, и задачей и целью ее является примирение и разрешение этих полярностей.

Центральное место в этой системе дуализмов занимает антитеза: мышление — бытие. Она генетически есть тот первичный дуализм, тот п р а д у а л и з м, из которого путем медленного развития выделилось большинство этих основных антитетических категорий философии. С мышлением и в мышлении первоначальное единство бытия как бы раскалывается, удваивается: на ряду с миром видимого, осязаемого и т. д. появляется мир представления, воображения, воспоминания, одновременно и похожий на первый, и существенно отличный от него. Все начинает вести двойное существование, в действительности, вне человеческой головы, и в ней, в виде самостоятельного призрачного мира

мысли. По образу этого бесплотного, но важного для человека, интеллектуального мира строится потом отличный от эмпирического и высший сверхчувственный мир. Аналогами же этого отношения бытия и мышления являются противоположности души и тела, бога и мира, и пр. Поэтому прав в известном смысле Фр. Энгельс, когда проводит в философии широкую и резкую демаркационную линию, указывая два основных направления ее — материалистическое и идеалистическое — в зависимости от того, как решался вопрос об отношении мышления к бытию. Для идеалистов мышление (дух, идея, и т. д.) — это бытие особого, высшего порядка сравнительно с обыкновенным эмпирическим бытием. Оно первоначально, оно трансцендентно. Для материализма же мышление имманентно бытию, будучи частью последнего, производным от него. Или, как выражает это же Дицген, «мир не исходит от духа, а наоборот. Бытие не есть род интеллекта, а, наоборот, интеллект — род эмпирического существования бытия. Бытие есть абсолютное, то, что вездесуще и вечно; мышление это только особая ограниченная форма его».

Дицгеновский материализм преодолевает дуализм мышления и бытия. Важнейшим завоеванием философии, говорит он, является познание, что «природа человеческого интеллекта — одного рода, одного характера, одного происхождения с общей природой» или, как он выражает эту мысль в другом месте, первый параграф материалистической логики гласит: «Интеллектуальное царство есть только от мира сего» («Экскурсии социалиста», 109). Дух такая же естественная вещь, как и все прочие вещи, с которыми он тесно связан, входя в общую, нигде не разрывающуюся, ткань универсального бытия. Конечно, он имеет свои особенности, отличающие его от других явлений мира, но эти различия, как и всякие различия, не чрезмерны, не экстравагантны. Дух — это известная часть бытия, имеющая способность изображать все виды бытия. В этом так же мало чудесного, как и в свойстве зеркала или фотографиче-

ской пластинки передавать образы вещей. Это сравнение, как оно ни естественно, имеет все-таки крупный недостаток. Зеркало ведет существование независимо от того предмета, который в нем отражается. Мышление же неотделимо от объекта мышления. Чистое мышление, подобно чистой, нетронутой еще пластинке или ничего не отражающему зеркалу, немислимо. Мышление есть всегда мышление о чем-нибудь. В конце концов оно есть лишь общее имя для суммы отдельных конкретных мыслей. Но на этом важном положении Дицгена я здесь останавливаться не буду.

Не мышление определяет бытие, а бытие определяет мышление. Это так же верно, как то, что целое больше части — вот в простейшем виде формула дицгеновского материализма (дицгеновской диалектики). Взятая в таком виде, она очень мало похожа на ту систему взглядов, с которой привыкли связывать имя материализма. И действительно, Дицген, как и Маркс и Энгельс, резко отделяет свой диалектический (социал-демократический, социалистический) материализм от метафизического (буржуазного). Одна из пяти глав «Экскурсий» — «Материализм против материализма» — посвящена именно вопросу об отношении этих двух видов материализма (не говоря уже о том, что Дицген неоднократно возвращается к нему почти во всех своих работах). Дицген упрекает здесь метафизических материалистов в том, что они впали в крайность, обратную крайности идеализма: материалисты так же недооценивают человеческий дух и его свойства, как идеалисты переоценивают их. Для них материя — т. е., в конце концов, весомое и осязаемое — самое существенное и важное. Она — первичное, она — субстанция, а мышление, как и прочие неосязаемые силы, только вторичное свойство, акциденция. Они здесь впадают в старую ошибку противопоставления субстанции и ее свойств, забывая, что, если можно принимать что-либо за субстанцию, за абсолют, за безусловную вещь — так только универсум, по отношению к которому все отдельные виды бытия равноправны и равноценны. Осязаемому,

весомому, метафизические материалисты отдают ничем не оправдываемое преимущество. Между тем, не одни только осязаемости суть вещи, но и запах цветка, и луч солнца, и познающая мысль. Социалистический материализм на это и указывает, разоблачая ограниченность метафизического материализма. Он расширяет понятие материи, от осязаемого только распространяя его на все реальное бытие: «социалистический материализм под «материей» понимает не только весомое и осязаемое, но и все реальное, — все, что содержится в универсуме, а, ведь, в нем содержится все, ибо все и универсум — это только два названия одной и той же вещи — и социалистический материализм хочет охватить все одним понятием, одним названием, одним классом — безразлично, называется ли этот универсальный класс действительностью, реальностью, природой или материей». Диалектические материалисты не отдают никакого предпочтения мозгу перед его духовной функцией. Для них эта функция столь же много или столь же мало является самостоятельной вещью, как осязаемое вещество мозга или какая-нибудь другая «материальность». Мысли, их происхождение и качество, — такие же реальные материи и достойные исследования материалы, как и все остальное. Если идеи, которые природа разворачивает в человеческой голове, не представляют материала для наших рук, то все же они представляют материал для нашего познания¹².

Материя в этом широком смысле слова совпадает с бытием, с реальным, с действительным. И Дицген, по существу, не имеет ничего против того, чтоб слово «материальный» заменить словом «действительный» или как-нибудь ина-

¹² По вопросу о материализме и об отношении духа и материи см., например, еще «Сущность головной работы», стр. 71–74 («о философской бесцеремонности» естественников, отрицающих действительность красок, звуков и пр. и признающих ее только за комбинации волн эфира), или там же на стр. 123 рассуждения о материи, как абстракции из материальных предметов: «несмотря на свою распространенность, представление о том, что материальные вещи состоят из материи, совершенно неверно».

че: «если кого-нибудь смущает это обобщение слова «материя», то пусть он вместо этого скажет: «явления». Телесным, физическим, чувственным, материальным явлением называется тот общий род, к которому относится всякое существование, весомое и невесомое, тело и дух»¹³. И если он продолжает употреблять слово материализм, то как традиционную антитезу идеализму; «Мы потому материалисты, что не делаем из духа ничего «метафизического», чудовищного. Мыслительная сила для нас столь же мало «вещь в себе», как и сила тяжести или глыба земли. Все вещи суть только звенья великой универсальной связи, которая только одна вечна и истинна, постоянна, не явление, а единственная «вещь в себе» и абсолютная истина»¹⁴.

Наряду с этим пониманием отношения духа и материи мы встречаем у Дицгена и несколько иную формулировку. При этом видоизмененном понимании материя и материальное совпадает с чувственным, конкретным, а дух — с логическим, абстрактным. Видимый и осязаемый мной стол — это есть бытие, реальное, материальное, путем моих чувств доходящее до моего сознания; мыслимый мной стол, стол, как понятие, — это духовное. Чувственные образы являются, понятно, тем материалом, из которого образуются понятия; дух является, таким образом, производным от материи, и мы опять-таки приходим к первоначальной формуле: не мышление определяет бытие, а, наоборот, бытие (чувственное, конкретное, частное) определяет мышление (духовное, абстрактное, общее).

При решении этого кардинального вопроса об отношении «мышления» к «бытию» (духа и материи) важно от-

¹³ См. также в «Аквизите» (с. 37 и след.) указание, что нужно было бы общее имя, к которому «материальное» и «духовное» относились бы, как неподчиненные низшие понятия. См. еще М 119.

¹⁴ «Если социал-демократы называют себя материалистами, то этим названием они хотят сказать лишь то, что не признают ничего, что выходит за пределы научно-оперирующего человеческого рассудка, что всякое колдовство должно прекратиться» (М 120).

метить следующее: дух понимается Дицгеном почти всегда в смысле разума, интеллекта, логической способности, и вопрос для него, в конце концов, идет об отношении разума к конкретной действительности.

В такой постановке вопроса ясно видно влияние гегелевского строя идей, из которого вышел Дицген и против которого он боролся. Благодаря этому у Дицгена осталась в тени более важная и широкая форма антиномии мышления и бытия, чем те антитезы «действительного» и «мыслимого», «чувственного» и «логического», в которых он ее выражает. Чувственное (видимое, осязаемое и пр.) он, как материю, противопоставляет духовному (логическому). Между тем в последовательных дуалистических системах чувственное и логическое объединяют в одно понятие психического (внутреннего, духовного, душевного) и, как таковое, противопоставляют физическому (внешнему, материальному, телесному). Из всего духа учения Дицгена ясно, что он не может принять «чрезмерной» разницы между внешним и внутренним мирами. «Психическое» не может быть для него особой сущностью, субстанционально, *toto coelo*, отличной от «физического» и протекающей параллельно с ним в живых организмах, — как это принимается (метафизическим) материализмом, идеализмом, параллелистической теорией и т. п. дуалистическими учениями. Психическое и физическое — это «дети одной матери, это два явления природы, которые мы освещаем, описывая их, подразделяя на классы, виды и подвиды. Если мы констатируем относительно материи — с чем, никто, конечно, не спорит, — что она есть явление природы, и то же самое говорим о духовной способности человека, то мы еще знаем довольно мало и о том, и о другом; знаем, однако, что это братья и что никто не может их безгранично отделять друг от друга; никто не может проводить между ними различия *toto genere, toto coelo*» («Экскурсии социалиста» 53). Но как ни ценны подобные отдельные замечания, разбросанные во всех трудах Дицгена, эта кардинальная проблема

об отношении между физическим и психическим не была им взята во всем ее значении, со всей ее глубиной.

Теоретический дуализм «мышление — бытие» (и его аналоги) теснейшим образом связан с практическим дуализмом чувственного и сверхчувственного мира (земли — неба, мира — Бога, и т. д.). Дицген был неутомим в раскрытии всех нитей, связывающих здесь абстрактную теорию с практическими интересами. Он никогда не упускал случая подчеркнуть это высокопрактическое значение отвлеченного умозрения. В интересах социал-демократии, говорит он, разделить всю область философии на два разряда: «на нуждающееся в вере идеалистическое фантазерство и трезвую материалистическую мыслительную работу». А материалистами, говорит он несколько выше, «должны называть себя все те, кто стремится освободить человеческий интеллект от чар метафизики». Борьбе с метафизикой и ее учением о сверхъестественном мире Дицген посвятил много места в своих трудах. Одним из важнейших завоеваний философии он считает результат, что метафизика невозможна, как наука, что она «возможна лишь, как фантастика». Для самого Дицгена этот результат звучит почти аксиоматически: «как аподиктически мы знаем, что две горы не существуют без разделяющей их долины, так же аподиктически мы знаем, что ни в небе, ни на земле, ни в каком-либо другом месте нет вещи, которая бы существовала вне общего вещественного круга. Вне мирского мира нет никакого другого мирка — иначе мы с л и т ь не в состоянии логически организованная человеческая мыслительная способность; и также невозможно о т к р ы т ь такой внемировой мирок помощью опыта или в опыте, ибо мышление неотделимо от опыта, ибо без мыслей совсем нельзя приобрести какие бы то ни было опыты. Человек с головой, — а о безголовых людях не может быть речи — не в состоянии открыть немирского, метафизического мира» («Аквизит» 64). В этом рассуждении нужно только устранить излишнюю и бесплодную, по существу, попытку аргумен-

ровать. Дицген пытается здесь доказать невозможность метафизики, исходя из своего и элейского учения о едином и всем: раз бытие есть все и единое, то оно в то же время и единственное, и значит, помимо него нет места какому-то особому метафизическому виду бытия.

Но за таким силлогизмом нельзя признать особой убедительности. В общем понятии «бытия» (или, как здесь выражается Дицген, «общего вещественного круга») отлично могут уместиться мир эмпирии и мир трансцендентный, не переставая от этого быть резко противоположными. Победить дуализм двух миров — высшего и низшего — одолеть, пользуясь художественным образом Дицгена, «философско-метафизически-теологическую гидру» можно, только апеллируя к принципиальной однородности всего сущего. Признавать ли эту однородность, связность бытия, вместе с Дицгеном, априорным фактом сознания или же постулировать ее, как исходный пункт познания, — я думаю, что и априоризм Дицгена в данном вопросе есть лишь неудачное выражение для постулирования однородности бытия, — это, в конце концов, не важно. Факт, во всяком случае, тот, что логическим расчленением понятий устранить метафизики нельзя. Метафизика элиминируется уж заранее, той исходной точкой зрения, на которую мы стали. Дальнейшее исследование может только подтвердить целесообразность этой элиминации.

V.

Бытие едино и единственно. Таким представляется оно философствующему уму. Но это не значит, конечно, что философия игнорирует эмпирическое многообразие бытия или признает его несущественным. Верховное правило дицгеновской диалектики — ничего чрезмерного — полносильно и здесь. Как ни относительно, рассматриваемые с высшей точки зрения, все встречающиеся в окружающей дей-

ствительности различия, но в пределах этой относительности они имеют свое значение, как имеют его и различие иллюзии и действительности, истины и заблуждения. Было бы крупным заблуждением вульгаризировать монизм Дицгена и думать, что в ночи этого монизма все кошки серы. Монизм Дицгена не устраняет необходимости детального изучения многосложной действительности и не приводит к замене такого изучения монотонным припевом о единстве вселенной. Наоборот, он указывает правильное направление специальному знанию, и можно сказать, что одна из наиболее замечательных сторон учения Дицгена — это его теория науки, его взгляд на характер и роль научного знания.

В вопросе о научных теориях существует два главных течения, которые П. Дюгем в своей книге о «Предмете и строении физических теорий» характеризует следующим образом:

„Физическая теория, — отвечают некоторые логики, — имеет своим предметом объяснение совокупности экспериментально установленных законов». «Физическая теория, — отвечают другие мыслители, — это абстрактная система, имеющая целью резюмировать и логически классифицировать совокупность экспериментальных законов, не претендуя объяснить этих законов» (P. Duhem «La théorie physique», p. 5).

Эта характеристика применима в целом не только к физическим, но и ко всяким научным теориям, ко всякой науке. Эти два основных взгляда на науку — не говоря об их разновидностях — можно противопоставить друг другу, как экспликативную и дескриптивную точки зрения. В экспликативной гипотезе в своеобразной форме отразился тот традиционный и бесконечно живучий дуализм, о различных формах которого говорилось уже выше. Для нее есть какая-то истинная реальность, существенно отличная от явлений, и к установлению и раскрытию этой на-

стоящей реальности стремится научное объяснение, научная теория. «Объяснить, *explicare*, это значит — освободить реальность от окутывающего ее покрывала явлений, чтоб увидеть лицом к лицу эту голую реальность» (Duhem, p. 6). Дескриптивная же точка зрения видит в науке просто удобную систематизацию и классификацию фактов, целесообразную реакцию человеческого ума на необъятную груду окружающих явлений. Это — неизбежный результат теории, которая за наблюдаемыми явлениями не признает какой-то особой, настоящей действительности.

В этом вопросе Дицген сумел сделать вполне правильный вывод из своей монистической концепции, отрицающей всякие непознаваемые «вещи в себе» и абсолюты. Он всецело и вполне сознательно стоит на дескриптивной точке зрения, и, если принять во внимание, что и в настоящее время эта точка зрения не стала еще общепризнанной, то нельзя достаточно удивляться силе мысли — можно сказать, ясновидению — самоучки-философа, уже сорок лет назад самым определенным образом развивавшего эти взгляды. «Сущность головной работы человека» (написана в 1869 г.) сразу открывается словами: «Сущность, общее выражение всей деятельности науки — есть систематизирование. Наука не хочет ничего иного, как привести для нашей головы мировые объекты в порядок и систему». Эту описательную точку зрения Дицген развивает во всех своих работах, противопоставляя ее противоположному воззрению, по которому суть науки в объяснении. Он указывает, что со словом «объяснение» связаны какие-то мистические, фантастические представления, между тем как по существу оно есть не что иное, как подведение какого-нибудь явления под родственную ему группу явлений: «объяснением» вещи не растворяются, как сахар в воде, но лишь классифицируются». Момент удивления, иррациональности, заключающийся в любом эмпирическом факте, не уничтожается после «объяснения»: он только значительно ослабляется, распространяясь теперь на обширную группу однородных явлений,

он таким образом приводится к разумной мере. Теория всемирного тяготения не уничтожила элемента иррациональности, заключающегося в факте падения тяжелых тел на землю. Но она значительно ослабила это чувство, подведя под один класс такие, по-видимому, разнородные вещи, как падение камня на землю, взаимодействие между луной и землей, между землей и солнцем и т. д.: она в этом определенном смысле «объяснила» падение тяжелых тел¹⁵.

В остроумной полемике с Геккелем (см. «Экскурсия социалиста», гл. III) Дицген полнее обосновывает свою точку зрения. Геккель указывает на переворот, сделанный Дарвином в биологии: до Дарвина бесчисленная армия «музейных зоологов и гербарных ботаников» занималась голым описанием и систематизацией тысяч и тысяч видов, нагромоздив таким образом необозримый хаос фактов. Принцип же борьбы за существование внес в этот хаос яркий свет и впервые дозволил перейти от ограниченной эмпирии к науке. Дицген возражает на это, показывая, что Дарвин, по существу, про-

¹⁵ Вот как Дицген описывает процесс понимания: «Вообразим себе особенное, т. е. неожиданное, никогда не наблюдавшееся на опыте, химическое изменение, происходящее в какой-либо смеси, внезапно, без всякого постороннего вмешательства. Предположим дальше, что это изменение впоследствии имеет место еще не раз, пока мы путем опыта не доходим до познания, что необъяснимому изменению смеси всякий раз предшествует соприкосновение с солнечным светом. Этим уже понято все явление. Предположим также, что дальнейший опыт показывает нам, что и многие другие вещества обладают свойством претерпевать подобное изменение, соприкасаясь с солнечным светом; тогда неизвестное нам явление сопоставляется с целым рядом явлений подобного рода, т. е. оно понято еще шире, еще глубже, еще полнее. Если мы, наконец, найдем, что известное количество солнечного света и особый элемент смеси вызывают вместе друг с другом данное изменение, то опыт в чистом виде обобщен или обобщение в чистом виде познано на опыте, это значит, что теория совершенна, разум выполнил свою задачу. А, ведь, он сделал лишь то, что он делает при распределении животного и растительного царства на роды, семейства, виды и т. д. Открыть вид, род какой-либо вещи, значит — ее понять» («Сущность головной работы» 81).

должает дело музейных зоологов и гербарных ботаников: он только расширил границы описания. Кроме фактов, описанных его предшественниками, он описывает еще и эмбриологию и то, как путем подбора передаются по наследству разные изменения: к описанию видов, взятых в данный определенный момент их существования, он прибавил еще описание их развития. Это — огромное расширение царства описания, но это все-таки остается описанием, а не каким-то другим, отличным, по существу, научным процессом¹⁶.

В тесной связи с предыдущим вопросом стоит проблема причинности. «Объяснение», которое по экспликативной теории является целью науки, и есть, ведь, в конце концов, причинное объяснение. «Объяснять» это значит — познавать «причины» явлений, это значит — доходить до сущности вещей. Поэтому весь тот мистицизм, который связан с понятием объяснения, переносится и на понятие причинности. «Причины» при этом понимании рассматриваются, как нечто обособленное от своих следствий. Причины «действуют» на следствия, они «вызывают» их, «творят» их, подобно тому, как человек создает известные предметы (или совершает известные поступки), являясь непосредственной причиной их.

С этим антропоморфным пониманием причинности энергично боролся Дицген, требуя замены его научной, позитивной теорией причинности: «Естественные науки ищут своих причин не вне или позади явлений, но внутри их или через посредство их. Современное исследование ищет в причинах не внешнего творца, а имманентной системы, метода или общего порядка данных во временной последовательности явлений. Ненаучная причина есть

¹⁶ §2 материалистич. логики гласит: «Деятельность, которую мы называем познанием, пониманием, объяснением, может заключаться лишь в классификации по родам и видам этого чувственного, единого мира; она не может заниматься ничем иным, как формальным познаванием природы. Другого познания не существует» (Эксперимент социалиста 109).

«вещь в себе», маленький божок, самостоятельно создающий следствия и позади них скрывающийся. Научное понятие причины, напротив, хочет постигнуть только теорию следствия, только общее в явлении. Итак, исследовать причину значит — обобщать данные явления, сводить разнообразность эмпирии к одному научному правилу» («Сущность», 79). На место экспликативного понимания причинности Дицгеном ставится дескриптивное. Этим сделан первый и самый важный шаг для решения сложной каузальной проблемы. Но только первый шаг, который требует дальнейшего углубления теории. Этого более глубокого анализа проблемы мы не находим, однако, у Дицгена, несмотря на правильную постановку вопроса и на ценные отдельные замечания.

При таком понимании роли науки и научного, причинного объяснения естественным является конечный вывод «Аквизита», звучащий, как заключительный аккорд всего монистического мироззрения Дицгена:

«Так венчается наша наука о понятиях в положении: резко расчленив универсальное понятие, понятие универсума на подчиненные понятия, дели их, и еще раз дели до мельчайшего; но за всем тем имей сознание, что эта классификация по понятиям есть лишь формальность, помощью которой человек ориентируется в своем опыте; далее оставайся при сознании своей человеческой свободы прогрессирующе освещать помощью изменяющейся классификации свой опыт, который с дальнейшим развитием все обогащается и обогащается».

VI.

Дицген, сказал я выше, исходил из элейского принципа о едином и всем. Но элейские теории счастливо сочетались у него с гераклитовским учением о текучести и относительности всего бытия. Благодаря этому в его мироз-

зрении не осталось места для таких твердых, неподвижных, абсолютных понятий, как «субстанция», «вещь в себе», «сущность». Правда, к миру, как к универсальному бытию, он применяет эти субстанциальные характеристики, но они имеют у него здесь совсем особый, не метафизический, смысл. Мир, взятый, как целое, мир, как сумму всех явлений, Дицген охотно называет субстанцией, абсолютом, или вещь в себе. Но, очевидно, что между субстанцией и акциденциями, между вещь в себе и явлениями, разница здесь не качественная, не принципиальная, а количественная; вещь в себе отличается от явлений так, как целое отличается от части, как неизменная сумма от составляющих ее слагаемых, или, еще лучше, как трансфинитное количество (в смысле Кантора) от конечных величин.

К отдельным частям универсума эти понятия совсем неприменимы. «Сущность мира — говорит в этом смысле Дицген — есть абсолютная изменчивость. Явления являются — вот и все». И далее он показывает, что все эти понятия — «реальное», «сущность», «вещь в себе» — суть продукты абстрагирующей деятельности мышления, ищущей единства в разнообразии эмпирических явлений. Сущности нет вне явлений, вне свойств: «лишая лист его свойств, мы в то же время лишаем его, без всякого сомнения, всей материи или субстанции» («Сущность головной работы», с, 61).

Таким образом «вещи в себе» и прочие порождения абсолютистского мышления потеряли свой *raison d'être* в философии И. Дицгена. Если присоединить к этому чисто релятивистическое понимание научного познания и причинности, символическое толкование материи, устранение в известной мере дуализма психического и физического — то мы увидим, что в целом ряде важнейших вопросов Дицген поднялся над уровнем современной ему философии и очень близко подошел к учениям таких научных мыслителей, как Э. Мах¹⁷.

¹⁷ В предисловии к русскому изданию «Анализа ощущений» Мах это признал со своей обычной искренностью и готовностью воздать каждому

Конечно, у Маха эти взгляды развиты глубже, систематичнее, точнее. Но, если Дицген уступает Маху в чисто теоретической разработке проблем философии, то он превосходит его своим философским воодушевлением, заражающей силой и интенсивностью своего видения мира. Дицген литературно крайне беспомощен. У него нет достаточного запаса слов и вообще необходимых художественных средств, чтобы достойным образом выразить те особые чувства, которыми переполняет его сознание единства и связности всего сущего. Но эти чувства так огромны, жар внутренней убежденности так велик, что скудость словесного выражения перестает под конец замечаться и невольно попадаешь под очарование этих настойчиво-однообразных, но могучих дифирамбов вселенскому бытию. Силой мерного повторения мысль о мировом единстве превращается как бы в сакральную формулу, навстречу которой поднимается из глубины души какое-то радостное и поднимающее чувство своей приобщенности к космическому целому. В праве ли мы быть трансфинитистами, как Дицген? В праве ли мы превращать «все» — это бесконечное собирательное множество — в некое целое, о котором мы будто бы а priori знаем, что оно едино и единственно? В праве ли мы считать человеческий разум разумом вселенной? Все эти теоретические сомнения, вызываемые смелыми спекуляциями над мировой целокупностью, как-то слабеют и съезживаются под дыханием космического энтузиазма Дицгена. И до них ли дело, когда неудержимо захватывает этот энтузиазм и когда чувствуешь, что действием его может быть прорван тот круг мирового одиночества, в который заключила человечество цивилизация? Пусть мы не в праве ничего говорить о вселенной, пусть мы не должны касаться мировой связи вещей, но ведь важно то, что властно

свое. Упомянув о целом ряде единомышленников, он, между прочим, пишет: «Замечательно то, что I. Дицген, разумно пользуясь точкой зрения Гегеля, пришел к результатам, весьма сходным с теми, которые изложены в настоящей книге».

утверждается забытая было связь между человеком и природой, и что утверждается она, как связь любви и «обожания». Словно блудный сын Евангелия, возвращается человечество, после тысячелетнего и утомительного исторического странствования, к отчему дому природы, и велика заслуга тех, кто, как Дицген, силой своего одушевления и веры в космос ускоряют и готовят грядущее примирение.

Религиозные искания Л. Н. Толстого

I.

У Достоевского Кириллов говорит: «меня всю жизнь Бог мучил». Эти слова Кириллова применимы к двум величайшим русским художникам — самому Достоевскому и Толстому. Оба они были мучениками мысли о Боге, оба они всю жизнь искали Бога.

Есть, однако, и существенное различие в характере их религиозных исканий. В сравнении с катастрофическим, судорожно-эпилептическим богоискательством-богоборчеством Достоевского ясные и прозрачные искания Толстого могли бы показаться чуть ли не идеальными, если бы мы не знали о той серьёзной душевной драме, которая едва не стоила жизни автору «Войны и Мира». Входя в душевный мир Достоевского, чувствуешь себя точно в пораженной землетрясением местности или в дикой альпийской области: со всех сторон расселины, пропасти — может быть бездонные, а может быть только кажущиеся глубокими, — отовсюду нависшие и грозящие обвалом скалы. Для любителей подобных диких горных пейзажей души простые и всем понятные сомнения Толстого должны представляться чем-то поверхностным, равнинным. Герои Достоевского — почти всегда титаны, стоящие на равной ноге с Богом. Даже более того: они, как Иван Карамазов, не боятся звать Бога на свой суд, — суд строгий, на котором они

не простят ему ни одной слезинки невинно замученного ребенка. Толстой же бесконечно далек от этой роли грозного обвинителя и судьи. Он полон сознания своей беспомощности и слабости.

В «Исповеди», говоря о своем искании Бога, он указывает, что оно было «не рассуждение, но чувство, потому что искание вытекало не из моего хода мыслей — оно было даже прямо противоположно им, — но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь».

Толстой рассказывает далее, что, хотя после Канта он был убежден в невозможности доказательств бытия Божия, он все-таки продолжал искать Бога. И как только он сознавал, что есть сила, во власти которой он находится, он тотчас же чувствовал возможность жизни. Но эти минуты подъема сменялись новым упадком духа и новыми сомнениями ума, доказывавшего невозможность найти ответ на мучившие его вопросы. А за этими «остановками жизни», как называет их Толстой, приходили снова какие-то смутные надежды: «опять и опять с разных других сторон я приходил к тому же признанию того, что не мог же я без всякого повода, причины и смысла явиться на свет, что не могу я быть таким выпавшим из гнезда птенцом, каким я себя чувствовал. Пускай я, выпавший птенец, лежу на спине, пищу в высокой траве, но я пищу оттого, что я знаю, что меня в себе выносила мать, высиживала, грела, кормила, любила. Где она, эта мать? Если забросили меня, то кто же забросил? Не могу я скрыть от себя, что, любя, родил меня кто-то. Кто же этот кто-то? — Опять Бог».

Где она, эта мать? Где Он, Отец Мира, Отец Небесный? Или, пользуясь особенно любимым образом Толстого, где он, тот Хозяин жизни, во власти которого мы находимся, чью волю должны мы — работники — исполнять? Толстого мало или даже совсем не занимают метафизические вопросы о начале и конце мира, о цели, к которой движется все в нем, о происхождении и значении зла. В окружающей бесконечности он — «временное, случайное сцепле-

ние частиц», как определяет, по его словам, человека современная наука — чувствует себя жутко, сиротливо, одиноко, точно потерявшийся в лесу ребенок. Это одиночество и сиротливость невыносимы для Толстого. Ему нужен кто-то более сильный, на кого можно взирать с надеждой, на чьи мощные плечи можно переложить непосильное бремя ответственности за бытие.

«Счастливая, счастливая, невозвратимая пора детства!» — писал когда-то молодой Толстой («Детство»). И счастлива она не только тем, что все ново и ярко в ту пору, что широко распахиваются двери в кажущуюся бесконечной анфиладу жизни, но и тем, что ребенок не знает забот, и тяжелейшей из всех забот — тяжести самой жизни, необходимости самому давать на все ответы, не прибегая ни к чьей помощи. Уходят годы; дети становятся мужчинами, но в каждом из нас остается сидеть беспомощный ребенок, и в известном смысле жизнь взрослых это «игра» во взрослую жизнь, как игрой и маскарадом является вся сложная и искусственная общественная жизнь, скрывающая от участников маскарада — купцов, ученых, военных, судей, литераторов — их простую общечеловеческую сущность. Мы увлекаемся этой занятой игрой, мы до самозабвения заигрываемся ею и даже не замечаем, что мы в это время заблудились, остались одни. Но проходит угар увлечения, мы озираемся — и оказывается, что в действительности мы дети, простые, слабые дети, боящиеся своего одиночества и сиротства.

Вот Иван Ильич, обыкновенный средний человек, солидный чиновник, серьезно исполняющий свои общественные и семейные обязанности. Но пришла тяжелая минута, наступил его неизлечимый недуг — и вся эта серьезность и солидность исчезли, как что-то напускное. «Мучительнее всего было для Ивана Ильича то, что никто его не жалел так, как ему хотелось, чтоб его жалели. Ивану Ильичу в иные минуты, после долгих страданий, больше всего хотелось, как ему ни совестно бы было признаться в этом, — хотелось того, чтоб его, как дитя больное, пожалел кто-нибудь. Ему хо-

телось, чтоб его приласкали, поцеловали, поплакали бы над ним, как ласкают и утешают детей. Он знал, что он важный член, что у него седеющая борода и что потому это невозможно; но ему все-таки хотелось этого. И в отношениях с Герасимом (слугою) было что-то близкое к этому. И потому отношения с Герасимом утешали его. Ивану Ильичу хочется плакать, хочется, чтоб его ласкали и плакали над ним, и вот приходит товарищ, член Шебек, и вместо того, чтобы плакать и ласкаться, Иван Ильич делает серьезное, строгое, глубокомысленное лицо и по инерции говорит свое мнение о значении кассационного решения и упорно настаивает на нем. Эта ложь вокруг и в нем самом более всего отравляла последние дни жизни Ивана Ильича».

И то, что чувствовал Иван Ильич в последние дни своей жизни, представляет, с точки зрения Толстого, настоящую сущность жизни. «Седеющая борода», «кассационное решение» и прочие аксессуары взрослой жизни — это лишь накладное, это грим, бутафория. По существу же все мы — выпавшие из гнезда птенцы, заигравшиеся, заблудившиеся дети, до поры до времени не замечающие своей сиротливости и одиночества.

Толстой не просто умом постигал эту всеобщую игру в взрослых, но и всем существом своим испытывал детскую жажду ласки и утешения со стороны более сильного, «взрослого». Он всегда в этом отношении оставался как бы большим ребенком, тем «Левой-ревой», о котором он пишет в одном из своих писем к Т. А. Ергольской. Мирозерцание Толстого напоминает отчасти мироощущение ребенка — этого своеобразного существа, принадлежащего двум мирам, наполовину человека, наполовину стихии, погруженного еще по пояс в космос и потому с такой изумительной яркостью и непосредственностью воспринимающего все впечатления бытия. Но, как ребенок же, Толстой чувствовал себя затерянным и брошенным в мировой бесконечности. Ему было страшно одному в мире, страшно было сознавать себя тем, кто никого не должен

слушаться и от кого все ждут приказаний и ответов. В Толстом не было ни титанического самочувствия ницшевского Заратустры, дающего от себя скрижали новых ценностей, ни сверхчеловеческой силы Великого Инквизитора Достоевского, берущего на себя всю колоссальную тяжесть авторитета. Он готов нести бремя — тяжелое для людей мира сего и легкое для него — но бремя Отца своего небесного. Как и Неклюдову в «Воскресении», Толстому было радостно «чувствовать себя не хозяином, а слугою».

Платону Каратаеву (тому «круглому» солдатику, встреча с которым имела решающее значение для искавшего смысла жизни Пьера Безухова — одного из воплощений самого Толстого) не было знакомо это чувство страха одиночества и заброшенности. Дело здесь не в одной религиозности Каратаева, не в его вере в Отца на небесах, а в том, что за ним всегда стояла безбрежная стихия каратаевщины, весь христианский, как он выражался (т. е. крестьянский), мир. Толстому же — или его двойнику, Левину, — с его взрослыми заботами и делами, с его размышлениями о Будде, Соломоне, Шопенгауэре, не на что и не на кого было опереться, а пришлось, наоборот, подобно Геркулесу, взвалить на себя всю ношу мира. И Левин не выдержал этой тяжести и воззвал о помощи, «как дети, когда им холодно и голодно».

II.

Наряду с этим «детским» мотивом — жадой авторитета и силы, во власть которой можно было бы вручить себя — другое совсем почти незнакомое детям чувство явилось источником религиозной драмы Толстого. Я имею в виду страх смерти. В записи дневника от 6 октября 1863 г. Толстой, касаясь различных семейных огорчений, писал, между прочим: «... Все это прошло и все неправда. Я ею счастлив, но я собою недоволен страшно. Я качусь, качусь под гору смерти и едва чувствую в себе силы остановить-

ся. А я не хочу смерти, я хочу и люблю бессмертие» (Бирюков, т. II, стр. 11). Много лет спустя, когда Толстой нашел уже душевный мир и радость в вере, он у постели умирающего брата писал одному своему корреспонденту: «Думать о смерти нечего, но жить надо в виду ее» («Письма», № 238). Но в истории душевного развития Толстого именно дума о смерти — особенно в критические годы перехода от зрелого возраста к старости — имела огромное, почти исключительное значение. Вопрос о смерти и тесно связанный с ним вопрос о смысле жизни занимают едва ли не центральное место во всем духовном творчестве Толстого.

В «Исповеди» Толстой описал с поразительной силой тот ужас и отчаяние жизни и смерти, который довел его почти до самоубийства. «Среди моих мыслей о хозяйстве», говорит он, «которые очень занимали меня в то время, мне вдруг приходил в голову вопрос: «Ну, хорошо, у тебя будет 6.000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?» И я совершенно опешивал и не знал, что думать дальше. Или, начиная думать о том, как я воспитаю детей, я говорил себе: «зачем?» Или, рассуждая о том, как народ может достигнуть благосостояния, я вдруг говорил себе: «А мне что за дело?» Или, думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: «Ну, хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в Мире — ну и что-ж?» И я ничего и ничего не мог ответить. Вопросы не ждут, надо сейчас ответить; если не ответишь, нельзя жить. А ответа нет».

Толстой рассказывает далее, как он не нашел ответа на свои сомнения ни в науке — которая вообще не знает вопроса о смысле жизни, — ни в жизни тех образованных классов, к которым он принадлежал. Между тем он чувствовал, что ответ этот должен существовать, ибо живут же и жили бесчисленные поколения людей — миллиарды трудового народа — не сомневающих в смысле жизни. Эти миллиарды живут в е р о ю , часто неразумною, даже уродливою; но «ответы, даваемые верою, имеют то преимуще-

щество, что вводят в каждый ответ отношение конечного к бесконечному, без которого не может быть ответа». Вера придает конечному существованию человека смысл бесконечного, смысла, не уничтожаемый даже смертью. Эта вера не есть откровение, не есть обличение вещей невидимых, как видимых, и т. д.: она есть «знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни».

И Толстой стал приглядываться к жизни верующих. Но у людей из достаточных классов он увидел, что их вера не стоит ни в какой связи с их жизнью и есть лишь одно из эпикурейских утешений жизни. Совсем другое нашел он у трудящегося народа. «И я увидел таких, понявших смысл жизни, умеющих жить и умирать, не двух, не трех, не десять, а сотни, тысячи, миллионы... И я полюбил этих людей... Со мной случилось то, что жизнь нашего круга — богатых, ученых — не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, науки, искусство — все это предстало мне в новом значении. Я понял, что все это — одно баловство, что искать смысла в этом нельзя. Жизнь же всего трудящегося народа, всего человечества, творящего жизнь, представилась мне в ее настоящем значении. Я понял, что это — сама жизнь, и что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его».

III.

Страшно, тоскливо, сиротливо, нечем и незачем жить — и отсюда один крик, один отчаянный вопль о помощи: вот та элементарная, но глубокая и глубоко человеческая гамма чувств, которая лежит в основе исканий Толстого. Здесь нет никаких надрывов, ничего запрятанного в потайных углах души. Мотивы религиозной драмы лежат на виду, всем открытые и доступные. Составляющий их ряд чувств до того прост и универсален, что легко зарождается иллю-

зия о рациональности, рассудочности всего процесса. Все операции разума общезначимы. В области чувств мы легко оборачиваем это положение и считаем все общезначимое рациональным, относящимся к ведению разума. Если человек испытывает чувство голода, то он принимает пищу; если ему холодно — он укрывает себя. Это так просто, так понятно, разумно. И однако аскету, подвижнику или человеку, желающему уморить себя голодом, нельзя доказать рациональность употребления одежды или пищи.

Между мыслью и чувством есть одно существенное различие. В интеллектуальной сфере все суждения обладают одной и той же степенью рациональности. Известное каждому ребенку положение: $2 \times 2 = 4$ и самая сложная, доступная лишь немногим специалистам, теорема из высших отделов математики одинаково рациональны. В сфере же чувств, в области иррационального, есть различные меры иррациональности. Наряду со всем знакомыми и универсальными чувствами, в роде голода, холода, страха, тоски и пр., есть крайне сложные и исключительные эмоции, свойственные лишь определенным душевным типам и имеющиеся у большинства людей разве только в зачаточном виде. По сравнению с этими чувствами «двойной», если можно так выразиться, иррациональности, чувства и аффекты первого рода должны представляться чем-то само собою разумеющимся, понятным, рациональным.

Толстому был чужд этот мир двойной иррациональности, в котором так хорошо и свободно чувствовал себя Достоевский. Толстой все время живет в сфере всем известных, почти врожденных, чувств. Кто не задумывался когда-нибудь над загадкой смерти? Кто не переживал более или менее длительным образом настроения опустошенности существования, когда становится вдруг нечем жить? Кто не испытывал иногда потребности прислониться к более сильному в мире, кто не хотел покорно «влечь в хомут», как образно выражается Толстой? Все это такие простые чувства, что они невольно складываются как бы в рас-

суждения, в силлогизмы, которые должны доказать необходимость веры в Бога.

С этим преобладанием элементарных и «рациональных» чувств вполне гармонирует то, что в Толстом, вообще, был необыкновенно развит элемент рефлексии и рассудочности. Правда, Толстой различал «сердце» и его требования от рассудка и его аргументов; понятие «разума», которое он противопоставлял вере-откровению и из которого он выводил с несомненной, как ему казалось, достоверностью свое религиозное учение, у него шире нашего разума, захватывая и область «сердца». Но печать логических операций все-таки лежит на действиях этого толстовского разума. В нашей жизни, доказывал, например, Толстой, заложено основное противоречие: все люди живут для своего личного блага, но благо это недостижимо; на пути к этому благу стоят для каждого отдельного человека аналогичные стремления всех других людей, самые различные страдания и, наконец, неизбежное падение в пропасть смерти. Чтобы устранить это противоречие, надо, следовательно, перестать видеть цель и смысл жизни в достижении личного блага («О жизни»). И путем длинной цепи подобных «силлогизмов» Толстой пытается привести читателя к своему религиозному учению.

В духе же рационализма морализирующая тенденция Толстого. Известно, какую огромную роль играло моральное искательство в жизни самого Толстого и главнейших героев почти всех его произведений, начиная с Коленки Иртеньева. Вопросы нравственности и нравственного самоусовершенствования занимали мысль Толстого до самой его смерти. В мировоззрении Толстого мы встречаем такое взаимопроникновение религиозных и моральных мотивов, как у немногих мыслителей. Мораль освящена у него религиозной санкцией, верой в Хозяина жизни. Но и религиозная вера для того только, по-видимому, существует, чтобы сейчас же перейти в этическое действие. В этой связи элементов религиозных с элементами этическими и сила, и слабость Толстого. Сила — потому, что только при таком действенном,

практическом характере религиозного чувства мог дать Толстой свою, хотя и одностороннюю, но блестящую критику основ современного общества. Слабость же — потому, что, сведенная на практике к одному моральному учению, религия не могла поднять широких масс. Там, где приходится отвечать на запросы сердца, там апеллирующая к разуму религия оставляет ищущих неудовлетворенными. Личная религиозная драма Толстого — его чувство одиночества и сиротливости, его ужас небытия, ощущение пустоты существования, все эти так знакомые людям эмоции — глубоко захватывает всякого, знакомящегося с ней. Но лишь только от этих личных переживаний мы переходим к Толстому — религиозному проповеднику и реформатору, как мы попадаем в атмосферу малоубедительного и мало волнующего нас резонерства. Толстому не дано было жечь религиозным глаголом сердца людей. Если в Толстом-художнике слаб лирик, то этот недостаток просто тонет на общем фоне несметных художественных богатств автора «Войны и Мира». Но отсутствие лиризма в религиозном творчестве, замена его сухой рефлексией и рассудочностью, это уж не просто недостаток, это — то, что в корне подрывает религиозную деятельность Толстого. Если для роли социального реформатора Толстой со своим религиозным устремлением недостаточно рационалистичен, то, наоборот, для роли религиозного обновителя он слишком рационалистичен.

У иных толстовцев эта рационализирующая тенденция была настолько сильна, что они пытались даже построить все свое учение *more geometrico*, на манер «Этики» Спинозы, в виде связанной и стройной цепи из аксиом и теорем.

Даже история религиозного кризиса Толстого изложена, как один непрерывный сорит; и самый исход из этого кризиса, самый момент «обращения» представляется как бы завершающим силлогизмом. Однажды весной — рассказывает Толстой — он был в лесу и, как всегда, за последние три года, думал все о том же: опять искал Бога, опять перебирал все столь хорошо известные ему доказательства

и их опровержения. И опять за моментом радости наступило отчаяние, и опять захотелось Толстому убить себя.

«Но тут я оглянулся на самого себя, на то, что происходит во мне, и я вспомнил все эти сотни раз происходившие во мне умирания и оживления. Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в Него, и я умираю.

«Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уже давно убил себя, если бы у меня не было смутной надежды найти Его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Так чего же я ищу еще? — вскрикнул во мне голос. Так вот Он. Он есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь.

«Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога. И сильнее, чем когда-нибудь, все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня».

Так закончился первый, и самый главный, фазис религиозных исканий Толстого. По сравнению с этим обращением все дальнейшее — и критика догматического богословия, и разрыв с церковью, и исправление Евангелия — имеет лишь второстепенное значение.

IV.

«Когда я верю, что Бог существует, я могу жить; когда я не верю в это — не могу; следовательно, Бог существует» — вот, формально похожий на силлогизм, ход тех мыслей, которыми закончился религиозный кризис Толстого. Пользуясь модным теперь термином, это рассуждение Толстого можно было бы назвать прагматическим доказательством бытия Божия.

Разумеется, вся конструкция Толстого, и, в частности, его прагматическое доказательство бытия Бога, рассматри-

ваемые, как логическая аргументация, не имеют никакой силы. Вот, например, человек, говорящий: «чтобы я мог жить, мне нужно иметь двести тысяч». От того, что он высказал эту мысль, он еще не стал обладателем необходимой ему суммы. Желание есть отец мысли; но оно — не отец факта. Если же кто-нибудь мысль принимает за факт и на основании своей неотложной нужды в двухстах тысячах начинает заключать, что он их имеет, то у всякого явится сомнение в здравости его рассудка.

Почему же тождественное, по-видимому, рассуждение делается в религиозной области такими умами, как Толстой, Джемс, Кант (аргументацию которого из «Критики практического разума» повторял — может быть неведомо для себя — Толстой)? И почему мы не просто отвергаем его, как детский софизм, а стараемся разобраться в нем, чувствуем в нем что-то верное и важное? Ведь не может же быть, чтобы душевный мир человека был так организован, чтобы он находил мир и спокойствие в чем-то заведомо бессмысленном?

И, действительно, при всей ошибочности прагматического доказательства бытия Божия, в нем есть здоровое и ценное ядро. Возьмем предложение такого рода: «чтобы я мог жить, я должен возлюбить людей». Хотя формально оно похоже на предыдущее суждение о двухстах тысячах, но, по существу, оно резко отличается от него. Из желания оно не выводит реальности какого-то не данного нам в восприятии факта, а выводит известную практическую максимум поведения, определенное отношение к окружающему. Ошибка прагматического доказательства заключается в том, что, будучи по существу суждением второго типа, оно строится по образцу суждений первого типа. Дело идет о некотором с у б ъ е к т и в н о м отношении к бытию, дающем покой и душевную гармонию, а вместо этого вводится — в духе традиционного мироззрения — некоторая о б ъ е к т и в н а я реальность, для которой теоретически, объективно (кантовское опровержение доказательств бытия Божия) не находится места.

Но по существу Толстой прав: одним научным, познавательным отношением к бытию жить нельзя, нельзя довольствоваться сознанием, что «ты — случайно сплотившийся комочек чего-то. Комочек преет. Прение это комочек называет своею жизнью. Комочек раскочится — и кончится прение и все вопросы» («Исповедь»). Необходима еще, как Толстой выражается, сила жизни, вера. Одного сознания мало. Чтобы можно было жить, нужно еще крепкое подсознательное, нужны уходящие глубоко в землю корни существования, при слабости которых дерево жизни легко вырывается первой сильной бурей.

Но этим подсознательным не должна быть непременно анимистическая вера в духов или в Единого Духа. Силой жизни, тем, что гармонирует и скрепляет душевный мир человека, могут быть самые различные вещи. Та вера в совершенствование или прогресс, которая была у молодого Толстого и у его сверстников из интеллигенции и над которой он так горько смеется в «Исповеди», являлась и является для массы людей настоящей верой в толстовском смысле. Для верующего в прогресс не страшны никакие «зачем?», как перестал быть страшным этот вопрос для самого уверовавшего в Хозяина жизни Толстого. «Ум, знаете, — писал Толстой одному своему последователю, — «как бинокль, развертывать надо до известной степени, а дальше вертеть хуже; так и в вопросах о жизни, и зачем жизнь? Помилуй Бог. Ответы на эти вопросы в вере Ему» («Письма», № 148) Это самое испытал и искавший цели жизни Пьер Безухов по возвращении из плена, где он встретился с Платоном Каратаевым. Он чувствовал, что цели нет и быть не может, и это именно переполняло его радостью и сознанием свободы. «Он не мог иметь цели, потому что он теперь имел веру, — не веру в какие-нибудь правила, или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого Бога».

У Пьера и Толстого вера в живого Бога, у иных вера в то, что Толстой называет здесь словами или мыслями, лишают всякой остроты вопрос о смысле и цели жизни. Человек забо-

лел; организм его изнурен упорно держащейся высокой температурой; но страшна не она, а та болезнь, следствием и симптомом которой является жар у больного. Точно так и вопрос «зачем?» есть следствие и симптом; он приходит *post factum*, когда уже разрушена душевная скрепа, и имеет такое роковое значение лишь потому, что вскрывает душевную катастрофу, показывает развалины там, где был прежде храм личности.

Мы не знаем тех психологических законов, по которым происходит в одних случаях распадение душевной гармонии и мира, в других — восстановление их. Из огромного подводного материка бессознательного нашему взору доступны лишь отдельные, выступающие в сферу сознательного вершины, островки «мыслей» и «слов», являющихся, на поверхностный взгляд, силой жизни. Для одного прогресс, для другого Бог, для третьего наука, для четвертого даже безбожие — все это может быть силой жизни, все это может давать душевный покой и мир. Дело, разумеется, здесь не в словах, а в той массе навыков, эмоций и ассоциаций, которые бессознательно группируются около этих слов. Но эта сторона дела от нас закрыта.

