

Боровой Алексей.

Анархизм

1918, источник: «Библиотека Анархизма», перевод с дореволюционного на современный —
Trabajador Anarquista.

- Предисловие. Алексей Алексеевич Боровой и его книга «Анархизм».
- ГЛАВА I. Анархизм и абсолютный индивидуализм.
- ГЛАВА II. Анархизм и общественность.
- ГЛАВА III. Анархизм и рационализм.
- ГЛАВА IV. Анархизм и экономический материализм.
- ГЛАВА V. Анархизм и политика.
- ГЛАВА VI. Анархизм и его средства.
- Глава VII. Анархизм и право.
- Глава VIII. Анархизм и национализм.
- ГЛАВА IX. Анархизм, как общественный идеал. (Анархо-гуманизм).
- ГЛАВА X. Анархизм и современность.
- ГЛАВА XI. Анархистский манифест.

Предисловие. Алексей Алексеевич Боровой и его книга «Анархизм».

Имя Алексея Алексеевича Борового почти наверняка неизвестно сегодняшнему читателю. А между тем этот человек — крупнейший мыслитель российского анархизма первой трети XX века после П. А. Кропоткина, незаурядный оратор, педагог, философ, социолог, экономист, правовед, историк, библиофил, литературовед, поистине энциклопедическая личность — отнюдь не заслуживает забвения. Без него наши представления об истории отечественной культуры и освободительного движения будут неполны.

Алексей Алексеевич Боровой родился 30 октября 1875 года в дворянской семье в Москве. Его отец был преподавателем математики, а мать страстно увлекалась музыкой. В 1894-1898 годах Алексей учился на юридическом факультете Московского университета, выделяясь среди товарищей своими способностями, и по окончании был оставлен при кафедре. В эти годы он был увлечен марксизмом (позднее называл это увлечение «религиозной страстью») и написал свои первые научные труды: о рабочем дне, о французских и русских экономистах XVII-XVIII веков и другие. Романтик и жизнелюб, любознательный, талантливый, энергичный, Алексей Алексеевич в 1898-1903 годах сочетал преподавание политической экономии, географии и права в Университете и других учебных заведениях с учебой в Консерватории (обладая музыкальными способностями, он музыкально воспринимал мир), общался с учеными, философами и литераторами, увлекался философией Ницше и поэзией символизма, пропагандировал идеи революционного синдикализма... Общительность, душевная восприимчивость, развитая интуиция, ораторский талант, превосходная память, исключительная работоспособность, бунтарство, влюбчивость и духовный максимализм, характерные для Алексея Алексеевича Борового, обусловили его эволюцию от марксизма к анархизму.

В 1903-1905 годах молодой приват-доцент совершает длительную поездку во Францию и Германию для продолжения научных занятий и сбора материала для диссертации. Там, в Париже осенью 1904 года он осознал себя анархистом — навсегда, до конца. Это откровение пришло к нему не «свыше», но «изнутри», внезапно и окончательно. По его признанию: «я чувствовал, что я родился анархистом — с отвращением и естественным протестом против всякого организованного насилия». Анархизм стал для Борового не просто социальным учением или «идеологией партии», но осознанным исповеданием личного мировоззрения. Придя к анархизму совершенно самостоятельно и в зрелом возрасте, Алексей Боровой долгое время был идейно-психологически дистанцирован от массового

анархического движения (на преодоление этой дистанции ушло целое десятилетие) и оказался в состоянии действовать в одиночку, как теоретик и пропагандист анархизма, самостоятельно генерируя идеи и смыслы, сохраняя самобытность и верность себе даже в безнадежных ситуациях.