Насколько хрупкой и отвлеченно-бледной может быть душевная скрепа, показывает пример самого Толстого. Толстого всегда тянуло к простому народу, к которому он имел, по его собственным словам, какую-то странную физическую любовь. Естественно, что, найдя смысл жизни у трудящихся масс, он склонен был принять их веру во всей ее целостности, тем более, что это шло навстречу воспоминаниям детства и всей традиции окружающей жизни. И Толстой не ел скоромного в постные дни, исполнял церковные обряды, и т. д. Для верующего, для «простеца», каждый обряд и мелочь религиозного быта — это новое щупальце, новая связь и устой жизни. Но рационалист Толстой (в отличие от иррационального Достоевского) не смог сделаться таким простецом. С большой душевной мукой и шаг за шагом он разорвал с церковной верой, лишившись таким образом «самой радостной поддержки в вере — общения со многими»

(«В чем моя вера»). И от всего богатства религиозной жизни смиренно верующих у него осталась одна вера в Отца на небесах и в его написанный в сердцах людских закон.

Не совсем, впрочем, правильно говорить, что Толстой порвал с церковной верой только благодаря своему рационализму. Рационализм у него здесь — как и в других случаях — подает руку другой, как будто бы даже совершенно противоположной, черте — какой-то особой наивности, свежему и непосредственному взгляду на вещи. Толстой описывает, например, как по одному делу он зашел в участок. В участке за столом сидел, по его словам, какой-то человек «с револьвером и шашкой». Не трудно догадаться, кто этот «человек с револьвером». Таких вооруженных господ из участка в общезнании называют городскими, или околоточными надзирателями, или приставами, и пр. Но Толстой сумел стать в стороне от наших социальных условностей, он взглянул на вещи, если можно так выразиться, глазами дикаря, наивного, нетронутого культурой, человека, и хорошо нам известный, весьма конкретный и прозаический, полицейский чин превратился в абстрактного и немного загадочного человека с револьвером. Такими же «дикарскими» глазами Толстой смотрит на все общественные явления, с которых он снимает все облекающие их покровы, все условное и символическое. В умении отвлечься от этих условностей и посмотреть на все окружающее как-то сбоку, со стороны, и заключается вся прелесть и своеобразие толстовского анализа, словно оголяющего вещи и раскрывающего их простейшую сущность. Мы уж видели, как под маской важного судейского члена Ивана Ильича Толстой увидел слабого, бедного человека, который хотел бы, чтобы его поцеловали и приласкали, как ласкают и утешают детей. Такое же несоответствие между социальной личиной и реальной сущностью Толстой открывает повсюду. Описание оперного действия в «Что такое искусство?», сцены суда и богослужения в «Воскресении», представляют неподражаемые образцы того, как могут казаться посторонним наблюдателям самые наши торжественные и важные акты. Посреди всех

нас, как бы пьяных от бесконечно-разнообразной социальной символики, стоит трезвый Толстой, с ясным, не затуманенным всяческими условностями, взором и зарисовывает странную, раскрывающуюся перед ним картину.

Но совершенно ли он прав в своей социальной трезвости? И так ли уж чист и не затуманен его взор? Пусть городской не есть городской, а человек с револьвером. Но для кого он таков? Для дикаря, для наивного, стоящего вне культуры, человека? Разумеется, нет, ибо такой наивный человек не имеет понятия о револьвере. Это понятие уже продукт весьма сложной культуры и, значит, сложной социальной символизации, и для дикаря оно представляет нечто загадочное и непонятное. То же самое мы бы заметили при всяком другом случае совлечения социальных покровов. Оно всегда оставливается на каком-нибудь пункте, на какой-нибудь символизации низшего порядка. Процесс устранения «искусственного» и обнажения «естественного» представляет собой *regressus in infinitum*. «Естественность» — это предельное понятие, нигде фактически не реализующееся. В опыте она всегда дана нам в соединении с той или иной «искусственностью». Это не значит, конечно, что современная гипертрофия разного рода социальных условностей не представляет серьезной проблемы. Наоборот, проблема эта имеет огромное значение, и великая заслуга Толстого именно в том, что — благодаря ли своей рассудочности, отсутствию чувства исторического или благодаря своей «дикарской» наивности — он сумел в необыкновенно ярких образах раскрыть пред нами некоторые стороны социального маскарада. Толстой был великим совлекателем покровов, могучим разоблачителем и разрушителем фетишей, и в том числе религиозных фетишей. Но он все-таки не охватил всей проблемы общественного фетишизма целиком, не продумал ее до конца. В частности он не заметил тесной и необходимой связи между религией и фетишизмом, связи, которая не оборвалась окончательно даже в его собственной религии с ее столь абстрактным и бескровным верованием.

Насколько абстрактно это вероучение, видно из того, что, если не считаться со всей совокупностью воззрений Толстого, то некоторые отдельные выражения его — особенно из сочинений начала 80-х годов — могут даже подать повод думать, будто он не признавал отдельно существующего от человека божества. Так, в Евангелии Бог у него определяется, как «разумение жизни» (толстовское толкование Логоса — Слова). Бог есть «дух в человеке», его «совесть». Но чем бы ни были вызваны эти любопытные колебания мысли Толстого, они не меняют того главного факта, что он верил в трансцендентного Бога. Правда, Толстой находил, что попытки определить ближе существо Божие ведут только к противоречиям и затемняют веру в существование Бога. Когда же он пытался так или иначе определить Бога, то он приходил к довольно различным решениям, тяготая, по-видимому, несмотря на монотеистическую терминологию («Хозяин», «Отец»), к пантеистическим идеям. Религиозное учение Толстого можно приблизительно выразить следующим образом. Существует Кто-то, или даже, может быть, Что-то, бесконечное, духовное, как и я — и от этого жить на свете не страшно, спокойно, радостно. Исполнение воли этого Хозяина, всеобщая любовь и благоволение — это относится уже к нравственности и имеет второстепенное значение сравнительно с верой в Бога, дающей силу жизни и силу исполнять нравственный закон. Главное же — это вера, несущая с собой то спокойствие и ясность духа, без которых не то что нельзя исполнять закон любви, но и жить невозможно.

Ребенку страшно уснуть одному в темной комнате ночью. Но ребенок чувствует, что мать здесь, по близости, в соседней комнате; он слышит ее шаги, ее голос — и спокойно засыпает. Так и у Толстого мысль-чувство о присутствии кого-то или чего-то всесильного и благого разгоняет гнетущее настроение страха и сиротливости. От бесчисленных корней, которыми питается религиозная жизнь церковно верующих, у Толстого остался один только корень, но и его

было достаточно для гармонизации и просветления жизни. Конечно, дальнейшая жизнь уверовавшего Толстого не была вся сплошь безмятежной и блаженной: на него по-прежнему нападали минуты сомнения и уныния, по-прежнему чувствовал он иногда ядовитое дыхание своего «дракона» (выражение Бирюкова) — страха смерти, но эти минуты скоро и бесследно проходили, таяли в основном на строении душевного мира, внесенного идеей-силой о Боге.

Если выливать по каплям расплавленное стекло в холодную воду, то получатся так называемые в физике батавские слезы. Такая слеза способна переносить довольно крепкие удары, но достаточно надломить шейку ее, чтоб она рассыпалась на тысячу осколков. Нечто подобное происходит и в душевной жизни, где нередко огромная масса чувств держится какой-то непонятной спайкой около простого, по-видимому, и хрупкого душевного образования: веры в Бога, в прогресс, в науку. Но как только надломилась эта спайка — и весь прочный уклад душевной жизни, весь красивый и радостный уют ее рассыпаются прахом: повсюду в душе обломки, гниль, мерзость запустения.

Но вопрос о смысле жизни имеет не одно только индивидуально-психологическое значение. Он тесно связан с вопросами коллективной психологии. В настоящее время почти всеми признана огромная роль социальной среды в выработке логических форм мысли. Еще больше эта роль в области подсознательного, в той темной сфере, где царит социальное внушение. «Мыслит не индивид, а социальная группа» — это звучащее так парадоксально утверждение Гумпловича почти перестает быть парадоксом, если говорить об эмоциональном, о чувствах, о вере. «Верит не индивид, а группа». И к стволу групповой психики прикреплена обыкновенно та индивидуальная ветка веры, которая дает отдельной личности силу жизни. Групповая вера, с ее верховным освящением и осмысливанием жизни, до сих пор почти всегда выражалась в анимистических представлениях — причин этого я здесь касаться не буду, —

и поэтому и обратное приобретение веры, обращение, совершается в более или менее традиционных формах уверования в мировое начало, в духа и пр. Но не в этих концепциях вся суть дела. Понятие Бога не обладает исключительной привилегией гармонизировать наш душевный мир. Это лишь наиболее привычная нам, в силу долгого исторического развития, но не единственная форма гармонизации.

Нам нужно крепкое и новое подсознательное — нам, т. е. тем образованным, интеллигентным классам, у которых сперва искал ответа на свои сомнения Толстой и не нашел. В этих слоях две причины неодинакового значения с двух концов разъедают и утончают живоносный пласт подсознательного: с одной стороны огромный рост сознания и рефлексии, с другой — и это самое главное — оторванность от социальных масс, почти преграждающая доступ силе коллективного внушения. Если выразаться художественными образами Толстого, то можно сказать, что у Каратаева минимум рефлексии и максимум социального внушения. Его подсознательное настолько велико, что все так мучащие Левина вопросы о жизни и смерти не имеют для него никакого смысла. Он, действительно, капля в мировом шаре, как снится Пьеру после убийства Платона: «вот он Каратаев, вот разлился и исчез», и уступает уже место другим нарождающимся каплям. У Левина, наоборот, максимум рефлексии и минимум социального внушения — и отсюда его душевные муки и сомнения. И отсюда же религиозные искательства Левина-Толстого, его попытка «округлиться» на подобие Каратаева и найти, таким образом, душевный мир.

Интеллигенции, вслед за Левиным, есть что заимствовать у Каратаева: разумеется, не отсутствие рефлексии и не анимистическое содержание его подсознательного, но наличность крепких и неразрушимых эмоциональных связей с коллективностью.

У нас много писали, и пишут, и говорят о необходимости «слиться» с народом, «раствориться» в нем. И действительно, нельзя об этом не писать и не говорить, ибо здесь за-

трагивается одна из самых серьезных и наболевших проблем культуры. Старинная анимистически-религиозная, деревенская форма социального внушения все более и более разрушается; нарождающийся на место ее позитивный, городской тип внушения еще очень и очень далек от своего расцвета. В эту продолжительную переходную, критическую эпоху все бóльшие и бóльшие слои интеллигенции охватываются недугом безверия (в смысле отсутствия крепкого подсознательного). Интеллигенция, разумеется, не совсем пульверизована. В ней есть свои течения, свои группы и группки, с своим особым, интеллигентским бытом, с своими коллективными верами и формулами жизни. Но, в полной гармонии с интеллигентским характером этих групп, веры эти берут обыкновенно начало в верхних этажах душевной жизни, не затрагивая тех могучих и почти инстинктивных эмоций, которые входят в коллективное сознание широких масс. К тому же эти интеллигентские коллективности крайне подвижны и текучи; они не дают образоваться стойкому чувству уверенности в бытии, сознания себя — как у Каратаева — «частицей целого», в связи с которым жизнь имеет смысл. Вследствие этого создается разлитое повсюду настроение культурной тоски, культурных поисков смысла жизни, нередко толкающее чуткие, впечатлительные и одаренные натуры на путь возвращения к отжитым типам веры.

У нас разночинец — и, значит, прирожденный, так сказать, интеллигент — Достоевский обрел смысл жизни в церковной вере и агрессивном национализме. Безмерная иррациональность его натуры могла быть насыщена лишь всей иррациональностью исторически сложившегося народного вероучения. Не интеллигент, а большой барин и аристократ, Толстой сумел, наоборот, благодаря своей рефлексии и рационализму, преодолеть соблазн этого столь заманчивого решения и на свой личный страх добился гармонизации жизни: в поисках смысла существования он нанес тяжелые удары церковной религиозности и избавился от тех налетов национализма, которые имелись

еще в его великих художественных произведениях. Но он все-таки не мог уйти от всепильной анимистической идеологии. Какой отвлеченный и одухотворенный характер ни приняла у него вера в Бога, она осталась, по существу, в потоке тех традиционных идей, с которыми все больше и больше разрывает современное человечество.

V.

Толстой любил бессмертие и хотел его. И как было не хотеть бессмертия ему, который так интенсивно, так всегда по-новому, по-детски ощущал все впечатления окружающего! «Больнее мне всего за себя» — писал в 1871 г. заболевший Толстой — «то, что я от нездоровья своего чувствую себя одной десятой того, что есть. Нет умственных и, главное, поэтических наслаждений. На все смотрю, как мертвый, то самое, за что я не любил многих людей. А теперь сам только вижу, что есть, понимаю, соображаю, но не вижу насквозь с любовью, как прежде».

Впитавший в себя все бесстрашие и всю невозмутимость вечной природы Спиноза утверждал: «мы чувствуем и испытываем, что мы вечны» (*sentimus experimurque nos aeternos esse*). Точно так же и видевший все «насквозь с любовью», впитавший в себя весь опьяняющий и пестрый трепет жизни, Толстой не мог не ощущать необходимости бессмертия, органически не мог примириться с фактом смерти.

И после тяжелого религиозного кризиса, бывшего столько же искательством Бога, сколько и исканием бессмертия, Толстой нашел его, преодолел страх смерти. Но, как и в представлениях о характере божества, мы здесь наталкиваемся на расплывчатость и неопределенность воззрений Толстого. По временам — опять-таки в пору более ранних произведений — Толстой выражается, почти как позитивист. Бессмертия, т. е. индивидуального загробного существования, как себе представляют его церковно-верующие,

нет. Человек продолжает жить в памяти людей, в своих делах, которые вливаются в общую жизнь человечества, и т. д.

Но эти позитивистские заявления представляют лишь временное и побочное ответвление мысли Толстого, бывшей в своем главном и постоянном русле пантеистической. Иногда Толстой высказывается в смысле учения о «слиянии». Как понял еще умиравший князь Андрей, «любовь есть Бог, и умереть — значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику». Но чаще и охотнее мысль Толстого склоняется к другому решению, тоже пантеистического типа, дающему, однако, больше простора индивидуальности. Это теория метаморфозы, превращения. В «Воскресении» выведен политический из крестьян, Набатов. Он никогда не думал о будущей жизни, «в глубине души нося то унаследованное им от предков твердое, спокойное убеждение, общее всем земледельцам, что, как в мире животных и растений ничто не кончается, а постоянно переделывается из одной формы в другую — навоз в зерно, зерно в курицу, головастик в лягушку, червяк в бабочку, желудь в дуб, — так и человек не уничтожается, а только изменяется. Он верил в это и потому бодро и даже весело, всегда смотрел в глаза смерти и твердо переносил страдания, которые ведут к ней, но не любил и не умел говорить об этом».

Сам земледелец, Толстой чаще всего останавливается на этой земледельческой концепции. Он сравнивает смерть с моментом превращения куколки в бабочку («О жизни»). Или же смерть есть для него своего рода пробуждение, переход в новое, высшее существование, относящееся к нашей жизни так, как состояние бодрствования к сновидению. Это высшее существование есть, в свою очередь, лишь новая ступень к еще высшему существованию, и так далее, «до бесконечности, до одной последней, настоящей жизни — жизни Бога» («Письме о Карме»).

Для душевного мира Толстого идея о бессмертии, как и идея о Боге, была безусловно необходима. Но более близкое определение характера бессмертия не имело в глазах

Толстого решающего значения. Поэтому он и советовал своим последователям и единомышленникам не заниматься вопросом о том, что ждет нас после смерти — ибо здесь нельзя избежать разномыслия и разногласия, — а обратиться к тому, насчет чего все согласны: надо жить так, как должно, как повелевает закон любви.

Религия, таким образом, непосредственно переходит у Толстого в этику, которая, в свою очередь, тесно связана с изумительной по силе и своеобразию критикой нашего социального строя и даже всей нашей цивилизации. При такой неразрывной связи религии и этики может показаться, что идеи Бога и бессмертия играют лишь служебную, прагматическую роль, являясь как бы посредствующим звеном между отдельной личностью и ее обязанностями относительно окружающих людей. «Служи человечеству!» — говорит позитивист. «Служи человечеству, потому что так воля Хозяина жизни!» — говорит Толстой. Все различие между обоими императивами сводится, по-видимому, лишь к божественной санкции, на которую опирается Толстой.

Но это лишь «по-видимому». В действительности религиозные идеи в системе Толстого — не простая крышка, которую легко можно снять, не изменяя содержания сосуда. При всей его догматической неопределенности и бедности, вероучение Толстого не есть одна лишь форма, прикрывающая собой своеобразную этически-социальную, анархическую систему. Для Толстого центр тяжести всегда лежал в религии, в вере. Прежде Бог, а потом люди. Прежде свой личный счет с Богом, а затем уже с людьми. Как и в других высших религиях, в христианстве, в буддизме, главная проблема толстовства — это вопрос о личном спасении.

В Толстом жила физическая любовь к народу, в нем была огромная социальная тяга и правдивость, не дававшая ему оставаться спокойным зрителем и участником неправды жизни. Но в нем еще сильнее был рефлексик, углубленный в вопросы о смысле существования, и чем дальше шли годы, чем радостнее становилась с годами, по признанию

Толстого, его жизнь, тем рельефнее выступала эта религиозная сторона его натуры.

Не социальная деятельность гармонизировала душевную жизнь Толстого. В период его религиозного кризиса и она, как все другое, потеряла свой смысл, и она стала жертвой неумолимого: «зачем? А мне что за дело?». Гармония и мир были внесены в душу Толстого идеей о Боге, которая осмыслила все существование и, прежде всего, деятельность на пользу людей.

Толстой сам подчеркивал — и с полным правом — отличие своей религиозной точки зрения от близких ей на первый взгляд воззрений. В статье о «Религии и нравственности» (13-й том) он указывает, что есть три основные отношения человека к миру или началу его, отношения, которые он называет религиями: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христианское или божеское.

«Строго говоря», продолжает он, «основных отношений человека к миру только два: личное, состоящее в признании смысла жизни в благе личности, приобретаемом отдельно или в соединении с другими личностями, и христианское, признающее смысл жизни в служении Пославшему человека в мир. Второе же отношение человека к миру — общественное — в сущности есть только расширение первого».

С точки зрения Толстого значение веры в Бога и его закон так велико, что, по сравнению с ним, и служение своему я (личная религия), и служение человечеству (общественная религия) сливаются в нечто единое. Мы не пойдем так далеко за Толстым. Но указываемое им огромное различие между божеской религией и общественной существует, и оно-то заставляет уделять в мироззрении Толстого такое исключительное внимание идее о Боге.

Религия Толстого крайне бедна и скудна: в ней нет ни обрядов, ни таинств, ни сказаний, ни священства. В ней нет ни мистики, ни чудес. Она говорит только, что есть в мире кто-то, чью волю должно исполнять. По сравнению с этой бледной схемой социальное учение Толстого является гораздо более

многообразным и богатым. И, однако, именно эту бледную схему приходится поставить во главу угла: она не только была душевной скрепой, силой жизни Толстого, но была и скрепой его мировоззрения. Идея о Боге имеет свою особую имманентную логику. И она-то и вызвала к жизни некоторые из наиболее характерных теорий Толстого: и учение о непротавлении злу насилем, и суровый аскетизм «Крейцеровой сонаты», и восхваление, как наиболее христианской, жизни бездомного бродяги, для которой, может быть — так ненадолго — Толстой покинул Ясную Поляну.

VI.

На предыдущих страницах упоминались несколько раз имена Константина Левина и Платона Каратаева. Две эти фигуры — два противоположных полюса художественного творчества Толстого. Левин — самый индивидуальный образ его, почти автопортрет творца «Войны и Мира». Каратаев — самый универсальный образ Толстого, наиболее широкое художественное обобщение его. Но Левин и Каратаев — антиподы не с одной лишь количественной стороны, а с качественной.

Рисуя Каратаева, Толстой не перестает подчеркивать все круглое в нем: его фигура круглая, его голова совершенно круглая; его спина, грудь, плечи, его улыбка, глаза, морщины — круглые. В воспоминаниях Пьера он всегда остается олицетворением «всего русского, доброго и круглого». Он — «круглое и вечное олицетворение духа простоты и правды». В его спорых движениях чувствуется что-то «успокаивающее, приятное и круглое».

Каратаев, таким образом, не просто добр, правдив, приятен, прост. Он, если можно так выразиться, к р у г л о - п р а в д и в , к р у г л о - д о б р , к р у г л о - п р и я т е н . Субстанция его души — какая-то особая мягкость, стихийность, неиндивидуализированность — словом, «круглость».

И как круглая капля воды ничем не отличается от миллиардов других капель, из которых составляется мировой океан, и не имеет никакого смысла и значения вне этого океана, так и Каратаев не имел никакого индивидуального значения вне народного моря.

Такой-же неиндивидуализированный, «круглый» характер носили чувства и привязанности Каратаева. В них не было острых углов, которыми одна личность любовно или враждебно врезывается в другую личность, не было психических крючков, которыми зацепляются друг за друга люди. Он был полон того общего благоволения к людям, которое впоследствии проповедывал религиозный учитель и моралист Толстой: «он любил и любовно жил со всем, с чем его сводила жизнь, и в особенности с человеком — не с известным каким-нибудь человеком, а с теми людьми, которые были перед его глазами».

Полную противоположность Платону Каратаеву представляет Левин-Толстой. Если Каратаев круглый, то о Левине можно сказать, что он многогранный, остроугольный. В отличие от спокойного и успокаивающего Каратаева, с его безличной любовностью, Левин весь — порыв, беспокойство, с резко индивидуализированными симпатиями и антипатиями. И если Каратаев говорит, как он выражается о себе, «не своим умом, а Божьим судом», то Левин говорит и думает только своим умом, всегда идет своей особой дорогой, неизбежно, фатально. Мышление Каратаева до того безлично, что оно даже не возвышается до уровня шаблона, ибо шаблон — это есть копия, 1001-ое издание какого-нибудь оригинала, между тем как Каратаев не повторяет чужие мысли, а, так сказать, поет мысль социального целого, как птица поет одну общую для всех данных птиц мелодию. Мышление же Левина до того оригинально, что оно постоянно граничит с парадоксом: Левин-Толстой не может не рассуждать парадоксально. И не по духу противоречия — подобно тем парадоксалистам, парадоксы которых составляются «по формуле», являясь баналь-

ностями навыворот, — а органически, непреложно, по духу своей натуры, выпиравшей из всяких социальных рамок и форм, не знавшей мягкого, бесшумного движения мысли по кругу, а делавшей зигзаги, тупые и острые углы, то забегавшей вперед, то неожиданно заворачивавшей назад.

Каратаев — непосредственная, цельная натура. Как речь его льется одним сплошным, недифференцированным целым, так и весь он — одно целое, не знающее столь мучительного «разделения на ся», не понимающее противопоставления себя себе же, не знакомое с самоанализом, с рефлексией. В Толстом же с детства была до необычайности развита эта склонность к рефлексии.

И особенно упорно и настойчиво работала рефлексия Толстого над теми этическими вопросами о значении жизни и смерти, которые для Каратаева, чувствовавшего себя частицей целого, не имели никакого смысла и просто не существовали. Каратаев и Левин — антиподы. И, по какому-то своеобразному закону притяжения психических полярностей, в Толстом всегда было огромное тяготение к дополнявшему его душевному типу. Великий дух, томившийся и изнывавший от избытка своей исключительной индивидуальности и своей рефлексии, искал для себя нейтрализации в бессознательной субстанции народной души. Во время ухода Толстого из Ясной Поляны в одной газете были приведены сказанные им, будто бы, когда-то слова: «мне надо сгнуться», т. е. надо, для засвидетельствования своего учения, исчезнуть, потеряться в массе.

«Мне надо сгнуться»: сказал ли Толстой эти слова, или нет, но они превосходно изображают то настроение, которое наложило свою печать на религиозное искательство и затем учительство Толстого — его жажду слиться и раствориться в каком-то всеобъемлющем целом. Словно задыхаясь под тяжестью своей личности, своего непомерно огромного я, Толстой неудержимо влекся к земле, к социальным низам к безымянной и спокойной, счастливой в своей безымянности и безиндивидуальности, стихии каратаев-

щины. Жизнь Толстого есть как бы одна непрекращающаяся попытка Левина уподобиться Каратаеву. Мягкий, круглый Каратаев есть, пользуясь математическим сравнением, тот «предел», к которому постоянно стремился многогранный, остроугольный, колючий Левин. Великий художник, счастливый семьянин, оригинальный деятель на поприще педагогики, религиозный и социальный реформатор, моралист, мудрец — все это различные этапы одного и того же пути, все это различные превращения, различные приближения Левина к пределу. И вся сила Толстого, все то, чем он нас покори́л, вытекла из этого, не знавшего отдыха, устремления исключительной индивидуальности «округлиться», нивелироваться, уравниваться, обезличить себя. По своеобразной диалектике своего развития Толстой в стремлении «сгинуть» и уничтожиться раскрывал все иные и иные стороны своего существа; он не округлялся, а развертывал все новые и блестящие грани своего духа, и из гениальнейшего русского художника стал тем особенным, тем единственным человеком, искателем правды, к голосу которого прислушивался весь мир. Мир, правда, не принял той цели и того идеала, к которым шел и звал Толстой; но он преклонился перед неутомимым борением духа, которого не останавливали ни годы, ни неизбежная инерция собственной мысли. Мир не принял того абсолюта, на который ему указывал Толстой, но он оценил все то неабсолютное бездогматное, вечно ищущее и преодолевающее самого себя, что было в яснополянском мудреце.

Вся жизнь Толстого есть как бы исполнение чудного завета Августина: «будем искать так, как если бы мы должны были найти, и будем находить так, как если бы мы должны были искать». Посреди многих и многих ищущих, но не могущих найти, обреченных не найти, посреди других, нашедших и не желающих, не могущих уже искать, Толстой был тем, кто упорно искал и находил, находил и снова искал. Он был и оставался всегда — не «круглым», а «многогранным» — воплощением всего ищущего, правдивого, человеческого.

Философия иллюзии. (К вопросу о мировоззрении Фр. Ницше)

I.

В своем известном этюде о Ницше А. Лихтенберже пишет, что «искание правды было великой, единственной страстью Ницше». В этом утверждении, весьма распространенном и как будто даже само собою разумеющемся, таится, однако, значительное недоразумение. Ницше был, действительно, бесстрашным и глубоко правдивым мыслителем, в высшей степени одаренным той интеллектуальной честностью, которую он не устал превозносить. Ницше был в то же время неутомимым искателем новых путей и новых ценностей жизни. И все-таки он не был правдоискателем в обычном значении этого слова, а был, скорее, и л л ю з и е с к а т е л е м , и даже величайшим искателем и открывателем иллюзий нашего времени. В деловой и прозаический век — век железных дорог, всеобщего избирательного права и ежедневной прессы — он сумел творить легенды и создавать изумительно-яркие мифы, не поступаясь вместе с тем ничем в пользу идеалистического мировоззрения. Удачны ли были, или нет, созданные им мифы и легенды — миф о сверхчеловеке и Дионисе, легенда о восстании рабов и пр. — это особый вопрос, на котором я останавливаться не буду. Но важно подчеркнуть тот факт, что мифотворчество Ницше было сознательным, что в отличие от таких искателей, как Толстой или Джемс, он не фетишизировал найденных им ответов на свои стремления, не превращал своих идеалов в идолы, не принимал творческих и гармонизирующих жизнь иллюзий за какие-то особые силы или сущности, стоящие вне людей и над людьми. Не имманентного смысла жизни и бытия искал Ницше — бесцельность и хаотичность мира не вызывали в нем никаких сомнений — он хотел придать смысл существованию.

Если под религиозной натурой понимать человека, жаждущего повышенного, преображенного строя души, человека, ищущего субботы жизни и «субботы суббот» ее, по выражению Августина, то Ницше был исключительной религиозной натурой, религиозным гением первого ранга. «Убийство Бога», о котором кричит безумец в «Веселой науке» и которое совершила положительная наука XIX в., и вызванное этим убийством опустошение современной души Ницше воспринял необыкновенно остро. И вся энергия его ушла на то, чтобы заполнить эту пустоту и найти ту иллюзию, тот «призрак», который мог бы заменить умершее божество. Но, будучи «религиозным» в этом смысле слова, Ницше не был, однако, верующим. Наоборот, у него были необыкновенно зоркие, рысьи глаза, чтобы отыскать самые незаметные следы теистической веры и разоблачить ее. Сам прагматист в своей теории истины — еще до возникновения этого столь распространенного теперь философского течения — Ницше, несомненно, жестоко посмеялся бы над джемсовским прагматическим доказательством бытия Божия или над сходными рассуждениями Толстого в его «Исповеди». Как ни воевал с «волей к истине» великий лирик-философ, как ни доказывал он подчиненное относительно жизни значение теоретического познания и истины, он все-таки не мог дать обмануть себя «воле к вере» и признать несуществующее существующим только потому, что это необходимо было бы для душевного мира. Преображения жизни Ницше искал путем иллюзий, но он их брал заведомо, как таковые, не придавая им никакого онтологического значения. Живя почти исключительно в мире своих гениальных поэтических фикций, Ницше, разумеется, становился жертвой их, теряя перспективу жизни и действительности. Но он никогда не был жертвой их в том смысле, что овеществлял их и принимал за реальности. Вся жизнь и творчество Ницше может представиться как бы чисто аналитическим, хладнокровным и упорным решением такого «уравнения жизни»: дано, что все

прежние ценности — Бог, смысл жизни, истина — потеряли свое значение и что вместе с этим обесценилось и существование человека; известно далее, что никаких абсолютов нет, нет «истинного» мира, находящегося позади «кажущегося», нет ничего неизменного, субстанциального, «вещи в себе», а есть лишь вечное становление и изменение, вечная кажимость и иллюзия бытия; дана, наконец, извечная «воля к иллюзии» человека; какова, спрашивается, та система иллюзий, та «скрижаль ценностей», которая сможет сызнова придать смысл и значение обесцененной современным «нигилизмом» жизни? Ницше мог в разные периоды жизни отклоняться в тех или иных чертах от этой постановки вопроса; он мог давать те или иные решения заданного себе уравнения, но в целом, по существу, он оставался верен себе, верен той основной постановке вопроса, которая делает из произведений Ницше одно своеобразное целое, одну грандиозную попытку преодоления с помощью эстетических иллюзий коренной иллюзионности бытия.

II.

Пусть говорит сперва сам Ницше:

«Чем более я познаю, именно в природе, вышеупомянутые, всемогущие художественные инстинкты и в них страстную жажду иллюзии, жажду освобождения при помощи иллюзии, тем более склоняюсь я к метафизическому предположению, что Истинно-Сущее и Первоединое, как вечно страждущее и полное противоречий, вместе с тем нуждается в восхитительном видении, в отрадной иллюзии для постоянного самоосвобождения; каковую иллюзию мы, вполне в нее погруженные и из нее состоящие, принуждены воспринимать, как нечто в действительности несуществующее, т. е. как продолжающееся во времени, пространстве и причинности становление, другими словами — как эмпирическую реальность. Но забудем на мгно-

вание о нашей эмпирической «реальности», будем понимать наше эмпирическое бытие, а вместе с тем и бытие мира вообще, как ежесекундно возникающее представление Первоединого — и тогда, следовательно, сон, как и л л ю з и я в и л л ю з и и, получит для нас ценность высшего удовлетворения исконной жажды иллюзии. По той же самой причине внутренней сущности природы доставляет такую неопишемую отраду наивный художник и наивное художественное произведение, которое также есть лишь «иллюзия в иллюзии» («Происхождение трагедии», пер. Полилова, с. 28).

«При всей ценности, какая может пододать истинному, правдивому, бескорыстному, все же возможно, что иллюзии, воле к обману, своекорыстию и вожделению должна быть приписана более высокая и более неоспоримая ценность для всей жизни» («По ту сторону добра и зла», афор. 2, перев. Полилова).

«На какую бы философскую точку зрения ни становились мы ныне, со всех сторон о б м а н ч и в о с т ь мира, в котором, как нам кажется, мы живем, является самым верным из всего, что еще может уловить наш взор: мы находим тому доводы за доводами, которые, пожалуй, могут соблазнить нас на предположение, что принцип обмана лежит в «сущности вещей» ... Да что побуждает нас вообще к предположению, что есть существенная противоположность между «истинным» и «ложным»? Разве недостаточно предположить, что существуют степени кажимости, как бы более светлые и более темные тени иллюзии, — различные valeurs, говоря языком живописцев?

«Мы не обладаем абсолютно органом для п о з н а в а н и я, для «истины»: мы «знаем» (или, скорее, верим, что знаем) ровно столько, сколько полезно нам знать в интересах человеческого стада, вида; и даже то, что называется «полезным», есть в конце концов лишь вера, игра воображения и, может быть, злосчастная глупость, благодаря которой мы когда-нибудь погибнем» («Веселая наука», афор. 354).

«Нет, у нас отбита охота к этому дурному вкусу, к этой воле к истине, к истине «во что бы то ни стало», к этому юношескому безумию в любви к истине: для этого мы слишком опытны, слишком серьезные, слишком веселы, слишком прожжены, слишком г л у б о к и ... Мы уже не верим более тому, что истина останется истиной, если с нее снять п о к р ы в а л о, — мы достаточно жили, чтобы верить э т о м у ... Нынче мы считаем это делом приличия не все видеть обнаженным, не при всем присутствовать, не все хотеть понимать и «знать». *Tout comprendre — c'est tout mépriser...* «Правда ли, что Боженька находится везде? спросила маленькая девочка свою мать: но я нахожу это неприличным» — намек философам!.. Следовало бы больше уважать с т ы д, с которым природа спряталась под загадки и пестрые неизвестности. Быть может, истина — женщина, у которой есть основания не п о з в о л я т ь с м о т р е т ь с в о и х о с н о в а н и й ? ... Быть может, ее имя, говоря по-гречески, Баубо?.. О, эти греки! они умели-таки жить! Для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь О л и м п и л л ю з и и ! Эти греки были поверхностны — в с л е д с т в и е г л у б и н ы ... И не возвращаемся ли мы именно к этому, мы, духовные головорезы, которые влезли на самую высокую и самую опасную вершину нынешней мысли и осмотрелись оттуда, посмотрели оттуда вниз? Не являемся ли мы именно в этом — греками? Поклонниками форм, звуков, слов? Именно потому — х у д о ж н и к а м и ?» («Ницше о Вагнере», перев. Поилова, с. 100).

III.

Я мог бы еще значительно увеличить число подобных цитат, но и их достаточно, чтобы выделить три близких и вечно переплетающихся между собой, но все-таки различных, понимания со стороны Ницше проблемы иллюзии. Прежде все-

го дело идет об иллюзионном характере бытия. В шопенгауэровский период своего развития молодой Ницше вместе с автором «Мир, как воля» принимает еще мир «вещей в себе», мир Истинно-Сущего, представлением и грезой которого является наша феноменальная действительность. Впоследствии Ницше окончательно освободится от веры в вещь в себе и вообще от всякого рода субстанциализма, от того, что он образно называл «египтицизмом» и «монотонотизмом» философов. Гераклитовское учение о всеобщем течении и становлении действительности делается всецело его собственным учением. Ницше совсем порвет и без того слабо стягивавшие его узы абсолютистских доктрин и станет смелым и непримиримым паладином релятивизма или, по замеченому им из живописи термину, перспективизма.

Но вместе с отказом от вещи в себе должно отпасть и учение об иллюзионности сущего. Там, где все — иллюзия, все — кажимость, нет вовсе иллюзии, как таковой, т. е. как чего-то противоположного истинному миру. Иллюзия и подлинная реальность соотносительны друг другу, и если устранено одно из этих понятий, то неизбежно падает и другое. Это ясно понял и выразил сам Ницше в «Истории одного заблуждения (как «истинный мир» наконец стал басней)», маленьком — в две странички — ницшевском шедевре, где в шести пунктах переданы последовательные этапы развития идеалистической концепции. Вот как изображается здесь последний этап этой исторической эволюции:

«6. Мы упразднили истинный мир: Какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!»

(Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества: INCIPIT ZARATHUSTRA)» («Сумерки идолов», пер. Полилова, с. 33).

Заратустра в этом открытии, собственно, не при чем, так как современный позитивизм и вполне самостоятельно

пришел к выключению «вещи в себе». Наоборот, именно у Ницше мы несмотря на категорическое утверждение, что вместе с истинным миром мы упразднили также кажущийся, встречаем неоднократно смешение точки зрения релятивизма (перспективизма) с точкой зрения всеобщего иллюзионизма.

То же самое применимо и к вопросу об иллюзионном характере истины. Истина и заблуждение (иллюзия, ложь) — понятия соотносительные. Кто отказывается от дуалистического и абсолютного понимания их, признавая только «степени кажимости», тот не имеет оснований называть истины иллюзиями, если слово «иллюзия» берется в его обычном понимании. Но и в этом вопросе у Ницше нередко точка зрения относительности познания подменяется совсем иной концепцией об иллюзионности его.

В своей теории истины Ницше не ограничивается одним абстрактным утверждением релятивизма. Он еще в 1873 г. развил учение — близкое к прагматизму и к родственным ему теориям — которое в познании видит особое биологическое приспособление человека. Ученик Шопенгауэра не мог не видеть в функции интеллекта чего-то производного, вторичного, являющегося придатком и орудием первоальности. Дарвиновское учение о приспособлении падало здесь на вполне подготовленную почву, и в результате Ницше пришел к выводам, аналогичным с теми, к которым приходили из дарвиновских посылок Спенсер, Мах, Зиммель и пр. Потребности жизни, и, в частности, жизни в обществе, вот из чего, согласно этой теорий, возникло наше познание. Этому практическому, «прагматическому» пониманию проблемы истины Ницше не изменял всю свою жизнь. И если в 1873 г. он писал, что «происхождение мышления и его устройство должны быть выведены из нашего практического отношения к вещам» («*Werke*», т. X. с. 383), то через 15 лет в «Воля к власти» он высказывался в почти тождественных выражениях:

«Не «познавать», но схематизировать, придать хаосу столько регулярности и форм, сколько потребно для наших практических целей.

«В образовании разума, логики, категорий, определяющей являлась п о т р е б н о с т ь, потребность не «познавать», но субсуммировать, схематизировать в целях взаимного понимания, в целях учета (приспособление, измышление подобного, одинакового, т. е. тот же процесс, который проделывает каждое чувственное впечатление, характеризует и развитие разума!)» (Афор. 515, т. IX перев. полного собрания сочинений Ницше).

В своих взглядах на интеллект и его роль Ницше предвосхитил таким образом многое из того, что развивали впоследствии прагматисты или такие близкие к прагматизму мыслители, как Бергсон. Но между ними и им есть существенное различие. Признавая интеллект орудием нашей практики, не выражающим действительности, Бергсон выдвигает за то интуицию, как ту способность, которая проникает в сущность вещей, схватывая само бегущее становление. Точно также, по Джемсу, в религиозном переживании мы доходим до самого сердца явлений. Ницше же не знает такой высшей познавательной способности, перед которой раскрывалось бы истинно-сущее. Правда, Ницше всегда ставил художественное творчество выше научного творчества с помощью понятий, но — если иметь в виду проблему истины — не потому, что оно раскрывает перед нами правильное положение вещей, не за истинность его, а за правдивость. В одной из работ первого периода Ницше указывает, что искусство покоится на обмане (Täuschung), но что мы, тем не менее, не бываем обмануты. «Откуда, спрашивает он здесь, возникает удовольствие от испытанного обмана, от иллюзии (Schein), которая познается всегда, как иллюзия? Искусство рассматривает иллюзию, как иллюзию, значит, не хочет как раз обманывать — о н о п р а в д и в о (wahr). Чистое, бескорыстное рассмотрение возможно лишь по отношению к иллюзии, которая позна-

ется как иллюзия, которая не хочет вовсе вести к вере и, следовательно, вовсе не возбуждает нашей воли.

«Только тот, кто мог бы рассматривать весь мир, как иллюзию, был бы в состоянии глядеть на него бескорыстно, без вожделений: художник и философ. Здесь прекращается вожделение. Пока в мире ищут истинны, находятся под властью вожделения: но оно желает удовольствия, а не истины, оно желает веры в истину, следовательно, приятных действий этой веры.

Мир, как иллюзия — святой, художник, философ».

Здесь уже, вместе с вопросом о роли художественного обмана, мы подходим к третьему — и наиболее для нас важному — субъективному смыслу понятия иллюзии у Ницше.

В приведенном выше отрывке из «Происхождение трагедии» мы могли прочесть о «страстной жажде иллюзии», «жажде освобождения при помощи иллюзии». Субъективный иллюзионизм, иллюзия, как неискоренимая психологическая потребность, как всемогущая «воля к иллюзии» — это одно из самых основных убеждений Ницше, которое он неоднократно высказывал во всех своих произведениях. Вот, например, любопытное место из цитированной сейчас работы о борьбе искусства с познанием, место, содержащее в себе как бы программу всей дальнейшей деятельности Ницше.

«Философ трагического познания. Он укрощает сбросившее с себя узы стремление к познанию, но не путем какой-нибудь новой метафизики. Он не устанавливает никакой новой веры. Он ощущает трагически потерю метафизики, но не может найти удовлетворения в пестром калейдоскопе наук. Он строит на новой жизни: он возвращает искусству его права.

Философ отчаявшись ося (desperaten) познания отдается весь слепой науке: знание во что бы то ни стало.

Для трагического философа картина бытия находит свое завершение в том, что метафизика является только антропоморфически. Он не скептик. Здесь следует создать некоторое понятие: ибо скептицизм не есть цель.

Стремление к познанию, дойдя до своих границ, обращается против самого себя, переходя в критику знания. Познание на службе у лучшей жизни. Нужно даже желать иллюзию — в этом заключается трагичное».

Метафизика здесь убрана и рассматривается, как нечто антропоморфное. Веры тоже нет. Но вместе с тем нет и скептицизма. Пустое место, оставленное крушением метафизики и религии («уставшей» религии, как выражается в другом отрывке от того же года Ницше), должно быть занято чем-то, имени чего еще не знает Ницше, но что будет, конечно, иллюзией, продуктом исконной потребности человека к иллюзии.

Ницше был, разумеется, философом не отчаявшегося, а трагического познания. Но то «укрощение» науки, о котором он писал, или сарказмы над безумной и нескромной «волей к истине» не означают, что Ницше искал спасения в самообмане и лжи. Познание не есть абсолютная ценность; познание лишь орудие и часть, при том меньшая часть, жизни. В своей почтенной, но ограниченной, роли оно может быть вполне автономно и суверенно. Но оно погружено в детали, не давая нам цельной картины бытия. Оно не дает нам ответа на самые важные и существенные для нас запросы жизни. Оно не может также ничем помочь нам в борьбе с тем страшным явлением психологического развала, которое Ницше окрестил именем «нигилизма».

IV.

Проблема «нигилизма» с исключительной силой занимала мысль Ницше. Что же такое собственно этот нигилизм, что он обозначает? — «То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?» («Воля к власти», афор. 2). Христианская мораль, придавая человеку абсолютную ценность в противоположность его случайности в потоке становле-

ния, была великим средством противодействия практическому и теоретическому нигилизму. Но эта мораль взрастила новую силу — правдивость — которая в конце концов обратилась против нее, против ее телеологии и корыстного рассмотрения вещей.

Нигилизм, как психологическое состояние, имеет, согласно Ницше, несколько корней. Первым источником его является открытие, что в бытии нет смысла, нет никакой цели: становлением ничего не достигается, ничего не обретается.

Нигилизм, во-вторых, появляется тогда, «когда во всём совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая цельность, система, даже организация: так что душа, жаждущая восхищения и благоговения, упивается общим представлением некоторой высшей формы власти и управления (если это душа логика, то достаточно уже абсолютной последовательности и реальной диалектики, чтобы примирить ее со всем...) Какое-либо единство, какая-либо форма «монизма» и как следствие этой веры — человек, чувствующий себя в тесной связи и глубокой зависимости от некоего бесконечно превышающего его целого... — и вдруг — такого «целого» нет!.. (ib., аф. 12).

Третья форма нигилизма является вслед за крушением веры в истинный мир, отличный от нашего эмпирического, изменчивого мира.

Таким образом, отказ от понятий цели, единства и истины, как способов истолкования общего характера бытия, повлек за собой сознание отсутствия всякой ценности. Иначе говоря, источник нигилизма лежит в крушении абсолютистского мирозерцания, в релятивизации человека и всего сущего.

Ницше сам прошел хорошую школу этого нигилизма и сопутствующего ему пессимизма. И, говорит он, чтобы вынести самый крайний, коренной «пессимизм (отзвуки которого тут и там слышатся в моем «Рождении Трагедии»), чтобы прожить одиноким, «без Бога и морали», мне пришлось изобрести себе нечто противоположное.

Быть может, я лучше всех знаю, почему только человек смеется: он один страдает так глубоко, что п р и н у ж д е н был изобрести смех» (ib., афор. 91). Вот это «противоположное», этот «смех» — вспомним, какую роль играет «священный смех» в Заратустре — это недостающее «понятие», которое следует создать в противоборство скептицизму, и были даны в новой скрижали ценностей и иллюзий.

Углубляя свое учение о биологическом происхождении познания, Ницше получил некоторый универсальный критерий, с точки зрения которого и расценивал впоследствии все идеологические явления — мораль, искусство, философию и пр. В «Сумерках Идолов» Ницше замечает, что он впервые указал на то, что не существует вовсе моральных фактов: «Моральное суждение имеет то общее с религиозным, что верит в реальности, не являющиеся таковыми. Мораль есть лишь истолкование известных феноменов, говоря точнее, лжетолкование». Моральное суждение, понимаемое буквально, содержит лишь нелепость. «Но оно остается неоценимым, как с е м и о т и к а: оно открывает, по крайней мере, сведущему, ценнейшие реальности культур и внутренних переживаний, которые не достаточно знали, чтобы «понимать» самих себя. Мораль есть просто язык признаков, просто симптоматология» (с. 57).

В этом учении о семиотике морали, и вообще идеологии, Ницше опять-таки подает руку прагматизму, который, руководясь принципом Пирса, сводит значение и смысл различных теорий к их практическим результатам и эквивалентам. Близок он, пожалуй, и к концепции исторического материализма, согласно которой идеология, как «надстройка», является чем-то производным от экономического базиса, в котором только и находит свое исчерпывающее разъяснение. Принцип семиотики, принцип иносказательного характера идеологий, общ всем этим трем различным доктринам: но тогда, как джемсовский прагматизм ищет эмоционального ядра философских концепций, а экономический материализм дает социальную интерпретацию

идеологии в терминах экономики, Ницше толкует рассматриваемые им явления в общих физиологических терминах здоровья и болезни, восходящей или нисходящей жизни, роста жизни или декаданса.

Впрочем, говоря об этом верховном критерии Ницше, следует помнить о коренной, заключающейся в нем, неясности: о какой это собственно жизни, о жизни чего идет речь при семиотическом истолковании каких-нибудь идеологий? Если мораль есть признак декаданса, то декаданса чего: биологического ли вида «человек», известного ли общественного целого, или отдельных особей? Кто субъект той «жизни», о преизбытке или оскудении которой свидетельствуют все явления культуры: общественные ли группы, отдельная ли личность — нечто в роде штирнеровского «единственного» — или же находящийся в состоянии постоянного развития биологический тип? В произведениях Ницше легко найти доказательства в пользу любого из этих толкований. Но, может быть, правильнее всего не брать ни одного из них, и оставить понятие «жизни» в его неопределенном состоянии скорее поэтического символа, чем точного научного термина.

Этот семиотический критерий был применен Ницше и к основной проблеме нигилизма. Ведь обесценение мира произошло от абсолютного применения к нему таких категорий, как смысл, истина, целое. Но что будет, если взглянуть на эти категории с точки зрения релятивизма? Тогда они, в свою очередь, будут обесценены, а, значит, будет восстановлена в своих правах ценность мира. Миру можно сказать «да», как этого требует инстинкт здоровой жизни. Нигилизм же со своим пессимизмом и отрицанием ценности существования предстанет тогда, как продукт декаданса.

Против этого декаданса Ницше, со всей силой своего мифотворческого гения — не даром в молодости он требовал от философа преодоления знания с помощью мифотворческих (*mythenbildend*) сил — создает символизирую-

щий восходящую, избыточествующую жизнь мифа о сверхчеловеке. Именно миф. Не следует ловить Ницше на слове, когда он, собственно, изменяя сам себе и принимая свою поэтическую фикцию за известную высшую ступень биологического развития, из области солнечного мифа вдруг спускает нас в строго иерархизованное кастовое общество, на верхах которого происходит отбор и выращивание сверхлюдей. По существу же сверхчеловек — это миф, как мифом был в свое время «человек природы» Руссо или — беря пример из нашего недавнего прошлого — «босьяк» Горького, так близкого во многом к кругу идей Ницше¹⁸. Всякая конкретизация и буквальное понимание подобных символических образов неизбежно ведут к гибели их, являясь нарушением необходимой для таких гармонизирующих иллюзий психологической перспективы.

Это самое можно сказать и о той «религии религий», том учении о вечном возвращении, которое составляет центральную и кульминационную идею «Заратустры». Вероятно, правы те, кто видят в нем просто художественный символ пафоса притяжения жизни со всеми теми радостями и страданиями, что она несет с собой, хотя для самого Ницше, даже когда он перестал впоследствии рассматривать это учение, как нечто математически достоверное, оно оставалось все-таки одной из наиболее вероятных гипотез о круговороте бытия. Трудно сказать, почему Ницше ценил так необычайно высоко эту идею, идущую еще из классической древности. Может быть, здесь сказалось какое-нибудь необыкновенно яркое личное переживание, одно из тех своеобразных и всегда по новому поражающих нас явлений парамнезии, когда мы с исключаяющим всякие колебания чувством уверенности и достоверности вдруг ощущаем, что испытываем нечто, бывшее уже когда-то — и не однажды — с нами в точно такой же форме, при точно такой же обстановке. Или здесь дал

¹⁸ «Безумство храбрых», аморализм в произведениях первого периода, излюбленная мысль о значении «золотого сна» (иллюзий) и пр.

себя знать amor Fati, столь характерная, по неоднократному свидетельству Ницше, для него. Или, может быть, это оказалось единственной формой вечности, приемлемой критической мыслью Ницше, вечности, по которой, должен был томиться и он, ибо, как поется в круговой песне Заратустры:

Alle Lust will Ewigkeit,
will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Как бы то ни было, но Ницше очень дорожил этим учением о вечном возвращении, которое оказывалось к тому же неоценимым пробным камнем для испытания людей.

«Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме: жизнь, как она есть — без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «ничто»: «вечный возврат».

«Это самая крайняя форма нигилизма: «ничто» («бессмысленное») — вечно!»
(«Воля к власти», аф. 55).

Вечное возвращение — это неугасимый адский огонь для всего неудавшегося, для декаданта. Но оно — вечно возобновляющаяся радость для здоровой и мощной жизни.

Можно различным образом интерпретировать эти учения Ницше. Можно понимать их буквально — и тогда теория вечного возвращения вместе с доктриной семиотики образуют как бы два постаamenta для возведения арки абсолютного над бездной мирового иллюзионизма. И таким образом изгнанные прежде, благодаря гераклитовскому течению, принципы тождественного и неизменного возвращаются через широкое отверстие учения о «Кольце Колец».

Но можно взглянуть на все эти концепции иначе. Можно видеть в них не проявления ницшевской «воли к абсолютному», а все той же его «воли к иллюзии». И такое понимание, думаю я, правильнее, ибо в руках Ницше — этого

современного Мидаса — все, даже точные понятия науки, превращалось в золото поэзии и мифологии.

V.

То «противоположное» и «смех», которые были необходимы Ницше, чтобы жить «без Бога и морали», были найдены им в системе образов, только поверхностно похожих на теоретические концепции, а по существу являющихся своеобразными эстетико-религиозными символами. Если в первый период творчества Ницше мир оправдывается, как эстетический феномен, и страдающий бог освобождается только в иллюзии, то теперь иллюзионность и нигилизм существования преодолеваются с помощью спасительных художественных иллюзий о сверхчеловеке и вечном возвращении. Ницше остается верен программе своей молодости: метафизика и религия исключены из его мирозерцания; спасение несет с собой искусство, оно в высоких символах художника-философа.

Но подлинное ли это спасение? Подлинный ли это ответ на поставленную себе Ницше задачу? Конечно, если речь идет только о творце Заратустры, то, может быть, для себя лично он уравновесил путем своих фикций обесценение жизни, вызванное в нем «убийством Бога» и надвинувшимся на культурное европейское общество нигилизмом. Но разрешена ли этим общая проблема нигилизма? И можно ли даже говорить об этой проблеме в общем виде, когда чувствуешь себя всегда, подобно Ницше, на высоте 6 000 футов над вещами и людьми? В Ницше было много противоречивых стремлений. О нем можно сказать с известным правом то, что говорится в «Антихристе» о современнике: «я не знаю, как выпутаться; я все, что не знает, как ему выпутаться» — вздыхает современный человек». Но самая роковая и подтачивавшая дело Ниц-

ше антиномия заключалась в непримиримом противоречии между занимавшей его всегда, глубоко социальнoй по своему внутреннему существу, проблемой о смысле существования, и его резко антисоциальным настроением (в чем, как и в признании, полного динамизма сущего, он так близок к Гераклиту).

Существуют патологические состояния, когда впечатления от внешнего мира воспринимаются крайне бледными, матовыми, тусклыми, когда они получают призрачный, грезоподобный характер. Ничто не дает такого яркого, непосредственного впечатления об иллюзионности бытия, как эти переживания, когда как бы разрушено чувство физической действительности. Аналогичным образом бывает нередко нарушено и чувство социальной реальности, — и это тем легче, что социальные объекты — это комплексы, гораздо менее устойчивые и менее поддающиеся непосредственному охвату, чем комплексы физического мира.

У Ницше было лишь рудиментарное чувство социальной действительности; он страдал своего рода социальной слепотой, социальным помешательством — и это-то больше всего обесценивает принесенную им со своих гор скрижаль ценностей. Настоящая трагедия нашего трагического мыслителя началась лишь после признания его. Фактически действовали до сих пор, пользуясь превосходным термином Розанова, главным образом, «темные лучи» ницшеанства, «темный лик» его. В социальной транскрипции сверхчеловек оказался или грубым насильником и хищником, или, в лучшем случае, бессильным и безвольным созерцателем-художником. Ницше выпало на долю худшее, что могло постигнуть творца новых идей и ценностей, так презиравшего «стадо»: он был раздерган по перышку, по афоризму, по яркому образу, чтобы прикрыть убожество и наготу особой разновидности культурного филистерства. Дивные образы «Заратустры», все эти чистейшие драгоценности поэзии, были раздроблены, измельчены, и осколки их пошли на дешевое украшение стада современных ра-

финированных и эстетов. Бесстрашнейший и правдивейший мыслитель стал отцом бесчисленных гистрионов литературы и жизни. Апостол избыточествующей жизни увлек за собой всех дряблых, упадочников, оскудевших.

А главная, самая задушевная, никогда не покидавшая Ницше задача — проблема нигилизма, проблема опустошения современной души и приспособления к релятивизации бытия — как-то стусевалась, осталась в тени. В этом превращении идей Ницше в свою противоположность и карикатуру как бы сказалась месть попорченного закона социального коррелятивизма, по которому «я» и «ты», индивид и общество неотделимы друг от друга. Мифы Ницше, пропитанные враждебной социальным силам современности тенденцией, не освобожденные от этих антиобщественных наслоений, не могли стать социальными мифами, культурными силами и ценностями. Идеалы, «призраки», ценности, символы, иллюзии, мифы — или как бы еще ни называть эти преображающие жизнь и поднимающие ее на высшую ступень душевные образования — может быть, все это продукты присущей человеку «воли к иллюзии», или даже, беря более элементарный биологический феномен, все это — превращенные формы первичной потребности и инстинкта игры. Но формы — превращенные и получившие все свое значение в общественной жизни и по отношению к ней. Вырванные из этой связи отношения, они превращаются в иллюзии в худшем смысле слова. «Человек предпочитает лучше желать ничто, чем ничего не желать» — этим перифразом мысли о воле к иллюзии заканчивается «Генеалогия морали». Таким же «ничто», одним из способов одурманить себя, являются и художественные символы, и мифы Ницше, оторванные от той почвы, на которой только они и могли бы расцвести, оторванные от живого влияния коллективной психики.

«Нигилизм стоит за дверями: откуда идет к нам этот самый жуткий из всех гостей?»

Этим вступлением открывается книга о «Воле к власти», — колоссальный музей фрагментов ницшевской мысли. Когда я читаю эти предостерегающие и зловеще звучащие слова великого добровольного изгнанника из общества, какая-то ассоциация мысли невольно напоминает мне, тоже точно из металла вылитые, слова из книги двух других великих — недобровольных — изгнанников из своей родины.

«Красный призрак носится над Европой: призрак Коммунизма».

Так начинается книга современного благовестия, при появлении своем едва замеченная, а теперь собравшая уже вокруг себя миллионы и миллионы людей. Мысль забывает огромное различие двух полярных мирозерцаний и ведет нить от небольшой книжки к другой, отделенной от нее полустолетием и отвергающей идеи первой со всей доступной человеку яростью и необузданностью. И действует здесь не одна случайная, внешняя ассоциация. Есть связь — и тесная связь — между двумя этими как будто различными и находящимися в различных сферах мысли заявлениями, такая же связь, как между вопросом и ответом, между задачей и решением ее. В нигилизме Ницше видит симптом декаданса — и его диагноз верен. Но декаданс этот — не жизни вообще, не той абстрактной и собственно мифологической силы, которой оперирует все время Ницше — а жизни буржуазного общества, идиллия и покой разложения которого безвозвратно нарушены появлением нового, растущего к избыточествующей жизни, класса. И этот же класс призван к преодолению тех сумерек жизни, которые охватили верхи европейского общества. «Красный призрак» — и только он один — способен еще создавать те социальные мифы, те универсальные иллюзии и влекущие в даль «призраки», которые могут прогнать стоящего за дверями нашей куль-

туры и подстерегающего ее черного и жуткого гостя — нигилизм.

Еще раз о философии как мирозерцании

I.

Что такое философия?

Несмотря на свою более чем двухтысячелетнюю историю, вопрос этот продолжает стоять по-прежнему перед мыслителями, из которых чуть ли не каждый имеет свое собственное, отличное от всех других, решение его. Под философией в различные времена, в зависимости от роста науки и ряда других причин, понимали довольно различные вещи. Как указывает в своих «Прелюдиях» Виндельбанд, «нет ничего, что бы не было когда-либо вовлечено в компетенцию философии, равно как нет и ничего, что когда-либо не было бы из нее исключено».

Но не эту историческую смену пониманий имею я здесь в виду, а ту разноголосицу и пестроту мнений, которые буквально ошеломляют при желании ориентироваться хотя бы в современном положении этого вопроса. Понимания философии отличаются между собой не только исторически во времени, но и в пространстве, и в одну и ту же культурную эпоху мы встречаем самые разнообразные, и иногда даже противоположные, характеристики философии.

Собственно, сама по себе многосмысленность понятия философии и трудность точного определения задач ее не представляли бы большой беды. Вообще определения — это самое тяжелое и неблагодарное дело, а в особенности точные дефиниции каких-нибудь отраслей знания. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть хотя бы любой учебник или ученый трактат даже по таким ясно отграниченным и точным наукам, как математика, механика, физика, хи-

мия. Первые страницы таких общих курсов самые неудовлетворительные, оставляющие всегда какую-то интеллектуальную тревогу. Ясно видишь, как автор пытается наскоро отделаться от общих вопросов определения задач своей науки, как он наспех развязывается с ними, чтобы выплыть скорее в открытое море точной дедукции и экспериментирования.

Но у частных наук есть огромное преимущество перед философией. Они сами свое лучшее определение. И не беда, если арифметика захватит область алгебры, а физика начнет сливаться с химией, доставляя массу забот строгим систематикам знания. Если от таких переступлений границ и страдает точность дефиниций, то выигрывает зато единство науки, составляющее идеал научного развития.

В философии дело обстоит иначе. Философии до сих пор нет, как некоторого общепризнанного целого, а есть разнообразные философии, есть многочисленные, замкнутые в себе и самодовлеющие, системы и концепции, не составляющие в своей сумме чего-то единого. В философии возможно зрелище выдающегося мыслителя, который в таких резких выражениях формулирует положение своей науки: «Я не говорю, что философия — не совершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась, и за масштаб беру при этом хотя бы самую маленькую долю объективного обоснованного научного содержания... Она располагает не просто неполной и только в отдельном не совершенную системой учений, но попросту не обладает вовсе системой. Все вместе и каждое в отдельности здесь спорно, каждая позиция в определенном вопросе есть дело индивидуального убеждения, школьного понимания, «точки зрения» (Э. Гуссерль, «Философия, как строгая наука» в «Логосе» за 1911 г., № 1, с. 2–3). Одно то, что почти любое «Введение в философию» считает необходимым поднять вопрос о прогрессе в философии — разумеется, ответ на этот вопрос дается всегда благоприятный — показывает, как неблагоприятно обстоят дела в том, что иногда горделиво называют «наукой наук».

Философии, как единой системы, нет. А раз нет свода философских истин, нет своего рода *summa philosophiae*, то неизбежны бесконечные рассуждения о сущности философии, о ее задачах и границах, и пр. Ведь это своего рода закон развития наук, что, чем меньше сложилась какая-нибудь наука, тем больше споров и разговоров о предмете ее. А там, где вообще нет места для науки, там особенно пышно процветают всякие прелиминарные и вводные рассуждения о ней. Поэтому-то, может быть, созданная Контом наука социологии все еще не выходит из стадии рассуждений о возможности и необходимости социологии, как науки. В отличие от других наук, в которых сами они и являются определением себя, чуть ли не одни только определения и составляют здесь всю сущность науки.

За последние годы повсюду наблюдается необыкновенное усиление интереса к философии и изучаемым ею вопросам. И как бы в ответ на это в среде самих философов возникают все чаще и чаще попытки выяснить сущность философии. Как указывает Зиммель в своей интересной книжке о «Главных проблемах философии», своеобразное положение философии заключается в том, что «она сама есть, так сказать, первая из своих проблем» («Hauptprobleme», 8). И уж давно эта «первая» из проблем философия не была предметом такого усиленного внимания, как в настоящее время. В статьях в философских журналах, в речах на философских конгрессах, в отдельных работах, различные мыслители подходят, каждый по-своему, к старой — старой загадке и пытаются определить, что такое философия.

На некоторых из таких попыток я и останавлиюсь в дальнейшем.

II.

Говоря выше о философии и о многосмысленности ее значения, я исходил из молчаливого допущения, что фило-

софия есть наука — может быть, высшая и стоящая над всеми другими наука, может быть, стоящая как-нибудь особняком, в сторонке, дисциплина, — но во всяком случае некоторый равноправный член системы человеческого знания. Такое понимание имеет за себя весь вес традиции двухтысячелетнего развития философий. Но против этой традиции подняли свой голос в новейшее время различные исследователи, пораженные огромной разницей между непрерывным поступательным движением научной мысли и маятникообразным качанием философских спекуляций, в течение веков не выходящих из круга одних и тех же идей. И, по-видимому, растет число тех, кто видит в философском творчестве нечто, по существу отличное от научной деятельности. Можно даже сказать, что в центре рассуждений последнего времени о сущности философии стоит именно вопрос, есть ли философия наука, каковы ее отношения к частным наукам и к другим видам человеческого творчества (к поэтическому, религиозному творчеству) и пр. Не трудно было бы поэтому, как ни разнообразны предлагаемые нам определения философии, свести их к двум основным категориям, в зависимости от того, с чем сближают философию, с научным или эстетико-религиозным творчеством. Для одних философия представляет известную сумму знания о мире, для других в ней выражается определенное типическое отношение личности к миру, ее реакция на мир. Это, конечно, только схематическое деление, ибо как среди сторонников философии-знания, так и среди приверженцев «миросозерцательной» философии, есть свои частные разногласия. Кроме того, есть целый ряд оттенков и промежуточных пониманий, соединяющих такого строгого «научника», как Гуссерль, с таким исключительным субъективистом, как Ницше, который во всякой философии видит лишь исповедь ее автора и своего рода невольные мемуары.

Во избежание недоразумений следует прежде всего исключить из обсуждения философию в узком смысле слова, так

называемую теорию познания. Почти все авторы признают необходимость конституирования особой научной дисциплины, которая бы занималась исследованием предпосылок науки, границ знания и т. п. вопросами. Одни понимают уже эту дисциплину, другие — шире, но, по существу, кажется, все согласны в наличии некоторого остатка в преддверии науки, в истоках ее, остатка, который игнорируется ею и который, в свою очередь, должен быть анализирован и систематизирован. Как ни критична наука — или, вернее, отдельные науки — в своих частных методах, она догматична, однако, в своем отношении к самому факту знания. Наука, если можно так выразиться, наивна и непосредственна в своей работе, как непосредственен и наивен в своей речи человек, незнакомый с грамматической рефлексией или с категориями теории словесности. Изумление мольтеровского героя, узнавшего вдруг, что он сорок лет говорил прозой, конечно, забавно. Но в нем есть и момент философского удивления, ибо здесь вдруг блеснула молния критической рефлексии, прорезавшая первобытный хаос непосредственной речи. И грамматика, диссекируя живую речь, разлагая непрерывный поток цельных фраз на твердые отрезки — элементы из отдельных слов, тоже разрушает изначальную наивность и нетронутость устного слова. Такой же грамматикой научного мышления или ее теорией словесности является и теория познания. К самому знанию она ничего прямо не прибавляет, но она является неизбежным и необходимым самопознанием мышления. К теории познания применимы слова Лихтенберга, по которому вся философия заключается в том, чтобы «ясно сознать то, что мы такое уже механически». «Механическое», непосредственное мышление науки, как объект особой рефлексии — такова задача теории познания.

Словом, философия, как теория науки (научоучение), не является, вообще говоря, предметом принципиальных разногласий. Относительно чего идут, главным образом, споры, так это относительно философии — теории и мира (мироучения), как бы ни называть эту последнюю:

космологией, космологией, онтологией, метафизикой, мировоззрением, философией в широком смысле слова или, наконец, просто философией.

Философия в широком смысле слова — это учение о мире. Но таким же учением о мире является и система наук, из которых каждая в отдельности изучает ту или иную часть или сторону сущего. И весьма естественной является мысль видеть в философии продолжение системы научного знания, попытку связать в одно стройное целое все те обобщения, к которым приводят специальные науки, устранив отсюда неизбежные при специализации наук односторонности и противоречия.

Мысль эта на первый взгляд подкупает своей простотой и натуральностью. В философии мы инстинктивно готовы видеть устремление к общему. Во всяком обобщении и синтезировании мы находим нарастание философского духа, и, чем шире и объемлющее какое-нибудь обобщение, тем более философским считаем мы его. Наука с ее обширной иерархией обобщений, ступенями возвышающихся друг над другом и уходящих в бесконечную высь, должна в этом смысле быть вся пропитана философским духом, и прав был, несомненно, Авенариус, когда, разбирая вопрос о возможности философии, как науки, он обернул его и спросил: как возможна наука, которая бы не была философией? Но с этой точки зрения система наук и есть система философии, и для последней, как отдельной науки, нет места.

Однако не систему наук, а именно особую науку наук имеют в виду, говоря о философии, такие исследователи, как В. Вундт (см. «Система философии», «Введение в философию» и др. работы) или следующий у нас за ним в этом отношении Челпанов (см. его «Введение в философию»), и пр. Здесь предполагается, что вследствие замкнутости в свой особый круг исследования частные науки не в состоянии заметить или сгладить тех противоречий, к которым они приходят друг относительно друга, и не могут связать в универсальное целое тех конечных обобщений, к которым они

приводят. И в этих целях учреждается особая верховная инстанция — философия, наука общих принципов.

Согласно этому воззрению, в системе наук предполагается в некотором пункте разрыв. До этого пункта (который к тому же передвигается вместе с успехами знания и ростом научных обобщений) науки еще могут непрерывно производить свою работу синтезирования. Дальше его это оказывается им не под силу — и вот наряду с прочими специальными науками создается и специальная наука об общем и непротиворечивом. Но где гарантия того, что специализировавшаяся на задаче объединения дисциплина сумеет уберечься от ограниченности, присущей всякой специальной науке? И не придется ли для устранения противоречий между системой философии и системой наук и для образования еще более универсальных синтезов создать некую гиперфилософию, которая опять-таки потребует еще особой верховной науки, и т. д. без конца?

Но все это собственно мелочи. Главное же, что концепция эта есть плод какого-то бюрократического (не даром Конт, к которому собственно восходит это понимание философии, не переставал говорить об «иерархии» наук) рассматривания системы наук, в которой видят не органическое, самопроизвольно растущее, целое, а сложный административный аппарат, нуждающийся в некотором постороннем, верховном контроле и регулировании. Между тем сами науки в своем поступательном развитии находят средства и для устранения накапливающихся в отдельных отраслях знания взаимных противоречий и для выработки все более и более грандиозных обобщений, ведущих к их объединению. В химии, скажем, строящейся на атомистической гипотезе, может приниматься прерывность материи. Физические спекуляции могут, наоборот, требовать непрерывного заполнения пространства. Не философии устранить это противоречие. Точно также не философии преодолеть противоречие между свойством инерции неорганического вещества и самопроизвольностью живой материи, или

между вторым принципом термодинамики и классической механикой, и пр. и пр. Устранение подобных противоречий, нарушающих цельность системы знания, возможно лишь с помощью технических методов науки; оно требует часто глубочайших специальных сведений и величайшего творчества в чисто специальном же, научном духе¹⁹.

Еще менее под силу философии обобщения над обобщениями науки, что выдвигал особенно О. Конт. Говорить о подобных обобщениях значит игнорировать настоящий характер научной работы и подходить к ней со схоластическим пониманием «общего». Согласно этой концепции из ряда фактов извлекается некоторый общий, присущий всем им, признак — скажем, понятие А. Из ряда таких понятий (законов, правил, формул) А, В, С... аналогичным образом абстрагируется более общее понятие, или закон, или принцип М. В свою очередь из понятий М, N, P... извлекается еще более универсальное обобщение Т, и т. д. и т. д. В действительности научные обобщения никогда не строятся по этому способу, который может приводить только к бедным, бесплодным и вербальным общим понятиям.

Я не буду здесь вдаваться в длинное отступление по вопросу о характере вообще научных обобщений и напому лишь свойства математических обобщений, на примере ко-

¹⁹ Я исключаю те случаи, когда дело идет не о частных научных разногласиях, а о чисто спекулятивных, философских противоречиях. Например, наука в своей «наивности» может в физике рассматривать всякое содержание восприятия, как телесный предмет, а в психологии видеть в нем некоторое внутреннее состояние сознания (пример этот взят мной у Г. Гомперца, согласно которому задача космологии или учения о мировоззрении дать непротиворечивую связь тех идей, которыми пользуются частные науки; см. *Weltanschauungslehre*, т. I, с. 18). Перед нами здесь противоречие не материального характера, не по существу, а противоречие формальное, вытекающее из указанного выше отсутствия в частных науках рефлексии над фактом знания. Такое формальное, теоретико-познавательное противоречие, не мешая развитию науки, слабо ощущается внутри последней. Оно затрагивает исходные пункты знания и входит в ту группу вопросов, которую мы отнесли к ведению теории познания.

торых ясно видно различие между вербализмом абстрактных понятий и плодотворностью научных символов. Математические символы характеризуются тем, что они получены не абстрагированием из менее общих понятий, не обеднением их, а обогащением. Так, например, понятие о дробном числе общее понятие о целом числе, и вместе с тем оно несравненно богаче содержанием; понятие конического сечения содержит в себе, как частные случаи, менее содержательные понятия о круге, эллипсе, гиперболе; общая теорема о биноме Ньютона гораздо более ценна, чем частный случай ее — формула квадрата двучлена и т. д.

Такой же характер носят и научные обобщения: чем они общее, тем они значительнее по содержанию. Поэтому и не может быть научно-плодотворной работа, совершающаяся по абстрактному методу обобщения обобщений. В науке вовсе не поступают так, что из какого-нибудь ряда законов $M, N, P \dots$ получают, обедняя и опустошая его содержание, более общий принцип T . Величайшие обобщения науки нередко получаются из попыток инкорпорировать в систему знания какой-нибудь ничтожнейший факт. Не помню, какой физик сказал, что в наше время крупнейшие открытия лежат в шестом десятичном знаке. Может быть, не следует придавать этому замечанию обязательно и универсального характера. Но факт тот, что «шестой десятичный знак», и вообще мелкое, частное, часто является необходимым составным моментом величайших синтезов. Анекдот с ньютоновым яблоком символичен в этом отношении. И это надо понимать не только в том смысле, что частный факт или опыт является иногда *п о в о д о м* для создания обобщения (случай Ю. Майера, которого наблюдение над более яркой окраской венозной крови под тропиками натолкнуло на мысль о законе сохранения энергии), но и в том, что такой опыт является непосредственным источником обобщения. Отрицательный результат, к которым привел знаменитый опыт Майкельсона о влиянии движения земли на скорость света, был исходным пунктом ряда науч-

ных усилий, закончившегося установлением принципа относительности, который — если он оправдается — произведет величайшую революцию во всех наших понятиях и даст колоссальный импульс делу объединения знания.

Словом, научные обобщения всегда соединены бесчисленными нитями с питающим их конкретным материалом фактов. В науке нет совсем бюрократической иерархии из фактов, над ними эмпирических обобщений, далее законов, и еще более общих законов, и т. д., — иерархии, подчиненной правилам строгого чиновничества и канцелярской рутины, так что высшие законы имеют дело только с непосредственно предшествующими им обобщениями, из которых они извлекаются. Поэтому, если возможны еще более широкие обобщения, чем те, к которым приходит в известный момент наука, то получить их можно общенаучными же методами, т. е. в пределах самой науки, а не по способу философско-абстрактной вытяжки из последних обобщений науки.

И процесс обобщения в науке и самый характер этих обобщений совершенно иной, чем в философии. Типы высочайших философских обобщений — это, например, понятия о «бытии» или «становлении». Типы научных обобщений — «материя» или «энергия». В последних характерно то, что они и общи и в то же время конкретны, и благодаря этому содержат в себе в потенциальном виде огромную массу самого фактического знания. Философские же абстракции носят чисто вербальный характер, и были бы сами по себе бесплодны, если бы в них со стороны не вкладывалось особое — не познавательное — содержание, делающее их ценными для человека.

Конечно, интересно и даже поучительно посмотреть, как энциклопедически образованный и проницательный мыслитель оперирует над общим содержанием научного знания. Но этой операции — если не желать дилетантизм, хотя бы и самый просвещенный, выдавать за науку — нельзя приписывать научного значения. Очень поучительно также следить за тем, как такой мыслитель сопоставляет и комбинирует

принципы частных наук. Но это сопоставление и комбинирование не имеют ничего общего с тем органическим процессом ломания различных научных перегородок и объединения знания в одно целое, который исходит изнутри самих наук.

III.

К разобранному сейчас пониманию философии близко примыкает другое, согласно которому объектом ее является какая-то привилегированная сторона сущего. Философия, говорят нам, занимается исследованием «наибобщего содержания мира», «наибобщей стороны действительности», «общих основ мира», «сущности мира» (Н. Лосский, «Введение в философию», сс. 10–12). По Гуссерлю, философия «по своей сущности, есть наука об истинных началах, об истоках, ο 'Ῥιζώματα πάντων» (Цитир. статья, с. 55). Брэдли определяет метафизику, как «попытку познать реальность в отличие от простой видимости, или изучение первых принципов или конечных истин, или же стремление понять вселенную, не просто по кускам, отрывочно, но каким-нибудь образом, как целое» («Appearance and Realty», 2 изд., с. 1). Для I. Петцольдта (см. «Проблема мира с точки зрения позитивизма») кардинальный философский вопрос гласит: «что такое мир по внутреннему своему существу?» Правда, в конце своего исследования он приходит к выводу, что вопрос относительно сущности мира является псевдопроблемой и что вообще ничего нельзя высказывать относительно мирового целого — но эта псевдопроблема составляла, согласно ему, основное содержание всей истории философии до наших дней. И т. д. и т. д.

Приведенные здесь определения, при всем своем сходстве, далеко не эквивалентны. В них не трудно различить — даже у одного и того же автора — целый ряд оттенков (причем в проблемы философии в широком смысле слова вмешиваются и теоретико-познавательные мотивы).

Так г. Лосский безразлично говорит то о «сущности» мира, то о «наиболее содержании» его, как предмете философии. Таким же точно образом и у Брэдли изучение «первых принципов» эквивалентно с познанием «реальности». Между тем это вещи далеко не тождественные. У нас, правда, имеется склонность в общей стороне явлений видеть их главные, основные черты, их сущность. И при эмпирическом, обычном понимании слова «сущность» эта точка зрения вполне правомерна. Но там, где, как в философии, сущность берется в особом, специфическом, смысле слова, там отождествление ее с общим не может считаться чем-то само собою разумеющимся. И мы видим, действительно, таких выдающихся мыслителей, как Бергсон или Джемс, которые общее считают лишь символом действительности, а сущность вещей, «реальности в строжайшем смысле слова», как выражается Джемс, ищут в переживаниях личной, внутренней жизни.

Против приравнивания «сущности» и «общего» говорит, кроме того, следующее соображение. Ведь «наиболее» содержание философии только по степени, только количественно, отличается от просто «общих» содержаний науки. Такое же количественное различие существует и между «первыми принципами» или «последними истинами» философии (о которых говорит Брэдли) и «вторыми» принципами и «предпоследними» истинами науки. Между тем различие между сущностью и явлением, реальностью и видимостью должно носить здесь качественный, принципиальный характер. Если, в самом деле, есть какая-то особая сущность мира, то она не может быть просто первой среди равных, не может быть лишь самой общей из всех сторон действительности. Она должна быть чем-то радикально отличным от всех частных или общих содержаний мира, изучаемых отдельными науками. Все, что дано в плоскости мира явлений — от самых единичных и индивидуальных фактов до самых общих законов и принципов — составляет один непрерывный ряд, и все

это не выходит из пределов системы науки. И нет никаких оснований разрывать в известном пункте этот единый ряд и последние члены его относить к ведению философии. Со всем иное дело, если принимается еще какое-то особое измерение действительности, когда миру эмпирически данных фактов и явлений противопоставляют «истоки» явлений, их «корни», «начала», «сущность», когда, одним словом, относительно, изучаемому наукой, противопоставляют *абсолютное* философии. Тут, действительно, есть разрыв в сфере познаваемого, и этому разрыву может естественно отвечать обособление философии от науки.

Но существует ли этот разрыв в действительности, не есть ли противопоставление сущности явлениям простой предрассудок? Имеет ли какую-нибудь ценность философский дуализм абсолютного и относительного? Вот вопросы, решением которых должна заняться теория познания, и только в случае положительного ответа с ее стороны открывается возможность для существования философии, как особой науки о сущности мира.

Но, если бы даже теория познания и санкционировала дуализм абсолютного и относительного, то этим еще не был бы решен окончательно в утвердительном смысле вопрос о существовании философии, как науки. Могло бы оказаться, что сущность мира совершенно непознаваема и недоступна человеку, или что она непознаваема в абстрактных понятиях, но доступна непосредственному переживанию, или какому-нибудь особому состоянию духа и т. д.

Не нужно быть особенным скептиком, чтобы заметить, как невелики шансы философии, понимаемой, как познание такого проблематического абсолютного. И развитие науки, совершающееся в духе все большего пропитывания ее идеями релятивизма, и история философии, представляющая картину тщетных двухтысячелетних попыток уловить эту «сущность» мира, показывают, как маловероятна какая-нибудь общепринятая метафизика абсолютного. Но та же история философии свидетельствует и о неистре-

бимости метафизического порыва, оживающего в полной силе после окончательного, казалось, преодоления духа метафизических спекуляций и в эпоху торжества идей научного релятивизма. И, по-видимому, прав Кант, когда в «Прологоменах» он говорит, что «спрос» на метафизику никогда не исчезнет, и сравнивает ее с рекой, которая течет и будет течь во веки веков. Дело только в том, что спрос этот по существу не познавательного характера и лишь благодаря своеобразному психологическому искажению принимает форму интеллектуальной проблемы. Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся в дальнейшем.

В философии атавистически сохранились черты того первобытного мифологического хаоса, в котором элементы интеллектуальные, эстетические и этико-религиозные сливались в одно неразрывное единство. Этим элементам соответствуют и главные мотивы философствования, выдвигаемые с большей или меньшей силой в различных определениях философии и не всегда даже дифференцируемые в них — мотивы «общего», «целого» и «абсолютного». Особенно легко происходит смешение мотивов «общего» и «целого», хотя в действительности надо тщательно различать понимание философии, как науки об общем, от понимания ее, как науки о мировом целом. Существенная ошибка этого второго определения заключается в том, что оно сопоставляет размышление над универсумом с научным познанием. Вообще не может быть чистой науки ни о каком конкретном целом. Здесь всегда примешиваются в той или иной пропорции элементы художественного рода. Но эти элементы начинают доминировать, когда изучаемым целым является такое проблематическое единство, как вселенная.

Не лишены значительной доли истины и те определения, в которых объектом философии принимается «общее». Но это «общее» определяет не философию, как особую дисциплину, а философский дух. В своей речи на болонском философском конгрессе Бутру, указав на распадение в настоящее время философии на ряд философских на-

ук, остроумно заметил: «философия теперь представлена в языке не правомерно, т. е. не существительным, а прилагательным». Если довольствоваться несколько грубым действием, то можно сказать, что «общее» есть объект философии-прилагательного, а (мировое) «целое» — удел философии-существительного.

В ходе исторического развития судьба разных философских мотивов оказывается различной. «Общее» растворяется в системе наук; от философии здесь остается лишь философский дух исследования и разве еще те обобщающие резюме, которые называются философиями той или иной отдельной науки. «Абсолютное», вместе с непрекращающимся процессом разложения специфически религиозных ценностей, призвано исчезнуть, сохранившись, может быть, еще в тайниках самых интимных индивидуальных переживаний. Будущее имеет, по-видимому, по преимуществу эстетический мотив «целого».

IV.

Рассмотренные до сих пор теории отличаются тем общим признаком, что, выделяя резко философию среди других наук, они все-таки оставляют ее принципиально в одном ряду с ними. Философия отличается от других наук своим особым, привилегированным объектом познания, но орган познания, тип его, тот же, что и в частных науках. Но существуют и такие концепции философии, согласно которым она приближается к познанию сущности вещей совсем иным путем, чем частные науки в своих исследованиях эмпирической действительности. На двух таких концепциях — Бергсона и Бутру — я и остановлюсь теперь.

По Бергсону существует два глубоко различных способа познания вещей. В одном случае мы вращаемся вокруг вещей, во втором — мы проникаем в них. Первое познание довольствуется относительным, второе же — если только оно воз-

можно — достигает абсолюта. При относительном познании мы действуем путем анализа, разлагая предмет на заранее известные элементы, общие ему и другим предметам. Абсолютное же может быть дано лишь в интуиции, т. е. своего рода интеллектуальной симпатии, посредством которой мы проникаем во внутрь предмета и сливаемся с тем, что есть в нем единственного и потому невыразимого словами. Относительное, аналитическое, совершающееся с помощью общих понятий (символов) познание есть удел науки. Метафизика, наоборот, претендует на познание абсолютного без символов. Такое несимволическое познание безусловно необходимо для возможности метафизики. Или она пустая игра понятий, или, если она серьезная умственная работа, а не просто гимнастика ума, она должна выйти за пределы понятий и символов и дойти до интуиции, вводящей ее в самое сердце длительности. Наука — это точка зрения мысли, которая не доверяет себе самой, которая не погружается наивно в реальность. Наука рассматривает реальность, как врага, которого следует укротить, она пытается эту реальность, диссекирует ее. Философ же отдается без сопротивления движению вещей и живет, так сказать, их жизнью. Одна только философия способна уловить жизнь в ней самой, в ее чистой длительности, и это благодаря интуиции, тем более истинной, чем она наивнее, свободнее от всяческих ухищрений и вмешательства отвлеченной мысли и речи. В основе всех великих систем лежит такая интуиция, такая живая идея, которая и является их вкладом в наше познание реального. Философия схватывает душу того, материальной оболочки чего добиваются лишь с трудом научные конструкции. Конечно, не следует думать, что наука со своим символизмом совсем не захватывает реальности. Научное познание лишь неадекватно подлинной действительности, оно улавливает лишь отмершую часть ее, и оно поэтому тем совершеннее, чем дальше оно от живого в мире. Путь интуиции нелегкий. Если метафизика возможна, то только как трудное, мучительное усилие вернуться назад против естественного уклона мыслительной работы. Фи-

лософствовать — это значит обратить обычное направление мысли, чтобы потом сразу, при помощи интеллектуального прозрения, проникнуть в изучаемую вещь, чтобы переходить от реальности к понятиям, а не от понятий к реальностям, как это делает наука. Но только благодаря такому трудному усилию можно рассчитывать на успех и решить основную задачу философии — уловить душу вселенной, ее жизнь в общении с ее жизненным порывом.

Не так мистико-романтически высказывается Бутру. Философия, как наука о непосредственном, интуитивном опыте (Бутру имеет здесь в виду именно учение Бергсона), согласно ему, невозможна. Не интуиция есть орган философского познания, а разум, который Бутру, однако, резко противопоставляет науке. Познание шире науки. Сводись оно только к естественнонаучной форме, для философии, действительно, не было бы места, как познания истины, она была бы лишь бесцветной поэзией, сном наяву. Но научное мышление, т. е. то мышление, которое, выделяя себя из жизни, анализирует ее, есть производная, искусственно-построенная форма мышления. А разум есть человеческое мышление, взятое в самом глубоком его существе — там, где оно объединяется с действительностью и жизнью. Он общий корень науки и действия. Он не просто синтез теории и практики — но коренное единство чувства реальности и чувства понятности. Философия всегда предполагала два условия: во-первых — усилие рассматривать вещи с единой и универсальной точки зрения, независимо от того, могут ли они, или нет, быть сами сведены к единству; во-вторых — рассматривание вещей в их отношении к человеку. Устранить эту субъективную точку зрения, принимать лишь объяснение человека миром и отбрасывать попросту всякое объяснение мира человека — это значит не совершенствовать философию, а разрушать ее. Субъективизм здесь совершенно неустраним. Философия — это человек, спрашивающий себя, не является ли он некоторым образом средоточием и единством вещей. Что касается

способа познания философа — это не чистая интуиция и не чистое размышление, а интимное слияние интуиции с диалектикой. Философия не имеет объективности науки с ее искусственным построением внешнего мира, но она не сводится и к индивидуальному чувству, стараясь уловить саму основу объективности.

И Бергсон и Бутру сходятся на том, что научное познание не идет с помощью своей символики дальше поверхности явлений. Они согласны и в том, что философия (метафизика) может существовать, как самостоятельная дисциплина, лишь при наличии особого, не научного, способа познания. С этого пункта начинаются их разногласия. Там, где Бергсон говорит «интуиция», Бутру ставит: «разум». Но и бергсоновская интуиция и разум Бутру оказывается довольно темными способностями. Пожалуй, понятие «разума» еще менее ясно и вразумительно, чем излюбленная идея автора «Творческой эволюции». Бутру становится решительно на субъективно-антропоморфную точку зрения: «мир должно объяснять человеком». Такой антропоморфизм может быть вполне правомерным и психологически даже необходимым, если с ним не соединять только вопроса об «истине», т. е. если не придавать ему познавательного значения. Но именно последнее и нужно французскому мыслителю, ибо иначе философия стала бы плодом чисто «индивидуального чувства». И вот для вмещения таких исключających друга друга вещей, как антропоморфизм и познание, субъективизм и истина, им измышляется особая познавательная способность «разум», как общий корень науки и действия.

В изложении Бергсона не звучит вовсе этой ноты субъективизма. Для него дело идет прямо о постижении абсолютной реальности. Но каков путь, ведущий к этой реальности, в чем заключается необходимая для этого интуиция — этого, несмотря на нагромождение одного яркого образа на другой, мы все-таки не узнаем. Впрочем, с тем, что у Бергсона вместо определения интуиции мы имеем целый ряд описательных оборотов, мало приближающих нас к це-

ли, можно было бы еще кое-как примириться. Можно было бы, например, сказать, что, интуиция будучи элементарной, не разложимой далее, способностью, так же мало или много доступна определению, как элементарные ощущения света и цветов, звука и пр. Но хуже другое, хуже то, что с приписываемым интуиции значением высшего проникновения в сущность вещей плохо мирится исторический факт разноречивости и противоречивости философских интуиций. Наряду, например, с интуицией «становления», в которой Бергсон видит душу мира, мы имеем и величественную интуицию элеатов и Спинозы, имеющую своим объектом «бытие», неизменное, постоянное, единое, неразвивающееся, вечно тождественное, словом, характеризующееся всеми теми признаками, которые, по Бергсону, присущи мертвым и внешним объектам науки. В своей «Творческой эволюции» Бергсон замечает, между прочим, что если бы интуиция не была такой молниеносно-кратковременной, то философы были бы согласны не только каждый с самим собою, но и друг с другом. Скорее можно предположить обратное, что, чем дольше бы продолжалась интуиция, тем резче выявлялась бы у каждого философа индивидуальность и несводимость его собственного восприятия мира. Именно рефлексия, именно логическая обработка первичной интуиции и является необходимым шагом к сближению философских систем. Элейская интуиция «того же самого» в мире и гераклитовская интуиция «иного», взятые в своей непосредственности, несравнимы между собою. Но на общей арене аргументации они поневоле сближаются между собою, теряют свою особость и исключительность.

Перед Бергсоном стоит неразрешимая, по существу, задача, своего рода квадратура круга. Истина — как бы ни толковать это понятие — должна быть чем-то постигаемым одинаково всеми познающими ее. И в то же время — это общезначимое знание должно быть получено с помощью акта интуиции, всегда единственной, не имеющей себе ничего тождественного и невыразимой словами. Одно из двух: либо

в философии дело идет об истине, и тогда орудием добывания ее не может быть интуиция (а также и «разум» Бутру, это незаконное порождение интуиции и разума в обычном смысле слова); либо дело в ней идет об интуиции (не бергсоновской мистической интуиции, а интуиции — художественного видения), и тогда не может быть здесь и речи о ее ценности в качестве способа познания истины.

Забвение этой альтернативы есть плод той столь частой и могучей иллюзии псевдопонимания, благодаря которой у нас сходят за познание — и даже за познание высшего рода — совсем иные переживания. У Соловьева в его «Философских началах» мы читаем следующее: «Если бы на вечный вопрос, что есть истина, кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равна двум прямым, или что соединение водорода с кислородом образует воду — не было ли бы это плохой шуткой? Теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (λόγος) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому логосу, т. е. как органические части единой цельной истины». Дело здесь, разумеется, не в теореме о сумме углов треугольника и не в химической формуле состава воды. Так же мало удовлетворит спекулятивную жажду и такое огромное обобщение, как закон Ньютона или принцип сохранения энергии и пр., что, между прочим, показывает второстепенное значение мотива «общего» для метафизических конструкций. Все это не то, что нужно человеку в его спекулятивных поисках. А между тем эта «единая цельная истина», эта философская Истина с прописной буквы, совсем не есть истина в чисто познавательном смысле. Это — какая-то цельная недифференцированная реакция личности на мир, в которой еще не обособились ее составные элементы. Такие, выражающие сложные переживания, синтетические понятия нередки. Греки означали идеал человеческой личности словом *καλοκάγαθία*: пре-

краснохорошесть, сливая таким образом эстетический момент с этическим. По-русски в слове «правда» заключен как интеллектуальный, так и моральный элементы. Мы говорим «о красоте подвига», об «изящной теореме» и пр. К числу подобных сложных переживаний относится и философское мирозерцание, философская интуиция мира. Интуиция Платона говорит, что мир по существу есть идея, по Шопенгауэру мир есть воля, для интуиции Бергсона он — вечное становление, длительность. Представляют ли все эти утверждения знания, истину? Конечно, нет. Это своего рода художественные «навязчивые идеи» о мировом целом, непреодолимые космические метафоры, одной своей навязчивостью и непреодолимостью вызывающие в переживающих их познавательную эмоцию.

И это их подобие познанию, так сказать, «истиннообразность» философских интуиций усиливается при переходе в сферу высказывания, при соприкосновении с рационализирующим все словом. У человека есть, по превосходным рассуждениям харьковского физиолога В. Я. Данилевского, удивительная способность «изобретать словесные символы для всяких своих ощущений и чувствований, претворять эти акты в словесные формы в виде догадок, суждений, мотивов, соображений, без всяких логических и фактических оснований и, наконец, способность уверять себя и других в том, что его действия и поведение будто обоснованы чисто рассудочными мотивами! Эта симуляция мыслительного акта помощью слов, эта подстановка измышляемых логических доводов вместо истинной чувственно-эмотивной мотивации происходит тем усерднее, чем больше останавливается внимание на этих чувствах и чем более хотят их скрыть и от себя и от других. Когда гипнотик после пробуждения исполняет данное ему в гипнозе нелепое приказание, он также измышляет всякие мотивации, также старается изобрести словесные поводы и причины своего деяния — в ответ на вопросы окружающих: зачем, для чего это он сделал; он чувствует какое-то внесознательное по-

буждение и повинуется ему, но для его сознания эта причина скрыта, а объяснить надо — его спрашивают («Этюды по физиологии личной и социальной жизни», с. 48).

Эта бессознательная и непреодолимая «симуляция мыслительного (или, лучше, познавательного) акта помощью слов», эта «подстановка измышляемых логических доводов» — универсальнейший факт человеческой психики. И она-то и окрашивает, главным образом, в познавательные тона истины такие по существу своему эстетико-эмоциональные переживания, какие лежат в основе нашего философствования.

К этому присоединяется еще и другой момент — разнообразие интеллектуальных типов. Категория «истинного» не для всех людей носит тот безличный и логический характер, который мы ей обыкновенно приписываем. Есть люди (и даже целые эпохи), с какой-то идиосинкразией относящиеся ко всему, что не удовлетворяет их желаний, не подходит к их привычным взглядам и пр. Очевиднейшие, казалось бы, факты не производят на них впечатления. Или эти факты попросту отвергаются, игнорируются или же — что чаще всего — если они и принимаются, то как-то не проникают глубоко в толщу мысли, остаются в ней чужеродным телом, как закапсулировываются в ней. И, наоборот, эти умы с необыкновенной легкостью ассимилируют всякую истину, или даже намек на нее, гармонирующую с их настроениями и вкусами. Это умы, если можно так выразиться, «прагматического» склада. Для них, действительно, истина — это удобное в образе мыслей.

К этому типу близок одной стороной «догматический» тип. Как и «прагматист» — или даже более — «догматик» не доступен враждебной или даже просто чуждой его кругу идей истине. Он не имеет для нее ни глаз, ни ушей. Аристотелевец Кремонини отказался посмотреть в трубу на открытых Галилеем спутников Юпитера, ибо об этих спутниках ничего не сказано у Аристотеля. Это характерно для догматиков всех времен и народов, будь это средневе-

ковый схоластик, религиозно верующий человек или ортодокс какой-нибудь научной системы. Чего нет в книге или системе, того нет на небе, то не существует в действительности. Но догматик, с другой стороны, резко отличается от прагматиста: последний — оппортунист, беспринципен, бессистемен; догматик же имеет твердо определенную систему — и только ее и имеет. Истина для него то, что заключается в системе, и то, что может быть извлечено из нее путем комментирования и интерпретирования.

Существует далее особый интеллектуальный тип, имеющий атавистическое пристрастие к словесным и антропоморфным обобщениям. Ум такого рода чувствует себя чуждо и неуверенно в области фактического, положительно-данного. Быстро и легко ухватывая внешние сходства, одержимый страстью аналогизирования, он в контроле эмпирии видит только досадную помеху. На твердой почве фактов он стоит неловко, неуклюже. Это ум крылатый, ум-бабочка, перепархивающий с цветка знания на цветок. Он мастер на неожиданные сопоставления, в огромной массе случаев поверхностные, хватающиеся за самые ничтожные, внешние стороны явлений. Но он неистощим в метафорах, в придумывании все новых и новых «интеллектуальных пропорций», и посреди груды мусора нет-нет и блеснет драгоценный камень гениальной интуиции и вдохновенного провидения. Люди этого романтического, мифологического склада мысли и составляют, может быть, главный контингент метафизических системостроителей и искателей Абсолюта.

Интуитионизм Бергсона и «рационализм» Бутру — один больше, другой меньше — отвечают настроениям людей романтического типа мышления. Но истина не романтична, и не догматична, и не прагматична, — истина, словом, не субъективна, а объективна, будучи описанием сущего, безотносительно к индивидуальным пристрастиям и привычкам мысли. Конечно, большая правда заключается в воззрениях Бергсона на исключительное значение в философии интуиции, по сравнению с которой все диалектическое раз-

витие системы является как бы украшением, одеванием. Действительно, как ни сложна подчас философская конструкция, она играет часто служебную роль для некоторого простого эмоционального «да» или «нет». Существуют тропические растения, цветущие раз в сто лет. Вся колоссальная энергия жизни растения уходит здесь на то, чтоб произвести на короткий миг этот пышный цветок, связывающий одно поколение с другим. Точно также и вся огромная затрата спекулятивной энергии, различные силлогизмы и рассуждения, бесчисленное множество фактов, соображений, аналогий, терпеливо собираемых философом, имеют своим скрытым назначением то, чтобы в конце мог получиться, хотя бы, ответ — не всегда даже вполне ясный и определенный, часто лишь намек и обнадеживание — что не все замыкается гранями этого конечного существования.