Вернувшись в Россию в 1905 году, в разгар Революции, Боровой быстро стал широко известен. Профессора называли его «любимцем факультета» (однако кадетское большинство в Университете не позволило ему защитить докторскую диссертацию из-за его радикализма и нонконформизма), а отчет Охранного Отделения именовал его «любимцем московского студенчества». Публичные лекции Борового «Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм» и «Революционное мирозерцание» (вскоре изданные отдельными брошюрами) пользовались огромным успехом и стали первым легальным возвещением анархического мировоззрения в России, ознаменовав начало «постклассического» (то есть, в данном случае, посткропоткинского) этапа в развитии либертарной мысли.

Боровой много выступал и преподавал, возглавил анархическое книгоиздательство «Логос», участвовал в выпуске известного журнала «Перевал», опубликовал (в двух книгах) фундаментальное диссертационное исследование «История личной свободы во Франции», а также «Популярный курс политической экономии», сотни статей, переводов, рецензий. По его инициативе в России были изданы работы анархистов Э. Реклю, Ж. Грера, Э. Малатесты и других. Среди его друзей и знакомых были Вера Фигнер, Максимилиан Волошин, Иван Ильин, Николай Кареев, Максим Ковалевский, Александр Скрябин, Густав Шпет, Борис Вышеславцев... «Белая ворона» — дворянин, ушедший в революцию; меломан, любитель поэзии, участник музыкальных, философских и литературных кружков; боец, но не «партийный» фанатик; индивидуалист и одновременно социалист; ученый, но противник сциентизма и «цеховой учености»; поэт-мыслитель, Алексей Алексеевич Боровой всем интересовался, жил «во все стороны», участвовал во многих начинаниях, дружил со многими людьми (ему были важны в человеке не столько «-измы», сколько мироощущение) — всегда оставаясь самим собой (в философии, в науке, в общественной деятельности), не растворяясь до конца ни в чем и выражая себя во всем. Он стремился к синтезу различных идейных подходов и сторон жизни, к творческому самопроявлению, был открыт миру и обостренно ощущал уникальность личности — как собственной, так и других людей.

Маркс, Бакунин, Бергсон, Ницше, Штирнер, Достоевский, Пушкин и Скрябин творчески влияли на мирозерцание этого удивительного мыслителя-анархиста, попытавшегося дать либертарный ответ на вызовы XX века и предложившего — пусть незаконченную и не свободную от противоречий — новую мировоззренческую парадигму анархизма, подвергнутого самокритике и обновлению. Алексей Алексеевич стремился сочетать идеи «философии жизни» Анри Бергсона и Фридриха Ницше (творчество, спонтанность, интуитивизм, критика рационализма и сциентизма) с идеями Макса Штирнера (выдвижение в центр рассмотрения личности и критика отчуждения и всяческих «фетишизмов»), с полузабытыми гениальными прозрениями Михаила Бакунина (философия бунта, негативная диалектика, критика государственного социализма, примат «жизни» перед «наукой», примат действия перед «теорией») и с творческим осмыслением практики революционного синдикализма.

Подвергнутый гонениям со стороны самодержавного режима (аресты, обыски, штрафы, изгнание из учебных заведений, тюремное заключение и уголовное преследование), Боровой бежал за границу. Два года (1911-1913) он провел в эмиграции во Франции, где читал лекции, водил экскурсии по Парижу (и даже издал книгу об этом любимом городе) и основательно изучал философию Бергсона и практику революционного синдикализма. В 1913 году он по амнистии вернулся в Россию и занялся журналистской деятельностью. Призванный в армию с началом Мировой войны, Боровой (как он пишет в автобиографии), «служил в эвакуации. В 1918 г. состоял в звании военного комиссара при Главном Военном Санитарном Управлении». С революцией 1917-1921 годов Алексей Алексеевич стал профессором Московского университета (одним из самых любимых студентами) и ВХУТЕМАСа, возглавил анархические издания «Жизнь» и «Клич», был одним из руководителей Московской Федерации работников умственного труда (попытавшейся объединить на принципах революционного синдикализма интеллектуальный пролетариат) и Московского Союза идейной пропаганды анархизма. (Именно к нему летом 1918 года приехал в первую очередь Нестор Иванович Махно, восторженно отозвавшийся о нем в своих воспоминаниях.) Алексей Алексеевич читает многочисленные курсы, издает книги «Революционное творчество и парламент», «Анархизм», «Личность и общество в анархическом мировоззрении».