Но это исключительное значение «цветка» философии, лежащей в основе всего и все проникающей интуиции, не должно закрывать от нас того факта, что значение это не познавательного характера. Философская интуиция это изумительной силы прожектор, но освещает он не мир, а философа в мире. Не абсолюта достигаем мы с помощью ее, не мировой пучины, а глубины своего собственного «я». Для того, кто убежден, что обе эти глубины совпадают, кто решения загадки мира ищет в тайниках наших интимнейших переживаний, для того не может быть никаких колебаний в вопросе об истинности или неистинности интуиции. Но такой человек обречен на безмолвие. Первое его слово выдает уже его, выдает его неполную веру в чудовищное равенство: мир = «я». То самое слово, которым так злоупотребляют эти жрецы и жертвы вербализма, разоблачает безнадежность попыток познать неизреченное.

Значительная доля правды и в словах Бутру, когда он указывает на сложный, двойственный характер философского «разума» и когда он подчеркивает субъективные элементы, присущие всякому философствованию. Но и его по-

пытка испорчена стремлением рационализировать философию, приписать познавательный характер совсем иным душевным образованиям. Впрочем, вообще для попыток этого рода построить философию характерно именно стремление рационализировать иррациональное и, относясь, по-видимому, свысока к точной науке, как к знанию низшего, прикладного типа, придавать, тем не менее, философии наукообразный вид.

V.

От теории Бергсона и Бутру естествен переход к тем воззрениям, по которым сущность философии лежит вне чисто познавательной сферы. Наиболее радикальным здесь оказывается Ницше. Вот, например, что мы читаем в афор. б из «По ту сторону добра и зла»:

«Мало-по-малу я открыл то, чем была до сих пор всякая великая философия — именно исповедью ее автора и своего рода невольными мемуарами. И я открыл также, что моральные (или имморальные) стремления составляли в каждой философии то семя, из которого каждый раз распускалось все растение ... Я не думаю, чтоб матерью философии была некоторая «воля к познанию», я думаю, что здесь, как и в других случаях, некоторая другая воля воспользовалась познанием, как орудием ... В философе нет абсолютно ничего безличного; в частности его мораль свидетельствует определенным и окончательным образом о том, что он есть, т. е. о порядке значения наиболее интимных стремлений его натуры».

Вывод, который был сделан Ницше на основании его семиологического метода, был сделан впоследствии Джемсом при помощи его прагматического метода, столь близкого по своей основной идее к ницшевской семиологии. Ту роль, которую в построении философских систем Ницше приписывает моральным стремлениям, Джемс

с бóльшим правом приписывает темпераменту: «История философии является в значительной мере историей своеобразного столкновения человеческих темпераментов... Какого бы темперамента ни был профессиональный философ, приступая к философствованию, он старается заглушить его. Молчаливой традицией признано, что темперамент не есть аргумент; поэтому философ для своих выводов ищет лишь безличных доводов. В действительности же темперамент влияет на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок. От темперамента зависит значение и убедительность, приписываемые философом тем или иным аргументам... Философ доверяет своему темпераменту. Философ ищет мира, который бы подходил к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит. Он чувствует, что люди противоположного темперамента не находятся в гармонии с истинной сущностью мира; в глубине души он считает их не понимающими дела и «не на своем месте» в вопросах философии, хотя бы они и далеко превосходили его диалектической сноровкой. Но, конечно, публично он не может апеллировать к темпераменту и во имя его требовать признания за собой бóльшего понимания дела и авторитета. Благодаря этому в наших философских спорах всегда таится некоторая неискренность: о самой могучей из всех наших предпосылок никогда не упоминают» («Прагматизм», с. 11).

В более смягченной форме проводит аналогичные взгляды и В. Дильтей, уделивший в своих работах вообще много внимания проблеме мировоззрения. «Мировоззрения», пишет он в своей статье в сборнике «Weltanschauung und Religion», в которой он еще раз изложил в сжатом виде свой взгляд на проблему философии, «мировоззрения — не продукты мышления. Они возникают не из голой воли к познанию. Концепция действительности представляет важный момент в образовании их, но только один момент.

Они проистекают из образа жизни, из жизненного опыта, из структуры нашей психической целокупности». Основные типы мироззрения остаются неизменными. Они не нуждаются в доказательстве, ибо не могут быть разрушены им. Отдельные формы и ступени мироззрения могут быть опровергнуты, но его корни в жизни продолжают существовать и приносят новообразования. В дальнейшем Дильтей указывает на различия между религиозным, поэтическим и метафизическим видами мироззрения (при чем решающим моментом в возникновении и укреплении метафизики является стремление к общезначимому знанию) и делает попытку установить на основании исторического материала основные типы метафизического мироззрения. Типы эти, повторяет он свою основную мысль, коренятся в жизни, в отношении к проблеме жизни: «каждое подлинное (echte) мироззрение — это интуиция, которая возникает из пребывания в жизни».

На точке зрения «миросозерцательной» философии стоит и Г. Зиммель, на взглядах которого я останавлиюсь несколько подробнее. Зиммель указывает на целый ряд особенностей, присущих философии в отличие от других наук. В одной только философии, говорит он, всякий оригинальный мыслитель определяет не только то, что он хочет ответить, но и то, что он хочет спрашивать. Следствием этого является бесконечное разнообразие в постановке задач философии и в понимании ее. Если при определении философии исходить из соображений о цели или содержании ее, то нельзя найти никакой общей характеристики для многообразных философских концепций. Таковую характеристику можно найти не в результатах мышления философа, а в некотором формальном внутреннем свойстве его, являющемся основным условием всякого философствования. «Философом, может быть, можно назвать того, кто имеет воспринимающий и реагирующий орган для совокупности бытия». Вообще говоря, человек занят теми или иными деталями и частностями. «Но философ имеет — разумеется,

в весьма различной мере и никогда не в абсолютной степени — чувство совокупности вещей и жизни и, поскольку он производителен, способность превращать это внутреннее воззрение и это чувство целого в понятия и их соединения. Разумеется, он не должен говорить постоянно о целом, да в точном смысле слова он, может быть, и не может этого; но какой бы специальный вопрос логики, или морали, эстетики, религии, он ни затронул, как философ, он делает это лишь в том случае, если имеется как-нибудь налицо это отношение к совокупности бытия». Этим отношением к мировой совокупности объясняется и субъективный характер философских систем. Чем обширнее тот круг вещей, на который происходит реакция интеллекта, тем бóльший простор открывается для индивидуальности. Там же, где, как в философии, этот круг — мировое целое — достигает максимальной величины, доля индивидуальности будет особенно велика. «Если об искусстве было сказано, что оно есть образ мира, рассматриваемый сквозь призму темперамента, то философия — это темперамент, рассматриваемый сквозь призму образа мира».

Но субъективность философских концепций не следует понимать в смысле произвола и капризов личных настроений. Вовсе нет столько философий, сколько есть философствующих людей. Число оригинальных, определяющих мировоззрение, основных мотивов философии очень ограничено и растет оно крайне медленно. Поэтому духовным носителем реакции на бытие является совсем не конкретная личность, как таковая. «В человеке должно быть нечто третье, лежащее по ту сторону как индивидуальной субъективности, так и всеобщего убеждающего, логически-объективного, мышления; и это третье должно быть почвой произрастания философии; существование философии требует признания такого третьего, как своей предпосылки. Его можно — не претендуя на особенную точность характеристики — назвать слоением типичной духовности в нас». Выражая типические реакции челове-

ства на мировое целое, философские системы приобретают значение не просто субъективного, а сверх-индивидуального. Это дает нам возможность уразуметь, что «понятие истины в философии — поскольку дело идет о последних ответах и реакциях на совокупность бытия — отлично от понятия истины в других науках. Философия не передает нам объективности вещей — это делают «науки» в узком смысле слова — она рисует типы человеческой духовности, как они обнаруживаются в какой-нибудь определенной концепции вещей». Может быть, поэтому вообще не точно применять понятие истины для выражения ценности какой-нибудь философии. Ведь, если бы дело шло об истине — в смысле какого-нибудь совпадения с объективной картиной мира — то не было бы понятно, что еще в наше время многие люди ищут разрешения вопроса об отношении к миру у Сократа, или Платона, или Фомы Аквинского, и пр.

Философская реакция на бытие совершается вообще таким образом, что из данных явлений существования выбирается какое-нибудь одно, функционирующее потом, как ядро или смысл всего этого существования. Таким только образом может индивидуальность превратить свое внутреннее чувственное отношение к мировому целому в некоторый материальный образ: личность как бы вырывает индивидуальную черту целого и раздувает ее до размеров целого²⁰. Благодаря происходящему таким образом объ-

²⁰ Эту сторону дела выдвигает и Джемс: «Все философы составляли понятие о целом мире по аналогии с какой-нибудь частной чертой его, которая в особенности пленила их внимание. Так, теисты заимствовали свою точку зрения из идеи мануфактурного производства, пантеисты — из идеи произрастания. — Для одних мир подобен мысли или грамматическому предложению, которым выражена мысль. Для такого философа целое должно логически предшествовать частям ... Другие, пораженные разрозненностью и взаимной случайностью такого множества подробностей вселенной, принимают, что вселенная, как целое, искони отличалась такой разрозненностью, и полагают, что порядок был внесен в нее потом ... Иные станут рассматривать порядок лишь, как статистическую видимость; для

единению бытия выступает еще новая сторона философского понятия «истины»: известная доктрина — скажем, учение о всеединстве — может ощущаться, как истина на высотах абстракции, и в то же время быть совсем неприменимой к отдельным, конкретным явлениям действительности. Философская «истина», как и художественная правда и пр., такова лишь на известной «дистанции» от вещей. Мы откидываем в других случаях те обобщения, которые оказываются неприменимыми к частным фактам выражаемой ими действительности. А, между тем, философские понятия о мире мы ценим, несмотря на такую неприменимость. Это показывает, что философские обобщения резко отличаются от обобщений научного и логического порядка: они касаются не вещей, а являются выражением того, как относятся к впечатлению от жизни и мира различные великие духовные типы человечества.

них вселенная будет подобна огромному мешку с черными и белыми шарами ... Для иных, далее, вовсе нет порядка, реально присущего вселенной; это мы сами проецируем порядок во вселенную ... Мы вырезаем порядок, оставляя в стороне нестройные части; таким образом мир понимается по аналогии с лесом или мраморной глыбой, из которых можно сделать парки, или статуи, удаляя неподходящие деревья или осколки камня. Некоторые мыслители руководятся образами, навеянными человеческой жизнью, и толкуют вселенную так, как если бы она, по существу, была местом осуществления идеалов ... Все руководятся той или другою аналогией; и каждая аналогия заимствуется от того или иного подразделения вселенной. Тем не менее каждый бывает склонен высказывать притязание, будто только его выводы являются логичными, будто они одни необходимо присущи разуму вселенной; между тем, в сущности, они всегда являются случайными особенностями более или менее личной точки зрения, которую было бы гораздо лучше признать за таковую» («Вселенная с плюралист. точки зрения», ст. 4). О неизбежности аналогического метода для построения философских концепций мира, при чем какая-нибудь часть бытия служит для выражения бытия, как некоего целого, неоднократно высказывался и Геффдинг, согласно которому метафизика (космология) находится на границе науки и искусства (см. «Философские проблемы», гл. III и «La pensée humaine», глава о мировоззрении).

VI.

Между взглядами Ницше, Зиммеля, Джемса, Дильтея нет, как мы видим, полного согласия. Но их объединяет — и это факт первостепенной важности — то, что все эти мыслители ищут сущности философии не в чистой «воле к познанию», а в области чувства и воли, в сфере эмоционального. И я думаю, что это единственно правильный путь понять проблему философии. Философия (как мирозерцание) совсем не наука, а только наукообразна, и в своем развитии подчиняется поэтому совсем иной закономерности, чем развитие науки. В ней, под влиянием факторов, лежащих часто вне поля действия самой философии, а в сфере социальных отношений, всплывают периодически те или иные из основных и типических мотивов человеческого философствования. В то время, как в науке совершается суммирование, нарастание знания, в философии происходит разве потенцирование, переход на другую — не всегда даже высшую — ступень. И совершается он не через накопление знания, а через перемещение философской ориентировки, изменение мироощущения. Если бы философия была наукой, то, как правильно замечает Зиммель, не могли бы иметь актуального значения мыслители прошлого с их давно уже превзойденным знанием — все эти Гераклиты, Платоны, Сократы и пр., стоящие перед нами почти такими же живыми, как гении художественного творчества — Эсхилы, Софоклы, Аристофаны. Если бы философия была наукой, то нас бы не интересовала так подлинная, оригинальная форма изложения философских концепций их творцами, а мы бы отлично довольствовались и безличными экстрактами, как это и происходит в громадном большинстве случаев при ознакомлении с данными науки. Если бы философия была наукой, то не существовало бы того отношения к философским системам, которое наблюдается еще только по отношению к произведениям художественного творчества; к авторам-философам не подходили бы с ощущением

того, что они повторяются, что их концепции уже приелись нам. В повторении, во все увеличивающихся приложениях общей концепции — сила науки. И в этих же повторениях — начало гибели философской системы. Нельзя сказать, что надоела ньютонова теория, или дарвинизм, или атомистическая гипотеза — это только литературные мистики испытывают ощущение скуки от таблицы умножения, которую они бы хотели заменить неведомо чем — но мы отлично понимаем, что значит, когда говорят, что надоело гегельянство, надоел материализм, надоел махизм. Это почти то же самое, что сказать, что надоел натурализм, или романтизм, или модернизм. И тут и там действуют законы развития эмоционального эффекта, глубоко отличные от законов прямолинейного накопления знания. Движение знания — это суммирование, сложение; а в движении эмоции кардинальную роль играет закон контраста, напоминающий скорее вычитание, чем сложение.

Философия — не наука, а только наукообразна. Конечно, иллюзия научности философии питается целым рядом источников: и самой наукообразностью ее, и наличием философии в узком смысле слова — теории познания, с которой она связана многими нитями, и всей исторической традицией, свидетельствующей о постоянном взаимном проникновении философии и науки, и «философским», т. е. обобщающим, синтезирующим, характером науки, и многими другими причинами. Но это все-таки иллюзия. И загадка философии вовсе не в том, почему за более чем двухтысячелетнее развитие она не успела или не сумела конституироваться в строгую науку. Загадка скорее в том, как можно было вообще принимать ее за науку, как можно было образно-эмоциональную реакцию на «все» выдавать за особый вид познания. Почему это превращение художественной, или этической, или вообще «миросозерцательной» эмоции в познавательное отношение? Почему это бледное логизирование вместо чистого мифологизирования? Почему философ не может, выражаясь словами Джемса, «публично апеллиро-

вать к темпераменту и во имя его требовать признания за собой большего понимания дела и авторитета?»?

Именно потому, что это апеллирование происходит «публично». Публично, социально, можно ставить требования лишь во имя общезначимой, а потому, безличной, логики или же можно совсем отбросить вопрос о требованиях и предоставить просто действовать темпераменту и его заражающей силе. И если философы выбирают первый путь (по крайней мере, сознательно; но момент «заражения» все-таки играет огромную роль в их концепциях), то потому, что над нами в этих предельных проблемах отношения к миру властна иллюзия познания, как властна она над мыслью загипнотизированного, «рационально» объясняющего мотивы своего странного поведения, или меланхолика, отыскивающего причины своего вечного недовольства во внешнем мире, и пр. И особенно, может быть, властна эта иллюзия над людьми с могучим философским темпераментом, над теми, у кого необыкновенно развит «реагирующий орган для совокупности целого». Если бы эолова арфа была наделена сознанием, то она не могла бы не приписывать издаваемых ей звуков окружающему миру. Такой же эоловой арфой, изумительно чувствительной ко всем воздушным течениям бытия, является и философ. И когда бытие «играет» на струнах его души особую мелодию, всегда одну и ту же, всегда неизменную, то философ не может не наделить этой космической мелодией само мировое целое. Он невольно объективирует свою реакцию на «все», невольно принимает свой вечный внутренний свет за пламя солнца мира. И эта объективация совершается тем легче, что она находит широкий отзвук, так как в философском мироззрении личная реакция на «все» представляет лишь ярко и сильно выраженную типическую мировую реакцию.

Но как должно повлиять происходящее в этом направлении философское самопознание на саму философию? Не разрушит ли рефлексия, раскрывающая иллюзион-

ный (в познавательном смысле) характер философского мировоззрения, питающую это мировоззрение эмоцию? Не окажется ли губительным сознание псевдонаучности философских построений и для самого космического построения?

На этот вопрос, кажется мне, можно ответить отрицательно. Философская реакция на «все» идет из таких глубин нашего «я», что на нее не могут подействовать бури и революции, совершающиеся на поверхности души, при дневном свете критической рефлексии. Можно пойти даже дальше и сказать, что философия вряд ли когда-либо превратится в чистую космическую поэзию и перестанет быть наукообразной. Или если она и перестанет быть таковой, то тогда, когда прекратится вообще существование «идеологий», когда люди перестанут радоваться, печалиться и будут только понимать, когда они перестанут убеждать друг друга и обо всем будут трактовать *more geometrico* или же вообще *more scientifico*. До тех же пор философское системостроительство не прекратится, и не только у тех мифологизирующих и романтиков, которые являются как бы прирожденными жертвами иллюзии метафизического познания. Философское творчество в этом отношении является лишь частным случаем более общей и огромной проблемы, от удовлетворительного решения которой зависят судьбы нашей культуры и победа над подтачивающим ее явлением «нигилизма». И в философии, как и в других проблемах духовной жизни, должен произойти синтез «органического» с «критическим», соединение мудрости «змия» и «детской» чистоты. Мы стоим перед необходимым, жизненно нужным нам, рядом парадоксальных и противоречивых как будто комбинаций: позитивное мифотворчество, сознательная иллюзия, серьезная игра, поэзия понятий — вот некоторые из аспектов этой раздрающей современное человечество двойственности. Должен выработаться духовный тип, который мог бы совместить эти противоположности и совместить, при том, дли-

тельным образом, как некоторое состояние устойчивого равновесия. Здесь роковое или-или. Или возврат к варварству мысли и духа, или медленная гибель от яда нигилизма, или, наконец, счастливое примирение полярностей «разума» и «сердца». И думаю, что и это труднейшее из препятствий будет человечеством преодолено и что необходимый синтез будет найден.

В. В. Сиповский

Этапы русской мысли (1924)

Введение

- I. Христианский социализм в древней Руси и его кризис.
- II. Из истории русской мысли XVIII века.
- III. Крушение дворянской либеральной идеологии.
- IV. Формация и кризис разночинской идеологии.
- V. Формация пролетарской идеологии.

Введение

«Бытие определяет сознание» — это азбучная истина, боевой лозунг современной историографии.

«Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет формы их бытия, но, напротив, общественное бытие определяет формы их сознания» (К. Маркс). «Мы отклоняем всякое желание навязать нам какую бы то ни было нравственную догму, как вечный, самодовлеющий, а, следовательно, и неизменный нравственный закон, под тем предлогом, что и нравственный мир управляется своими неизменными, стоящими вне истории и вне народных различий принципами. Мы, наоборот, утверждаем, что все существовавшие до сих пор теории были, в последнем счете, продуктом данной экономической структуры общества» (Энгельс).

На первый взгляд кажется, что этим утверждением, выраженным в категорической, отточенной и заостренной форме перебрасывается мост через какую-то пропасть, связываются берега, противоположные один другому. Так ли это? Сто-

ит внимательно всмотреться в историческую жизнь, и мы увидим, что, в сущности, нет никаких пропастей, нет и моста: перед нами — сложный процесс претворения явлений физиологического порядка в явления психической и логической природы. Возьмем грубый пример. Человек голоден, желудок ого пуст — он ощущает неудовольствие, раздражение. Сперва это только смутное ощущение. Если такое ощущение скоропреходяще, т. е., если удалось наполнить желудок — чувство неудовольствия быстро исчезает. Если голодание длительно, — чувственные переживания получают постоянный, устойчивый, перманентный характер — они формируются в «настроения». Расширение и углубление таких настроений вызывает пытливую работу ума, который ищет причин, обоснований, ищет способов борьбы с голодом. Эта работа ума претворяет неясные, хаотические переживания-«настроения» — в ясные, оформленные понятия, — «подсознательное» — в «сознательное». Но эта трансформация есть дело уже личного сознания, — массы создают лишь «настроения», стихийные спросы и вожеления, еще не оторвавшиеся от физиологических оснований. Только отдельные личности, вышедшие из рядов массы, из «массовых настроений», «осознают» причины, изыскивают способы и намечают цели. Эти «личности» на первых порах «безличны», «анонимны» и лишь постепенно приобретают индивидуальное лицо «вожаков-идеологов».

Так протекает процесс от бытия масс к сознанию личности, от явлений физиологического, экономического порядка — к идеологии, к определенной, продуманной и стройной системе понятий.

Этого порядка вырастания «идеи» не учитывали прежние историки-идеалисты, с их культом «личности»; они признавали только одну формулу: сознание определяет бытие, — другими словами, только личности они предоставляли руководящую роль в истории. Говоря современным научным языком исторического материализма, — все свое внимание они отдавали «идеологическим

надстройкам» и совершенно игнорировали «базис» — экономическое основание.

Крайние материалисты на формуле: «бытие определяет сознание» успокаивались. Но еще вожаки «исторического материализма» резко критиковали эту односторонность. Так, Энгельс в письме от 21 сентября 1890 г. говорит:

«Согласно материалистическому пониманию истории, в историческом процессе определяющим моментом, в конечном счете, является производство и воспроизведение действительной жизни. Ни я, ни Маркс, большего не утверждали. Если кто-нибудь это положение извратит в том смысле, что, будто, экономический момент является единственным определяющим моментом, тогда утверждение это превращается и нечего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение — это основа, но на ход исторической борьбы оказывают влияние, — и во многих случаях определяют форму ее, — различные надстройки: «политические формы классовой борьбы» и ее результаты — «конституции», установленные победившим классом после одержанной победы и т. д., — «правовые формы» и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников — политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм».

«... Маркс и я были виноваты отчасти в том, что молодые (марксисты) иногда придавали больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отрицали, и не всегда находилось достаточно времени, места и поводов отдавать должное и остальным моментам, участвующим во взаимодействии. К сожалению, сплошь и рядом полагают, что новую теорию вполне поняли и могут ее применять сейчас же, как только усвоили основные ее положения, а это далеко не всегда правильно. В этом я могу упрекнуть многих новейших «марксистов» и, благодаря этому, иногда возникала удивительная путаница».

Плеханов в сборнике: «За двадцать лет» писал по этому же вопросу:

«Сторонникам диалектического материализма, сменившего собою диалектический идеализм Гегеля и его последователей, приписывают, обыкновенно, мысль, что развитие всех сторон народного сознания совершается под исключительным влиянием «экономического фактора». Трудно было бы ошибочнее истолковать их взгляды: они говорят совсем другое; они говорят, что в литературе, искусстве, философии и т. д. выражается общественная психология, а характер общественной психологии определяется свойствами тех взаимных отношений, в которых находятся люди, составляющие данное общество. Эти отношения зависят в последнем счете от степени развития производительных сил; каждый значительный шаг в развитии этих сил ведет за собою изменение в общественных отношениях людей, а вследствие этого — и в общественной психологии. Перемены, совершающиеся в общественной психологии, непременно отразятся также с большею или меньшею яркостью и на литературе, и на искусстве, и на философии и т. д. Но изменения общественных отношений приводят в движение самые различные «факторы», и какой из факторов сильнее других повлияет в данный момент на литературу, на искусство и т. д. — это зависит от множества второстепенных и третьестепенных причин, вовсе не имеющих прямого отношения к общественной экономике. Непосредственное влияние экономики на искусство и другие идеологии, вообще, замечается крайне редко. Чаще всего влияют другие факторы: политика, философия и проч.».

Тот же Плеханов говорит по этому вопросу еще следующее:

«Если, например, один из видов пляски у австралийской женщины-туземки воспроизводит работу собирания ею кореньев, то, само собою разумеется, что ни один из тех изящных танцев, которыми развлекались, например, французские светские красавицы XVIII века, не мог быть изображением

производительного труда этих дам, ибо никаким производительным трудом они и не занимались, отдаваясь, преимущественно, «науке страсти нежной». Чтобы понять танец австралийской туземки, достаточно знать, какую роль играет собирание женщинами корней дикорастущих растений в жизни австралийского племени; а чтобы понять, скажем, менуэт, совершенно недостаточно знание экономики Франции XVIII столетия. Тут нам приходится иметь дело с танцами, выражающими собою психологию непроизводительного класса. Психологией этого рода объясняется огромное большинство «обычаев и приличий», так называемого, порядочного общества. Стало быть, «экономический фактор» уступает здесь честь и место психическому; но не забывайте, что само появление непроизводительных классов в обществе есть продукт его экономического развития».

Итак, «ортодоксальный материализм», в лице его творцов и идеологов, не отрицает за «надстройками» роли факторов, воздействующих на жизнь.

«Общество, в различных своих состояниях, имеет еще психические переживания и систематизированную психику, носящую название и д е о л о г и и ».

«Ни психику, ни идеологию мы не можем назвать материей, так как ни мысли, ни идеи мы не можем ни слышать, ни видеть, ни обонять, ни осязать, ни узнавать их вкуса; они суть духовные продукты материального «тела» (Сарабьянов. «Исторический материализм», 26).

К этим «идеологическим надстройкам» относятся все «общественные отношения» (политические, нравственные, религиозные, национальные, эстетические) в производственном процессе¹.

Как же протекает процесс воздействия идеологии на жизнь? Выше мы остановились на конечном пункте: «бытие осознано». Но ведь на одном «осознании» жизни человек не останавливается, — он ищет воплощения «осо-

¹ Подробнее: Сарабьянов, «Историч. матер.», 71–81, 84–85, 98.

знанного» в жизни. Сознание нашло причины явления, изыскало средства борьбы с ними, наметило цели. Идею надо претворить в жизнь, — и в этот момент воскресает значение второй формулы, отброшенной некоторыми историками-материалистами без всяких оговорок: «с о з н а н и е о п р е д е л я е т б ы т и е», но, конечно, не в том одностороннем значении, которое приписывалось этой формуле историками-идеалистами, а с теми ограничениями, которые делались более осторожными историками-материалистами («Разум действует всегда в том направлении, которое ему указывает техника и общественные отношения»)². Вожаки-идеологи заостряют свои идеи в лозунги, бросают их в массы, популяризируют эти идеи, их пропагандируют, — и «настроение» масс постепенно претворяется, в свою очередь, в «сознание». И только когда массы втягиваются в великое дело строительства новой жизни — рождается новое «бытие», новая жизнь, согласованная с новыми идеями. Так стихийное, хаотическое, но уже сконцентрированное, спянное одним «настроением», «сознание» претворяется в «бытие», выражающее выношенную идею.

Итак, только соединение двух формул, — сперва: «бытие определяет сознание» — и затем: «сознание определяет бытие» — дает правильную и полную картину исторического процесса.

Маркс не отрицал и значения географических воздействий на развитие истории, признавал и влияние расовых воздействий, конечно, не в тех пределах, как это делали историки до него: по его мнению, «географическая среда влияет на человека через посредство производственных отношений, возникающих в данной местности, на основе данных производительных сил, первым условием развития которых являются свойства этой расы».

Историки-материалисты признают (правда, с оговорками) и значение личности. Маркс в различных своих рабо-

² Сарабьянов, *op. cit.*, 41.

тах не раз доказывал, что всякие общественные отношения в известной доле складываются под влиянием человеческой воли, но эта воля ограничена волею других людей, других классов, других обществ; кроме того, этой воле поставлены границы и внешним для людей миром.

Плеханов по этому вопросу говорит следующее: «По мере того, как развиваются производительные силы общества, — изменяются и существующие внутри его отношения между людьми. Однако, новые общественные отношения не сразу и не сами по себе возникают на основе новых производительных сил. Это приспособление должно явиться делом людей, результатом борьбы между охранителями старых общественных отношений и новаторами. Тут и открывается широкое поле для личной инициативы. Гениальный общественный деятель раньше и лучше других предвидит те перемены, которые должны совершиться в общественных отношениях. Такая выдающаяся дальновидность ставит его в противоречие со взглядами его сограждан; он может оставаться в меньшинстве до самой смерти, но это не помешает ему быть выразителем общего настроения, представителем и указателем предстоящих перемен в общественном устройстве».

Выдающиеся личности живут в идеологических «надстройках»; они и являются выразителями «идеологии масс». Из них вербуются тот кадр мыслящих людей, которые именуются «интеллигенцией». Такой авторитетный представитель немецкого марксизма, как Карл Каутский, полагает даже, что в интеллигенции можно видеть особую группу. «Интеллигенция, по самому своему составу, не может быть связана исключительно с одним общественным классом; по своим интересам, она не составляет такой классовой группы, какую составляет, например, класс представителей труда или капитала и т. д. По своему духовному уровню, интеллигент выделяется из рядовых представителей класса, отличаясь от них более широким умственным кругозором, большею способностью к абстрактному мыш-

лению. Этот слой населения может подняться над классово-вой ограниченностью, может чувствовать себя выше интересов эгоизма и может защищать постоянные интересы общества в целом»³.

Итак, одна принадлежность к определенному классу не всегда подчиняет эту личность классу. Сознание может быть двоякого рода: иногда оно только утверждает бытие, выражает его и оправдывает; иногда же и отрицает его, вступает с ним в борьбу, «преодолеывает» его. Если мы не признаем этого, мы не поймем, например, каким образом князь Кропоткин, аристократ по происхождению, из царских пажей, вдруг сделался анархистом. Фома Гордеев Горького, купец-капиталист, оказывается врагом капитала. Писатели-дворяне XIX ст., обличавшие дворян-крепостников, сумели преодолеть то бытие, из которого вышли. Мировые писатели, в роде Шекспира, также свободны от ига классового мышления: они творят для веков, для всего человечества, — в этом их универсальность, вневременность, внепространственность.

Это подводит нас к интересному вопросу об автономности некоторых областей духовного творчества человечества, например, «науки» и «искусства». Проф. Сакулин, стоящий на марксистской точке зрения, так говорит о литературе: «Пусть литература является надстройкой, сточки зрения экономических материалистов; но эта надстройка — особого свойства, она состоит из самого драгоценного материала: из тончайших нитей нашего духа сплетается ткань литературного творчества. Отсюда — необходимость внимательного, благоговейного отношения к поэтическим произведениям; здесь свой особый специфический мир, управляемый законами своей «внутренней логики». Воспользуясь сравнением одного литературного критика: вода течет в реке известным образом потому, что берега высокие, или низкие, дно — каменистое, или илистое; но не только эти

³ Проф. Сакулин: «История новой русской литературы», 1919, 20.

внешние причины определяют движение воды, но и гидравлические свойства самой воды. Так и в области художественного творчества, помимо каузальных факторов, действует своя внутренняя логика, свои законы»⁴.

Итак, изучение «надстроек» не только не противоречит историческому материализму, но даже является необходимым, так как эти идеологические надстройки в известной мере влияют на базис — «люди данной экономики и соответствующих ей надстроек имеют определенное мировоззрение (идеологию) и свои идеологии защищают (а иногда опровергают), пропагандируют (иногда с ними борются), стараются сделать их всеобщими (иногда хотят вырвать их из общего сознания), тогда как люди других экономик борются с этими идеологиями, отстаивая свои»⁵.

Предметом настоящей работы и является беглый обзор тех идеологий, которыми жила русская интеллигенция от начала ее возникновения до наших дней.

«Свою программу и тактику каждый класс должен строить на изучении классовых и вообще общественных отношений. Каждый класс должен знать историю враждебных ему классов и свою собственную» (Сарабьянов, «Историч материализм», 1).

Это оправдывает появление в свет моей работы.

Но я не могу не оговориться. Идеология русской интеллигенции никогда не была (за редкими исключениями, которые и не попали в поле моего зрения в этой работе) враждебной рабочему классу. История нашей интеллигенции — это не борьба с угнетенным народом, а беспомощное стремление помочь этому народу. Эта история — сплошное горе и страдание (за исключением XVIII века)⁶.

⁴ Ibid., 22–3.

⁵ Сарабьянов, «Историч. материализм», 113; оговорки — мои.

⁶ XVIII век только в лице немногих представителей (напр., Новикова, Радищева), болезненно ощутил разлад между идеологией и действительностью. Большинство даже либерально-мысливших людей века не замечали

И едва ли не главную причину этого вижу я в «христианстве», которое явилось к нам извне, не выросло из нашего бытия, явилось к нам испорченным и противоречивым; между тем, оно создало нашу интеллигенцию, оторвало ее от народа, внушило ей стремление к индивидуализму (личность — носительница «царства божия») и к бескрылым идеалам («будьте совершенны, как отец ваш небесный»). «Христианство не удалось», — сказал Достоевский. Не удалось у нас — не удалось и на Западе, и глубоко прав Ницше в своем «Антихристианине», когда обронил такое замечание: «единственным в мире христианином был только Христос». Ницше предлагал «преодолеть» Христа индивидуализмом, воплощенным в образе «сверхчеловека». Но этот путь «боготворчества» мог привести и привел только к сатанизму и анархизму — путь, по которому и пошла часть нашей интеллигенции. Другой был путь — тот, по которому пошел марксизм — учение, выросшее из бытия и оттуда же почерпнувшее свою мудрость; от христианства марксизм усвоил лишь «любовь к ближнему» и утопизм (вера в лучшее будущее), — во всем остальном он противоположен христианству. Его мудрость — оправдание земного бытия, с его суровым законом необходимости. Вместо «небесного», «божьего царства» — царство земное, человеческое — вот его коночная цель.

В истории нашей интеллигенции христианство сыграло решающую роль. В то время, как Запад сохранил богатые культурные наследия древнего языческого мира и, благодаря этому, христианство на Западе не имело исключительного влияния, — русская интеллигенция ровно ничего не могла противопоставить христианству. Из уз его наша интеллигенция на время освобождается только в XVIII веке, с тем, чтобы в начале XIX века опять подпасть под его власть.

крестьян, их жизни и горя. Люди этого века мыслили отвлеченно — говорили о «человеке» вообще; к тому же в это понятие не умещалось у них представление о мужике.

Я не останавливался на характеристике той мирской идеологии, которая развивалась у нас параллельно с религиозной и привела к созданию московского государства и разделению общества на классы. К чему повторять то, что с достаточной убедительностью освещено в последних исторических трудах (например, в соч. Покровского: «История России»)? Я с особым вниманием остановился на XVIII веке — эпохе, которую, к сожалению, у нас знают мало, именно, со стороны ее идеологии.

Поворотным пунктом в истории нашего самосознания является Пушкин — двуликий Янус, — одним ликом смотрящий назад, в XVIII век, истое дитя этого века, — другим ликом глядящий в XIX век; он первый поставил все проблемы, над которыми будет ломать голову этот век и которых он, увы, так и не разрешит!

На подмогу ему пришел XX-й век, с новой идеологией и с новыми людьми, — из народа. Народ заговорил...

I. Христианский социализм в древней Руси и его кризис

Наклонность к социализму — черта, свойственная семитическим народам. Задолго до рождения Христа еврейские секты ессеев и терапевтов уже осуществили коммунистические принципы в своих общинах.

Христианские общины времен апостольских представляли собою тоже коммунистические ячейки. «Деяния Апостольские» (IV, 32) свидетельствуют об этом: у тогдашних христиан все было «общим»: «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и ни один не называл ничего из принадлежащего ему своим, но было у них все общее». Если мы припомним, что первые христиане принадлежали, по классовому составу своему, главным об-

разом, к пролетариату, мы увидим, что их коммунистические общины имеют совершенно специфический характер, с определенными массовыми признаками (кассы взаимопомощи). Апостол Павел, в «Послании к коринфянам» (I, 12, 12), остроумно сравнил эту общину с телом человеческим, все члены которого неразрывно связаны друг с другом и исполняют различные функции. Головой этого тела был Христос. Эта определенная социалистическая идеология удержалась прочно в сознании всех лучших христиан и Востока, и Запада, и была передана древней Руси. Носителями этой идеологии были все основатели общежительных монастырей и почти все выдающиеся отцы церкви⁷.

Первый монастырский устав сочинен был Пахоимом Великим († 348 г.); потом этот устав развит был Василием Великим († 379 г.). Так называемый «Иерусалимский устав» был составлен Саввой Освященным († 532 г.), «Студитский устав» — Феодором Студитом († 826 г.), «Афонский» — Афанасием († 980 г.).

Для русского монашества особенное значение имел устав «Студитский», так как именно он был введен у нас Феодосием Печерским. В житии Феодора Студита говорится, что он строго преследовал в своей обители частную собственность, запрещал монахам употреблять слова: «мое» и «твое», «большее» и «меньшее», «поелику это гнило и враждебно единомыслию» — говорил он.

⁷ Если «общежительные» монастыри были попыткой воссоздать тип общины, приближающийся к древнехристианской общине, то «отшельничество» было только пассивным протестом против установившегося уклада мирской жизни. Более активный характер носит тот вид аскезиса, который именуется «юродством Христа ради». Возлагавшие на себя «юродство» не уходили в пустыни от соблазнов мира — они оставались с людьми, но отказывались от собственности, отказывались от всех приличий и условностей мира. Освободив себя от всех уз, связывающих общественного человека и гражданина, они — или смело обличали сильных мира сего, не боясь наказаний, — или, не выступая с открытым протестом, всем своим существованием олицетворяли этот протест.

В наставлении ученику своему, Николаю, Феодор Студит пишет: «старайся всемерно, да у братства будет все общее и неразделенное, и да ничего у него не будет отдельно собственного, даже до иголки».

Василий Великий подтверждает эти мысли в своих поучениях о жизни монахов. Их жизнь должна быть «бездомная, необщественная, нестяжательная» (Твор. Вас. Великого, V, 33). «У них должно быть одно сердце, одна воля, одно вожделение» (V, 53). «Монахи не должны ничего называть своею собственностью»: «ложе, постель, теплая одежда, обувь должны принадлежать тому, для кого они нужны, а не тому, кто владеет ими». Понятие любви Христовой, — говорит он за ап. Павлом, — не позволяет каждому иметь в виду собственное свое: «любвы не ищет своих» (любовь не признает собственности) (I Кор., 13, 15). «Едино тело есмь о Христе, а по единому друг другу уди» (мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены) (Римл., 12, 5).

Пропаганда христианского коммунизма встречала тогда жестокое сопротивление не только со стороны богатой буржуазии⁸, но и со стороны правительства. Этим объясняется ободряющее приветствие инокам Василия Великого: «Радуйся, несокрушимый строй, богосоединенный лик (хор), которого не сокрушили ни царская угроза, ни страх перед властями, ни даже готовая уже смерть! У вас, как у ангелов, — во всем мир и любовь, как бы единая душа, единая воля, единое дыхание и сплоченность между собой, так как уничтожены все поводы к разделению и спорам из-за собственности, плотская дружба и родственные связи. У вас — общая собственность, или, вернее, полное отсутствие всякой собственности и обладание всем».

⁸ Были, например, случаи, когда богатые юноши оставляли свои дома и уходили в монастыри, родители поднимали гонения на такой монастырь, увлекший юношу.

Решительно и резко восстает Василий Великий против «богатых» вообще; он их называет «хищниками» и «грабителями». «Как же ты не любостяжатель? — обращается он к богачу, — как же ты не хищник, когда обращаешь в собственность то, что получил только в распоряжение? Кто обнажает одетого, того называют грабителем; а кто не одевает нагого, хотя может это сделать, тот достоин ли другого какого названия?». «Алчущему принадлежит хлеб, который ты у себя удерживаешь, обнаженному — одежда, которую ты хранишь в своих кладовых» (IV, 87).

Иоанн Златоуст в «Послании» отцу так рисует идиллию монашеского жития:

«Как между ангелами нет никакого неравенства, — нет того, чтобы одни благоденствовали, а другие терпели крайние бедствия, но все одинаково наслаждаются миром, радостью и славой, — так и здесь (в монастыре) никто не жалуется на бедность, никто не превозносится богатством, не говорит: это — «мое», а это — «твое»; такое разделение, низвращающее и смущающее все дела, изгнано отсюда; все у них общее: и трапеза, и жилище, и одежда. Все они благородны одинаковым благородством, рабы одинаковым рабством, свободные одинаковой свободой» (I, 97).

Еще резче Василия Великого выступает Иоанн Златоуст с обличением против сильных мира сего: «Царь, говорит он, приносит пользу больше богатым, нежели бедным» (I, 125). Богачей и он называет «разбойниками», которые «владеют собственностью бедных» (I, 188). Он обличает пороки императорского дворца и знати (XI, 183–191); он — враг собственности, особенно земельной (IV, 525, 636). Не раз рисует он апофеоз бедных, униженных и оскорбленных. Свой благородный голос возвышает он в защиту рабов (VII, 566).

Иоанн Златоуст определенно стоит за коммунизм. «Представим себе дело так, — говорит он: — все отдают все, чем владеют, в общую собственность, — никого не должно это

пугать, — ни богатого, ни бедного... (далее идет подсчет сумм, которые можно получить в Константинополе, число богатых христиан и число бедных; говорится об организации общей столовой). Разве мы не превратили бы тогда землю в рай? Если такое устройство так блестяще оправдалось уже среди трех или пяти тысяч (первых христиан), если никто из них не испытывал нужды, то во сколько раз оно окажется лучше при такой огромной массе людей? Разделение имущества вызывает большие издержки, и отсюда происходит бедность (здесь он доказывает пользу общей жизни на коммунальных началах). Так живут теперь в монастырях и так жили во время оно верующие. Умирал ли тогда кто-либо с голоду? Разве не кормились все в избытке? И все же людей такое устройство пугает больше, чем прыжок в открытое море. Как хорошо было бы, если бы мы порешили сделать такой опыт и смело взялись за дело».

Возражает против богатства и Григорий Богослов (Творения, изд. 1912 г., II, 214, 215 и IV, 523)⁹.

Я нарочно остановился на поучениях Василия Великого и Иоанна Златоуста, так как оба эти писателя принадлежат к числу наиболее популярных у нас в древней Руси. Эта популярность позволяет установить, какая идеология была известна у нас в древней Руси, какие мысли могли волновать лучшие русские умы, какие вопросы могли возникать уже тогда.

Но, конечно, вся эта идеология была оторвана от жизни. Действительность являла иное. Вот почему и на православном Востоке «монашество разложилось и прогнило задолго до принятия нами христианства» (Голубинский, История русск. церкви, I, вып. 2, 534), — почему не привилось и у нас.

⁹ В брошюре Пауля Пфлюгера «Социализм отцов церкви» приведен ряд цитат из сочинений отцов западной церкви: Кирилла, еп. Астерия, Лактанция, Григория Нисского, Иеронима, Августина и др., выражающих совершенно такие же взгляды.

Тем замечательнее, что Феодосий Печерский, вопреки действительности, ухватился именно за эту высшую идеологию. Для Киево-Печерского монастыря он воспользовался уставом Феодора Студита, уже забытым даже в обители, основанной самим Феодором. Феодосий Печерский требовал от иноков «единодушия, единоумия, единой воли» (Голубинский, 518), у всех «и сердце, и душа должны быть едиными». Он решительно боролся со всякой попыткой монахов заводить собственность; если же находил у них какую-нибудь собственность, то отнимал ее и «в печь вметаше» (бросал в огонь). Он требовал, чтобы никто не говорил, что у него есть собственность («ни один что от имени своих глаголаше «свое» быти»). Правда, скоро после смерти Феодосия все строгости в его монастыре исчезли: жизнь взяла свое — капитализм победил социализм. Но были, конечно, исключения. Киево-Печерский Патерик рассказывает, например, что князь Святоша ушел в монастырь, отказавшись от света; и вот, что он говорил по этому поводу: «Я благодарю гóспода, что он освободил меня от рабства миру, и я сделался слугой и рабом гóспода, блаженным черноризцем. Братия же мои пусть за собой смотрят: каждый свое бремя должен нести, довольно с них моей власти» (т. е. он уступил им свою княжескую власть). «Все же это: жену и детей, и дом, и власть, и братьев, и друзей, и рабов, и села — я оставил ради Христа, чтобы через это сделаться наследником жизни вечной. Я обнищал ради бога, чтобы его приобрести».

Но все же сама идеология не умерла. Целый ряд русских подвижников проводили, по крайней мере, при жизни ту же идеологию, напр., Варлаам Хутынский († 1192 г.), Дмитрий Прилуцкий († 1392 г.), Сергей Радонежский († 1396 г.), Павел Обнорский († 1492 г.) и др.

Особенно любопытен Нил Сорский — этот враг монастырской собственности, воспитавший целую группу «заволжских старцев», — противник правительственной официальной церкви и ее представителя, Иосифа Волоцкого. Он сочинил для своей обители «монастырский устав», исполъ-

зовав, между прочим, соответствующее сочинение Кассиана Римлянина, запрещавшее в галльских монастырях слова: «мой», «мое» (Архангельский, «Нил Сорский», 41).

Нил Сорский был решительным противником собственности не только монастырей, но и монахов. Он сам был бесребреник: «не токмо ни имения не имееше, но ни желанія то стяживати» (не имел собственности и даже не чувствовал желанія ее иметь) (ib., 107). Любопытно, что он восставал против украшения церкви золотом и серебром и не принимал в свой монастырь дорогой утвари и икон в серебре (ib., 70).

Люди древней Руси знакомились с идеями социализма не только из церковных сочинений: и в мирских сочинениях иногда отчетливо проводились эти идеи. В популярном у нас романе «Александрия» повествуется о хождении Александра к «мудрецам-брахманам», к «наго-мудрецам» и, наконец, к «земному раю». Характерна беседа царя Александра с брахманами: «Какое животное лукавее всех?» — спросил царь. Они ответили: «Человек!» — и, в доказательство своего утверждения, привели его самого. — «Ты, — сказали они, — зверь, а сколько зверей за собой водишь, чтобы отнимать жизнь у других!» — Они отрицают всякую борьбу, войну, государственное устройство, видя в государстве стеснение свободы. Золота и даров царских брахманы не принимают.

«Наго-мудрецы» — народ тоже мудрый и добродетельный. Собственности у них нет, — все у них общее. Властей — тоже нет, ими управляет старейшина. Они — аскеты: даже еды, предложенной Александром, и вина не вкусили.

В «земной рай» Александр проникнуть не мог: ангелы, стоявшие на страже, его туда не допустили.

Очевидно, роман «Александрия» втянул в себя социальные утопии греков (брахманы-буддисты) и евреев (наго-мудрецы и рай).

Еврейская утопия основывалась на предании, что, после изгнания Адама и Евы из рая, дети Сифа остались жить не-

далеко от рая. Они вели праведную жизнь и потому получили название «сынов божиих» (Бытие, VII)¹⁰. Первые историки христианской церкви их считали родоначальниками монашества. Задолго до Христа в Галилее была секта «ессеев», которые жили первобытными коммунами. Они не вели торговли, не выделывали оружия, не знали рабства, занимались только земледелием, относились равнодушно к храму и священству¹¹.

В то время, как ученые богословы, отцы церкви, опираясь на учение Христа и идеологию первых христиан, разрабатывали теорию социалистического счастья, — народная фантазия стремилась к более конкретным представлениям и создавала сказочные утопии, в которых сплетались мечты всех народов, смешивалась правда с вымыслом — *Wahrheit und Dichtung*.

К «стране блаженных» тянулись мечты людей — и эту страну они искали и в Азии, и в Африке. «Земной рай» привлекал к себе их восторженные вожеления.

Новгородский архиеп. Василий, в «Послании о земном рае», ссылается на внуков тех новгородцев, которые, будто бы, добрались до земного рая и оттуда «ликования многие слышали и радостные громкие голоса». Существует рассказ, как три инока отправились на поиски земного рая — дошли до него, но ангелы их не допустили туда. Не-

¹⁰ Веселовский А. Н. «Из истории романа и повести», I, 276. Это наименование сделалось у евреев именем нарицательным, обозначая вообще: «праведные люди». Именно в этом смысле Христос называл своих учеников и себя «сынами божьими» и только позднейшая легенда создала отсюда миф о божественном происхождении Христа. Миф этот сложился уже не в Палестине, а или в Египте, или в Малой Азии на почве эллинизма. Иерусалимская христианская община (возглавляемая ап. Иаковом) считала Христа только «пророком». Из Евангелий, лишь четвертое (от Иоанна) настойчиво проводит идею божественности Христа.

¹¹ Предполагают, что Христос до выступления с проповедью жил у ессеев. Кроме них, у евреев была секта «рехавитов» — людей, ушедших от культурной жизни и пытавшихся восстановить утраченный патриархальный строй жизни (кочевой).

далеко от рая они встретились с «наго-мудрецом» св. Макарием, самое имя которого говорит, что он был связан с «землей блаженных» (masaron choga).

В апокрифическом сказании «О хождении Зосимы к брахманам» рассказывается о том, как Зосима попал к блаженным людям¹². По-видимому, Зосима был не у брахманов, а у ессеев, или, точнее, у каких-нибудь пустынножителей, сохранивших традиции ессеев.

В «Отреченных деяниях ап. Матфея» говорится о том, как он во время своих странствований посетил страну блаженных.

Вероятно, под влиянием всех этих повествований сложилось «Сказание об Индии богатой», или иначе: «Послание пресвитера Иоанна», повествующее о существовании чудесной страны, где царит образцовый социальный строй: нет богатых и бедных, а потому нет и воров. «Нет в моей земле ни татя (вора), ни разбойника, ни завидлива человека, понеже моя земля полна всякого богатства» ... Нет здесь и лжецов: «никто между нами не лжет и лгать не может. Если кто примется лгать, тотчас же умирает и его память вместе с ним. Все мы следуем по стезям правды и любви друг к другу». Вера в существование этой «счастливой страны» была так сильна в средние века, что крестоносцы, осаждавшие Иерусалим, были убеждены, что этот пресвитер Иоанн явится к ним на помощь со своими войсками.

Откуда могла появиться у человека мысль о таких блаженных, счастливых странах? Она могла зародиться только из недовольства действительностью, и тот факт, что и русские люди средневековья ходили на поиски «земного рая», «счастливой страны, где все равны, где свободные люди живут, как

¹² Вера в существование земного рая жила упорно в сознании западноевропейцев даже в конце XV в. (в 1489 г.). В книге T. de H. Sterinarius повествуется о том, как он добрался до острова Radix paradysi — чудесного острова ... «Этот остров имел изумительный вид, изобилдовал прелестнейшими деревьями и плодами; воздух оглашался приятным пением множества птиц».

братья», — свидетельствует с очевидностью, что наивный, примитивный, утопический социализм не был им чужд.

Интересно, что проблема земного благополучия разрешалась двояко: счастье — или в общей и абсолютной бедности, — или в таком общем благосостоянии, когда уже нет места зависти и соревнованию, нет места «борьбе за существование». К этому второму направлению мысли прикнула простонародная фантазия, — оттого и в русских народных сказках «общим местом» сделалось представление о какой-то далекой чудесной стране, где «реки молочные, берега кисельные»¹³. Все наши фантастические, «авантюрные» сказки полны тревожным стремлением к этой чудесной стране, где обитает таинственная Жар-птица, где царствует светозарная Царь-девица. Прочь от серой, голодной, рабской жизни к другой, чудесной далекой стране, сверкающей и блещущей иным, лучшим бытием! Что наставило русского фантазера Афанасия Никитина бросить родную Тверь и отправиться «за три моря»? Только ли погоня за наживою? Не думаю ... Слишком «некоммерческим» было его фантастическое путешествие в Индию!..

Фантазия творила наивные утопии, а просыпающийся разум искал «истины». Уже «Киево-Печерский Патерик» свидетельствует, что даже в стенах первого русского монастыря просыпался рационализм и возникали первые ереси¹⁴.

Ужо Даниил Заточник, зло высмеивая фантастику монастырских басен («не видал есмь мертвеца, на свинях ездя-

¹³ Даже люди религиозные представляли себе «рай» очень наивно: «на том свете рубахи будут золотые, сапоги красные, меду и орехов и яблок довольно», — говорили русские люди XVII ст.

¹⁴ Один из монахов, Никита, прельщен был бесом: он знал наизусть книги Ветхого Завета, а Евангелия и Апостола не хотел ни видеть, ни слушать. Монахи «соборне» изгнали беса из Никиты, при чем так переусердствовали, что еретик потерял память и даже вовсе разучился читать.

чи, ни чорта на бабе; не едал есмь от ивия смоквы, ни от липия стафиди»), — по-видимому, критически относился к «чудесам» вообще. Эти «ранние сомнения» «чистого разума» поддерживались и критикой «практического разума». Недаром в русском священстве возникали сомнения насчет правильности установившихся порядков. (В «Измарагде» XIV–XV в. читаем: «Мы, священники, оставляше слово божие, а чреву работающе (работают на свое чрево), их же бог — чрево и слава, аще от овец млеко и волну (шерсть) взимающе, а овец не пасуще»). Недаром, еще в древнем Киеве, возникают первые социальные революции, которые направлены были не только против капиталистов из мирян, но и против церковников, которые обращали соборы и монастыри в торговые склады и прижимали голодный люд не хуже простых купцов. Недаром Илья Муромец, восставший с «голью кабацкой» против Владимира, обратил свое внимание и на церкви божьи — и сшибал кресты с колоколен. Недаром и российский *esprit fort* (вольнодумец) народных былин, нигилист Васьяка Буслаев, не веривший «ни в сон, ни в чох», без всякого благоговения относится к тому, что обвеяно церковностью — к «мертвой голове», к «латырю» — камню. Недаром в своих сатирических сказках и пословицах народ высмеивал духовенство и белое, и черное. «Практический разум», «здравый смысл» — подсказывал даже простому народу критическое отношение ко многому тому, чем дорожила средневековая церковь.

Тем легче рвал церковные традиции «чистый разум». Он упорно вел русских людей к свободной критике церковных догматов и обычаев.

В начале XIV века появляется в Новгороде ересь «стригольников», которая, начав с отрицания обычая ставить духовенство «на мзде» (т. е. за деньги), определенно вела к беспоповству.

Отсюда неизбежно вытекало и отрицание обрядов и таинств. Еще апостол Павел разрешал учительство простым

людям, — и еретики, отвергнувшие священство, могли обосновать свои взгляды на его авторитете.

Моровая язва, появившаяся у нас в 1351 году, усилила критическое отношение к церкви и подняла интерес в живому, вдохновенному слову. На этой почве проповедь западноевропейских братьев «бичующихся» (гейслеры, флагелланты) имела успех. Ересь, несомненно, носила рационалистический характер. Борьба с этим зарождающимся рационализмом было не под силу тогдашней русской, глубоко-невежественной церкви¹⁵.

Еще отчетливее этот рационализм сказался в ереси «жидовствующих». Они утверждали, что Иисус Христос не сын божий, а «просто человек есть»¹⁶; они «хулили св. деу, Иоанна-предтечу, свв. апостолов, святителей, преподобных и богоносных отцов», не верили в жития и подозревали в них обман и подделку («иноци самомышлением и самоучением изобретша себе житие»). Они отрицали царство небесное, второе пришествие и воскресение мертвых. Любопытнее всего, что такое же отрицание приписывалось ни более, ни менее, как самому московскому митрополиту Зосиме, который, якобы, был заражен ере-

¹⁵ Невежественность тогдашнего русского духовенства, даже высшего, видна из признаний, напр., новгородского архиепископа Феофила (1481–1483), который отказался от епископства на том основании, что «при своей грубости и недостатке ума словесных овец пасти и воздержати не возмог». Его преемник, арх. Сергей, тоже отказался от власти, заявив, что даже «архиепископом нарицатися не хочет, так как ничтоже мог святительская действовати» (не мог исполнять обязанностей архиепископа). Так дело обстояло в Новгороде, когда свободная мысль ворвалась в узы церковности. — «Приведут ко мне мужика ставиться в попы или диаконы, — писал новгородский архиепископ Геннадий, — я велю ему Апостола дать читать, а он и ступить не умеет; велю Псалтырь дать, — и по тому еле бредет... Я велю хотя ектениям его научить, а он и к слову не может пристать: ты говоришь ему одно, — а он совсем другое. Велишь начинать с азбуки, а он, поучившись немного, просится прочь, — не хочет учиться».

¹⁶ Они, в сущности, о Христе повторяли то, что утверждала христианская церковь в Палестине.

сю. «А что то царство небесное? — говорил он, — а что то второе пришествие? А что то воскресение мертвых? Ничего того несть; умер кто — ин пота места и был» (т. е. все кончается земной жизнью). Еретики отрицали всякую обрядность, внешнюю сторону культа (мощи, церкви, священные предметы церковного обихода)¹⁷.

Еретики чувствовали свою силу и действовали вызывающе: какой-то «Алексеико-подъячий», по словам архиепископа Геннадия, «скверную воду спускал на иконы, а иные иконы вверх ногами переворочал». Иосиф Волоцкий рассказывает, что многие еретики спали на иконах. Поп Денис кощунствовал во время богослужения, — «за престолом плясал, да и кресту ся надругал». «Пытание веры» выносилось и на улицу; в 1493 г. Иосиф Волоцкий жалуется: «ныне и в домах, и на путех, и на торжищех иноци и мирстии вся сонмятся (толпятся), — вси о вере пытаются».

Впрочем, вожди ереси, по-видимому, были далеки от резких проявлений «свободомыслия». Они упорно сидели в своих келиях и вдумчиво изучали тексты св. писания и церковных книг. Необходимо отметить, что они были люди ученые: их интересовала не только религия; их внимание было устремлено и на изучение тех наук, которые настойчиво преследовались средневековой церковью — и нашей, и западной. Иосиф Волоцкий жалуется, что они «звездозаконию прилежаху (занимались астрономией) и многим баснотворением и астрологи, и чародейству, и чернокнижию». Если мы припомним, как враждебно относилась средневековая церковь к «знанию» вообще, как она усердно жгла ученых на кострах, обвиняя их в колдовстве, — мы имеем право допустить, что, быть может, научные «пытания» русских еретиков вовсе не имели ничего общего с чародейством.

Их обвиняли, между прочим, в свободном, «легкомостном» житии — они наслаждались жизнью и проповедовали осво-

¹⁷ По словам Иосифа Волоцкого, «злобесный волк» Зосима крест и иконы называл «болванами».

бождение от аскетизма. Это обстоятельство позволяет В. Боцяновскому¹⁸ высказать, вполне вероятное, предположение, что вожди наших еретиков принесли в Россию атмосферу гуманизма и Возрождения, с их проповедью «освобождения плоти» и признанием прав человека на земное счастье.

Гуманисты могли к нам зайти из Польши, где в это время тоже совершалась революция духа и где, между прочим, она выразилась в таком же бурном протесте против церкви, как и у нас¹⁹.

Кружок «еретиков», состоявший из протопопов и дьяков, встретил полное сочувствие со стороны царя Иоанна III, и особенно усилился с тех пор, когда, по словам архиепископа Геннадия, — дьяк Курицын «из Угорской земли (из Венгрии) приехал, а вместе с ним приехал из Угорской земли угрянин Мартынок». Курицын стал во главе этих первых русских гуманистов, так дерзко рвавших свою связь со стариной и самонадеянно творивших новую радостную жизнь свободного духа и свободной плоти.

Если мы припомним, что в это же время в недрах самой церкви сложилось определенное критическое течение, возглавляемое Нилом Сорским²⁰, мы всесторонне представим себе то тревожное состояние, которое переживала в эту

¹⁸ В. Ф. Боцяновский, «Богоискатели». СПб. 1911 г.

¹⁹ Под влиянием распространившегося из Чехии учения «таборитов», в Польше рационализм прежде всего направил свою разрушительную критику на церковь: табориты не признавали таинства причастия; отвергали Новый Завет, монастыри называли «разбойничьими веретенами», иконы разрезали на куски и жгли, или вырезывали у икон глаза и носы, отвергали церковные украшения, священные сосуды. Из таборитов выделилась секта «пикардов», которые отвергали божественность Христа, признавали «язычеством» поклонение мощам, крестам и иконам. И табориты, и пикарды чтили Библию и в этом отношении они близки к нашим жидовствующим. Вероятно, за пристрастие к Ветхому Завету наши еретики и получили бранную кличку «жидовствующих» (Боцяновский, 32–37).

²⁰ «Писания многа, но не вся божественна суть: кая заповедь божия, кое отеческое предание, а кое — человеческий обычай», — говорили ученики Нила, «заволжские старцы», повторяя, очевидно, слова учителя. Еванге-

эпоху пробудившаяся религиозная мысль русского человека. Вассиан Патрикеев, ученик Нила Сорского, развивал идеи учителя дальше — он энергично ратовал за деятельную религию и выступал против показной, обрядовой. Отрицая право монахов и монастырей иметь собственность, он этого права лишал и церковь, и восставал против украшений церкви: «лучше, — говорил он, — раздавать богатство бедным, чем украшать церкви; церковное украшение пропадает от огня и расхищения ворами, а что дается нищим — того и дьявол не может украсть».

Иосиф Волоцкий, можно сказать, один на своих плечах вынес борьбу с церковной смутой своего времени. Ересь была задавлена, ученики Нила Сорского понесли кару, «древнее благочестие» праздновало победу. Но эта победа была только кажущаяся. Проснувшаяся мысль не могла быть убита, — она жила и развивалась и в XVI веке опять вспыхнула в ереси Феодосия Косого — монаха, который бросил монастырь и «жену поял» (взял). Он учил, что церковная догматика, весь культ и вся государственность — все это вредное измышление человеческое. Он является первым русским анархистом; он учил, что не должно быть ни властей, ни учреждений, утверждал, что войны — пре-

лие и Апостол принимали они безусловно, — всякое другое «писание» предлагали «испытывать».

«Больше есть священство царства» (т. е. церковь выше государства) — потому церковь независима от государства; светский государь — не судья в делах религии. Дело духовное есть дело личной совести каждого, — говорил Нил Сорский. Не церковное благолепие, не драгоценные ризы и иконы, не стройное церковное пение составляют сущность благочестия, а внутреннее устройство души — «духовное деланье». Не жить на чужой счет должны Христовы подвижники, а питаться трудами рук своих. Монастыри не должны обладать имуществами, — монахи должны быть «нестяжателями», — имущество же надо раздавать нищим, — вот чему учил этот замечательный мыслитель, которого церковь наша «святым» не признала, причислив, однако, к лику святых Иосифа Волоцкого, его противника, идеолога государственной церкви, сочувствующего испанской инквизиции.

ступление, и религию видел только в любви к ближнему²¹. Отсюда, естественно, вытекало требование освобождения крестьян от крепостной зависимости.

Последователь Косого, Матвей Башкин, боярский сын, отпустил всех своих рабов на волю и решительно обличал крепостничество. «Мы, — говорил он, — христовых рабов у себя держим; Христос всех братиею нарицает, а у нас де на иных и кабалы, на иных беглые, а на иных нарядные, а на иных полные; а я, де, благодарю бога моего, у меня, де, что ни было кабал полных (т. е. письменных договоров с крестьянами), то де есми все изодрал». Он заявлял, между прочим, что в евхаристии нет тела и крови, а только хлеб и вино; что церковь — не здание, а собрание верующих; что иконы — «идолы окаянные», предания св. отцов — одни «басни», решения вселенских соборов — произвольны и необязательны. Верить надо только Евангелию да Апостолу.

И не только «еретики» отваживались в это время поднимать свой голос в защиту «униженных и оскорбленных», — и рядовые русские люди этой эпохи, вдумываясь в Евангелие приходили к таким же заключениям. Смиренная русская женщина из богатой семьи, Юлиания Лазаревская, как гласит сказание об ее жизни, уклонялась от услуг рабов и рабынь — «сама все собою творила» и «всегда со смирением, укоряя душу свою», говорила: «кто же я сама убогая, что предстоят мне такие же человеки, создание божие?» — Непокорность и злонравие рабов она сносила, говоря: «сама я перед богом всегда согрешаю, а бог мне терпит — что же мне на этих взыскивать? Они — та-

²¹ Он учил, что «все люди равны перед богом — и татары, и немцы». Ни крещения, ни причастия, ни молитв не надо: «отступи от неправды — вот и молитва». Не нужны церкви. Излишне воздержание от пищи и брака. «Все чисто чистым». Все, принявшие в себя «духовный разум», равны друг другу, как «братья духовные», — а потому родителей особо почитать не надо. Имущество надо приносить в общину по примеру первых христиан. Властей и войны не должно быть: «не подобает земных властей бояться и дани даяти им».

кие же люди, как и я». — Домашние бранили ее за слабость, но она оставалась непоколебимой, указывая на слова Христа: «не обидьте малых сих, ангелы бо их видят лицо отца моего небесного». — Когда она овдовела и получила власть в доме, она раздала все свое имущество бедным, а рабов отпустила на свободу.

Олеарий рассказывает, что в 1634 году он был в Нарве у одного русского купца, который показал ему Библию и сказал: «здесь я должен искать волю Божию и соответственно с этим поступать». — Посты он отвергал, говоря: «что толку, если я не ем мяса, а пользуюсь хорошей рыбой и напиваюсь вином и медом?» — Святости икон он не признавал и держал их, по его словам, только «в воспоминание о святых». — «Краску я могу стереть, — говорил он, — а дерево сжечь. Можно ли в этом искать спасения?»

Эти два факта свидетельствуют о том, что в массах не умирало брожение религиозной мысли и в XVI, и в XVII столетиях. Если верхние слои, под влиянием Запада, в XVII веке отходили, мало-помалу, от вопросов религии и прилеплялись к суетным прелестям мира, то средние слои — «буржуазия» в собственном смысле слова — захвачены были глубоко тревогами религиозной мысли. Так как государство поддержало реформу Никона, то для тех, кто не восхотел принять «никонианства», неприемлемой оказалась и «государственная власть». Это был неизбежный логический вывод. Правда, у одних, более умеренных людей, этот протест против государства выразился в беззубом брюзжании («поповщина»), — зато у других, представителей более крайних течений, он выразился в резком протесте против всего государственного строя. Таковы были, например, «беспоповцы». Их «Выговская пустынь» решительно восставала против духовной и светской власти, а царя считала антихристом. «Общежитие» у беспоповцев-федосеевцев («Преображенское кладбище» в Москве) было попыткой воссоздать христианскую общину.

Еще резче, активнее выразился протест против государственности в секте «странников-бегунов» в XVIII в. Они

систематически отрицали существующий порядок. Они утверждали, что Никон развратил веру, а император Петр раздробил народ на разные сословия и ввел собственность, — отсюда и проистекает борьба между богатыми и бедными. Они указывали на неравенство в землевладении: дано «кому много, кому мало, кому же ничего». Нападая на такой порядок, они отвергали право владения землей и, вообще, право собственности, ссылаясь при этом на слова Иоанна Златоуста, который считал греховными в устах у христиан слова: «мое», «твое»: «вся бо нам общая (все общим) сотворил есть бог, яже суть нужнейшая»; грех говорить: «мой свет», «мое солнце», «моя вода», «мой лес». Они требовали отречения от всех общественных и государственных обязанностей, проповедовали бегство из политического и гражданского общества. «Невозможно одним оком, — говорили они, — зрети на небо, а другим на землю»; «не имети града, ни села, ни дому» — вечное скитальчество — вот единственный способ спасения.

Еще определеннее выразились стремления к социальному переустройству у других сектантов. Борьба с официальной церковью выразилась и на Западе, и у нас в двух направлениях — в стремлении освободить разум, и в стремлении освободить чувство. Первое стремление основывалось на пробуждающемся рационализме и вело к «евангелическому христианству»; оно отличалось критицизмом и распространялось в кругах более интеллигентных. Второе основывалось на потребности освободить религиозное чувство от казенных форм церковной обрядности. Оно вело к «духовному христианству», носило эмоциональный характер (религиозный экстаз, энтузиазм) и распространялось, главным образом, в слоях, близких к народу (хлыстовство, скопчество).

Начинателем «евангелического христианства» был у нас Тверитинов (при Петре); «духовное христианство» ведет свое начало от проповеди Квирина Кульмана, энтузиаста, последователя немецкого мистика Бема. Обе секты осо-

бенно быстро стали развиваться у нас при Александре I, который не только прекратил гонение на сектантов, но явно сочувствовал им. Его правительство покровительствовало развитию «евангелического христианства» («Библейское Общество»), при нем «духовное христианство» захватило и высшие слои общества (кружок Татариновой).

«Евангелические христиане» (молокане, духоборы, штундисты, баптисты) в XIX ст. пришли к определенной системе государственного переустройства, на началах социальной справедливости. Еще в 1793 г. один духобор заявлял, что богом «все созданы равными», «начальником бог никого не сотворил». В 1801 году харьковские духоборы заявили, что никому, кроме бога, повиноваться не желают, податей платить не будут, от нападений неприятельских, если бы пришлось, защищать отечество не намерены. Молокане на Кавказе устроили свою общину на началах общественных — но принципу коллективизма. Штундисты отвергают существующий порядок социально-политической жизни, мечтая о новых формах жизни. «Все люди равны», — учат они, — «потому и блага мира сего должны быть разделены поровну, а так как состояния и земля суть блага мира сего, то и они должны быть разделены». Надо жить общинами, питаться только плодами своих рук, получать все необходимое путем обмена продуктов труда, без посредства денег.

В 90-х годах XIX ст. некоторые духоборы приняли наименование «всебратьев». Они называют себя «братьями всех людей» и отвергают все, что разъединяет людей. От исполнения воинской повинности они отказываются, от платежа повинностей — тоже, так как, по их словам, подати идут «для найма других людей на убийство и насилие». «Всебратья», переселившись в Канаду, обратились к канадскому правительству с просьбой изъять их из подчинения государственным законам. В своей декларации они заявили: «подчинение всяким правилам и законам, основанное на принуждении, а потому ограничивающее жизнь по свободе совести, мы признаем убийственным для жизни. Поэтому мы

отказываемся от всяких гражданских прав и обязанностей, устанавливаемых государственным законодательством, и хотим в жизни своей руководиться исключительно указаниями личной совести». «Собственность земельная», — говорили они, — «есть нарушение закона божьего; желание людей захватить землю в собственность служит главною причиною войн и раздоров; собственность земельная нужна не для народа, а для тех, кто хочет властвовать над народом, не для трудящихся, а для господ, желающих иметь слуг и рабочих».

Так и раскол (беспоповщина), и сектантство (рационалистическое) подошли в своем развитии к христианскому социализму — одни, к христианскому анархизму — другие. Л. Толстой органически связан с этими течениями свободной русской мысли, искавшей «царства божия» на земле.

Весь этот очерк характеризует судьбы христианства в России. Занесенное к нам из Византии, оно бросило в сознание русского народа идеи, противоречившие всему государственному строю. Идеям этим не суждено было победить государство — оно давило все всходы этих идей, но не могло искоренить их совершенно. Римский цезаризм, завещанный нам Византией вместе с христианством, преодолевая это христианство, достиг того, что в официальной церкви поработил христианство, но одержать полной победы над ним не смог. И на Западе, и у нас борьба этих двух противоположных начал может быть лучше всего представлена сравнением с борьбою в организме «яда» и «противоядия» — двух начал, почти равных по силе.

Оттого-то борьба эта была упорна и продолжительна и привела к истощению самый организм. Во всяком случае, ясно одно: «христианство не удалось» (Достоевский), — не удалось потому, что учение Христа было исковеркано уже апостолами (особенно ап. Павлом), обесцвечено римским цезаризмом и в таком виде попало к нам, на девствен-

ную почву. Здесь оно встретило еще одного могучего врага, в виде первобытного, неизжитого еще язычества, и пришло, в конце концов, к «двоеверию» и к полицейской государственной церкви. Вот почему все попытки возродить в чистом виде учение Христа, попытки упорные, начавшиеся на заре нашей истории и продолжающиеся до наших дней, дали слабые, худосочные всходы, заглушенные волчцами и плевелами. Христианство не удалось. Не удался и христианский социализм.

В XVIII веке христианство встретило еще е одним врагом — с возрожденным античным язычеством, которое нашло свое выражение в рационализме этого столетия.

II. Из истории русской мысли XVIII века.

XVIII век имеет громадное значение в истории русского самосознания: с начала столетия и кончая началом XIX в., русская мысль работала над выработкой определенной «мирской» идеологии, и так как эта работа выражалась у нас исключительно в области изящной литературы (за отсутствием у нас философии), — то, говоря именами писателей, мы сможем определить хронологические грани интересующего нас периода так: от Феофана Прокоповича до Пушкина включительно.

«Петр Великий бросил вызов России, и она ответила ему Пушкиным». Этот остроумный афоризм Герцена с замечательной точностью определяет всю историю умственной жизни века. Пушкин был завершением этой истории. В нем, в его концепции жизни, завершилась упорная работа русской мысли XVIII в. Свою философию жизни он выразил всего удачнее в словах, брошенных, словно мимоходом, по адресу одного из современников:

Счастливым человек, ты знаешь жизни цель, —
Для жизни ты живешь!

Но слова эти могут быть приложены и к самому Пушкину, и к той интеллигенции русской, которая воспитана была идеями XVIII века. К этому «счастью» шел XVIII век, век ясной мысли, определенных догматов, твердых убеждений, не знавших колебаний. Фонвизинский Стародум — это один из замечательнейших выразителей тогдашней философской концепции жизни: людям того века все казалось таким простым и несложным, вся жизнь, вся ее мудрость представлялись такими ясными и никаких сомнений не вызывали.

Цель настоящего этюда — показать, как постепенно вырастала эта идеология, как в конце, века, после неудачи французской революции, она дрогнула, но все же уцелела и продолжала существовать, несколько укороченная, — и как в Пушкине она нашла свое завершение. После Пушкина (и даже, отчасти, в нем самом) она начала разлагаться, и главным разрушителем ее был Гоголь, который повернул русскую мысль к идеологии до-Петровской Руси — к тому христианству, которое было основательно забыто в эпоху классицизма, в эпоху русского Возрождения, в эпоху увлечения «паганизмом» (язычеством) античного мира.

Чтобы быть исторически точным, необходимо указать, что перелом русской мысли к новой «мирской» мудрости начался у нас явственно еще до Петра, в любопытную переходную эпоху XVII столетия. Еще в это столетие эпоха Возрождения, с ее «обожествлением человека», мыслящего свободно и живущего радостно, докатила свои волны до далекой Руси. Почва для восприятия новой идеологии («счастье — здесь, на земле») была подготовлена у нас брожением русской мысли, выразившимся в пробуждении крити-

цизма и скептицизма (ересь стригольников, жидовствующих, Нил Сорский, Максим Грек). На этой подготовленной почве Запад с XVII века стал щедрой рукой сеять свои семена, и «древняя Русь», с ее аскетическими идеалами, с ее отрицанием земных радостей и томительными думами о смерти и страшном суде, мало-помалу стала заменяться «новой Россией», которая ищет и находит свое счастье здесь, на земле, — на первых порах, хотя бы, в комфорте и удобствах жизни, в развлечениях «на заморскую статью». Этим переломом мирозерцания обусловились падение прежней церковной мудрости и блестящий расцвет «мирской», светской; впервые возникли заботы о политическом переустройстве жизни, — заботы, никогда в древней Руси (до Иоанна Грозного) не имевшие значения.

Словом, произошел такой перелом в духовной жизни, что людям, преданным идеалам старой жизни, показалось, что вместо небесного Христа воцарился на Руси «земной царь» — Антихрист. На почве нового понимания жизни расцвела реформа Петра, на почве же борьбы с новым пониманием жизни создался раскол.

Петр заботился не только о бритве бород и о костюмах европейского покроя, — он делал шаги и к укреплению в русском сознании новой философской концепции жизни. Это видно хотя бы из того, что, наряду с книгами прикладного знания, по его приказу переводят и печатают сочинения Пуффендорфа, которые, по словам переводчика Гавриила Путинского, были настольной книгой («азбукою») на Западе (точнее, в Германии).

Таким образом, при Петре русская интеллигенция узнала впервые об «естественном праве», об «естественной морали», и весь XVIII век жил этой новой заморской мудростью, которая окончательно вытеснила средневековое мирозерцание.

Идея «естественного права» сложилась еще в средние века, но разъяснялась не так, как позднее, в эпоху гуманизма; в средние века под «естественным правом» понималось

чисто религиозное, идеальное восприятие жизни, в противоположность «положительному» — государственному, действующему в жизни. Фома Аквинский выразил это различие в следующем определении: «Естественное право, — говорит он, — обще всем народам и опирается на природу (*institutu naturae*), а не на законы, выдуманные людьми (*constitutio*). *Natura* — творение бога, *constitutio* — дело ума человеческого, государства, воплощаемого в лице «кесаря». Это разделение двух «прав» и давало средневековой церкви силу бороться с государством.

Гуго Гроций первый оторвал естественное право от богословия и ввел рационалистическое толкование этого понятия. В новом, уже современном, смысле употребляет он понятия: «*jus naturae*», «*lex naturalis*», которые существуют в сознании человека, свободного от уз церкви и от уз государства, — словом, основаны на здоровых инстинктах человека, отрешившегося от культурных традиций, условностей и предрассудков.

Такое понимание дало могучий толчок для развития индивидуализма, указало пути для борьбы с правом положительным, с институтами всяческой власти — и светской, и духовной. Политические движения, окрыленные этой новой мудростью, вели к революциям, религиозные — к протестантизму, к сектантству, к масонству²².

Идеологами «естественного права» были, главным образом, Цуффендорф (1631–1694), Томазиус (1655–1728), Лейбниц (1646–1716), Вольф (1679–1784), Локк (1632–1704), Вольтер, Руссо и др.

В области религии философы века пришли к отрицанию «теизма» (вера в личного бога и существование божественного промысла) и к признанию «деизма» (вера в су-

²² Даже русские раскольники XVIII в. приняли модные идеи «естественной морали» в тех пунктах, которые их интересовали. Отрицая таинство брака, они говорили, что в «естественном законе» брак существовал раньше всякого чина. (Милуков, Очерки, ч. II, 82, 83).

ществование первопричины, вечно присущей миру и определяющей мировой порядок)²³.

Деизм зародился в Англии, еще в XVII веке (Шербери и Локк). Во Франции популяризатором деизма был Вольтер, в Германии — Вольф. В сочинении: «De veritate» («Об истине») Шербери доказывал существование бога из рассмотрения природы и человека, человеческого сознания. Локк в своих сочинениях: «Разумность христианства» и «О терпимости» требовал согласования божественного откровения с законами разумного познания. Толанд, в сочинении: «Христианство без таинств», освобождал религию от всякой метафизики: Шефтсбери строил религию на нравственности, указывая на то, что нравственное чувство врожденно человеку: в добродетели — критерий религии. Тиндаль в своей «Библии деизма» говорил, что «естественная религия», или «религия разума», должна строиться на законах разума и нравственности. Все эти освободительные идеи реяли в том воздухе, которым дышали люди Западной Европы XVII и XVIII вв. Эти идеи занесены были к нам в XVIII столетии и овладели русской передовой мыслью. Уже с эпохой Петра связывается у нас появление первых русских «гуманистов». Первое место среди них занимает ближайший сподвижник Петра, Феофан Прокопович, затем — Татищев; позднее идеи эти поддерживают и укрепляют Кантемир и Ломоносов.

Феофан Прокопович, учившийся во Франции и Италии, был найден Петром и из глухой провинции призван в столицу, где и занял видное место среди «птенцов гнезда Петрова». Поклонник Декарта и Бэкона, он в Петербурге развернулся во всю ширь своей богатой души. Он заводит знакомство со всеми интересными иностранцами; он — друг немцев-академиков; он поддерживает переписку с иностранными учеными и философами; его знают в Западной Европе.

²³ В более узком понимании, деизм был верой в «разумного» бога, освобожденного от догматов и таинств, свободного от национальных и временных наслоений.

Неутолимая жажда знания вырывает у него такие знаменательные слова: «прямо-просвещенный человек никогда сытости не имеет в познании своем, хотя бы Мафусаилов век прожил». Татищев отзывается о нем так: «был в науке новой философии и богословии толико учен, что в Руси прежде равного ему не было». Академик Байер посвящает ему свой труд, расточая в «Посвящении» такие комплименты: «я часто смотрел на вас, как на некоего Климента, или Кирилла, или Евсевия, когда вы опровергали басни древних народов, или нелепейшие мнения философов; вы, как будто, вводили меня в своих беседах в Рим, или в какой-нибудь другой город Италии, славный священными, или историческими памятниками, а когда вы припоминали события всех веков, то мне казалось, что я внимаю образованнейшему человеку, как в словесных науках, так и в высших искусствах. Какое разнообразие, какая память, какая сила мысли и наблюдательности, какое изящество латинской и итальянской речи! Какая, наконец, живость и изящество во всем!»

Русский епископ, поучающий западноевропейского ученого, опровергающий «басни древних народов» и «нелепейшие мнения философов», разъясняющий красоты Рима и памятников искусства! Любопытный факт! В лице Прокоповича — перед нами — «европеец» в лучшем значении этого слова и, в то же время, чисто русский человек, не желающий в пределах отечества говорить иначе, как по-русски. Перед нами — русский епископ, поклонник Галилея, зло высмеивающий обскурантизм средневековья²⁴, один из первых, уверовавших у нас в «естественное право» и в «естественную религию».

Не менее интересен и другой русский мыслитель этого времени — Татищев, друг Прокоповича, поклонник Декар-

²⁴ См. его стихи о Галилее и выпады против папы. Его нападки на «католицизм» — в сущности, замаскированное нападение на православие. Недаром даже в «Духовном Регламенте» Прокопович назвал русских священнослужителей «грецами».

та и Вольфа, изучавший Локка, знакомый с трудами Макиавелли. Он побывал и в Германии, и в Швеции, и вынес многое из своих поездок. Он первый в России выступил с принципиальной защитой «мирского» житья. Желание «земного счастья» было, в его глазах, не менее разумно, чем заботы о спасении души. Удовлетворение природных склонностей ему представлялось только выполнением «естественного закона». «Порядочное» и «умеренное» удовлетворение их должно было дать «счастье» — гармонию духа и тела. Наука, знание — лучшие спутники этой философии. Право свободного исследования — необходимое условие этой новой «мирской» науки. Свобода совести, веротерпимость — лучшие ее украшения. Поклонник гуманизма, он, подобно Прокоповичу, проклял католический Рим, восславил Виклефа и Гуса, Лютера и Кальвина, Гуго Гроция, Декарта, Коперника и Галилея. Он требовал широкого просвещения для всех, не исключая и крестьян; он обличал зло крепостничества. «Воля, по естеству», — говорил он, — «человеку толико нужна, что ни едино благополучие с ней сравниться не может, и ничто ей достойно есть, ибо кто воли лишается, тот купно всех благополучий лишается».

Ошибочным было бы думать, что только этими двумя людьми исчерпывается число свободно мыслящих русских людей Петровской эпохи. Сам Петр, с его увлечением Пуффендорфом²⁵, с его афишированием кошунственного отно-

²⁵ Составляя план образования царевича, Петр в число пособий включил сочинения Пуффендорфа: «Введение в историю» и «Малую книжицу о должностях человека и гражданина». О Пуффендорфе упоминает он довольно часто (Пекарский, 138, 139, 211, 325). Петр потребовал, чтобы главные его сочинения были переведены на русский язык и изданы. Пуффендорфа он знал в подлиннике: когда ему принесли русский перевод «Введения», он сейчас же взял оригинал и стал сверять с переводом отдельные места (отзывы о России) и, не найдя их в переводе, приказал их ввести. Из сочинения: «Об обязанностях» при жизни Петра успели перевести только 10 глав. С этим рукописным переводом Петр носился, как с драгоценностью. По словам переводчика, Гавриила Бужинского,

шения к церковности («всешутейший и всепьянейший собор»), должен быть причислен к их числу. Даже рядовые люди его времени свидетельствуют о том, с какой задорной радостью рвали русские люди этого времени узы средневековой церковности. Об этом лучше всего свидетельствует «дело Тверитинова» и суд над ним.

Дмитрий Тверитинов был рационалистом. Его беспокойный, пытливый ум заставил его упорно добиваться выяснения сущности таких явлений, которые людьми средневековья принимались на веру. «Чего ради сие?» и «на что оно?» — вот вопросы, которые его мучили. Особенно интересовали его вопросы, связанные с религией. И вот, врач по профессии, он принялся за пристальное изучение Библии, Евангелия, церковных книг и кончил тем, что стал отрицать почитание икон, мощей, святых, стал отрицать чудеса, церковные установления, право церкви преследовать еретиков и пр.²⁶ Свое вольнодумство он не скрывал, но всячески его пропагандировал. Приходил, например, к нему, как к врачу, пациент — он иногда начинал с того, что издевался над русскими обычаями просить помощи, в случае бо-

Петр неоднократно расхваливал Пуффендорфа: «при собраниях сенаторов, в царских своих палатах и ассамблеях, в домах сенаторских оные первые десять глав прочтенные похвалял и всегда автора Пуффендорфа именовав «мудрым юрисперитом» (законодателем). В печати эта «малая книжица» появилась лишь в 1726 г. («О должностях человека и гражданина по закону естественному», соч. Г. Пуффендорфа, пер. с лат. Гавриилом Бужинским. Спб. 1726 г.), переиздана была в 1767 и 1777 гг. «Введение в историю европейскую» напечатано впервые в 1718 г., переиздавалось в 1723 и 1767 гг. При Петре же переведены были сочинения Гуго Гроция, но напечатаны не были (Пекарский, 256).

²⁶ У Тверитинова был катехизис Лютера. Себя в своих последователей он называл «евангелистами», принимающими Евангелие, но «не приемлющими человеческих преданий». Но люди, опытные в богословии, признали, что его учение идет дальше лютеранства и «даже лютерскому учению противно». В его проповеди усматривали «горшее иконоборство, нежели в лютерах и кальвинах», и утверждали, что в его учении «некая новая ересь зачинается».

лезни, у святых. Этот вольнодумец начала XVIII века имел учеников и последователей, которые усвоили его манеру высмеивать наивную веру своих современников.

Стефан Яворский, блюститель патриаршего престола, решил было покончить с этой ересью. Но Тверитинов нашел поддержку у князя Якова Долгорукова и у свободомыслящего архимандрита Феодосия, относившегося свободно к вопросам церкви. Сам Петр стал на сторону Тверитинова и приказал Яворскому оставить его в покое. Тем не менее, Яворский устроил суд и предал анафеме еретика, а любимцу царя, архимандриту Феодосию, запретил совершать богослужение. Разгневанный Петр вызвал Яворского в Петербург с делом Тверитинова и велел «генеральному суду» пересмотреть дело. «Великим бесчинным криком» встретили члены суда объяснения Яворского и мешали ему говорить. Когда дьякон Пафнутий, очевидно, воспользовавшись богатыми голосовыми данными, все же сумел перекричать членов «генерального суда» и прокричал обвинение, сенаторы стали вопить: «чернишка-плут! Ты за скляницу вина душу свою продал!». «Такого мятежа и контры, — меланхолически заявляет современник, — хотя бы и в прежних с еретиками соборах, едва ли в истории обретаются». Господа сенаторы, члены «генерального суда», оказались всецело на стороне «еретика!» Факт — любопытный, свидетельствующий о тех «массовых» настроениях, которые господствовали в эту интересную эпоху.

Правда, эта вспышка свободомыслия в «массах» была только «модой», и после смерти Петра наступил период реакции, когда старая церковь, казалось, опять восторжествует. Лишенный могучей поддержки Петра, Феодфан Прокопович чуть было не поплатился головой за свое прежнее вольномыслие.

Антиох Кантемир, поэт этой грустной эпохи, с болью чувствовал этот закат свободной мысли, так ярко блеснувшей в начале века. Приходилось скрывать свое «свободомыслие» и даже сатиры свои выпускать анонимно, в руко-

писях пуская их по рукам. В лице невежественного Крито-на он бесповоротно осудил «последнюю Русь», с ее невежеством и суесвятством. В лице «епископа», у которого «сердце трещит» от злобы и который, однако, в этот момент благословляет направо и налево, — он осудил «высшее русское духовенство».

Ученик Прокоповича и Татищева, Кантемир убежденно исповедовал «естественный закон», «народные права», «естественные права». Он был врагом генеалогических предрассудков и восставал против дурного обращения с крепостными. Идеал «человека», в лучшем значении этого слова, был им отчетливо осознан. Его труд — перевод сочинения Фонтенеля: «О множестве миров» — подвергся гонениям со стороны церкви.

Еще определеннее мирозерцание следующего, по времени, русского гуманиста, великого Ломоносова. Мировой ученый (как это теперь доказано), он стоял на уровне европейской научной мысли. Ученик Вольфа, Лейбница и Ньютона, он сумел установить равновесие между наукой и религией. Старого бога он отверг и преклонился перед новым богом — богом разума и света, который не мог быть врагом знания. «Правда (наука) и вера суть две сестры родные, дочери всевышнего родителя», — сказал он однажды.

Свой взгляд на взаимоотношение религии и науки полнее всего выразил он в своем «Послании о пользе стекла». В этом произведении поэт-философ выступает в качестве защитника и апостола разума. Он утверждает, что средневековое отношение к работе человеческой мысли принесло знанию много непоправимых бед: жертвами невежества пало много ученых исследователей и испытателей тайн мировой жизни. Устройство громоотводов, даже в его время, многим представлялось «предерзостным сопротивлением гневу божию» — восстанием против бога.

Такая точка зрения для рационалиста-Ломоносова была смешна. Повторяя Лейбница и Вольфа, он утверждал, что

бог дал мировой жизни законы, а людям предоставил полную свободу искать эти законы и пользоваться покоренными силами природы.

Вот почему так решительно нападал он на «слабый ум» средневекового человека, который прикрывался покровом святости, считая грехом всякую попытку проникнуть в тайны мировой жизни.

Его «Гимн бороде» — сатира, направленная не только против раскольников, но и против русского духовенства, которое под знаменем церкви, под «покровом святости», было врагом знания и прогресса. Недаром сатира эта обратила на себя внимание Синода, и Ломоносова привлекли к церковному суду за дерзость и свободомыслие. Вместо оправданий, Ломоносов на суде стал обличать своих судей, и тогда вина его еще возросла в их глазах: его обвинили в «бесстрашном кощунстве». Сатира была сожжена «через палача под виселицей», а Ломоносову было указано, какие «жестокое кары грозят хулителям закона и веры».

И сатира эта, и диспут автора с духовенством на суде в Синоде — эпизоды, характерные не только для русской истории, но и для всемирной истории нового времени. На переломе к новой жизни, свободная мысль в Западной Европе пошла вразрез с установившимися традициями. И наш русский провозвестник державных прав разума вполне последовательно пошел по стопам своих великих учителей.

Первый из русских поэтов, Ломоносов дерзнул прочитывать наставление самодержавию:

Услышьте, судии земные,
И вы, державные главы!
От буйности блюдитесь вы
И подданных не презирайте!
...
Народну наблюдайте льготу.

Он первый воспел гимн «Человеку». «Образованность» и «свободный опыт», — говорит он в одной оде, — гонят —

... глубокую неведения тьму.
В благословенный наш и просвещенный век
Чего не мог дойти по оным человек!

Новый «разумный бог», «свободный разум», благоговение перед «человеком», преклонение перед «благословенным и просвещенным веком», — вот что завещал Ломоносов молодой русской интеллигенции.

Идеология этой интеллигенции, выросшей на идеях «естественного права», «естественной морали и религии», лучше всего выразилась в русских романах, драмах, журналах и мемуарах этого века.

Херасков, в своей повести: «Нума», говорит, что в хорошем государстве законы должны быть основаны на «естестве». В другом произведении: «Кадм и Гармония», он восхваляет мудрого царя за то, что его законы были «кротки, разумны, — следственно, они были естественны».

В анонимном романе: «Приключения Клеандра» восхваляется одно счастливое государство, где царствует «естественная мораль, основанная на уставах самого естества». Обычные в литературе XVIII века нападки на дурных правителей, на непорядки жизни, на духовенство, на извращение нравов, — все вытекало из убеждения, что все это — результат отклонения от «естества». И, наоборот, чем совершеннее жизнь, тем ближе она к идеалам естественного права, религии и морали.

Левшин, автор «Новейшего путешествия», описывает счастливую жизнь обитателей луны: у них нет «писанных законов», да они и не нужны: «закон естественный довольно тверд, когда исповедует оный совесть каждого; оный начертан неизгладимыми буквами в душах наших. И зачем писать то, что каждый, по чувствам своим, разумеет без истол-

кования?» Житель луны, Квалбоко, из той же повести Левшина, очутился на земле и был поражен, что здесь не понимают ни естественной религии, ни естественного права.

«На луне, — рассказывает Левшин, — все живут счастливо: нет там храмов, нет монахов, нет воинов, нет собственности и деспотизма, нет предрассудков («честь»), нет наук, которые на земле привели к целому ряду несчастий». Автор решительно восстает против фанатизма и религиозной нетерпимости.

«Уставы природы» для многих русских людей этой эпохи казались выше «уставов человеческих», которые представлялись им «тираническим насилием над самой природой»: «простота естества» — вот, что увлекало их. «О, натура, натура! Любимое человечества отечество! Сколько в тебе ныне изменников, маетности (владения) твои разоряющих, находится! Права твои совсем отвергнуты, потеряла ты свое естество, потеряла и власть!» — восклицает Эмин («Непостоянная Фортуна»). «Угнетение сильными немощных, богатыми бедных», ложь, коварство и вражда, какой не наблюдается у «свирепых животных», — вот, что увидели вокруг себя наши доморощенные философы, уверовавшие в идеалы «естества», сравнившие «идеального человека» с обыкновенными людьми своего времени.

В повести Дмитрия Мамонова: «Дворянин-философ» мы встречаем энергичное нападение на сословное неравенство²⁷, на эксплуатацию труда; характерно также ироническое отношение к угодникам.

Решительно вступают почти все русские романисты за крепостных, которые для них такие же люди, как и они сами²⁸.

²⁷ Мамонов проводит ту мысль, что небольшая группа руководящих классов — «разумная тварь», которая относится деспотически ко всем остальным, смотря на них как на «скотов».

²⁸ Впрочем, почти все либералы XVIII в. были «крепостниками» в жизни; «слово» расходилось с «делом», преклонялись перед отвлеченным, иде-

Некоторые из русских писателей века договариваются до отрицания прав собственности. Так, Херасков в романе: «Кадм и Гармония» говорит: «всякое наше излишество есть доля, у неимущего похищенная, и всяческое имущество есть вещь, в залог нам или за наши заслуги данная, или по случаю нам доставленная, которую, по строгому суждению нашей совести, ко источнику ее возвращать мы обязаны»²⁹.

Появились у нас в XVIII в., если верить романам, такие разбойники, которые отнимали у богатых «половину их имения и делили надвое: одну часть оставляли себе, а другую отдавали бедным людям». Романист называет такого разбойника «новым философом»³⁰.

альным «человеком» и никак не могли связать с этим понятием представления о «мужике», который, в их глазах, относился к разряду «животных». Даже теоретически признавая его «человеком», сии не могли решиться дать ему «свободу», опасаясь «пугачевщины».

Да и дворяне российские многим тогдашним «либералам» казались более похожими на «животных», чем на «человека» (ср. комедии Екатерины, Фонвизина, сатиры Новикова). Вот почему Екатерина хлопотала о создании в России «новой породы людей» при помощи воспитания молодежи в закрытых учебных заведениях (чтобы спасти эту молодежь от влияния «среды»).

²⁹ Один из самых популярных у нас в XVIII веке романистов, французский писатель Фенелон, автор «Телемака», рисует счастливое государство так: «Не нужны им судии: дает им суд собственная совесть; все блага их общи; нет у них имуществ, которые бы должно было защищать от своих ближних. Они все взаимно себя любят братскою, ничем не возмущаемой любовью. Все они свободны, все равны. Ничьей власти над собой они не признают, войн не введут».

В различных «утопиях», которые переводились в XVIII в. на русский язык (Монтескье, «История Троглодитов»; Томас Мур, «Утопия»; Террасон, «Геройская добродетель»; Рамзей, «Новое Киронаставление»; Галлер, «Плоды трудов прозаических»; Гольберг, «Николая Климма подземное путешествие») — проводились приблизительно те же идеи (Подробнее см. в моей книге: «Очерки из истории русского романа XVIII в.» ч. I, вып. I).

³⁰ Жизнь XVIII века подтверждала такие возможности. Так, мы знаем, например, что масон Гамалея, этот «божий человек», отпустивший на свободу крепостных, отдал вору украденные вещи (Лонгинов: «Новиков

Красноречивые гимны Природе-Натуре наполняют страницы романов XVIII в., — и, вместе с этим, не раз мы слышим столь же красноречивые проклятия по адресу людей, которые своей цивилизацией извратили натуру. Проповедь Руссо имела у нас огромный успех.

Относительно идеальной формы правления, мнения русских романистов поделались: одни стояли за патриархальную монархию, другие — за «общину», третьи — за демократическое представительство, за республику. Любопытно одно место из романа Хераскова «Кадм и Гармония»: славяне, жившие патриархальной общиной, предлагают Кадму царскую власть. «Что вы творите!» — воскликнула в ответ Кадм: — «Мои друзья и собратия мои! Вы меня избираете вашим царем, коих никогда вы не имели? Чувствуете ли вы, какого истукана на основаниях вашей свободы восстанавливаете?»

За патриархальный строй (первобытная коммуна) высказываются русские утописты XVIII века. Левшин, в своем «Новейшем путешествии», умиляется, что на луне «нет государей, нет степеней отличия — этих пустых титул, нарушающих равенство»; живут все там «общиной», даже питаются в общественной столовой. Чулков написал повесть тоже утопического характера. Действие опять-таки на луне: там «все было общим», рассказывает он: «все равны, нет частной собственности». Какая-то «Россиянка» (вероятно, супруга Хераскова) тоже сочинила утопию, изобразив счастливый народ «зельтов»: «Они суть народ вольный; законы их основаны на правах естественных: они никому не подвластны. Равенство, между ними наблюдаемое, соделывает их счастливыми; ничего не имеют они собственного».

и московские мартинисты», 163). Масон Лопухин, в тех же целях уравнения капиталов, брал займы деньги для помощи бедным, но не отдавал долга, руководясь тем убеждением, что, если ему деньги были даны, значит, они были у заимодавца лишними. Р. Арх. 1884, I, 151; 1873 — II, 150; 1875 — III, 80).

Те же идеи выражены и в русской комедии XVIII в. «Равенство есть первый пункт естественного закона», — проповедует философ-дворянин, герой комедии: «Философ поневоле». — «Здесь-то мы не равны», рассуждает герой сумароковской комедии «Рогоносец по воображению»: «а на том свете и граф, и господин, и барон, и мелкий дворянин будут равны, может и крепостной человек, по неисповедимым судьбам, быть на том свете больше воеводы». В длинном ряде комедий и опер проводится та же идея равенства людей и протекающая отсюда симпатия к народу, угнетенному крепостным правом.

Те же мысли и в русской, трагедии. Дурные правители, обыкновенно, определяются, как «враги естества». И во имя этого естества можно даже убивать таких владык! До этого договаривается Николев, в своей трагедии: «Сорена и Замир».

Они — невольники; монарх у них — тиран.
Так их достоинства — измена и обман,
А извиненье им — оковы их и бегства!

...

Тирана истребить есть долг, не злодеянье!
И если б оному внимали завсегда, —
Тиранов не было б на свете никогда!

Если «уставы естества» презрены деспотом, — то он должен быть уничтожен.

Тот же Николев — решительный враг самодержавия. Один из его героев восклицает:

Исчезни навсегда сей пагубный устав,
Который заключен в одной монаршей воле!

Патетическую речь против самодержавия влагает Княжнин в уста своего Вадима. Вадим изверился в богах, — ве-

рит лишь себе; верит в свое сердце, — «чтоб дерзать», в свою руку, — «чтоб разить».

В своих драмах, Херасков приходит к оправданию грабежа, совершенного голодным человеком. «Правда», — говорит один из его героев, — «что лучше бы просить помощи у людей, нежели грабить их; но часто не чувствуют богатые нужды бедных и без помощи их оставляют» («Друг несчастных»). «О, проклятые деньги! кто вас выдумал?» — восклицает герой драмы: «Награждение добродетели», возмущенный материальным неравенством людей: «как я шел из города, так, смотря на большие те палаты, да раздумавшись о нашей бедности, ужасно как сердился, как многие, живучи в большом достатке, не помогают таким беднякам, как мы; да еще с глаз гонят, а в карты иногда проигрывают, да проматывают тысячи».

В журналах XVIII в. встречаем мы статьи, посвященные «естественному праву», «естественной религии и морали», ссылки на них и яркие картины «нарушения естества» природы. Особенно красочны эти картины в сатирических журналах Екатерины, Новикова и других журналистов этой эпохи³¹.

³¹ Новиков, в своих ранних журналах, ратовал против крепостного права, стоял за равенство людей, за свободу мысли, за просвещение и нападал на суеверие, фанатизм, монашество (Незеленов, «Н. И. Новиков», 153, 154, 156, 184–6, 195, 198, 183; еще: «Русская Старина», 1874, IX, 467; X, 776; Тихонравов. Сочинения, т. III, ч. I, 264, 267). Современники сопоставляли Новикова с Франклином (в Германии Франклином называли Мозера, политического деятеля). Он издавал книги политического содержания («Летопись русск. лит.», V, 92), участвовал в поднесении проекта конституции наследнику (Тихонравов, Соч., т. III, ч. I, 273). Друг его, руководитель московского масонства, проф. Шварц, бичевал политические и церковные злоупотребления, нападал на монашество. Идеалом его была свобода духовная и политическая (Русск. Арх., 1874, I, 1035).

Идеи века нашли свое выражение и в увлечении масонством. Вот одно характерное исповедание масонского учения: «Масонство видит во всех людях братьев, которым оно открывает свой храм, чтобы освободить их от предрассудков их родины и религиозных заблуждений их предков,

Резче всего проявились нападки на современную жизнь в известном «Путешествии» Радищева. Он же, в своей оде «Вольность», страстно восстал против самодержавия, против дворянства. Но идеи эти высказывались и до него: так, и лирика XVIII века отзывалась на эти веяния времени. Еще Сумароков в своих одах говорит о равенстве людей. Напр.:

На то ль дворяне мы, чтоб люди работали,
А мы бы их труды, по знатности, глотали?
Какое барина различье с мужиком?
И тот, и тот — земли одушевленный ком!

Державин неоднократно обличает временщиков и «тиранов» (591, 629), говорит о равенстве (I, 310, 359), о «народной льготе» (358, II, 380, 407; III, 379; II, 516; I, 446, 38). До Радищева, он уже резко нападал на придворных льстецов:

Завеса лести раздерется,
Из бога вскроется злодей!
...
Хотя дела твои днесь громки,
Но, если поздние потомки
Путей в них правых не найдут, —

побуждая людей ко взаимной любви и помощи. Оно никого не ненавидит и не преследует, и цель его может определиться так: изгладить между людьми предрассудки каст, условных различий происхождения, мнений и национальностей, уничтожить фанатизм и суеверие; искоренить междоусобицы и бедствия войны; посредством свободного и мирного прогресса достигнуть закрепления вечного и всеобщего права, на основании которого каждый человек призван к свободному и полному развитию всех своих способностей; споспешествовать всеми силами общему благу и сделать таким образом, из всего человеческого рода одно семейство братьев, связанных узами любви, познания и труда». (В. Сиповский: «Н. М. Карамзин, автор Писем русского путешественника», приложение «Новиков, Шварц и московское масонство»).

Не будешь помещен ты в боги.
Несправедливые дороги
В храм вечной славы не ведут;
Ведут не в храм — на место лобно!

...

Жалкий полубог, кто тщетно носит сан,
Пред троном тот — ничто, на тропе — истукан!

Державин — певец «человека», прежде всего — того «Человека» (с большой буквы), перед которым преклонялся просвещенный век, перед которым благоговели лучшие люди столетия. Этому «Человеку» Державин отводит почетное место в Космосе — середину между творцом и мирозданием («средоточие живущих»), и в человеке он хочет видеть «божество» (I, 93, 201, 509), — «черты начальные божества».

Но в этом «Человеке» Державин усмотрел и черты ничтожества: человек, умом повелевающий громами сегодня, — завтра истлевает во прахе. Сегодня — он бог и царь, завтра — раб и червь. Ни одни из русских поэтов XVIII века не создавал «Человеку» такого высокого трона, как Державин, и ни один так глубоко, как он, не заглядывал в бездны человеческого ничтожества.

Быть может, это обстоятельство натолкнуло Державина на необходимость осмыслить жизнь человеческой личности, и благодаря этому мы встречаем впервые в русской поэзии ярко выраженное проявление индивидуализма³². Счастье личной жизни Державин нашел в красивом наслаждении жизнью «для себя» и для других: философия эпикуреизма подсказала ему пути к этому счастью. Оно освобождает от всех временных уз, — религиозных и государственных условностей и традиций. Оно создается свободным разумом и свободным чувством. Оно — выше

³² Впрочем, до него Кантемир мельком намечает уже идеалы эпикуреизма, следуя за Горацием и др.

господствующих в жизни понятий, свободно от эгоизма, от борьбы за существование. «Свобода, равенство и братство» — вот лозунг, созданный этой идеологией.

Разгорелась великая французская революция; на своих знаменах начертала она эти «святые слова». Но грубая действительность надругалась безжалостно над возвышенной идеологией. Не того, совсем не того ждали от революции мечтатели XVIII века! «Естество» человека оказалось вовсе не таким прекрасным и возвышенным: хаос зашевелился, проснулся, поднял голову и вырвался мутной волной. И вот, Радищев с ужасом признал, что «человек превращен в люта тигра еще». «Мудрое» восемнадцатое столетие оказалось «безумным»!

«Будешь проклято во век!» — восклицает Радищев в своей оде «Восемнадцатому столетию» (1801). «Но никогда ты не будешь забыто», — добавляет он, так как —

Жить вечно будет бессмертная мысль человека, —
Они суть творение бога,
И не погибнут они, хотя бы погибла земля!

Он остается при убеждении, что дорогой ему XVIII век, хотя и не осуществивший своих великих идей, будет «удивлением всем»! Его будут проклинать, но будут и благословлять в отдаленном будущем, когда человек перестанет быть «тигром»!

Радищев пришел к убеждению, что высокие идеи века недоступны еще всем, что пока они — удел немногих избранных.

Разочарование темным крылом своим покрыло европейскую мысль конца века; здесь — начало «мировой скорби», здесь же — и причина интенсивного развития индивидуализма.

Понятие: «Человек» рухнуло: нет «вообще-человека», — есть «личность» и «толпа». Личность — носительница великих идей. (Они не умерли. Они бессмертны.

Они — творения бога!) «Толпа», «масса», «чернь» — это хаос, стихия, «тигр» в человеке...

Всего отчетливее выразилось это сознание в идеологии Карамзина. В юности он увлекался верою в близость земного счастья. Трепетно и радостно приветствовал он начало французской революции и кончил тем, что с ужасом отвернулся от нее³³.

И я, о друг мой, наслаждался
Своею краевою весной;
И я мечтами обошлся:
Любил с горячностью людей,
Как нежных братьев и друзей!
Желал добра им всей душою,
Готов был кровию моею
Пожертвовать для счастья их!
Но время, опыт разрушают
Воздушный замок юных лет.
Красы волшебства исчезают;
Теперь иной я вижу свет!
И вижу ясно, что с Платоном
Республик нам не учредить,
С Питтаком, с Фалесом, с Зеноном
Сердец жестоких не смягчить!
Ах, зло под солнцем бесконечно,
А люди будут — люди вечно!

Затем он обращается к «свободе»:

...
Когда мир целый трепетал,
Волнуемый страстями злыми, —

³³ Впрочем, еще в «Письмах русского путешественника» отчетливы следы этого либерализма (См. мое сочинение: «Н. М. Карамзин», стр. 540–548).

Мой взор знамен твоих искал,
Я сердцем следовал за ними,
Творил обеты, слезы лил
От радости и скорби тайной!
Кто в век чудесный, чрезвычайный
Призраком не обманут был? ...
Когда ж людей невинных кровью
Земля дымиться начала, —
Мне свет казался адом зла:
С в о б о д у я считал л ю б о в ь ю !

В результате — горестное разочарование:

Ты дал мне свет ума — я истины искал,
И видел ложь всегда; светильник погашаю!
Бог дал мне сердце, — я страдал, —
И богу сердце возвращаю!

В бегстве от людей счастье. Уйти от них, угасить лампа-
ду —

Оплакать бедных смертных долю
И мрачный свет предать на волю
Судьбы и рока ...
... Оставить вир холодный,
Который враг чувствительным душам.

«Любя дышать свободно», — говорит Карамзин, —
отойдем от людей в круг «немногих» избранных, будем
жить в уединении, —

Куда бы злые и невежды
Во век дороги не нашли,
И где б без страха и надежды
Мы в мире жить с с о б о й могли.

...

Гнушаться издали пороком
И ясным, терпеливым оком
Взирать на тучи, вихрь сует.

Здесь характерно желание: «в мире жить с собой». Карамзин любил это повторять: эпиграфом к «Письмам русского путешественника» он избрал двустишие:

Кто в мире и любви умеет жить с собою. —
Тот радость и любовь во всех странах найдет.

Итак, ясно, что разочарование не коснулось еще «личности», — оно разрушило только понятие: «человек».

Не менее характерно в слово: «терпеливым». Выполнение гордых и прекрасных надежд откладывалось Карамзиным (как и Радищевым) на отдаленное будущее: мысль еще воскреснет, она не потерпела еще окончательного крушения; но не скоро овладеет она миром, потому что человек претворен теперь в «люта тигра», и злые и невежды господствуют на земле.

Здесь — разгадка того курьеза, что Карамзин, в Александровскую эпоху апологет самодержавия и крепостного права, продолжал считать себя «республиканцем», как о том свидетельствует Н. Тургенев³⁴, и обижался, когда его

³⁴ Н. И. Тургенев рассказывает, что Карамзин был горячим поклонником Робеспьера: при известии о его смерти, он расплакался (N. Tourgueneff: «La Russie et les Russes», I, 326). «Он далеко не был врагом форм правления, совершенно противоположных тем, камне били в России» — говорит он о Карамзине, — «он даже был их энтузиастом» (ib. I, 320).

Дмитриеву Карамзин писал: «не требую ни конституции, ни представителей, но по чувствам останусь республиканцем и притом верным подданным царя русского» (Письма к Дмитриеву, 249). Вяземскому Карамзин писал: «Я в душе республиканец, и таким умру» (Письма к Вяземскому, 60).

Вигель говорит о Карамзине: «Как все великодушные и неопытные юноши в первоначальных порывах к добру, создавал он некогда утопии, веровал в свободу, в братскую любовь, в усовершенствование рода чело-

называли «консерватором» (столкновение с Пушкиным). Юношеская вера в свободу, равенство и братство осталась непоколебимой, но суровый опыт и знакомство с русской историей загнали эту веру в какие-то отдаленные и потаенные углы сознания. Для их осуществления не пришло время.

Индивидуализм, возведенный Карамзиным, укоренился в самосознании русского общества. Развитие его привело к утонченной морали Жуковского, к изящному эстетизму Батюшкова, — к синтезу их обоих в Пушкине.

Впрочем, общественные влияния александровского царствования первой эпохи захватили и Пушкина, — и он на время оказался в союзе с Радищевым. Отсюда — двойственность его идеологии.

Гораздо последовательнее были его учителя-друзья — Жуковский и Батюшков.

Одним из самых ярких индивидуалистов в истории русской интеллигенции был именно Жуковский. Он сам не раз говорит о своем индивидуализме:

В душе моей цветет мой рай —
Я бурный мир сей презираю ...
Прекрасного в сем мире нет:
В него прекрасное с собою
Мы вносим с нашим бытием —
Мы лишь в себе его найдем.
... Прекрасен мир, но он прекрасен нами!
... Счастье — в нас. Божий свет
Нами лишь прекрасен.

веческого. Когда началось его воспитание в России, по примеру других европейских, даже самых деспотических государств, — наставники воспитанникам указывали все на блеск греческих республик, на величие римской; твердили, что с свободой их были неразлучны добродетели, счастье и слава, и что, с утратою ее, они всего лишились; в веках ближе к нашему старались возбуждать их восторг к Швейцарии и Вильгельму Телю, к Нидерландам и Эгмонту» (Вигель, Воспоминания, III, 133–4).

Кто же это — «мы»? О ком все время говорит Жуковский? О «немногих», о тех, кому он посвятил один из своих стихотворных сборников: «Für Wenige». «Мы» — это те избранные, к которым призывал еще Карамзин....

Дар песнопенья с Олимпа
На избранных сходит...

К этим «немногим» —

... непосвященной
Толпе дороги нет.
... Ты — двери на замок!
Пускай толпа стучится, —
Содом сей в уголок
Поэта не вместится!

Вот почему Жуковский всех зовет познать себя самого, свою личность:

Познай себя! Познай!
Ты — велик собой; сей мир — твое владенье!
... Великим да будет, кто, собственной силы сознаньем,
Душою превыше и тайные Парки и Рока.

К «свету» Жуковский относится с презрением:

Для нас пустыня — свет!
... Счастлив, кто от холода лег
Сердце охранил,
Кто без ненависти свет
Бросил и забыл,
Кто делит с душой родной,
Втайне от людей,
То, что презрено толпой,
Или чуждо ей.

... с каким презрением
Мы бросим взор на жизнь, на гнусный свет,
Где милое — один минутный цвет,
Где доброму следов ко счастью нет,
Где мнение над совестью властитель,
Где все, мой друг, — иль жертва, иль губитель!

«Свет» он называет «хладным», «бездушным»; он чужд вопросов общественности. «Естественное право» его не интересует совершенно; зато ему, как и Карамзину, дорога «естественная мораль». Учение Шефтсбери и его последователей — вот основа его мирозерцания. Эту моральную сторону человеческой личности он и раскрывает в своей поэзии. Не на «разуме», а на чистом «чувстве» строится его мораль, его религия, его эстетика. Добро и красота для него — неразделимое единство, которое покрывается религией.

Все небо нам дало, мой друг, с бытием,
Все в жизни — к великому средство,
И горечь, и радость — все к цели одной —
Хвала жизнедавцу Зевесу!

И радость, и горе, и жизнь, и смерть — все имеет свое значение, все в равной мере необходимо. В гармоническом слиянии их и заключается красота —

... прекрасно
Лишь то, в чем слиты свет и тени!
... Любовью моя осветилась душа, —
И жизнь в красоте мне предстала.

Но «любовь» эта, как уже сказано, лишена социальности: она действительна только в кругу «немногих»:

... счастлив тот, кто поэт, —
Его блаженство — прямо с неба!

Он им не делится с толпой!
Ему ли, с пламенной душой,
Плоды святого вдохновенья
К ногам холодным повергать
И на коленях ожидать
От недостойных одобренья?
... Презренье
В пыли таящимся душам!
...
Подале от толпы судей!
...
Свобода — друг наш благодатный!
Мы независимы в тиши
Уютного уединенья.
Богаты ясностью души,
Поем для муз, для наслажденья,
Для сердца верного друзей.
Страшись к той славе прикоснуться,
Которую прельщает свет.

Вот почему он с таким презреньем отнесся к революции 1848 г., свидетелем которой был на Западе. От нее он ушел... в изучение Гомера. «Мне захотелось уйти», — говорит он, — «в перво-мир поэзии — в этот потерянный эдем, в котором во время оно дышалось так легко и целебно. Гомер отворил мне заповедную дверь в этот мир, и я пожил счастливо с его светлыми созданными, которых веянье было так благовонно среди визгов и мефитического зловония бунтующей толпы, парламентских болтунов и ложно-вдохновенных поэтов настоящего времени».

В своем антисоциальном индивидуализме Жуковский ушел гораздо дальше Карамзина, который до конца своих дней интересовался общественной жизнью и даже отзывался на современные события своими «записками» и «письмами».

Гораздо больше социальности — в двух других индивидуалистах этого времени: в Батюшкове и, особенно, в Вяземском.

Батюшков — эстет по преимуществу. От XVIII века он усвоил эпикурейское мирозерцание и содержание своей личности определил в красивом наслаждении жизнью. Мораль интересовала его мало, особенно в первый период его жизни. Жизнь — вечный праздник. Люди — это юноши и девы, опьяненные радостями бытия. Любовь, вино, цветы, все заглушающий смех, глубокая лазурь небес — вот его мир. «Толпы» не выносил и он: его творчество — тоже «для немногих», среди которых он чувствует себя свободной личностью.

Вольность, вольность — дар святых небес!
Поэт с душой спокойною
Веселее Креза с золотом.
Презираю гордость глупую,
Не хочу кумиру кланяться
С кучей глупых обожателей.

Он предпочитает «жить для себя» и «для друзей», в атмосфере утонченных наслаждений «духа и плоти», —

... в кругу друзей
Избранных, вдали от толпы ...
... найти святое дружество,
Жить покойно в мирной хижине.

Но Батюшков не может оставаться заключенным в этой «мирной хижине» — не может совершенно отвернуться от толпы. Однако, сталкиваясь с нею, он, в то же время, с нею не сливается. Он чувствует себя Чацким в обществе Фамусовых и свое отношение к «свету» выражает в пламенных сатирах, которые чаще всего оканчиваются бегством от людей.

Например:

Проклятая Москва!
Прочь отсюда сейчас же убежать!
В Москву проклятую опять не заезжать!

Этот мотив «бегства» от людей встречаем мы и у Вяземского.

Он — тоже эстет-эпикурец (в начале своей деятельности): свет для него скучен; он — «спокойный друг природы». У него — «чистая душа», радостное, чувствительное сердце. Он — молодой Эпикур, и для него свобода его личности выше всего:

Я, свергнув плен цепей,
Горжусь своей свободой.

Круг «избранных» и для него дороже всего; к «толпе» и он относится с презрением; как Батюшков, и он пишет страстные сатиры на «свет», и в этих сатирах опять чувствуется «герой этого времени» — Грибоедовский Чацкий.

С Карамзина до Грибоедова включительно — вот любопытный путь развития русского индивидуализма! Писателей этого периода объединяет несокрушимая вера в мудрость и красоту личности. Все они — представители «прекраснодушия» («*belle âme*», «*die schöne Seele*»).

В Пушкине формация личности достигает своего апогея, но в нем же начинается кризис этой личности, который достигнет у Тютчева, Боратынского, Гоголя и Лермонтова высшей степени. Тогда окончательно рухнет вера в «естественную мораль», в «прекраснодушные личности».

Пушкин, в лицейский период, всецело примыкает к Батюшкову и к Вяземскому и, лишь отчасти, к Жуковскому. Он — юный эпикурец, живет в кругу «избранников». Он чуждается «толпы», и смысл поэзии для него тот же, что и для Карамзина (фантазия).

Но бурная общественная жизнь захлестывает его, и он — то вырывается из тесных уз эстетического индивидуализма, покоряется влияниям социальности и протягивает руку Радищеву («Деревня», «Вольность», эпиграммы), — то опять уходит в этот эстетический индивидуализм («Поэт», «Поэту», «Поэт и чернь»). В этом перебое противоречий он, однако, постепенно склоняется в сторону социальности и, первый из русских писателей, ставит резко вопрос о взаимоотношении личности и коллектива. О «Человеке» XVIII века уже речи нет!.. Он говорит об обязанностях «личности» к толпе: «я» — к «не я». В «Кавказском Пленнике» еще ставится вопрос о «бегстве личности», в «Цыганах» — уже о необходимости слияния с коллективом: нельзя хотеть воли лишь для себя. Онегин и жизнь Лариных — боязнь личности раствориться в массовой жизни, потерять «свободу» — опять та же проблема, что и в «Цыганах». В «Полтаве» — антитеза личности (Карл, Мазепа) и коллектива (Петр, как выразитель велений истории народа). В «Медном Всаднике» — Евгений, представитель узких личных интересов, и Петр — опять, как выразитель стихийных велений нации. Трагедия Годунова — опять результат коллизии личности с массой. Швабрин и Гринев — все это лишь разные вариации все на ту же тему. И разрешение поставленной проблемы везде одинаково: личность должна покориться коллективу; личность оправдывается лишь постольку, поскольку она выражает волю коллектива.

Но если Пушкин в своих больших произведениях — создателях не столько чувства, сколько ума — решает вопрос именно так, — то в л и р и ч е с к и х своих творениях, созданных под влиянием минутных эмоций, он легко отходит от этих основных решений поставленной проблемы. Он пишет, например, свое «Из VI Пиндемонте», в котором опять решительно восстает против подчинения коллективу.

Зависеть от властей? Зависеть от народа?

Не все ли нам равно? Бог с ними! Н и к о м у

Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать, —
Вот — «лучшие права», вот — «лучшая свобода»!

В зависимости от этих колебаний в решении основного вопроса, меняется у Пушкина и взгляд на поэзию: сначала это — интимная поэзия «для себя» и друзей, — поэзия, окрыленная фантазией; потом это — «сладкие звуки и молитвы», непонятные и ненужные черни, которая печной горшок предпочитает Аполлону Бельведерскому. То поэзия — «помело», выметающее сор с улиц шумных (эпиграммы, «Вольность», сатирические произведения); то она — «возвышающий душу обман»; то — «поэзия действительности», чуткое, отзывчивое эхо; то — средство воспитания человечества при помощи пробуждения «чувств добрых».

Если, разрешая вопрос о взаимоотношении личности и коллектива, а также определяя сущность поэзии, Пушкин и запутался в противоречиях, то в выяснении сущности самой личности ответ был им найден определенный и ясный. Этот ответ — изумительный синтез всей предшествующей работы русской мысли XVIII в. Замечательный афоризм Герцена (см. выше) следует значительно расширить, так как не только XVIII в. синтезировался в Пушкине, но и все предшествующие века русского самосознания. Лирика Пушкина так богата самым пестрым содержанием, так широко и разнообразно захватывает русскую жизнь, самые различные проявления этой жизни, — что в ней находят свой отзвук все умственные переживания предшествующих эпох.

Лирика Пушкина — это его личность. Это — личность русского интеллигента 20–30-ых годов, который познал «жизни цель», — жизнь для жизни: «Счастливый человек! ты знаешь жизни цель — для жизни ты живешь». «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать!». В таком определении жизни, в таком оправдании ее — светлая мудрость Пушкина, гармония духа и плоти, слияние воедино всех противоречий, в которых путалась русская мысль до него.

Эта личность вмещает в себе и древнюю Русь и новейшую западную культуру, проникновение в добро и зло, постижение всяческих красот: и экзотической природы юга — и северной деревни, и Шекспира — и мужицкой песни...

Но Пушкин указал не только сложность эстетической природы человека, — он раскрыл и сложность этической: в ней — свет и тени, в ней — лучезарное солнце и тьма хаоса. Из русских мыслителей на это указал он первый. Для ближайших предшественников Пушкина «личность» — это «прекрасная душа», возвышенная и совершенная в моральном и эстетическом отношении; для Пушкина личность — сложная загадка, в которой органически слиты все человеческие качества, возвышающие и унижающие человеческое достоинство. Для писателей XVIII века «Человек» был выразителем «разума», — для Карамзина и его ближайших последователей «личность» была носителем прекрасных чувств. Пушкин разрушил эти односторонние концепции: он сумел создать «личность», как выражение гармонии, но, вместе с тем, указал и на возможность и дисгармонии. Вот почему, если в Пушкине завершился процесс *формации* русской личности, то с него же начался и *кризис* ее. Пушкин одной рукой держится за Жуковского, другую протягивает Достоевскому. Пушкин связывает XVIII и XIX столетия.

Уже у современников Пушкина этот «кризис личности» определяется резко и отчетливо. Стоит сузить понятие «коллектива», конкретизировать его, — и получится «Горе от ума» — горе личности, осознавшей себя, определившей себя, свою идеологию. Этой личности — нет места в современном ей коллективе. Пушкин лишь мельком останавливается в «Евгении Онегине» на характеристике этого «коллектива» (столичное общество, деревенские помещики), так как все его внимание устремлено на «личность» Онегина. В других произведениях его этот коллектив характеризуется еще отвлеченнее («Кавказский Пленник», «Цыгане»).

У Грибоедова же коллектив — яркая сила, вооруженная своей идеологией, страшной и непобедимой...

Гоголь продолжил работу Грибоедова. «Личность» Гоголя — это он сам, живое воплощение «честного смеха»; «коллектив» — это ужасные «мертвые души», кошмарные «свинные рыла»! Как у Чацкого имеется несколько друзей («Князь Федор», чудака-химик и ботаник, отчасти Горич), — так и у Гоголя есть друзья: какие-то одиночные «молодые люди бедно-одетые», которые понимают его («Разъезд»). Слиться с коллективом у Гоголя нет сил, и потому, как Чацкий бежал из Москвы, так бежал и Гоголь от русской действительности. И он испытал великое «горе от ума» — горе от индивидуализма, от проясненного сознания, от высветленной до дна идеологии, которой нет места в реальной русской действительности!

Совершенно то же чувствовал Боратынский. И он познал трагедию одиночества, с тем отличием, что у него — у первого из русских поэтов-пессимистов — понятие «коллектива» расширяется в понятие «человечества». «Чернь злая» «обстала его», как «псов враждебная стая»... Горечь этого сознания заставляет его говорить языком Чацкого и спасение искать в уединении:

Доживайте жизнь в тиши
И берегите хлад спасительный
Своей бездейственной души, —

— дает он совет таким же разочарованным, как он сам. Жить в одиночестве, «трудиться для собственного чувства» и «мир видеть, как во мгле» — единственное спасение!

Подобно Пушкину и Боратынскому, и Языков часто говорит о «толпе» и «черни»; и он рекомендует не верить «ни браням, ни хвалам» черни:

... в их споры не мешайся,
В их непристойный шум и гам!

— советует он друзьям.

И он, как Чацкий, восклицает:

Куда иду? Несчастлив и один!

По его словам, он «скитается из края в край». Его беспокойный ум «всегда чего-то ищет».

Полежаев тоже говорит о «человечестве». Себя он называет «бесприютным странником в мире». Он — «одинок, как челнок, брошенный в добычу яростной волне». Для него люди — то «рабы», то «палачи» ... Они развращены ... Они — «псы» ...

И его тяготит его заостренный индивидуализм — «горе от ума».

Повсюду у него встречаем несчастное «я», которое не может слиться с «не я». В результате — «холод к земле» —

И горькое к жизни презренье, —

— и к своему страдающему «уму» Полежаев обращался с такими горькими словами:

«Прости, мой друг, иду во тьму!

Бенедиктов тоже постоянно твердит о своем презрении к «толпе». Среди людей он «дикарь» и «нелюдим». «Недвижный, мрачный, молчаливый» сидит он в обществе людей и не в силах вынести этого общества, хочет остаться «один» — в «пустынной келье» ...

Как у Чацкого, у него «ум с сердцем не в ладу»; и он, как Языков, готов проклясть свой «рассудок хладный», «свой сумрачный, тяжелый ум».

В действительности видит он только «злую эпиграмму» на все прекрасное и возвышенное. Он — «тяжелый человек» он — «чудак», — таково мнение «коллектива»; он — «странный человек».

Особняком в этой группе поэтов стоит Тютчев. Его не интересуют вопросы о взаимоотношении личности и толпы: он главное внимание устремляет на вопрос о гармонии мироздания... Он, первый из русских мыслителей-поэтов³⁵, указал, что здесь не все обстоит благополучно: «хаос шевелится». — живо то земное могучее начало, о котором совсем забыл XVIII век! Хаос жив и грозит своей кошмарностью! Поэт оторван от этого хаоса, как Чацкий — от фамусовского общества, и едва ли мы ошибемся, если в тютчевском хаосе усмотрим символизацию тех темных начал жизни, которые были ненавистны всем поэтам-индивидуалистам его времени.

Из этих беглых характеристик русских романтиков 20–30-ых годов уже выясняется отчетливо трагедия и Лермонтова и Гоголя.

Полнее и отчетливее всего, в самом чистом виде, выразилась эта трагедия в творчестве Лермонтова. С детских его произведений до позднейших, он всегда говорит о своем одиночестве. Но и он сам, и герои его враждебны не только современной «толпе», но «людям» вообще. Таким образом, у него понятие «коллектив» расширяется, как у Боратынского и Полежаева. Подучилась философская концепция, которая предвосхищает философию Шопенгауэра и Ницше.

Жалок мир! — восклицает он: —
В нем каждый средь толпы забыт и сир,
И люди все к ничтожеству спешат.

Этический индивидуализм Фихте у Лермонтова окрасился крайним пессимизмом. «Люди ненавидят все, на чем печать ума» — эту мысль он варьирует несчетное количество раз в своих произведениях. Здесь уже не Фамусовы, не Со-

³⁵ Мельком коснулся этого Боратынский в стихотворении: «Природа и человек».

бакевичи и Плюшкины, а что-то более грандиозное и ужасное!

Стоит пересчитать, сколько раз он говорит о презрении к «людям», к «черни», «свету», «миру»³⁶, сколько раз у него повторяются эпитеты: «одинокий», «чужой», «чуждый», «лишний»; стоит пересчитать любимые им образы, символизирующие одиночество, — и мы признаем, что ни у кого до Лермонтова и ни у кого после него так остро не ставился вопрос об одиночестве личности, никто так не страдал «горем от ума», как он!

Но этот лермонтовский ум не успокаивался на одном презрении: он тревожно анализирует себя и жизнь и приводит поэта-философа к сознательному разрушению той идеологии, которая сложилась у нас в ясный и примитивный «век разума» — XVIII век — и которая нашла свое блестящее завершение в Пушкине.

Лермонтов дерзает восстать на мудрость фонвизинского Стародума, для которого все было так ясно и понятно. Лермонтов первый из русских писателей приходит к заключению:

В мире все условно.
Ни блага в зле, ни зла в добре не вижу!

Немудрено, что он усомнился и в самом себе — в своей личности:

С такой душой ты — бог, или злодей

«Бог»? или «злодей»? Все зависит от того, как смотреть на добро и зло, — прилагать ли обычную человеческую меру, или свою собственную; стать ли «по ту сторону добра и зла», или смиренно остаться на этой стороне.

³⁶ См. подробнее в моей работе: «Лермонтов и Грибоедов» (Трагедия личности в русской литературе 20–30-ых годов). Петроград. 1919).

Мы видим отчетливо, что Лермонтов задолго до Ницше подошел к его идеям. Мы видим, что он первый затронул проблему, мучившую Достоевского и нерешенную им.

Никто из тех сентименталистов и романтиков, начиная с Карамзина, которые твердили о бегстве от толпы, не ставил себе и вопроса: «а что же такое «я»? бог? или злодей?» Никто не заикался об условности понятий: «добро» и «зло».

С о б о ю все они были довольны, эти «прекраснодушные» мечтатели-индивидуалисты — собою и немногими избранными.

Падшей девушке один герой Лермонтова говорит:

Как ты, я чужд общественных связей.
Как ты, — один с свободой моей;
Не знаю в людях ни врага, ни друга,
Живу, чтоб жить, как ты, моя подруга!

«Живу, чтоб жить» — слова те же, что и у Пушкина («Счастливый человек! Ты знаешь жизни цель — для жизни ты живешь!»), но различны в том, что Пушкин прибавляет: «счастливый человек», а Лермонтов этого не говорит, не может сказать!.. Союз его с падшей женщиной, отверженной людьми — союз знаменательный! Он усомнился в истинности тех устоев жизни, которые кропотливо строила, камень за камнем, русская интеллигенция с Петра Великого, — а новых не нашел! Его возмущает и мучит сознание, что жизнь — беспросветное прозябание, растительный и животный процесс, как тот, который он видел в природе. Но она не знает тревог человека. Недаром слиться с природой он так жаждал всей своей истомленной душой. Только в этом слиянии — покой, возможность «забыться и заснуть». В этой жизни не будет мучить его «горе от ума»!

Недаром и Руссо, и Карамзин, и Жуковский, и Батюшков предостерегали своих современников от власти у м а :

«Живите в мире фантазии, наслаждайтесь возвышающим душу обманом!» — говорили они. Пушкин первый заговорил об уме, повернул русскую интеллигенцию к «уму», призвал служить «бессмертному солнцу ума», воскликнул:

Да здравствует солнце! Да скроется тьма!

Но если ему и удалось подняться на высоты оправдания всей жизни, — это оказалось не под силу людям следующего поколения. Он вызвал к жизни страшную силу — и она сломила русскую интеллигенцию!

Куда же было идти русской интеллигенции? В покой Нирваны? Но разве в небытии можно осуществить «божественной души безбрежную свободу?...» «Дальше, дальше от людей», дальше от «ума», забиться и заснуть... Этот путь избрал Лермонтов, и дуэль его — самое неприкрытое самоубийство.

Однако, по этому пути все же не пошла русская интеллигенция его времени, — перед ней были на выбор еще три дороги: или 1) признать себя людьми «лишними» для жизни. По этому пути потянулись «лишние люди» Герцена, Тургенева, Гамлеты русской интеллигенции Щигровского уезда, неспособные к социальной жизни, не сумевшие отказаться от индивидуализма; они, как Лермонтов, стали жить «сами собой», изнемогая под тяжестью «горя» своего, никому не нужного, «ума»; — или 2) ухватиться за пушкинскую формулу: «мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв» и попытаться найти спасенье в эстетическом индивидуализме, в мире фантазии, в «возвышающем душу обмане», сделаться служителями алтаря чистой красоты — это сделали наши жрецы «искусства для искусства», поэты А. Майков, Фет, отчасти Полонский, Алексей Толстой — предтечи наших «парнасцев»; — или 3) взять другую, пушкинскую же, формулу — о служении «чувствам добрым». Здесь, на этом третьем пути — начало социальных течений русской поэзии XIX столетия.

Но и этот третий путь раздваивается, в свою очередь, на два: по одному пошел Гоголь и повел за собою таких титанов, как Л. Толстой и Достоевский. Служить народу, земле, человечеству не может «лишний человек»; подделываться под Фамусовых, Собакевичей, Чичиковых — он тоже не в состоянии. Надо поднять упавших, надо оживить «мертвые души», надо очеловечить «свиные рыла». Надо их «научить», вдохнуть в них животворящий «дух свят». Это — дело пастырей церкви, как говорил еще Кантемир; но «они молчат, — так возьмемся мы!» И Гоголь взялся. С его легкой руки литература русская сделалась кафедрой учителя жизни и ее обличителя. Он попытался вернуться к идеологии древней Руси — к средневековому православию с его мрачным аскетизмом. Он дерзнул восстать против всего XVIII века, против Пушкина, — и был осмеян и заплеван.

Гоголь первый указал, что интеллигенция найдет спасение лишь в деятельном труде, в упорном, муравьином труде на тех стезях и тропинках, которые каждому предназначила судьба. «Разумным» он признал только то, что действительно, а действительным он признал выполнение идеи, независимо от ее размеров. Пожалуй, он лучше понял Гегеля, чем его яростный антагонист Белинский, отступивший от Гегеля, проклявший то, чему раньше сам страстно верил. Распятие Гоголя, Белинский в сущности казнил самого себя за раннее свое увлечение. Но идея Гоголя, осужденная Белинским на склоне его лет, оказалась жизненной: от нее пошли наши трезвые, положительные герои — Штольцы, Базаровы, Лжневые, Соломины... Впрочем, надо сознаться, потомство получилось весьма малокровное и бескрасочное...

Вторым ответвлением третьего пути было не религиозное и этическое просветление народа, а практическое «сеяние разумного», — «хождение в народ» — с целью узнать народ и дать ему политическое воспитание. В этих двух разновидностях «народничества» сказались: в первой — отзвуки славянофильства, во второй — западничества. Оба вида «народничества» кончились разочарова-

нием — признанием инертности крестьянской массы. Интерес от деревни перенесен был в 90-х годах XIX столетия на городской пролетариат, на фабрики и заводы.

Эпоха Николая I — период торжества русского цезаризма, когда личность русского человека, казалось, совершенно поглощалась государством, и отдельный индивидуум должен был превратиться в «политическое животное», безгласное и безличное, — была, однако, временем, когда, как мы видели, в русской интеллигенции особенно резко определился индивидуализм. Гоголь выступил против власти «мертвого коллектива», Белинский всю жизнь свою отдал на решение вопроса о взаимоотношениях индивидуума и коллектива и остался, в конце концов, индивидуалистом.

В это же время складывается мирозерцание славянофилов, которые в добровольном отрешении личности признали самоутверждение ее; складывается и мирозерцание западников, откровенных представителей личного начала. Крайним выражением этого индивидуализма был анархизм Бакунина, и далее в «социализме» Герцена этот индивидуализм не только не поглощен, но даже явно доминирует над антииндивидуализмом и приближает его тоже к анархизму.

Все это указывает на то, что влияния XVIII и начала XIX ст. все еще властвовали над буржуазной интеллигенцией эпохи Николая I и помогали ей бороться с режимом.

Эта неослабевающая борьба за права личности, эта энергия в поисках утверждения индивидуализма, в обосновании его, заставила с особым вниманием относиться к своей родине. Чувствовалась наличность такого богатства ее внутренних сил, что удельный вес России, точнее — русской интеллигенции, вырастал в их глазах.

Апофеоз России создан был не только славянофилами, которые признали, что у России свой собственный путь прогресса. Веру в величие России разделял даже Гоголь, обличитель «мертвых душ»: «Европа», — сказал он, — «приедет к нам не за покупкой живья и сала, но за покуп-

кой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках». В своей знаменитой «Тройке» он образно представил эту энергию русской жизни, перед которой спасует Запад. «Россия выше мещанского Запада», — скажет позднее Герцен. В течение всего XIX ст. на разные лады будет повторяться эта мысль русскими интеллигентами. Резче всего выразит это Достоевский: «Россия скажет новое слово», «Россия спасет Европу» и пр.

В таком направлении работает русская мысль, даже придавленная николаевским режимом. Это идейное содержание, утвержденное дворянской буржуазной интеллигенцией, передано будет ею в наследство интеллигенции разночинской, которая сменит в 60-х годах интеллигенцию дворянскую. Интеллигент-разночинец со свежими силами возьмется за дальнейшую разработку нашего философского и политического самосознания. Основным пунктом остается неразрешенный вопрос о значении личности, об отношении ее к массе, — индивидуализм и антииндивидуализм.

III. Крушение дворянской либеральной идеологии. (От <18>40-ых к <18>60-ым гг.)

В сущности, 14 декабря 1825 г. произошло окончательное крушение той дворянско-буржуазной интеллигенции, которая выросла у нас на идеях XVIII в. Мы видели уже, что начало кризиса выразилось ясно еще в творчестве Пушкина, в его мирозерцании. Но особенно отчетливо воплотился этот кризис в идеях Чаадаева — в его пессимистическом отношении ко всей русской истории, ко всему прошлому русской интеллигенции.

Чаадаев постарался объяснить, в чем причина поражения дворянской интеллигенции. Он не дошел до признания, что все несчастье ее в оторванности от народа; но он был бли-

зок к этому решению, когда заявил, что интеллигенция наша никогда не мыслила самостоятельно, не сливалась с органическим развитием русской мысли, всегда находилась под чужими влияниями и меняла их, но усвоив до конца. «У нас нет», — говорит он, — «развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам, бог знает, откуда... А потому у России нет не только прошлого, но и настоящего».

Заметим, что для Чаадаева Россия — это дворянство! О нем он только и говорит; народ не попадает в поле его зрения. «В наших лучших головах есть что-то большее, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки, цепенеют в нашем мозгу. Человек теряется, не находя средства прийти в соотношение, связаться с тем, что ему предшествует и что последует».

Катастрофа 14 декабря произошла вследствие оторванности декабристов от почвы. Оттого, начав восстание, убоялись «пугачевщины!» Пессимизм Лермонтова, Боратынского — от этой же причины. «Лучшие умы» чувствовали свою ненужность. «Мы жили, мы живем, как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно; но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумения» (Чаадаев). Не то ли говорил и Лермонтов в своей элегии-сатире: «Печально я гляжу?» ... Не то ли пережил Гоголь, искавший живых душ и видевший вокруг себя только мертвые? ... Но если Лермонтов не видел маяков и утонул в своем пессимизме, — Гоголь пытался спастись в православии, Чаадаев — в католичестве ...

И Гоголь, и Чаадаев верили в Россию. «Россия», — говорит Чаадаев, — «развилась совершенно иначе (чем Европа), и у нее есть специальное назначение, которое она должна выполнить в мире. Русская нация, великая и сильная, должна, как мне кажется, не заимствовать от других народов их деятельность, а заставить их принять свою. Она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа».

Но для этого она должна теперь же приобщиться к мировой культуре, а не обращаться к «колокольне своего прихода». «России суждена великая духовная будущность», — так пророчествовал Чаадаев, уверенный, что через католичество придет Россия к этому великому будущему. «Мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежали ни к одному из великих семейств человечества», — говорит он. А, между тем, цивилизация — одна. Поэтому, чтобы усвоить эту цивилизацию, «нам надобно переначать для себя снова все воспитание человеческого рода». Дитя идеологии XVIII века, Чаадаев опять пытается вернуть русскую мысль к тому времени, когда она верила в Человека (с большой буквы). «Между мною и истиной», — говорит он, — «становится что-то постороннее, и это постороннее — это я сам. Я сам от себя заслоняю истину». Одно, следовательно, средство открыть ее: «отстранить свое я»³⁷.

Таким образом, проблема, поставленная, но не разрешенная Пушкиным: «личность ли выше коллектива, или коллектив выше личности? — осталась нерешенной и у Чаадаева. К чести нашей интеллигенции, она в массе не приняла формулы знаменитого шефа жандармов Бенкендорфа: «*Le passé de la Russie a été admirable; son présent est plus que magnifique; quant à son avenir — il est au-delà de tout ce que l'imagination la plus hardie se peut figurer*»³⁸. Этот «официальный

³⁷ Но в то же время, противореча себе, Чаадаев признает большое значение за личностью. «Массы находятся под влиянием особенного рода сил, развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают; среди них есть мыслители, которые думают за них, возбуждают разумение нации и заставляют ее двигаться. Между тем, как небольшое число мыслит, — остальное чувствует, и общее движение проявляется». Поэтому, он — решительный противник экономического материализма, идеи которого уже в то время стали распространяться: «выгоды всегда следовали за идеями, но никогда им не предшествовали. Мнения рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнений», — говорит он.

³⁸ «Прошлое России было восхитительно; настоящее — более, чем великолепно; будущее превышает все, что только может себе представить самое пылакое воображение».

оптимизм» совершенно не удовлетворил «лучшие умы» николаевской России. И одна из причин этого, по моему мнению, заключается в том, что эпоха, о которой сейчас идет речь, — характерна таким интересом к христианству, какого, быть может, Европа и Россия не знали никогда раньше. Отсюда — развитие сект и оживление протестантизма и возрождение католицизма, который у Ламеннэ поднялся почти до христианского социализма, и интерес к православию.

«Богоборчество» Байрона и Лермонтова — это тоже страницы из истории христианства двадцатых-тридцатых годов XIX ст. Во имя христианства работала прогрессивная мысль; под знаменем того же христианства развернулась и реакция александровской и, особенно, николаевской эпохи. Утверждение личности, как таковой, или отречение от нее во имя коллектива? Борьба во имя идеи, или отход в личное самосовершенствование? Как помирить индивидуализм (божие богами) с антииндивидуализмом (кесарево кесарю)? Всепрощение — с бичом, которым Христос изгнал торгующих из храма? Слова любви, смирения и самопожертвования — с заявлением Христа, что он «меч» принес на землю?.. Попытаться ли найти компромисс, или, наоборот, резко разделить эти противоположности? Мракобесие — и либерализм, социализм — и анархизм, — вот круг вопросов, в которых беспомощно билась русская мысль этой эпохи. Были попытки побороть христианство философией Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, подменить христианство «утопическим социализмом» Сен-Симона и Фурье. Но чем интенсивнее работала русская мысль над этими проблемами, тем глубже забиралась она в области абстрактного мышления. Поиски обобщающей идеи, мирового принципа увлекли многих русских людей к вопросам о «человечестве», о «мире», о «вселенной», — забывались слова: «права человечества», «отечество», «свобода», «конституция». Буржуазная идеология уходила все дальше от жизни, и, вместе с этим, усиливалась ее беспочвенность, ее оторванность от народа.

Любопытно, что вошедший в эту эпоху в ряды дворянской интеллигенции «разночинец» (Надеждин, Полевой, Белинский) сразу же отравился этим «ядом умствования». Правда, разночинец внес в русскую мысль задор, живой протест, смелость. Он не был связан традициями; он оживил русскую мысль, освободив ее от «прекраснодушия», влил новую кровь в интеллигентские мозги; но от кризиса он эту идеологию не спас, и скоро сам утонул в ней.

Особенно любопытен в этом отношении Белинский, «неистовый Виссарион»: именно на нем лучше всего выразился ералаш тогдашней русской мысли. Капризные зигзаги его страстной, ищущей мысли прекрасно иллюстрируют умственное содержание и характер русской интеллигенции 30–40-ых годов. И он исходит из христианства, признав, что только с христианством «родилась идея человека», «существа индивидуального, отдельного от народа, любопытного без отношения, в самом себе». И он же дошел до того, что стал ругать Христа, о чем нам рассказал Достоевский. За что? Вероятно, за то, что на Христа с таким же правом опирались как государство, так и анархизм.

Попробуем бегло проследить скачки мысли Белинского. Это любопытно для понимания русской молодежи, для которой так долго Белинский был непререкаемым авторитетом. Чему могла научаться у него эта бедная, сбитая с толку, русская интеллигентская молодежь?

Начинает Белинский с проповеди определенного индивидуализма: в своей первой драме он — судья русской действительности, которая давит личность. В эту пору он — поклонник Шиллера. В «Литературных мечтаниях», под влиянием Шеллинга, он уже отказывается от индивидуализма, — предлагает «попрать свое своекорыстное я» и слиться с богом. В это же время он от этики переходит в область эстетики. Теперь его божество — Гёте. К Шиллеру он — холоден. Он близок уже к оправданию земной жизни, — так высоко он парит над нею. «Весь беспредельный, прекрасный божий мир есть нечто иное, как дыхание единой, вечной

Идеи (мысли единого вечного бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии», — восклицает он. — Искусство, поэтому, должно быть свободно от тенденций, — «цель вредит поэзии», «поэзия не имеет цели вне себя»; «зенитом художественного творчества» надо признать беспристрастие, холодность поэта; «поэт — не судья, а свидетель беспристрастный». Но в то же время поэт должен и обнимать природу не холодным умом, а «пламенным сочувствием» — это уже шаг назад!.. «Жизнь есть действие, а действие есть борьба... Без борьбы нет заслуги, без заслуги нет награды; а без действия нет жизни». — Как же это примирить с требованием, чтобы поэт не был «судьей», а только «свидетелем» жизни?..

Появляются социальные повести Гоголя, — и Белинский вдруг поворачивает к этике; теперь для него воспроизведение действительности — задача поэзии. «Вечный герой, неизменный предмет ее (реальной поэзии) вдохновений есть человек». Восхищаясь гоголевским обличением, Белинский, вероятно, совсем позабыл, что «прекрасный божий мир есть не что иное, как дыхание единой, вечной идеи»! Если «каждый человек должен любить человечество, как идею полного развития сознания», — как недавно поучал он, — то как же при этом ненавидеть людей вроде Плюшкина, Чичикова? Конечно, при желании, можно извернуться и найти примирение, — но все же остается убеждение, что без противоречия здесь дело не обошлось!

Подходит увлечение Фихте, и Белинский начинает проповедовать эгоистическое самосовершенствование не хуже какого-нибудь аскета-монаха: «сладкая вера и святое убеждение в бесконечном совершенствовании человеческого рода должны обязывать нас к нашему личному, индивидуальному совершенствованию», — поэтому подальше от толпы, от черни!.. Надо жить «внутренней жизнью», «жизнью в духе!» Только «идеальная жизнь есть жизнь действительная, положительная, конкретная; а так называемая действи-

тельная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота!» Единственная реальность — «я!» «Человек — самоцель!» «Мысли и действуй согласно твоей индивидуальности»; «бессмертие индивидуального духа — краеугольный камень христианства,» — пишет он Боткину.

Приходит увлечение Гегелем — и опять безжалостно сжигаются все корабли!.. «Погружение отвлеченного, пустого «Я» в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание — есть разрушение всякой любви, а, следовательно, и всякой жизни», — решительно и категорически заявляет Белинский и напролом идет по новому пути, невзирая на заборы и каналы философских умствований: «что действительно — то разумно!» (вторая половина — «что разумно — то действительно» — не столь важна для Белинского!). Разумно все, что есть, — всякое зло, несправие, деспотизм, инквизиция... К черту Фихте, отрывавшего от реальной действительности!.. К черту и Шиллера, пламенного борца с действительностью!.. Не личность, а Человек (с большой буквы) интересуется теперь Белинского. «Бесплодны и ничтожны покушения индивидуальностей на участие в ходе миродержавных судеб», — говорит он. Еще бы, когда сам Разум управляет миром!.. Но сейчас же и противоречие: «конечно, общество живет, развивается, следовательно — изменяется, но через кого? — через ениев, избранных судьбы». Впрочем, противоречия, пожалуй, здесь и не будет, если в этих «гениях» мы усмотрим отражения вечного Разума!

И вот Белинский сознательно приходит теперь к компромиссному решению вопроса об отношении личности и общества. «Всякий человек есть сам себе цель, и жизнь дана ему, как удовлетворение, как счастье, как блаженство, к которым, следовательно, он имеет полное право стремиться». «Общество состоит из людей, из которых каждый человек принадлежит и себе и обществу, — есть индивидуальная и самоцельная особенность и член общества, — часть целого, принадлежащая и себе и обществу». Так объясняет он столкновение мира субъективного с миром объектив-

ным. Для него столкновение личности с обществом есть средство не ограничения, а расширения личности человека: «В отношении к его индивидуальной собственности мир «не-я», мир объективный, есть враждебный ему мир; но в отношении к его духу, как к проблеску бесконечного и общего, мир его «не-я», мир объективный, есть родной ему мир». Итак: «Каждый разделен между собою и обществом, и каждый соединен с обществом, т. е. находит себя в обществе». Человек говорит: «я — сам себе цель, и хочу жить для жизни, жить для себя»; общество говорит ему: «ты не для себя создан: ты мне принадлежишь! Каждую твою радость ты можешь получить с моего позволения» ... Вывод: человек «должен сродниться, слиться с ним (с объективным миром), чтобы после, усвоив объективный мир в свою субъективную собственность, стать снова субъективной личностью, но уже действительной, уже выражающей собою не случайную частность, а общее мировое».

Мы видели уже, что все эти проблемы поставил еще Пушкин, и Белинский, даже меняя свои точки зрения, главным образом оперировал над тем материалом, который предоставлен был Пушкиным (и Гоголем). Но если в приведенном рассуждении Белинский приходит к более или менее удачному разрешению вопроса, то в вопросах эстетики в то же время он непоследовательно остается индивидуалистом: в статьях о Менцеле и о «Горе от ума» он по-прежнему убежден, что «поэзия не имеет цели вне себя — она сама себе цель», и искусство есть «выражение великой идеи вселенной», что «предмет поэзии есть действительность, или истина в явлении». В формуле: «цель искусства — искусство, цель художника, как человека — сама жизнь» — варьируется вторая половина этого утверждения: — то человек выше жизни, то он — ниже жизни, то вводится компромисс, указанный выше. Любопытно, что философию свою Белинский пытался приложить и к частной жизни: надо отречься от себя, подчиниться обществу; «надо во внешности своей походить на всех: кто удивляет своею оригинальностью

(разумеется, такой, которая большинству не нравится), тот похож на человека, который приехал на бал в платье странного или старинного покроя, для показания своего полного презрения к условиям общества и приличию. Недаром общество заклеимило таких людей именем о п а с н ы х и б е с п о к о й н ы х ». То, что у Пушкина выражалось непосредственно, под давлением жизни (и он, индивидуалист, мог в минуту тоски искать спасения в *les voies communes* — в «обыденности»), — то у Белинского есть плод сосредоточенного мудрствования.

В январе 1840 г. Белинский еще повторяет, что «общество всегда правее и выше частного человека», и в то же, приблизительно, время уже совершенно меняет свою точку зрения: в письме к Боткину пишет: «права личного человека так же священны, как и мирового гражданина, — кто на вопль и судорожное сжатие личности смотрят свысока, как на отпадение от общего, тот — или мальчик, или эгоист, или дурак!..» «О, пропадай, это ненавистное общее, этот Молох, пожирающий жизнь, эта гремушка эгоизма! Лучше самая пошлая жизнь, чем т а к о е общее, чтоб черт его побрал!» — пишет он Боткину в феврале 1849 года.

Начинается бунт против Гегеля: Белинский стоит теперь за освобождение человеческой личности от «гнусных оков н е р а з у м н о й действительности». «Проклинаю мое стремление к примирению с гнусною действительностью!.. Человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества! Это — мысль и душа века!» От Гегеля он требует отчета во всех жертвах жизни и истории, — во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и проч. и проч. — «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови!» — восклицает он.

Но он скоро успокоится и начнет опять искать компромиссных решений: «общее выше частного, безусловное выше индивидуального, разум выше личности — это истина несомненная, против которой нечего сказать. Но ведь об-

щее выражается в частном, безусловное — в индивидуальном, а разум — в личности, и без частного, индивидуального и личного общее, безусловное и разумное есть только идеальная возможность, а не живая действительность». Эту примиряющую формулу он излюбил и, варьируя, повторяет ее с 1841 по 1848 г. несколько раз. Он настойчиво повторяет эту же идею и в другой формулировке: в обществе личность расширяется, «человек развивается через общество с подобными себе». Это он говорит и во время своего увлечения социализмом.

Его социализм — особого рода: с признанием «независимости» человеческой личности. Достоевский вспоминает в своем «Дневнике писателя» об этой поре жизни Белинского: «В новые нравственные основы социализма... он верил до безумия и безо всякой рефлексии; тут был один лишь восторг. Семейство, собственность, нравственную ответственность личности он отрицал радикально... Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим, что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии, но на новых и уже алмазных основаниях».

Ради этого будущего счастья человечества индивидуалист-Белинский готов на все: «личность человеческая», — пишет он Боткину, — «сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную». И в то же время, тому же Боткину он пишет, что для будущего нельзя жертвовать настоящим: «Что мне в том, что моим или твоим детям будет хорошо, если мне скверно, и если не моя вина в том, что мне скверно?»

В этот период меняется у Белинского и первая половина его формулы: «цель искусства — искусство, цель художника — сама жизнь». Теперь он отрицает возможность существования «чистого искусства»: искусство — не господин,

а раб: оно служит посторонним для него целям. О Шиллере он говорит теперь, «задыхаясь от восторга», — к Гёте чувствует «род ненависти».

Кончает свои «искания» Белинский разочарованием в социализме и увлечением буржуазией, от которой он ждал всяческих благ в будущем. Конечно, такое отношение к буржуазии подсказывалось положением дел в Западной Европе, где буржуазия в эту пору создавала революции. Но, может быть, не мечтал ли Белинский и о русской прогрессивной буржуазии, которая, в лице разночинцев, в лице его самого, выдвинулась в это время в ряды русской интеллигенции?

Во всяком случае, даже это беглое знакомство с идеями Белинского невольно обращает внимание на резко-личный характер всех этих мудрствований. Чаадаев говорил о классе, о дворянах, — и кроме них не видел ничего. Белинский все время разрешает вопросы, мучившие его лично, — вопросы его личной жизни. И лишь поскольку эти же вопросы занимали других, они были знаменем времени, — и разрешение их Белинским представляет общий интерес. Но жизнь могла легко пройти мимо них, мимо этих личных страданий, мимо этой возни со своим Я, — и тогда такие мыслители, как Белинский, легко могли попасть в категорию «лишних людей».

Повторяю еще раз: главная беда всех этих умствований — оторванность их от жизни, от понимания народа, от знания его души, его жизни и потребностей. Белинский застал идеологию буржуазии в состоянии кризиса и в таком же состоянии ее оставил.

Он ставил проблемы в сущности те же, что и Пушкин, но только заострил их, углубил, расширил, подвел под них разные философские обоснования.

Белинский признавал действительность то «гнусной», то «разумной» и потом опять начинал сначала. Но все-таки, моментами он утешал себя признанием, что прекрасный божий мир — воплощение единой божественной

идеи; этого утешения не было у тех, кто остался на всю жизнь с сознанием, что действительность только гнусна — и больше ничего.

Отарев, друг Герцена, писал в 1840 г.: «Какая-то безнадежность и безвыходность, надо сознаться, — это ведь наше общее расположение: мы вышли в жизнь с энергичским сердцем и с ужасным самолюбием и нагородили планы огромные, и хотели какого-то мирового значения, право! Мы тогда чуть не воображали, что мы — исторические люди. Ну, вот, мы и развернулись, — и нам душно; мы не знаем, куда приспособить потребность деятельности. Да и атмосфера наша удушлива *an sich* (сама по себе), и как с нею примириться? Мы не сознали момента, в котором живем, и ничто не разрешает его загадочности — ни наука, ни фантазия! Душно, душно, невыносимо душно!» — словом, чисто-лермонтовский пессимизм.

Поживя в русской провинции, Герцен восклицает: «Бедная, жалкая жизнь! Не могу с ней свыкнуться!... Больные в доме умалишенных меньше бессмысленны! Толпа людей,двигающаяся и влекущаяся к одним призракам, по горло в грязи, забывшая всякое достоинство, всякую доблесть! Тесные, узкие понятия, грубые, животные желания! Ужасно и смешно!» Но это свое отношение к русской провинции Герцен, устами Крупова, готов распространить на всю Россию, на Европу, на все человечество: «история — что иное, как связный рассказ хронического безумия и его медленного излечения? Разверните, какую хотите, историю — всегда вас поразит, что, вместо действительных интересов, всем заправляют мнимые, фантастические интересы: взглядитесь, из-за чего льется кровь, что восхваляют, что порицают, — и вы убедитесь ясно в несчастной, на первый взгляд, истине, — полной утешения — на второй взгляд, что все это — следствие расстройства умственных способностей»: «история — автобиография сумасшедшего». «Люди окружены атмосферой призрачной и одуряющей». «Всякий произвольно подчиняется времени, применяется к эпиде-

мическому сумасшествию окружающей среды (немецкие врачи называют эту болезнь: *der historische Standpunkt*); вся жизнь наша, все действия так и рассчитаны по этой атмосфере в том виде, как нелепые формы ихтиозавров, мастодонтов были рассчитаны сообразно первобытной атмосфере земного шара».

В чем тут дело? Опять-таки все в том же кризисе интеллигенции — в ее оторванности от жизни: она переросла среду, оторвалась от нее и гибла в безвоздушном пространстве. Слишком велики были запросы, с которыми пошли эти интеллигенты к жизни — и ответа не нашли! Виновата и николаевская Россия, но, впрочем, за нее все же стояли массы русских обывателей (если даже студенты московского университета хотели Чаадаева вызвать на дуэль за его «Философские письма!»). Вот и «заметались» эти интеллигенты в поисках все примиряющих истин, как Белинский, в религии православия или католичества, а, главное, в поисках дела, живого дела!

В повести: «Долг прежде всего» Герцен рисует нам мятущегося интеллигента в лице Анатоля. «Он искал куда-нибудь прислониться, — он стоял слишком одинок, слишком оставлен сам на себя, без определенной цели, без дела. Жена его умерла, с родственниками у него было так же мало общего, как с московской жизнью вообще, никакой сильной связи, общего интереса, или общего упования». Словом, та же жизнь, которая в свое время образовала «поколение Онегиных, Чацких и нас всех». «Протестантов, идущих в католицизм», — говорит Герцен, — «я считаю сумасшедшими, но в русских я камнем не брошу — они могут с отчаяния идти в католицизм, пока в России не начнется новая эпоха». И герой его принимает католицизм, делается миссионером и умирает от желтой лихорадки где-то за океаном... Факт не исключительный, атипичный: аристократ-Гагарин сделался иезуитом, Зинаида Волконская приняла католичество, близок был к католицизму и Гоголь, и Чаадаев. Талантливый профессор Печерин, социа-

лист, последователь Ламеннэ³⁹, воодушевленный мечтой о «лучшем мире», о воплощении на земле «любви Христовой», увлекается «неокатолицизмом», бросает университет и родину...

Томится от «безделья» Огарев: «только выговоренное убеждение свято, жить несообразно со своим принципом — умирание», — говорит он. «Прятать истину есть подлость. Наконец, есть святая обязанность быть свободным. Мне надоело все носить внутри, мне нужен по ст у п о к! Мне, слабому, нерешительному, непрактичному, dem Grubelnden (умствующему) — нужен поступок!..» Бельтовы, Анатоли, Рудины, Гамлеты Щигровского уезда, Лаврецкие — «лишние люди» 40-х и 50-х годов!

«Уходить в работу» — все равно в какую: в пропаганду социализма, католицизма — или в разрешение философских проблем — или фанатично влюбиться в прошлое, идеализировать его — или упорно верить в общечеловеческую культуру Запада, — вот пути, по которым пошла развиваться жизнь русской интеллигенции.

«Славянофильство» — это выражение, по преимуществу, дворянской идеологии, не примирившейся с революцией Петра. «Западничество» — по преимуществу (не исключительно) выражение идеологии разночинца, детище Петра. Первые бросились искать спасения в прошлом, допетровском, — вторые ухватились за идеологию XVIII века и тянулись к переустройству жизни на западноевропейских началах. Первые восприняли христианство, как отрицание личности, и колебались между христианским социализмом и мистическим анархизмом, — вторые утверждали личность, стараясь или примирить христианство с языче-

³⁹ И Печерин в своих исканиях исходит из христианства. О книге Ламеннэ «Paroles d'un croyant» он в своей автобиографии пишет: «Вот, думал я — вот она, та новая вера, которой суждено обновить дряхлую Европу». Республканцев, пострадавших от государства, он отождествляет с мучениками, их дело называет «святым».

ством XVIII века («естественный человек»), или преодолеть христианство при помощи социализма и анархизма без религии. Высшая истина-справедливость была у них одна, — недаром они вышли из одного гнезда («Любомудры», кружок Станкевича), но правда русской жизни понимались ими диаметрально-противоположно. Первые были романтики, вторые — реалисты⁴⁰.

Западники не признали Чаадаева вовсе — ни его утверждений, ни его отрицаний; не идеализируя прошлого, они и не отрицали его — принялись его изучать (напр., Кавелин); отвергли и католицизм, и православие, как силы, уже сыгравшие свою историческую роль. Они примкнули скорее к идеологии XVIII в. («естественный человек»), хотя не отвергли и христианства, поскольку оно поддерживало их индивидуализм⁴¹.

Славянофилы были более националистами, западники — определенно склонялись к космополитизму, — и в этом опять была их связь с XVIII веком.

Сперва расхожимость между двумя направлениями была незначительной, но, с течением времени, антагонизм делается все резче. Последние славянофилы уже делаются узкими

⁴⁰ Герцен, устами Крупова, говорит о романтизме: «Вспомните романтизм — эту духовную золотуху, одну из глетворных психических эпидемий, поддерживающую организм в непрерывном и неестественном раздражении, поселяющую отвращение ко всему действительному, практическому и истощающему страстями вымышленными. Вспомните аристократизм, эту застарелую подагру нравственного мира». Между тем (прибавим в скобках), романтиком Герцен остался до конца своих дней. Дворянская интеллигенция и могла быть только «романтической».

⁴¹ По словам Кавелина, развитие личности у нас началось с принятия христианства, — только тогда «человеческая личность» могла получить значение, которого прежде не имела — в древности человек, как человек, ничего не значил! Мысль о «безусловном достоинстве человека и человеческой личности стала прививаться одновременно с появлением христианства». Между тем, личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство — есть необходимое условие всякого развития народа». Всю историю России Кавелин строит на постепенном развитии личности.

националистами. Старшие славянофилы еще старались удержаться от антииндивидуализма, — в отречении от личности они предлагали видеть высшее проявление именно «личности» (К. Аксаков, Самарин, Хомяков). Некоторые (К. Аксаков) договаривались до анархизма. Следуя отцам церкви и учению первых христиан, К. Аксаков высказывает такие мысли: «государство, как принцип, — зло»; «ложь лежит не в той, не в другой форме государства, а в самом государстве, как идее, как принципе». «Надобно говорить не о том, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, — а о том, что государство, как государство, есть ложь». Ничего кесарю, все — богу! Л. Толстой и Достоевский подождут в конце XIX века к этой же идеологии. Славянофилы выродились в реакционеров, западники — в либералов-доктринеров, и, в лучшем случае, — в ученых исследователей, исправлявших фантазии славянофилов.

Герцен — первый влиятельный у нас апостол новой социалистической веры⁴². Но и он не пожелал жертвовать личностью: как все идеологи буржуазии, он цеплялся за индивидуализм. Нужно было найти выход. Белинский нашел некоторое утешение в признании, что общество расширяет содержание личности, — и пересмотрел самое понятие: «о б щ е с т в о»; Герцен пересмотрел понятие: «л и ч н о с т ь». Раньше это понятие определялось только со стороны «глубины». Герцен утвердил это понятие, как сочетание «глубины» с «широтой». Это утверждение он высказал, прежде всего, в разрешении вопроса, кто выше: ученый ли специалист, или дилетант? Цель науки — в науке; но ученый, как человек, принадлежит жизни. Отсюда правда Герцена к узкому «специалисту», замкнувшемуся в свою специальность; отсюда оправдание им «диле-

⁴² Впрочем, в настоящее время историки склоняются к мысли, что «социализм» Герцена был настолько поверхностным, что «социалистом» его назвать не приходится. Резкость его выпадов против самодержавия объясняется его личной ненавистью к Николаю I.

танта», как человека, широко и разнообразно принимающего жизнь. Для социального благополучия, основанного на счастье масс, ш и р о к о -развитая личность приемлемее, чем личность, развитие которой ушло в г л у б и н у. Такая «широкая» личность скорее уместится в рамках социализма и, не теряя себя, уживется скорее с жизнью масс. Для Герцена вопрос о происхождении индивидуализма связан с христианством: в древнем мире «личность индивидуума терялась в гражданине», — говорит он, — «а гражданин был орган другой священной, обоготворяемой личности — личности города»; под влиянием христианства, существенным сделалась именно «личность», и несущественным — «respublica» (государство).

«Социалист» и «западник», Герцен, переселившись на запад, разочаровался и в социализме, и в Западе. «Мещанство» Запада заставило его извериться в европейской культуре. Нет спасения здесь, — самые здоровые идеи умрут в этой затхлой атмосфере! здесь и социализм выродится в мещанство. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма».

К западникам-либералам он всегда относился с насмешкой, именовал их «западными старообрядцами». Его потянуло теперь к славянофилам: общиной он интересовался всегда, — теперь он уверовал в м у ж и к а : «человек будущего в России — мужик», — говорит он. Вот почему с Герцена принято начинать так называемый «русский социализм», или «социал-революционное народничество» (Иванов-Разумник).

Развивая точку зрения К. Аксакова, и Герцен договорился до анархизма. По его мнению, русский народ, характерно анти-мещанский, вообще чужд государственности и централизации. «Славянские народы, собственно, не любят ни государства, ни централизации. Они любят жить

в разбросанных общинах, удаляясь, как можно больше, от всякого вмешательства со стороны правительства». Запорожская Сечь, по его словам, лучше всего выражает форму жизни, наиболее отвечающую славянскому духу. Славяне не занимались своим государственным устройством: общественная жизнь их была нечто в роде колеблющегося, неопределенного, неустоявшегося анархизма. Все формы правления его не удовлетворяют — ни «народный суверенитет», ни «деспотизм» ...

Таково пестрое содержание русской жизни 40–50-ых годов. Русская интеллигенция — и дворянская, и разночинская — варилась в соку чужеземных и своих почвенных идей, подсказанных прошлым, то резко расходясь в своих исканиях истины, то делая попытки сгладить противоречия, найти сколько-нибудь удовлетворительный синтез.

В это время писатели-художники, изобразители быта, тоже пытаются подсмотреть в самой жизни разрешение народившихся идей. Сентиментальное народничество Григоровича и Тургенева не разрешило вопроса сближения с народом: можно было издали любоваться крестьянскими ребятами, можно было пожалеть Лукерью, Сучка, умилиться мудрости Хоря и той же Лукерьи; можно было требовать освобождения крестьян ... (точнее не требовать, а осторожно намекать на своевременность реформы). Но разговаривать с мужиком — этого, увы, «народники-беллетристы» не умели! И только Л. Толстой, свободный от сентиментализма, в «Утре помещика» первый указал на этот разлад между интеллигенцией и народом.

Можно было говорить о полезном «труде», — но что делать? как трудиться? — этого указать они тоже не умели. Потому и созданные ими «герои труда», в роде Костанжогло, старшего Адуева, Штольца — образы бледные, бессодержательные.

Единственно-живыми образами литературы этой поры оказались «лишние люди»: Рудин, Лаврецкий, Обломов, Бельтов, Анатоль и мн. др. И это в высшей степени знаменательно для нашей интеллигенции.

Двадцатые годы пустили в обиход первую серию «лишних людей» — Онегина, Чацкого; после них явился Печорин. В 40-ые годы эти «лишние люди» уже стали появляться пачками. Как отличны они от Стародума XVIII века, который так прочно стоял на земле, имея ум и сердце в полном согласии! XVIII век выбросил только одного «лишнего человека» — Радищева.

Дворянско-буржуазная интеллигенция пришла к кризису: от 14 декабря 1825 г. до 60 годов XIX столетия она бесплодно билась в попытках отстоять себя — и все эти попытки кончились ничем!

IV. Формация и кризис разночинской идеологии. (Шестидесятые–семидесятые годы)

Выше было указано, что «разночинец» вошел в ряды русских писателей еще во времена Пушкина. Пушкин был душою той дворянской литературной группы, которая попыталась было бороться с этим вторжением «новых людей» в заповедную область литературы — исконное владение дворянства⁴³. «Дух нашей словесности отчасти зависит

⁴³ Пушкин был идеологом того «мелкого служилого дворянства», которое еще с эпохи Грозного начало классовую борьбу с высшим дворянством. Это «мелкое дворянство» у нас в XVIII и в XIX вв. играло ту роль, которую на Западе играла либеральная буржуазия. Вероятно, поэтому Пушкин себя в шутку именовал «мещанином». Но это не мешает ему с презрением относиться к настоящим мещанам по крови — «разночинцам», вроде Полевого.

от сословия писателя»⁴⁴, — писал он Бестужеву, и оберегая этот дух, он больше всех старался организовать литературную группу «своих», а к выскочкам, вроде Надеждина и Полевого, относился явно враждебно. К начинавшему Белинскому он выказал равнодушие, игнорировал его. По-видимому, «Современник», в глазах Пушкина, и должен был быть цитаделью постов «из хорошего общества».

Но история взяла свое. Кризис дворянской идеологии, выразившийся отчетливее всего в литературе 30–40-ых годов, показал, что идеология была изжита. Приходилось менять курс — и Гоголь, и Герцен, и Огарев уже оторвали себя от пушкинских традиций и перешли на тот путь, который по духу ближе был к идеологии разночинца. Тургенев, поэт последних «дворянских гнезд», уже считается с Рудиным, с Базаровым, с каким-то болгариним вроде Инсарова. «Разночинцы» делают героями дворянских романов! Поэты этой идеологии или уходят в чистое искусство (Майков, Фет, Полонский, Алексей Толстой), — или развивают славянофильские идеи, чуждаясь новых веяний времени, отходя в вопросы морали и религии (Л. Толстой).

Шестидесятые годы (1856–1868) — эпоха победы разночинца: с этого времени до XX века водительство русской мыслью переходит в его руки. Чернышевский, Добролюбов, Писарев — вот первые идеологи момента. Они являются представителями социалистического народничества в духе Герцена. Но, как Герцен и Белинский, так и они всеми силами стараются отстоять «личность» от подавления ее социализмом. Это характерная их черта. В основе мирозерцания Чернышевского — благо реального человека. Пессимизм Герцена, вызванный разочарованием в Западной Европе, у Чернышевского сменился возрожденной верой в Запад и верой в Россию. Слишком большой подъем духовной силы видел Чернышевский в жизни Европы, —

⁴⁴ Первое признание классового обоснования идеологии.

особенно, когда утопический социализм сменился «научным». Он видел, что новые общественные силы энергично проявляли свои достижения, — началась «переоценка ценностей»: идеалистическая философия и прекраснотушие сменились «позитивизмом». «Искусство для искусства», в глазах Чернышевского, это — *nonsens*, вещь и невозможная, так как сводится исключительно к искусству формы. Правда, Чернышевский еще признает за поэтом свободу творчества, но его современники очень скоро отнимут у поэта и эту свободу — подчинят литературу служению жизни. Материалисты в основе мирозерцания, — они и литературе предписали исключительный утилитаризм. Отрицая этику и эстетику, они сделали главным мерилом жизни степень полезности: «Если есть какая-нибудь разница между добром и пользой, она заключается разве лишь в том, что понятие добра очень сильным образом выставляет черту постоянства, прочности, плодотворности, изобилия хорошими, долговременными и многочисленными результатами, которая, впрочем, находится и в понятии пользы», — говорит Чернышевский.

Но и Чернышевский не избег противоречий: отстаивая социологический антииндивидуализм, он в вопросах этики стоял на резко-индивидуалистической точке зрения.

Добролюбов, несмотря на свой социализм, тоже старается спасти права личности: как теория «героев», так и теория «толпы» для него одинаково неприемлемы. «Отречение от личности» он считает преступлением. Мораль, предписывающую терпение без конца, отречение от прав собственной личности, он считает «гнусной». Он с ненавистью говорит о «тупоумном учении о принижении личности, об аскетическом, бесплодном пожертвовании живою деятельностью ради какого-то внешнего, неведомо кем и как установленного принципа о долге и нравственности». «Сохраните же свою личную самостоятельность против всякого авторитета, сохраните свою внутреннюю нравственность против всяких внешних внушений, против

всего, что насильственно захотят навязать вам под ложным названием долга!» — восклицает оп.

Понятно, что Добролюбов несочувственно относился к людям 40-ых годов, беспощадно карая их за то, что свое «слово» они не претворяли в «дело». «Труд» — для него главное содержание жизни, — оттого с большим сочувствием относился он к тем немногим героям «труда», которые стали появляться в русской литературе этой эпохи. С другой стороны, он — враг «лишних людей», — не менее, чем и тех деспотов, героев «темного царства», которые угнетают личность человеческую.

В отношении к искусству Добролюбов стал на ту же точку зрения, что и Чернышевский, — и даже пошел дальше: в произведениях искусства для него «важна только цель, а не исполнение». Слова: «красота», «художественность» он вычеркнул из своего словаря.

Писарев довел до последних пределов взгляды своей эпохи. Он выступил, как ярый индивидуалист, даже «эгоист»: «Я решительно не могу», — говорит он, — «да и не хочу сделаться настолько рабом какой бы то ни было идеи, чтобы отказаться для нее от своих личных интересов, желаний и страстей». «Я — глубокий эгоист не только по убеждению, но и по природе», — так писал он своей матери. «Эгоизм — система умственных убеждений, ведущая к полной эмансипации личности». Потом этот юношеский эгоизм несколько смягчается, перерождается в яркий индивидуализм; по его собственному признанию, он «начал любить людей». Проходит еще немного времени, — и все интересы его перетягиваются к «массам»: «Большие люди, — говорит он, — так называемые «деятели» — просто образчики известной эпохи, просто безответные игрушки событий»; «объект истории — жизнь массы, а личность играет побочную роль».

Утилитаризм эпохи достигает у Писарева крайних пределов. Решительно отрицает он и этику, и эстетику, и философские теории: «долой идеалы, долой теории, долой цель! Жизнь есть процесс и только процесс!» — вот поче-

му в идеологии тургеневского Базарова он увидел отражение своих взглядов.

Писареву дорог «естественный человек» — потому он решительно восстает против всяких систем воспитания, которые извращают «внутреннего человека».

Искусство и наука должны быть демократизированы, должны служить определенным целям. Долой эстетику, долой ту культуру и тот прогресс, которые не отвечают на вопросы: «как накормить голодных людей? как обеспечить всех вообще?»

Всего курьезнее, что этот демократизм не помешал, однако, Писареву остаться индивидуалистом: оттого, например, «утопии коммунизма» он считает «несбыточными и оскорбительными для личности человека». Таким образом, мировоззрение Писарева полно непримиримых противоречий.

Отрицающая сторона этого мировоззрения привела у нас в 60-х годах к «нигилизму», выразителем которого были, так называемые Писаревым, «мыслящие реалисты».

Писатели-дворяне в эту эпоху стали на критическую точку зрения, — они поняли, что старая дворянская «усадебная» Россия уже умирает. Отсюда, с одной стороны, — критика дворянства (напр., у Тургенева и Гончарова), а с другой стороны, — и критика «нигилистов» — разночинцев: их принять они тоже не могли. Тем более, что «нигилизм» показал ясно, что и идеология разночинца подошла к кризису.

Кавелин эту эпоху называет «нравственно-растленной» (писаревщина и нигилизм), и причины этого видит он в том, что «весь интерес мысли перенесен был с индивидуальности на общество». Лицо отодвинуто с первого плана на последний. «Умозрение» сделалось бранным словом. Всего этого принять Кавелин не может.

Обновить эту идеологию выпало на долю людей семидесятых годов. И они сознавали ясно эту задачу. Так, Михайловский, выступая на литературное поприще, прямо сказал:

«страшное дело — строить в пустыне!...» Нигилизм сокрушил все старое и довел до абсурда все — даже здоровые положения 60-ых годов, осторожно введенные Чернышевским. Если Михайловский формулировал идеологию народничества критически, то современники его, Л. Толстой и Достоевский, формулировали ее «догматически».

В лице двух величайших русских писателей — дворянина-Л. Толстого и разночинца-Достоевского — наша мысль, в сущности, пришла к попытке возрождения христианства (правда, в субъективном толковании), к религии, к моральному совершенствованию. Отчасти славянофилы, отчасти Гоголь были их вождями. Они решительно не приняли социализма и, идя разными путями, подошли вплотную к анархизму.

В вопросе о значении личности Л. Толстой запутался окончательно: то он выступает индивидуалистом, то антииндивидуалистом, даже фаталистом... «Любить общечеловека, — говорит он, — значит, наверное, уже презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека». То он отрицает всякое значение личности, — то уверяет, что человек «все может» — стоит захотеть, — то он отрицает значение Наполеона и великих людей, превознося за их счет «безличных» героев вроде Тушина и др., — то восклицает: «Тэн был вообще ограниченный человек: иначе нельзя объяснить его стараний свести в истории человечества влияние человека почти на нуль, а главную роль предоставить различным факторам, вроде воды, глины и пр. Разве это не глупость? А Будда? А Христос? Разве они не изменили формы жизни миллионов людей?»

К социализму Л. Толстой (как и к другим формам политической жизни) относился отрицательно: реформа жизни, по его мнению, должна была произойти от морального перерождения человека. А потому единственный путь улучшения жизни — моральное совершенствование человека. По этой причине анархизм Толстого-рационалиста чужд мистики и носит реальный (хотя и неопределенный)

характер. Изучение св. писания и творений отцов церкви привело его к попытке восстановить идеи истинного первичного христианства. Он проделал тот путь, по которому в свое время прошли протестантские секты. Это рационализирование христианства характерно в высокой степени. Толстой натолкнулся на противоречия евангелия и официального христианства и попытался сгладить их, взяв одно, отбросив другое. В результате, он отошел далеко от православия, но, действительно, приблизился ко Христу и идеям отцов церкви, т. е. к тому христианству, которое всегда было в оппозиции государству.

Достоевский последовательнее Толстого в разрешении вопроса о личности. Он был и остался индивидуалистом, одинаково отрицающим и антииндивидуализм Шигалева, и крайний индивидуализм Валковского, Кириллова и Ивана Карамазова. В легенде о Великом Инквизиторе он Христа рисует индивидуалистом, который предоставил человеческой личности свободу выбора между добром и злом. Великий Инквизитор утверждает, что такое бремя полной свободы могут нести только избранники, только немногие, а массы лишь страдают от этого бремени свободы. В результате, счастливы немногие десятки аристократов духа и несчастны миллионы. Христос уступил Великому Инквизитору — ради счастья многих удалился. — Из этой развязки видно, что индивидуализм Достоевского, как будто, поколебался.

Но вообще Достоевский стоит на той точке зрения, что самое главное и самое дорогое — человеческая личность, которая не должна, однако, разрешать себе «своеволие» Раскольникова, Ивана Карамазова и Кириллова. Эта индивидуальность ничего не теряет от добровольного отречения (Сонечка Мармеладова), но решительно гибнет от социализма, «когда каждый принадлежит всем, а все каждому». Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способно-

стям — не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывают власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы, — их изгоняют или казнят: Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями... Рабы должны быть равны; без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство. — «И вот шигалевщина!»

В таком извращенном виде представился Достоевскому социализм. Вражда эта объясняется тем, что Достоевский более на стороне анархизма, т. е. мирозерцания, враждебного всем формам государственного склада. Но в то же время это не индивидуалистический анархизм, предоставляющий человеку право «своеволия»: это — своеобразный, мистический анархизм церковного характера, религиозный, основанный, как и у Толстого, на изучении первоначального христианства и отцов церкви.

Достоевский мечтал об обращении государства в церковь, в какую-то церковную общину, которую древняя Русь, кажется, усмотрела в царстве пресвитера Иоанна (см. выше). Этот строй, основанный на моральном совершенстве отдельных членов, Достоевский называет «русским социализмом». Теория такого царства развивается устами старца Зосимы: «даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего перед бедными, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему, с радостью и лаской ответит на благолепный стыд его. Верте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве — равенство, и сие поймут лишь у нас. Были бы братья, но будет и братство, а раньше братство никогда не разделяется». В сущности, идеи эти развивают самые заветные мысли Гоголя, неясно, спутанно высказанные им в «Избранных местах из переписки с друзьями».

Нелегко далось Достоевскому его мирозерцание: несомненно, большие борения пришлось ему пережить прежде,

чем побороть Ивана Карамазова⁴⁵, Кириллова и, быть может, далее Шигалева. В борьбу с Христом вступил он от имени Великого Инквизитора, в борьбу с богом — устами Ивана Карамазова (и не нашел ответа на вопрос Карамазова: за что страдают дети, «деточки», ни в чем неповинные?)

Страстность Достоевского, сказавшаяся особенно в его «Бесах», объясняется событиями его времени, когда начался «красный террор». Теоретический «нигилизм» 60-ых годов развязал умы и сердца, и от теоретического разрушения русская молодежь перешла к «практике». Освободившись от идейных «предрассудков», изживши старину, эта молодежь начала борьбу и разрешила себе, как Раскольников, как Иван Карамазов, то, что «отцами» считалось «преступлением». Достоевский увидел в том «своеволие» и восстал против него со всей присущей ему страстностью.

И в то время, как дворянин-Толстой отошел от жизни в мир своих личных переживаний, — разночинец-Достоевский свои мысли и чувства понес в самую гущу современной смутной жизни.

Мы видели уже, что деятели семидесятых годов отвергли крайние выводы 60-ых годов, — не приняли нигилизма, отказались от крайностей материализма и утилитаризма и попытались найти компромисс между 40-ми и 60-ми годами. Прежде всего, опять признана была необходимость мирозерцания. «Добывайте себе этот базис, добывайте во что бы то ни стало и прежде всего», — говорит Михайловский. На нигилизме ничего нельзя было строить! Нужны оказались и цели, и «общий идеал». Но теории самосовершенствования семидесятники-радикалы не приняли — в служении народу и массам увидели они смысл жизни. В этом они остались верны 60-ым годам.

В результате, к «кающимся дворянам» 40-ых годов присоединились теперь «кающиеся разночинцы» 70-ых годов,

⁴⁵ Начав с обличения Карамазова, Достоевский, после перелома, происшедшего с его героем, начинает говорить его устами.

который тоже почувствовали себя «должниками» пред народом. Интересы личности и народа они отождествили — и в этом слиянии нашли свое разрешение проблемы индивидуализма. «Мы, интеллигенция», — говорил Шелгунов — «представители индивидуализма; народ — представитель коллективизма. Мы изображаем собою личное «Я», народ — «Я» общественное. В сущности, это — два полюса противоположных мироззрений, которые должны быть исследованы, изучены, установлены и затем согласены, как общий основной и единый руководящий общественный принцип».

Словом, новая разночинская интеллигенция взялась за разрешение той же проблемы, с которой в свое время не справилась интеллигенция дворянская.

Политика правительства, вступившего в 70-ых годах на резко-реакционный путь, естественно вызвала на борьбу разночинскую интеллигенцию этого десятилетия. Началось «хождение в народ», в целях поднять его самосознание и вызвать к активным выступлениям.

В 1876 г. возникла организация «Земля и Воля», которая объединила «народных бунтарей». Неудача «хождения в народ» (вследствие неподготовленности народа и энергичной борьбы правительства, прибегшего к «белому террору») обострила протест борцов за «землю и волю» и изменила тактику народолюбцев. Сначала они шли к социальному перевороту, игнорируя политический, о котором хлопотали либералы («мы не хотим конституции — она наложит только новое ярмо на народ», — говорили они), но сила правительства, которой они сначала не учли, заставила их соединить две цели: достижение и политического, и социального переворота. Необходимо было низвергнуть самодержавие и полицейский режим. Для этого они прибегли к новой тактике — к «красному террору». Впрочем, идеологи-вожаки остались в стороне, и только более экспансивная часть молодежи отважно вышла на этот путь.

Первым выступлением в этом направлении был выстрел Засулич (1878 г.). В 1879 г. «Земля и Воля» распалась на две группы: «Народная Воля» и «Черный Передел». «Народовольцы» увлеклись активной борьбой с правительством, главным образом — при помощи террора; «чернопередельцы» — держались более старой цели: достигнуть социального переворота более мирным путем. Деятельность «народовольцев» выразилась в целом ряде террористических актов, которые закончились убийством Александра II (1 марта 1881 г.), после чего партия была раздавлена правительством надолго. Бунтарское хождение в народ «лавристов», стремившихся к поднятию народного самосознания, и «бакунистов», занимавшихся пропагандой анархизма, — тоже прекратилось. Лавристы обратились к политическому воспитанию интеллигенции: в кружках молодежи, главным образом университетской, занялись политическим совершенствованием будущих деятелей революции.

Теоретики-народовольцы, как, например, Михайловский, не одобряли террористических выступлений, или, точнее, отказывались видеть в них способ борьбы, именно, социалистической. В «Политических письмах социалиста» Михайловский говорит, что «убийства не заключают в себе ничего социалистического. Это — акт чисто-политической борьбы, одинаково пригодный и для социалистов, и для либералов, и для революционеров, и для реакционеров».

В вопросе о «личности» Михайловский определенно стал на сторону индивидуализма. Повторяя формулу Герцена, он признал, что личность должна быть не только глубокой, но и широкой. — даже более широкой, чем глубокой. Герцен восхвалял «дилетанта», Михайловский — «профана». Это и понятно: в эпоху, когда торжествовали идеи материалистического мирозерцания, значение масс стало оцениваться выше значения личности. Но в то же время Михайловский не отказался от индивидуализма; он высказал, между прочим, такую теорию исторического раз-

вития: «кроме органического процесса — эволюционного, есть и надорганический, который двигает прогресс. Результат борьбы за существование есть приспособление к исторически-данной общественной среде». Эта борьба осуществляется органическим процессом. «Результат борьбы за индивидуальность — обратный: приспособление среды». В этом сказывается прогресс. Борьба за существование приводит к образованию практических типов, а борьба за индивидуальность образует идеальные типы; или, что одно и то же: борьба за существование ведет к высокой, но односторонней степени развития, а борьба за индивидуальность образует высокий и многосторонний тип развития. Простой крестьянин, более приспособленный к жизни, представляет высочайший тип развития; интеллигент, беспомощный в жизни практической, но интеллектуально-углубленный, представляет высочайшую степень развития. Синтеза быть не может. «Очевидно, что с точки зрения закона об экономическом разделении труда и нормальное развитие общества и нормальное развитие личности сталкиваются враждебно. Аналогисты этого не понимают. Они твердят свое: общество, подобно организму, дифференцируясь, распадается на несходные части, которые прогрессируют. Хорошо, пусть общество прогрессирует (точнее: эволюционирует); но поймите, что личность при этом регрессирует, что, если иметь в виду только эту сторону дела, то общество есть первый и злейший враг человека».

Михайловский — решительный враг сплоченной посредственности, которая губит все, что выходит за пределы нормы; «выживают не наиболее одаренные индивиды, но наиболее приспособленные к среде», — говорит он, — «и только в этом смысле наиболее одаренные; выживают практические типы и гибнут идеальные». Единственный верный способ самозащиты личности — это забота о расширении ее содержания, при сохранении глубины. Поэтому, вместо разделения труда, Михайловский предлагал «кооперацию сотрудничества», которая сгладит антаго-

низм и найдет компромисс, — синтез органического и над-органического развития.

С этой теорией Михайловский в свои дни остался одинок: с одной стороны, марксизм стоял за органический процесс развития, с другой к 70-ым годам этот процесс осуществлялся быстрым развитием у нас буржуазии. Михайловский выступит против теории марксизма, но симпатии большинства тогдашней интеллигенции оказались не на его стороне.

Из идей Михайловского интересно также разделение двух понятий: «правды-истины» и «правды-справедливости». Истина есть то, что создается жизнью, бытом, средой, историей — есть норма, так сказать, практической жизни; «справедливость» — вечна и безусловна, она — «общественный идеал». С точки зрения «истины» Раскольников мог оправдать себя, убивая вредное существо, старуху-ростовщицу; с точки зрения «высшей справедливости» он неправ, так как справедливость не разрешает, вообще, убийства. Уже это рассуждение показывает, как далеко отошел Михайловский от своего времени — от 60-ых годов — к идеологии 40-ых годов.

Сочувствуя и служа революции, желая блага народу, горячо веруя в социалистические идеалы, он, однако, не принял того, что казалось ему крайностями и увлечением времени, — тактики, принятой революционерами. Отсюда идейное одиночество Михайловского и даже враждебное отношение к нему его идейных противников.

С 1883 года наступает в России эпоха тяжелой реакции. Полицейский режим усилился до крайних пределов. Капиталистическая буржуазия была напугана террористическими актами. Русские «либералы» и радикалы, вступившие, было, в негласный союз с «народовольцами» в тот момент, когда те заинтересовались «политикой» и в программу свою включили борьбу с формами государственного строя, — отошли от «народовольцев». «Либералам» нужна была «конституция», в крайнем случае — даже «буржуазная республика», но социализм был для них неприемлем.

Когда «народовольцы» были разгромлены, разочарование овладело даже Лавровым, одним из главных организаторов «хождения в народ». «Там, где есть еще возможность оживления, поднятия уровня общественных интересов», — говорит он, — «там, где есть еще надежда ввести человечность в механизм жизни, разбудить мысль, укрепить убеждение, возбудить ненависть и отвращение к обыденному злу, — там личность может и обязана стать в ряды деятелей общественного прогресса. Но если она сознала, что около нее пошлость свила ткань, которую одинокая личность прорвать не в силах; если человеку необходимо содействие других для дела, а эти другие живут паразитами на теле общества, нисколько не думая об его требованиях; если многописание, формализм и низкопоклонничество задавили в чиновничестве всякую мысль о государственной пользе; если на ученьях и парадах, из-за верного темпа и ровного фронта, военный совсем забыл, что он — человек и гражданин; если общественное собрание глухо ко всему вне личной вражды, личной связи и муравьиных интересов; если зло растет в обществе, а трусость и подлость закрывают перед ним глаза, или рабски аплодируют ему, — тогда разумному, сознательному, но бессильному деятелю остается отойти от этого омута в сторону, когда может». Характерны эти слова утомленного бойца! Повторилась старая история, — и русский разночинец, в свою очередь, испытал утомление и разочарование, и стал уходить от жизни. Под влиянием своего учителя, ученики его, «лавристы», отодвинули исполнение своих надежд на далекое будущее, в неведомую даль, отказались от веры в революцию, стали исповедовать убеждение, что только путем эволюции общество дорастет до социального совершенства. Отсюда проповедь «постепеновства», пресловутое «самосовершенствование» и «теория малых дел», т. е. убеждение, что не в подвиге дело, а в добросовестном, честном выполнении своего дела, как бы оно ни было незначительно (ср. Гоголя!). Перелом идеологии, тоже знакомый нам из прежней истории русского общества, свидетельствующий о наступающем кризисе!

Картина русского общества 70–80-ых годов, нарисованная Лавровым, отвечала действительности. Это лучше всего подтверждают Глеб Успенский и Салтыков-Щедрин. «Народничество» этой поры разочаровалось в результатах своей работы и теперь обратилось к тому, с чего, в сущности, следовало бы начать, — к «изучению мужика». Глеб Успенский, затем Короленко, являются «народниками-наблюдателями» деревенской жизни и городского пролетариата. Результаты наблюдений оказались плачевны. Нравы Растеряевской улицы показали Глебу Успенскому пошлость и инертность мелкой городской буржуазии, стоящей на границе пролетариата; наблюдение над деревней показало, что все устои старой деревенской жизни подгнили и рухнули, и только держится еще крепко одна сила — «власть земли». Горячо любя народ, Глеб Успенский заявил в печати, что мужик — «свинья» и таким останется, так как некому вести его к свету. Приезжие из города интеллигенты не знают народа, чужды ему, — народу нужна своя интеллигенция, почвенная, крестьянская...

Глубоким пессимизмом проникнуто мирозерцание Гл. Успенского, но он, все же, не потерял веры в мужика: сумел найти в нем правду-истину, хотя и далекую от правды-справедливости, но крепкую, устойчивую, на которой все же можно строить свою жизнь. Этим открытием он в значительной степени ослабил свое определение мужика, как «свиньи», — оценку, которую он сделал с точки зрения «справедливости» (но не «истины»)! Нашел Глеб Успенский и поэзию земледельческого труда. С горечью отметил он торжество капитализма в низах общества — и в деревне, и в городе. Появление у нас пролетариата пугало его, так как он далек был от мысли, что капитализм — необходимая стадия развития обществ и что из преодоления его пролетариатом возникает новая жизнь.

Еще безотраднее отношение к русской жизни Салтыкова-Щедрина. Широко-написанная им картина русского общества совпадает с тем очерком, который был набро-

сан Лавровым. Социалист по убеждению, Салтыков, однако, остался в стороне от того, как проводилось это учение в жизнь, — от тактики его и идеологических крайностей. Порою он даже склонялся на сторону анархизма, — его индивидуализм противился гнету всяких форм, и государство он допускал лишь постольку, поскольку оно охраняет независимость личности. Но этого он не видел и на Западе, где царил буржуазизм, ему ненавистная.

Россию он осудил всю: и правительство, и бюрократию, и общественную жизнь, и все сословия — от дворян до крестьян. Зло высмеивал он и либералов, не пощадил он и революционеров. Быть может, это объясняется тем временем реакции, с которым совпала, главным образом, его деятельность. «Умеренность» и «аккуратность», карьеризм и подхалимство, приспособляемость к жизни и к обстоятельствам, «теория малых дел», «постепенство», алчность капитализма городского и деревенского, — вот мишени его злой, беспощадной сатиры. Даже прошлого России не пощадил он в «Истории одного города», сблизившись в этом отношении с Чаадаевым.

Казалось бы, что кризис разночинской идеологии достиг в Салтыкове наиболее полного и яркого выражения; но следующие десятилетия показали, что этот кризис может еще расти и углубляться.

Восьмидесятые годы производят еще более безотрадное впечатление. В это десятилетие, совпавшее с правительственной реакцией эпохи Александра III, буржуазная интеллигенция русская была морально принижена и совершенно обессилена. Теперь интеллигенция ушла или в самосовершенствование (толстовство), или — в крайний эстетизм (декадентство). Общественные интересы упали. В предшествующее десятилетие все-таки слышался голос сатирика Салтыкова, — теперь характерным выразителем времени сделался Чехов, который, конечно, был пессимистом, хотя и утешал себя неясной мечтой о грядущем счастье... «через двести лет»!

«Толстовство» (образование трудовых коммун) — явление любопытное в том отношении, что представляет собою попытку возродить первоначальную христианскую общину. Если мы припомним, что говорилось в первой главе этой работы, мы поймем обоснования этого течения. В продолжение многих столетий Европа только и делала, что «преодолевала» христианство, — переваривала эту непереваримую пищу. Этот процесс начался с апостольских времен и продолжается до наших дней. Отцы церкви пытались создать идеалы какой-то лучшей жизни, когда все отдавалось богу — ничего косарю. У них явно тяготение к анархизму. Эту же тенденцию мы замечаем и у многих сектантов (квакеры, шгундисты, духоборы). Л. Толстой вступил на этот же путь и натолкнулся на противоречия не только церковного христианства, но и евангельского. Вот почему он «очищает» Евангелие, старается уничтожить противоречия, пытается внести единство этического мирозерцания. Отсюда его проповедь «непротивления злу». Отсюда — отрицание государства, апофеоза «естественного человека», как понимал его еще Фома Аквинский (см. выше). Влияния восточной философии поддержали его учение. И опять перед нами воскресает любопытная картина столкновения Запада с Востоком, которая давно уже нашла выражение — хотя бы в беседе Александра Македонского с брахманами и нагомудрецами (см. выше). С одной стороны — энергия эгоистической личности Запада; с другой стороны — пассивность личности, отрешившейся от всякой внешней свободы и нашедшей свободу внутреннюю. Христианство учило, что свобода внутреннего человека не зависит от свободы внешней: любой раб может быть свободнее римского гражданина с его гражданскими правами и привилегиями. Не в республике, не в конституции — свобода человека, а в его внутреннем сознании. «Как мне жить свято?» — вот основной вопрос жизни; все остальное несущественно, просто излишне. Аполитичность «толстовства» отвечала духу этого десятилетия, потерявшего интерес к активной борьбе. Борьба должна

была быть пассивной: не давать присяги, не идти в солдаты, не признавать судов и форм государственной жизни, — вот приемы, которые рекомендовались «толстовством».

«Декадентство» было превращением эстетики в эстетизм. Мы видели уже, что «шестидесятники» были врагами всякой эстетики. «Семидесятники» уже признали ее: «разве нельзя служить истине и справедливости и в то же время любоваться красотой звезд и цветов?» — спрашивает Михайловский. Признав искусство, «семидесятники», однако, отвергли «чистое искусство»: «искусство необходимо, но оно должно служить человеку». «Восьмидесятники» стали утверждать, что искусство должно быть только «для искусства»; только в искусстве — смысл и цель жизни. Отсюда — искание новых форм поэтического творчества, — стремление, само по себе законное, но когда это искание переходит в одно преклонение перед формой, в узкий формализм, отрицающий содержание и всякую идейность искусства, тогда мы встретимся с таким же явлением, как и толстовское удаление от жизни, погружением в Нирвану этики. «Нирваной эстетики» было декадентство, переродившееся в символизм 90-х годов.

Надсон — типичный поэт разночинской интеллигенции конца 70-х — начала 80-х годов. Сперва он верил в народ, в мужика, затем пережил всю тяжесть разочарования, когда произошло «хождение в народ», пала «Народная Воля». В результате — потеря веры и жалобы, в роде, хотя бы, такой:

Я в жизнь не верую — угрюмо и сурово ...
Смерть, только смерть одна мне грезится кругом!
Безумен, не страдай и не люби людей!
Ты жалок и смешон, наивно отдавая
Любовь и скорбь мечте, фантазии твоей ...
Окаменей! замри! не трать напрасно силы!
Пусть льется кровь волной, пусть царствует порок!
Добро ли, зло ль вокруг — забвеньё у могилы:
Вот цель конечная и мировой итог!

Все мгновенно, все мимолетно, все непрочно!... Нет веры, что, даже при лучших условиях, найдет человек счастье. На борьбу выйти Надсон не мог и обратился сначала к христианству Достоевского, а затем еще далее — к буддизму.

Для чего и жертвы, и страдания?
Для чего так поздно понял я,
Что в борьбе и смерти мирозданья
Цель одна — покой небытия?

Типичным восьмидесятником был и Гаршин. Вечная возня со своим болезненно-обостренным «Я», — вечная жажда утопить его в «не Я», страстное желание самоотречения, самопожертвования, потребность «претерпеть», слиться с о б щ и м горем, с общим страданием, хотя б оно было бессмысленным (война), — вот, что характерно для него. Огромная способность понимать и чувствовать жизнь, и в то же время совершенное незнание, как и где найти настоящую жизнь. «Красный цветок», уничтожения которого так жаждет безумный герой повести Гаршина этого же названия, — это ведь только «иллюзия», это — простой цветок мака... С иллюзиями носится наша интеллигенция, к ним стремится, за них погибает — вот идея этого рассказа, проникнутого беспросветным пессимизмом.

Лучшим выразителем 80-ых годов был Чехов. Он — художник-обличитель своего времени, вялого, апатичного, глубоко-мещанского. Правда, сатира Чехова лишена салтыковской злости — она мягка и печальна, сбивается на элегию; это — «смех сквозь слезы», это — юмор Гоголя с постоянным припевом: «скучно жить на этом свете, господа!»... Отсутствие сильного, яркого, «трагического» в жизни, отсутствие высоких порывов и героизма, серая обыденщина, в которой копошатся «люди в футлярах», страх перед жизнью, рабское преклонение перед судьбой... «Что же делать? надо жить!» — говорит Соня («Дядя Ваня»). «Проживем длинный ряд дней, долгих ве-

черов... А когда наступит наш час, мы покорно умрем. Мы обрадуемся и на теперешние наши несчастья оглянемся с умилением, с улыбкой — и отдохнем!»

Можно подумать, что эта жажда отдыха вызывалась усталостью от труда; между тем, стоит проверить итоги деятельности разночинской интеллигенции, — и мы признаем, что эти труды весьма незначительны: бесконечная возня с идеологическими противоречиями! Блаженствуют у Чехова только пошляки, в душе которых нет ни одной искры мысли и чувства. Иванов чеховский советует: «запритесь в свою раковину и делайте свое маленькое, богом данное дело». «Дело делать! Надо дело делать!» — ораторствует пошляк-профессор Серебряков («Дядя Ваня»), понимая под «делом» опять-таки все те же «малые дела» обыденщины. Так, судя по себе, герои Чехова приходят к признанию ничтожности человека вообще. Полознев («Моя жизнь») говорит: «Взгляни на небо: звезды, даже самые ничтожные — все это миры! Как ничтожен человек в сравнении со вселенной!».. «И говорил он это таким тоном, как будто ему было чрезвычайно легко и приятно, что он так ничтожен», — делает автор характерное добавление, и это вторжение автора ясно указывает, что сам Чехов «апологетом» этой идеи не был.

Длинный ряд рассказов проникнут сознанием ужаса жизни — и форм ее, и содержания. Совершенная безвыходность! В повести: «Скучная история», Николай Степанович, на вопрос — «Что делать?» — отвечает: «Что же я могу сказать? Ничего не могу. По совести, Катя, не знаю. Давай, Катя, завтракать!»

Беспросветная скука жизни — вот лейтмотив большинства рассказов Чехова («Степь», «Моя жизнь»)⁴⁶.

⁴⁶ Описывается город, который символизирует всю русскую жизнь 80-годов: «Город наш существует уже сотни лет, — и за все время он не дал родине ни одного полезного человека — ни одного! Задушили в зародыше все мало-мальски живое и яркое! Город лавочников, трактирщиков, канцеляристов, ханжей, — ненужный, бесполезный город».

В Лермонтове и Чаадаеве отчетливо сказался кризис дворянской буржуазной идеологии, — в Чехове к такому же кризису подошла вплотную разночинская идеология.

Попытался Чехов найти спасение в «толстовстве», отрицал одно время, следуя за Толстым, формы и содержание современной ему жизни... «Я презираю ваши книги, презираю все блага мира и мудрость!.. Все ничтожно, бrenно, призрачно и обманчиво, как мираж! Пусть вы горды, мудры и прекрасны, — но смерть сотрет вас с лица земли наравне с подпольными мышами, а потомство ваше, история, бессмертие ваших гениев замерзнут, или сгорят вместе с земным шаром. Вы обезумели и идете не по той дороге. Ложь принимаете вы за правду и безобразие за красоту!» — восклицает он устами своего героя («Пари»).

Но и от толстовства Чехов отошел скоро и бесповоротно и явился даже беспощадным критиком его («Палата № 6», «Хорошие люди», «Моя жизнь», «Печенег»).

От пессимизма спас Чехова «социализм». В 90-х годах он почувствовал прилив веры в наступление лучших времен. Сперва эта вера вложена в сердце «сумасшедшего» (!) Громова: «Настанут лучшие времена!» — восклицает безумец: — «Воссияет заря новой жизни, восторжествует правда, — и на нашей улице будет праздник!.. Я не дожусь, издохну, но зато чьи-нибудь правнуки дождутся! Приветствую их от всей души и радуюсь, радуюсь за них!». Но впоследствии эти же слова повторяют у Чехова и «нормальные» герои: очевидно, вера в лучшее будущее социалистического строя крепла в сознании Чехова; и в «Дяде Ване», и в «Трех сестрах», и в «Вишневом саду» — слышим мы любопытные вариации на эту тему: счастье это не близко — пусть через 200–300 лет, — но оно придет! — вот, по-видимому, мысль Чехова. Доктор Астров говорит: «те, которые будут жить через сто, двести лет после нас и которые будут презирать нас за то, что мы прожили свою жизнь так глупо и безвкусно, — те, может быть, найдут средство, как быть счастливыми». «Если через тысячу лет человек будет счастлив, то в этом не-

множко буду виноват и я». «Те, которые будут жить через сто, двести лет после нас и для которых мы теперь пробиваем дорогу, — помянут ли нас добрым словом?» — вот идеи Чехова, вложенные в уста его героев. Вершинин в «Трех сестрах» говорит: «жизнь тяжела, и она представляется многим из нас глухой и безнадежной, но все же, надо сознаться, она становится все яснее и легче, и, по-видимому, недалеко то время, когда она станет совсем светлой». «Какая разница между тем, что есть, и что было! А пройдет еще немного времени, каких-нибудь двести, триста лет, — и на нашу теперешнюю жизнь так же будут смотреть и со страхом, и с насмешкой... О, наверное, какая это будет жизнь, какая жизнь!».. То же говорит Тузенбах в «Трех сестрах»: «страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас; счастье и мир настанут на земле, и помянут добрым словом и благословят тех, кто живет теперь!» — такими словами оканчивается драма «Три сестры»...

Социализм прельстил Чехова не теорией, а своей красивой мечтой. Чехов уверовал в прогресс человечества, но от этого не изменилось отношение его к современной ему жизни. Мелкое и призрачное видел он вокруг себя — не только в кругах, так называемых, «интеллигентских», — но и в самых низах русской жизни — в «мужиках», с которыми так долго носились и «кающиеся дворяне-народолюбцы», и «кающиеся разночинцы-почвенники». Его повесть: «Мужики» ужасает своим пессимизмом: с русского крестьянина он беспощадно снимает все покровы идеализации, — и он стоит перед нами во всей наготе своего морального убожества и безобразия.

В вопросе о роли «личности» Чехов не нашел окончательного решения: то он считает, что современное человечество должно принести себя в жертву благополучию будущих поколений, — то превозносит человеческую личность саму по себе. Об абсолютной высоте человеческой личности говорит он и в повести: «Дом с мезонином», и в «Крыжовнике», и в других повестях. И в такие моменты пре-

клонения перед самодовлеющей личностью, Чехов сам готов разрушать свою теорию самопожертвований во имя будущих благ. «Во имя чего ждать?» — спрашивает одно из действующих лиц повести «Крыжовник»: «во имя чего ждать? — я вас спрашиваю. Во имя каких соображений?.. Мне говорят, что не все сразу, — всякая идея осуществляется в жизни постепенно, в свое время... Но кто это говорит? Где доказательства, что это справедливо? Вы ссылаетесь на естественный порядок вещей, на законность явлений, — но есть ли порядок и законность в том, что я, живой, мыслящий человек, стою над рвом и жду, когда он зарастет сам, или затаяет его илом, в то время, как, быть может, я смог бы перескочить через него, или построить через него мост?.. И опять-таки, во имя чего ждать?.. Ждать, когда нет сил жить, а между тем жить нужно и хочется жить!..»

Очевидно, революционные движения 90-х годов затронули и Чехова, хотя, быть может, поверхностно, неглубоко, но все же затронули. Вообще же, творчество его безотрадно и тоскливо, — творчество его отравлено тяжким «безвременьем».

Писателем, показательным для «восьмидесятников», является Вересаев. Он понял отчетливо, что интеллигенция слишком «обмозолила мозги», в результате, — оторвалась от реальной жизни и оказалась «бездорожной». «Ты хочешь идею, которая наполнила бы всю жизнь, которая бы захватила целиком и упорно вела к определенной цели?» — спрашивает доктор Чекалов («Без дороги») молодую девушку Наташу: «ты хочешь, чтобы я вручил тебе знамя и сказал: «вот тебе знамя — борись и умирай за него»?.. Я больше тебя читал, больше видел жизнь, — но со мной то же, что с тобой: я не знаю! — в этом вся мука!»... Бессмысленной, никому не нужной, смертью погибает Чекалов во время холерных беспорядков, но все же не теряет мужества. «Не нужно отчаиваться!» — говорит он: «нужно много и упорно работать... нужно искать дорогу!..» А дороги не было, потому что утеряна была вера, угасли надежды...

Правда, 90-ые годы приободрили Вересаева. В повести: «На повороте» интеллигент стал лицом к лицу со здоровым стихийным движением, но слиться с ним он не может. «Могучее стихийное меня не принимает, а во мне нет силы, — я — ничто, если не захочу признать этого стихийного и его стихийности», — говорит героиня повести. «Будь она проклята, эта стихийность!» — отвечает ее собеседник: «стану я себя отрицать! Как же! Черта с два!» — и остается этому интеллигенту-индивидуалисту стать в сторонку и издали завидовать этой чуждой ему жизни. «Какая гадость!» — говорит он: «почему он (рабочий) так гордо несет свою голову? живет сам собою? а я только отдыхаю и поглядываю на него? В конце концов, я сам по себе — исторический факт: я — интеллигент! Что же из этого? Я не желаю стыдиться этого; я желаю признать себя. Он хорош (рабочий), не спорю. Я верю в него и уважаю его, но прежде всего хочу верить в себя».

Уже эта выдержка из Вересаева показывает, что в 90-ые годы в области русской интеллигентской мысли начинается некоторое брожение: с одной стороны, продолжается процесс разложения буржуазной идеологии; а с другой стороны — часть разночинской интеллигенции оказывается увлеченной рабочим движением. Под влиянием марксизма определяется у нас процесс формаций новой, уже пролетарской идеологии.

Оба течения эти совершенно отличны одно от другого по своему характеру и содержанию. Одно представляет собою направление крайне-индивидуалистическое и ведет свое начало от Ницше — властителя дум этого десятилетия; другое — определено антииндивидуалистическое — и воодушевлено учением другого властителя европейской мысли — Карла Маркса.

Первое течение — по преимуществу литературное; второе, на первых порах, носит исключительно-научный характер и, лишь начиная с революции 1905 года, находит свое выражение в пролетарской поэзии.

Оба, столь различные по существу, течения объединяются, однако, в одном отношении: в решительном натиске на христианство. И Ницше, и Маркс — беспощадные враги основной сущности христианства, — его морали. Не реформу христианства предлагают они, а совершенное устранение его. Жизнь показала, что нет места здесь на земле христианскому сентиментализму и прекраснодушию! Суровая «борьба за существование» — вот лозунг обоих: и Ницше, и Маркса. Первый оправдывает борьбу сильного индивидуума за право своего «я»; второй — борьбу сильных сплоченных масс против меньшинства, против единиц. Ницше превозносит теорию «сверхчеловека», для которого необязательны законы «черни»; этот «Человек» имеет право стать «по ту сторону добра и зла», имеет право падающего толкнуть. Маркс провозгласил первенство масс над личностью, неизбежность железных законов исторической необходимости, суровой и безжалостной, давящей личность; законы старой этики он заменил «законом необходимости»: что необходимо, то и нравственно! Марксизм все же несколько мягче ницшеанства: ницшеанство требует личного счастья сейчас, для определенного, сильного «я», — до других ему нет дела! Марксизм, или «научный социализм», решительно порвав с утопическими учениями XVIII в. — начала XIX в., однако не смог отделаться от некоторой доли утопизма: любовь к дальнему человеку, человеку будущего, счастливому гражданину грядущего «земного рая» вносит некоторую мягкость в это мирозерцание: «чем хуже сейчас, тем лучше в будущем!» Необходим гнет капитала, потому что только благодаря этому гнету создается противодействие, возникает и закаляется рать пролетариата!

«Ницшеанство» в чистом виде нашло свое выражение в творчестве Горького. Ницшеанство, разбавленное и подпорченное пессимистической философией Шопенгауэра, отразилось в литературной деятельности Л. Андреева и русских символистов.

Горький вышел из рядов мелкой буржуазии. Жизнь сблизила его с пролетариатом, — образование связало с ин-

теллигенцией. Эта интеллигенция сумела, в конце концов, оторвать его от пролетариата, от его идеологии, но, с другой стороны, внушила ему враждебное чувство к себе самой — к «интеллигентшине». Горький не сделался выразителем классового мышления пролетариата, — но не сделался и апологетом «интеллигенции». В этом — своеобразие его позиции. В этом — его слабость, но в этом и его сила. Человек, ближе других наших писателей подошедший к народу, Горький внес в литературу такую силу веры в жизнь, такую веру в человека, какой не знала русская мысль с XVIII века, с Ломоносова!.. Впервые, за много лет тоски, всенародных покаяний, самобичевания и пессимизма, — зазвучали гордые слова: «неправда, что жизнь мрачна! неправда, что в ней только пошлое, — в ней есть и героическое! в ней не только грязное, — но и светлое, чарующее, красивое! В ней есть все, что захочет найти человек, а в нем есть сила создать то, чего нет в ней. Этой силы мало сегодня, — но она разовьется завтра!.. Жизнь прекрасна! Жизнь — величественное, неукротимое движение ко всеобщему счастью и радости. Я верю в это, я не могу не верить в это! Жизнь прекрасна!»

Эта сила веры влилась в литературу из низов русской жизни. Она чужда была всего содержания русской интеллигентской жизни XIX в.

Эта сила, и только эта сила, роднит Горького с русским пролетариатом. Но идейно он с пролетариатом не связан, — идейно он враждебен той идеологии, которая базируется на признании суверенитета масс: индивидуалист-Горький требует, чтобы человек был царем земли, а не «рабом жизни», невольником фактов. «Человек теперь — не царь земли, а раб жизни; утратил он гордость своим первородством, преклоняясь перед фактами, — не так ли? Из фактов, созданных им, он делает вывод и говорит себе: вот непреложный закон! И, подчиняясь этому закону, он не замечает, что ставит себе преграду на пути к свободному творчеству жизни, в борьбе за свое право ломать — для того, чтобы создавать».

Идеология, как видно, совершенно враждебная марксизму и, наоборот, близкая русской интеллигенции XIX ст. — этой носительнице индивидуализма. Начиная с Пушкина — с его Кавказским Пленником, с его Алеко — определяются элементы той идеологии, выразителями которой явились бродяги Горького, герои первых его рассказов.

Мы видели, что интеллигенты — искатели свободы личности — спускались в народ «сверху вниз», от культуры в природу, и.. не находили свободы; герои Горького легко нашли эту свободу, потому что вышли из низов — из среды, по существу свободной от уз культуры. Там было «искание» чуда, оздоровления; здесь — выражение, выявление существующих уже основ жизни. Оленин Л. Толстого не нашел «исцеления», а его же Ерошка и горьковские бродяги не искали «исцеления», так как в нем не нуждались и были здоровы (с точки зрения «нищестанства»). «Кто силен, тот — сам себе закон», — говорит горьковский Шакро, «человек-стихия». То же повторяют в других словах герои повестей: «Мой спутник», «На плотях», «Хан и его сын», «Варенька Олесова» и др. «Нет законов иных, разве во мне»; «волк прав»; «морально это, или не морально? Во всяком случае — это сильно, прежде всего сильно, и потому оно — и морально, и хорошо», — вот афоризмы Горького.

Впрочем, он сумел справиться с проповедью эгоизма, и, например, один из героев его, Данко («Старуха Изергиль») жертвует собой ради людей: своими руками рвет свою грудь и горящим сердцем своим светит людям.

Победителем, но не изменившим индивидуализму, Горький признает не только того, кто достиг цели, но и того, кто пал в борьбе:

Кто честно смерть приял в бою, —
Тот разве пал и побежден?
Пал тот, кто, робко грудь свою
Прикрыв, ушел из битвы вон!

Здесь было уже отдаление от чистого ницшеанства в сторону общечеловечности. «Босьяк» Горького — не столько идеализация Lumpenproletariat'a — сколько символ человечества вообще, символ сильной человеческой личности, только выраженный в такой форме, которой не нашел Пушкин в Старом Цыгане и лишь отчасти наметил в Земфире. Ближе подошел к нему Лермонтов в Казбиче, Азамате; еще ближе — А. Толстой в своих «Казаках» (Ерошка, Марьяна).

От утверждения идеала Горький перешел к критике русской действительности. В своей «Песне о Соколе» — он нападает резко на пингвинов, на ужей, на филинов русской жизни. И, конечно, в этих образах-символах больше всего досталось от него беспочвенной, обессиленной интеллигенции. В «Песне о Буревестнике» эта интеллигенция символизируется в образе встревоженных чаек, стонущих перед грозой. Но, опять-таки, не на почве классовой идеологии стоит в этом произведении Горький, — он судит людей с точки зрения этического индивидуализма. Люди делятся на сильных и слабых. Сильны те, в которых выражено их «я», — слабы те, которые не имеют своего «я». Все свое сочувствие Горький отдает первым. «Большинство людей — пятачки, ходячая монета, и вся разница между ними — в годах чеканки. Этот — стерт, этот — поношен, но цена им одна, материал их одинаков, и во всем они тошнотворно схожи друг с другом», — говорит герой повести: «Проходимец». «Но на свете есть особый род людей», — продолжает Горький: — «людей, родившихся, должно быть, от Вечного Жиды. Особенность их в том, что они никак не могут найти себе на земле места и прикрепиться к нему. Внутри их живет тревожный зуд, желание чего-то нового. Мелкие из них никогда не могут выбрать штанов по вкусу, и от этого всегда неудовлетворены и несчастны; крупных ничто не удовлетворяет — ни деньги, ни женщины, ни почет...»

Как только Горький оторвался от формы «босьяка» — формы, самой легкой, в сущности, для выражения индивидуализма, — он столкнулся с тем «лишним человеком»,

которым страдала русская интеллигенция XIX в. «Босяк» обстоятельствами жизни был освобожден от уз общественности, и потому в нем индивидуализм мог свободно цвести махровым цветком. Но стоило подойти к той среде, которая связана была социальными отношениями, — и Горькому пришлось признать, до какой степени неудобноносимое бремя представляет собою его индивидуализм. Его Фома Гордеев — первый в русской литературе «кающийся капиталист», его Ежов — «кающийся разночинец». Первому — не под силу власть денег, второй — вообще чувствует свою бесполезность. «Мы, разночинцы, выросли, но ума не вынесли и света в жизнь не внесли. Россия по-прежнему страдает своей хронической болезнью — избытком мерзавцев, — и мы, разночинцы, с удовольствием пополняем собой их густые толпы», — говорит Ежов. В пьесе: «Дачники» — опять «покаяние» разночинца ...

К стонущим чайкам-интеллигентам теперь присоединился сам Горький. Он признал, что сила, одна сила, без этики — ужасна. Железный образ Маякина, идеолога капитализма в романе «Фома Гордеев», не привлекает симпатий автора; он оказывается теперь всецело на стороне «лишних людей»: Фомы Гордеева и Ежова, этих «взыскующих», «алчущих, жаждущих и задышающихся» ... Померк теперь образ индивидуалиста, верящего в свое «я», только в непогрешимую правду этого «я». «Самодовольный человек — это затвердевшая опухоль на груди общества». «Эти несчастные люди именуется людьми твердыми духом, людьми принципов и убеждений. И никто не хочет заметить, что убеждение для них — только штаны, которыми они прикрывают нищенскую наготу душ. На узких лбах таких людей всегда сияет всем известная надпись: «спокойствие и уверенность» — фальшивая надпись!.. Потри лбы их твердой рукой, и ты увидишь истинную вывеску — на ней изображено: ограниченность и тупоумие!» А разве такими «самодовольными» людьми, верившими в непогрешимость своего «я», не были «босяки» Горького?

Итак, Горький покачнулся в сторону общественности. Но принять ее целиком тоже не смог. Для него неприемлема формула Маякина: «если ты — трубочист, лезь, сукин сын, на крышу! Пожарный — стой на каланче! И всякий род человека должен иметь свой порядок в жизни. Телятам же по-медвежьи не реветь! Живешь ты своей жизнью — и живи. И не лопочи, и не лезь, куда не надо тебе!» И, устами слабого Фомы Гордеева (но индивидуалиста), Горький обличает такую жизнь-тюрьму: «не жизнь вы сделали — тюрьму! Не порядок вы устроили — цепи на человека выковали! Душно, тесно, повернуться негде живой душе — погибает человек!»

«Лишнее все в нас. В душе лишнее, и вся наша жизнь — лишняя!» — вопит пьяный Фома Гордеев. «Человек должен быть убежденным прежде всего! — кричало мне общество», — восклицает Петр из «Мещан»: «я был гражданином... Черт их возьми! Я... не хочу, но обязан подчиняться требованиям общества! Я — личность! Личность свободна», — кричит оп под аккомпанемент протяжного, густого погребального звона пианино. «В каждом человеке должно быть свое, — но «свое» сейчас ведет к самодовольству, а «самодовольный» — ведь опухоль на обществе?» ... Так колебался Горький между старым индивидуалистическим анархизмом и общественностью: начав с апофеоза сильных, он пришел к возвеличению слабых; устами своего Луки («На дне») он пришел к точке зрения Достоевского: «человек, каков ни есть, а всегда своей цены стоит». От ницшеанского восстания из Христа — пришел к признанию его морали!..

Заколебался и юношеский оптимизм Горького, и уже в пьяных криках Фомы Гордеева и в жалобах Ежова — слышны нотки пессимизма. В самом сознании, выраженном еще в первых его произведениях, — что нужен только «возвышающий душу обман», а не «тьмы низких истин» («О чиже, который лгал», «Читатель», «Еще о черте», «На дне»), — кроется зерно пессимизма, которое

могло бы развернуться в пышный цветок, если бы Горький дошел до предельного конца. Изверившись в том «возвышающем душу обмане», который он проповедовал в своих первых произведениях («Читатель»), признав, что и Лука его «лжет» только для успокоения людей, сам не веря тому, что он говорит, — Горький остановился перед пропастью. Кого же он увидел вокруг себя?

Маленькие, нудные людишки
Ходят по земле моей отчизны,
Ходят и уныло ищут места,
Где бы можно спрятаться от жизни!
Все хотят дешевенького счастья,
Сытости, удобства, тишины,
Ходят и все жалуются, стонут, —
Серенькие трусы и лгуны!
Маленькие, краденые мысли,
Модные, красивые словечки!
Ползают тихонько с краю жизни,
Тусклые, как тени, человечки, —

— мотивы лермонтовские

Пришла революция... Пришли, наконец, «сильные люди», — и Горький опять окрылился, опять уверовал в человека, — на этот раз в образе «рабочего-интеллигента», — и уверовал в «социализм»... Но уже заранее можно было предвидеть, что «социалистом» Горький, с его упорным пристрастием к индивидуалистическому анархизму, сделаться не сможет. Отсюда его разрыв с теперешней Россией, отсюда его беспощадный приговор русскому крестьянину («О русском крестьянстве». Берлин, 1922).

Горький никогда не был и не сделался «пролетарским поэтом», хотя и близок был к пролетариату: он всецело принадлежал и принадлежит русской интеллигенции, и значение его в том, что он лишь на время гальванизировал эту обескровленную, обессиленную интеллигенцию прито-

ком свежей силы, взметнувшейся фонтаном из недр земли сквозь затхлую тину умирающего, высыхающего болота ...

Еще бесплоднее оказалась позиция другого ницшеанца, Л. Андреева, который испытал слишком сильное влияние Шопенгауэра. Горький готов был признать смысл жизни в «силе» (что сильно — то и нравственно, то и хорошо), — Л. Андреев понял красоту силы, но не смог на этом признании остановиться: он поставил проклятый вопрос о «цели жизни». Цели этой он не нашел, так как, под влиянием Ницше, у него притупилось понимание добра и зла. К чему приложить свой резко-выраженный индивидуализм — этого не знают герои Андреева: они только испытывают жизнь, ищут путей и не находят ... «Ужас бессцельности — далее в Голгофе Христа», — до этого договаривается один из героев Андреева («Записки»). Эта же идея выражена и в «Анатеме». «Сверхчеловек» Андреева не склоняет своей головы перед людьми, но только перед величию космоса, перед «непреложными законами» мироздания, «с великим беспристрастием подчиняющими себе как движения небесных светил, так и беспокойное сцепление тех крохотных существ, что именуются людьми». С отвлеченно-философской точки зрения это, может быть, — и оптимизм, но с точки зрения человеческой — беспросветный пессимизм, «бездна» ... И богоборчество Андреева бесплодно оттого, что, собственно, бороться ему не за что — нечего отстаивать: растеряны все ценности жизни, утрачена вера в то, что дорого было отцам и дедам. Полное банкротство буржуазной интеллигенции ... Позиция Андреева более безотраднее, чем была, например, у Лермонтова. Но все же — это идеология протеста, и в этом сказался революционный дух эпохи.

Этим же революционным духом проникнуто и «декадентство»; только здесь протест выразился почти исключительно в области эстетики. Отрицание всяческих ценностей прошлого и признание только своего эгоистического «я» — вот лозунг наших декадентов 90-ых годов. Это тоже было одним из проявлений «ницшеанства», которое выразилось, преж-

де всего, в «самообожествлении личности», в признании относительности понятий добра и зла, в отрицании «черни», общественности и гражданственности... «Нет двух путей добра и зла — есть два пути добра», «равны любовь и грех» (В. Брюсов). «Неколебимой истине не верю я давно, и все моря, все пристани люблю, люблю равно» (В. Брюсов). «И зло, и благо — два пути, ведут к единой цели оба, и все равно, куда идти». Отсюда и мода на «сатанизм» — гимны в честь дьявола (Гиппиус, Брюсов, Сологуб).

Любовь к своему одинокому, единственно-сущему «я» особенно резко выразилась в поэзии Гиппиус и Ф. Сологуба, который ряд стихотворений своих так озаглавил: «Литургия мне».

Поэты, отрицающие устойчивость и безусловность понятий, живут капризной мгновенностью. «Мы меняемся всегда: нынче н е т, а завтра д а !» «Вся жизнь — игра; тот мудр, кто понял это» (Ф. Сологуб). Действительность их не удовлетворяет. «О, пусть будет то, чего нет на свете, чего не бывает, никогда не бывает! Мне нужно то, чего нет на свете!» — восклицает З. Гиппиус.

В результате — отрицание живой жизни, непризнание реальности, стремление к отвлеченному...

Свободные от всяких целей жизни, в погоне за одной игрой прихотливых настроений, поэты-декаденты возлюбили только мечты, только влечения, но не достижения: «Люблю я не исполнение — возможность» (Гиппиус); они воспевают «безогненные костры» и «душевный холод»...

И только одно признали они — и с к у с т в о. «Поклоняйся искусству, только ему, безраздумно, бесцельно», — говорит Брюсов: — «все в жизни — лишь средство для ярко-певучих стихов». «Все равно, куда идти», — лишь бы певучи и ярко были настроения и оригинальны их художественные воплощения!

Бальмонт заявляет, что от жизни он навсегда замкнулся в «башне с окнами цветными». Людей и живую жизнь он презирает, как и все его сотоварищи.

В результате — сознание своей пустоты, ненужности, — вот к чему пришли декаденты, не вынесшие гнета своего гордого «одиначества»:

Молча над сумрачной бездной
Качаются наши ступени...
Друзья, мы спустились до края!
Стоим над разверзнутой бездной!

— восклицает Брюсов и продолжает:

Мы, путники ночи беззвездной.
Искателя смутного рая, —
Мы верили нашей дороге...
Мечтались нам отблески рая...
И вот — неподвижны — у края
Стоим мы в стыде и тревоге!

В поисках путеводных огней, положительных устоев жизни, бросились они за помощью к Сатане, потом ко Христу, к религиозным исканиям (Религиозно-философское общество, журнал «Новый Путь»).

Нигилизм у многих сменился мистицизмом. Но и это не спасло их!.. В 90-х годах все это направление свидетельствует все же о полнейшем кризисе буржуазной идеологии.

«Символизм» был возрождением идеализма романтики. Это — поэтическая метафизика, особое мистическое восприятие жизни, чуждое позитивизму реалистического миропонимания. Истинными символистами принято считать у нас Вл. Соловьева, Александра Блока и Андрея Белого.

В. Брюсов отошел от своего юношеского увлечения «декадентством», но многое и удержал от него, главным образом — его эстетизм. Теперь его причисляют обычно к «парнасцам» — к тем поэтам художникам-эстетам, главным содержанием поэзии которых является «красота». «Парнасцы» отрывают себя от земли, от реальной жизни, смотря

на нее свысока из «прекрасного далека»; миру они чужды; к миру они холодцы, — и если в творчество их врываются гражданские мотивы, как это мы видим в некоторых произведениях Брюсова, — то эти вторжения реальной жизни в мир их поэтических переживаний производят впечатление диссонансов. Они не могут быть «певцами революции», не могут быть выразителями велений толпы, — они не для житейского волнения, а для звуков сладких (и даже не для молитв), для вечной, общечеловеческой красоты!

Мятущийся «поэт мгновенья» — Бальмонт не умещается в какую-либо одну определенную категорию: он и декадент, и символист, и парнасец. Это поэт без руля и ветрил!

Главной особенностью символистов, кроме исканий устоев жизни, является также стремление преодолеть «индивидуализм». В «соборности» ищет спасения В. Иванов, в мистике почти средневекового характера — Блок, в антропософии — А. Белый; но с индивидуализмом справиться никто из них не может, и в этом их трагедия, в этом горечь их поэзии (особенно у Блока).

Из декадентства вышел и «футуризм»... Он унаследовал и «нигилизм» декадентства, и его эстетическую революционность, и эстетизм. Индивидуализм писатели этой школы довели до крайних пределов, до анархизма... Бурная жизнь наших дней, разрушительная сила революции — дала содержание их поэзии.

Но «строительство» жизни — не дело этих индивидуалистов, и прав был Брюсов, обронивший замечательно-верные слова: «разрушать будем вместе с вами, но строить мы не будем». Индивидуалисты-футуристы могут воспринять лишь разрушающие начала революции, но отнюдь не создающие!..

Эта беглая характеристика идеологии нашей разночинской интеллигенции объясняет, почему никто из вождей ее не сделался, не мог сделаться руководителем пролетарской идеологии. Страшная сила, проявленная нашим пролетариатом в наши дни, или отпугнула интеллигенцию, или,

в лучшем случае, «гальванизировала» ее на время, заразила ее своей силой, красотой этой силы...

V. Формация пролетарской идеологии.

Голодные годы 1891–92 дали толчок сильному брожению и в интеллигентских кругах, и в низах населения; под влиянием двух войн — японской и мировой, — это брожение развернулось в наши две революции. Капитализм — результат быстрого развития нашей промышленности, фабричной и заводской деятельности — создал, с одной стороны, боевой фронт городского пролетариата, а с другой стороны — вызвал жгучий интерес к теоретической разработке экономических вопросов. На этой почве в 90-ых годах развивается у нас «марксизм». От разработки теории марксисты скоро перешли к политической активной деятельности, прежде всего — к организации городского пролетариата. В результате, получилась сильная, скованная дисциплиной, «армия труда»: она, главным образом, и сделала историю наших дней.

Мы видели уже, что «хождения в народ» семидесятников закончились разочарованием — деревня оказалась инертной и не поддавалась пропаганде. Тогда агитация, начатая еще лавристами, перенесена была в среду городского пролетариата — в среду «рабочих», — и здесь нашла себе благодарную почву. Уже в 1878 г. лавристы организовали «Северный союз русских рабочих», с широкой политической и экономической программой, но результаты деятельности союза проявились только с 90-ых годов, когда увлечение рабочим движением и марксизмом сделалось массовым явлением.

Марксизм силен своим оптимизмом, своей непреклонной верой в неизбежность исторических процессов, которые приведут человека к счастью. Именно оптимизма всегда

не хватало русской мысли, в течение всего XIX столетия борющейся безуспешно с всеразлагающим разочарованием.

Кроме того, марксизм есть одна из самых радикальных попыток преодоления христианства, его идеологии, его метафизики и мистики. И в этом отношении марксизм явился на помощь русской мысли, запутавшейся в религиозных исканиях и противоречиях. Мы видели уже, что материализм XVIII в., а потом 60-ых годов, были первыми попытками окончательного «преодоления» христианства, но попытками неудачными. Марксизм — это третий поход на христианство под тем же знаменем материализма, но во всеоружии науки. Фанатическая вера в то, что истина найдена, и нет другой истины — превращает марксизм в религию, и, по-видимому, этой религии «без бога» суждено в наши дни сменить христианство. Можно сказать, что никогда христианство не встречало на своем пути более опасного и сильного противника. Марксизм не путался в противоречиях христианства — он проложил свою дорогу и пошел мимо прежней религии.

В настоящее время расстояние между христианством и марксизмом во многих отношениях громадно, — такое же, как между средневековым христианством и язычеством эпохи Возрождения, когда впервые формула: «кесарю кесарево, божие — богами» заменена была одной: «все — человеку». Марксизм тоже отчасти примыкает к этому мирозерцанию. «Царство человека здесь на земле» — вот конечная цель достижения марксизма. Христос первый заговорил о равенстве, братстве и свободе человека, но его царство было «не от мира сего». Материалисты наших дней другого царства, кроме «мирского», не признают. Достижение этого царства неизбежно, — говорят они, — так как развитие человеческой истории протекает по твердым историческим законам. Личности нечего делать в этом органическом процессе. Она тонет и обезличивается в массовых движениях, развертывающихся с математической точностью. Христу приписывают завет: «будьте совершенны, как отец ваш не-

бесный», — и этот завет личность человеческую поставил перед недостижимой целью. И истомленное безуспешностью постижений и достижений, человечество наших дней в массе отвернулось от этой цели и, вместо борьбы с духом, вместо устремлений в «царство божие не от мира сего», — обратилось к устройению своего земного счастья, — к организации «мирового царства» «на научных основаниях».

Марксизм строит развитие всей истории человечества на «экономическом материализме», отрицает творческое значение отвлеченных идеалов старой этики, признает руководящим началом жизни только экономические факторы. Только экономические явления — первопричина социальных; политические организации, право, всякая идеология (философия, религия, искусство) — это только «надстройки» на экономическом фундаменте. Народа, как такового, нет, — есть «классы», непрерывная борьба которых служит «первым двигателем» этой эволюции; класс — есть единственная реальность, ибо личность всегда и во всем может только отражать воззрения своего класса. Всякая идеология не может быть иной, кроме как «классовой». Вера в железную непреложность экономических законов, двигающих историю помимо воли личностей, приводит сторонников марксизма к тому, что уже не оказывается места таким понятиям, как «справедливость», — есть только «необходимость», — «категория долженствования» заменяется «категорией бытия», — этика заменяется логикой. «Все действительное — разумно», — так возрождается формула Гегеля, правда, в исправленном виде. Ясно, что марксизм, по самому существу своему, мирозерцание антииндивидуалистическое⁴⁷.

Марксизм все свои упования и достижения строил на организованном городском пролетариате, — к интеллигенции и к деревне отношение установилось отрицательное. Ин-

⁴⁷ Впрочем, уже у ортодоксальных марксистов есть оговорка: не признавая значения личности социологически, они признают «реальную личность».

теллигенция — «кучка идеалистов», оторванных от почвы; деревня — темная, неподвижная сила, с ярко выраженными мелкобуржуазными интересами. Интеллигенция отжила, а деревня не доросла, — ее надо еще воспитать.

Ортодоксальный марксизм — мировоззрение неумолимо-суровое, окончательно порвавшее с тем сентиментализмом и «прекраснодушием», которым болела наша интеллигенция в течение всего XIX ст. Марксизм — враг всякой метафизики, путающей мысли человека. Поэтому марксизм насмерть убивает все идейные достижения русской интеллигенции XVIII–XIX ст. В этом его неотразимая сила и этой силой объясняется, между прочим, причина его быстрого успеха. Расхлябанная русская жизнь, растерявшая веру, впавшая в апатию и безвыходный пессимизм, получила теперь новые солидные устои. Уже это одно импонировало. Наконец, марксизм есть учение, выросшее из бытия, из запросов реальной жизни; он не сеет ничего сверху, как это делали интеллигентские идеологии, уподобляясь евангельскому сеятелю, — он утверждает и узаконивает жизнь — и в этом его неотразимая сила.

Уже в 90-х годах — в ортодоксальном марксизме намечается стремление к самокритике и возникает так называемый «критический марксизм» (Струве, Кистяковский), который, главным образом, обнаружил стремление к борьбе с антииндивидуализмом новой воры. Нелегко было русскому интеллигенту отказаться от признания прав «личности» (припомним Белинского, Герцена и др.!).

Теперь в России марксизм шумно празднует свою победу. Это всего лучше видно из того народного творчества, которое в настоящее время является господствующим в русской литературе. Это признают и отставные «вожди» русской литературы: так, Брюсов, в статье: «Вчера, сегодня и завтра русской литературы» — «з а в т р а» отводит «пролетарской поэзии» — именно «пролетарской», так как «крестьянская поэзия» (Клюев, Орешин и др.) осталась в стороне от идеологии городского пролетариа-

та. Впрочем, и в пролетарской, и в крестьянской поэзии мы без труда найдем самые разнообразные нюансы, переходные формы. Но если брать «концы», крайние пределы этих двух видов «народного творчества», мы между этими видами ничего общего не найдем!

Крестьянская поэзия, прежде всего, до сих пор религиозна той двоеверной религией, которая характерна еще для XV–XVI вв. Мимо нее, поверх нее прошел Петр Великий и XVIII–XIX столетия, — а она не тронулась с места.

По идеологии, это поэзия определенно-буржуазная (в собственном смысле слова), — она утверждает мелкобуржуазное благополучие, как конечную цель. Революционный, налет на ней довольно примитивного характера: не Карл Маркс, а Пугачев и Стенька Разин были и остались идейными вождями революционных масс крестьянского люда. Но этот анархизм — лишь временная мера для устройства своего буржуазного счастья: достижения «земли и воли», — и больше ничего!

Не таково содержание поэзии пролетариата. Главная ее особенность — космополитизм, и н т е р н а ц и о н а л и з м. О счастье будущего человечества грезит она, о братстве всех народов. Поэтому пролетарские поэты «символически развернули победу нашего революционного мы до пределов всей вселенной, расширили ее границы за прошлые тысячелетия» (Рожницын. Послесловие к сборнику «Октябрь»); даже египетские рабы, строившие пирамиды, вовлечены ими в это всемирное царство труда и борьбы с капитализмом! «Чувства победоносной воли так активны, что они в своих символах подчиняют пробеги планет, алмазные копи звезд державной воде пролетариата» (ibid.). Такое необъятное расширение интересов и достижений отличает пролетарскую поэзию от крестьянской, которая замкнулась в кругу своих личных деревенских интересов. Эта необъятная широта захвата переполняет пролетариат верой и неудержимой радостью, — отсюда яркий оптимизм этой поэзии, безграничный, неизмеримый...

Это — другая ее особенность, и, притом, наиболее характерная для пролетарских поэтов. Напряженность энергии вдохновляет их титанической силою стремления.

Кто скажет: «я достиг!» — тот — труп окаменелый!
 Кто вымолвит «довольно», — тот умрет!
 Бессмертен взлет безумный, дерзкий, смелый —
 Вперед, всегда вперед, без отдыха вперед! —

— восклицает один из пролетарских поэтов — Крайский.

Это стремление в п е р е д заставляет пролетарских поэтов безжалостно рвать все связи с изжитым прошлым, которое остается где-то позади, в темной дали забвенья... Не нужны им теперь и «думы дряблые, ржавой мысли перелеты», которыми мучилась наша интеллигенция в течение веков.

Сорваны жизни засохшие листья.
 Порваны клочья былого ...

Торжествующая демократия требует себе и новой поэзии, и нового искусства.

В жизнь «Великий Хам»⁴⁸ вступает,
 Все свергает, разрушает ...

Он —

Все палаты, все чертоги, все приюты красоты,
 Ткани дерзостной мечты, оскверняет.

Понятно, что эта новая идеология будет непохожа на старую интеллигентскую, потому что созидаться она будет со-

⁴⁸ Так поэт Садофьев иронизирует над Мережковским, который в свое время выпустил книгу: «Грядущий Хам».

всем на других началах, — ведь она выросла из «бытия», а не из кружков «любомудров».

Огонь труда зажег в нас пламя,
А жизнь подбросила дрова, —

— говорит один из пролетарских поэтов.

Этика теперь другая — ее сменило сознание «необходимости» во имя борьбы за будущее счастье: «все хорошо, все свято, все прекрасно». И религия расцветет иная: прежнего бога в «златотканых ризах», затуманенного облаками церковного ладана, сменяет «бог-пахарь в плуге», «бог-фабричный рабочий, в дымах сизых с фабрик, с заводов окраин». Впрочем, «обожествление человека» приводит некоторых поэтов к гордому признанию: «Человек — выше бога, он — бога творец!»

Нет бога!
Есть равенство, братство, свобода!
...
Ты бог будешь мне,
Тебе богом — я!

— говорит Филипченко.

Повторяю: никогда с такой силою, с такой уверенностью не преодолевалось у нас христианство ... И это сделал марксизм. Никаких колебаний! Прочь христианское смирение! Прочь нищету духа! Никакой идеализации «гонимых правды ради»! Прочь миротворцев! Жалок и смешон, кто смиренно подставляет щеку для удара! Борьба, даже кровавая борьба, во имя лучшего будущего, ибо «все хорошо, все свято, все прекрасно!»

Одной из самых характерных черт этой новой идеологии является к о л л е к т и в и з м, — решительное осуждение того индивидуализма, за который, как мы видели, так жадно хватались руки интеллигентов, даже тогда, когда они себя

именовали «социалистами». Растворение своей личности в массе до полного ее уничтожения — вот лозунг этой новой идеологии:

Я хочу пройти сторонкой...
От счастья личного —

— заявляет один из поэтов. Глядя на торжественное шествие рабочих, другой восклицает: «Это я, под музыку с ними, в них шагаю». В этом слиянии с массой — стихийная сила этих поэтов.

Стихия — я, я — смерч, я — ураган! —

— говорит один;

Мы — страсть, мы — сила, мы — движенье.
Мы — буйство хмеля, мы — порыв!

— гордо заявляет другой.

Они готовы отрицать за личностью всякое историческое значение, — посягают на самого Ленина:

Он нам важен не как личность,
Он нам важен не как гений,
А как символ! я — не Ленин,
Но вот в Ленине — и я! —

— говорит один из пролетарских поэтов. Пот почему героем этой поэзии является не интеллигентское «я», а «мы» — местоимение, которого не встретишь в нашей поэзии XIX века и которое упорно склоняется во всех падежах в поэзии пролетарской и является даже заглавием многих стихотворений⁴⁹.

⁴⁹ Подробнее см. в моей книге: «Поэзия народа», Петроград. 1923.

Никогда поэзия наша не делалась в такой степени ареной ожесточенной классовой борьбы, как в наши дни! Нет «чистого искусства» в Советской России, — нет его и на чужбине, где сочиняют свои стихотворения «поэты-эмигранты»! Искусство сделалось выражением жизни. Поэзия — боевой клич, выражение пафоса побед и поражений! Искусство — для жизни! Поэзия — боевой клич, выражение пафоса великой социальной революции!

ISBN 978-5-905040-89-4



Издатель Модест Колеров

Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 21.07.2023. Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Тираж 300 экз. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97