Отстраненный в 1921 году большевистским режимом от преподавания, Боровой работал экономистом и сосредоточился на деятельности в музее П. А. Кропоткина (он был заместителем Веры Фигнер — председателя Всероссийского Общественного Комитета по увековечиванию памяти П. А. Кропоткина), готовил новые статьи и книги (в том числе огромную рукопись «Достоевский» и «Разговоры о живом и мертвом» — сочинения, так до сих пор и не опубликованные) и руководил работой анархо-синдикалистского издательства «Голос Труда», выпустившего десятки книг. Совместно с Н. Отверженным Боровой издает книгу «Миф о Бакуanine», а в 1926 году под его редакцией выходит сборник «Очерки истории анархического движения в России». Для этой книги, подытожившей историю российского анархизма, Боровой написал превосходную статью «Бакунин» — лучшее и по сей день изложение философских идей Михаила Александровича. В 1929 году Алексей Алексеевич Боровой как «неразоружившийся анархист» был арестован и сослан сначала в Вятку, а потом во Владимир, где он успел умереть своей смертью 21 ноября 1935 года, до конца сохранив человеческое достоинство и верность своему обреченному делу. В эти последние годы он завершил огромную книгу замечательных воспоминаний, подводя итог всей своей жизни, описывая сотни людей, встретившихся на его пути и рефлексируя пережитое. (Эта книга до сих пор ждет публикации.)

Во время Гражданской войны в Испании русские эмигранты-анархисты в Испании объединились в Группу имени Алексея Борового. А в 1990-2000-е годы уже несколько современных российских анархистов (и в их числе автор этих строк) также создали Группу имени Алексея Борового для изучения, пропаганды и развития его наследия (она провела две посвященные ему конференции и издала две брошюры). Давно назрела необходимость вернуть память об Алексее Алексеевиче Боровом в Россию, переиздать его опубликованные ранее труды и издать рукописи.

Предлагаемая вниманию читателя книга «Анархизм» была написана и издана в 1918 году. Сам Алексей Алексеевич считал ее во многом «сырой». Несмотря на посвящение Петру Алексеевичу Кропоткину, это сочинение знаменует значительный шаг вперед от «научного анархизма» Кропоткина, воздвигнутого на позитивистском философском фундаменте и пронизанного сциентизмом и прогрессизмом. Боровой затронул в этой книге широкий круг принципиальнейших вопросов анархического мировоззрения и наметил радикальную самокритику классического анархизма. Для него неприемлем ни «богемный» анархо-индивидуализм, отрывающий личность от общества, ни кропоткинский анархо-коммунизм, обожествляющий общество и растворяющий в нем личность. В представлении Борового анархизм есть «романтическое мировоззрение с реалистической тактикой», с которым несовместимы догматизм, слепая вера в разум и науку, для которого невозможен «конечный идеал» (ибо анархизм — «учение динамическое», указывающее направление движения, а не детально описывающее «пункт прибытия»). В центре анархического мировоззрения стоят ценности личности, жизни, свободы, творчества, спонтанности. Критикуя крайний индивидуализм, рационализм, марксизм, Алексей Боровой подробно разбирает вопросы о тактике и методах анархизма, его отношении к национализму, а также проблему взаимосвязи и борьбы между личностью и обществом. Афористическая, лаконичная, порой отрывочная и декларативная форма изложения, вызванная поспешностью написания книги, не должна заслонить от читателя оригинальности, смелости, свежести и целостности подходов Борового к теоретическим основаниям анархизма. Эта книга, написанная 90 лет назад, сегодня, в эпоху глобального кризиса человечества и окончательной исчерпанности ценностных оснований модерна, не утратила своей значимости (причем не только сугубо исторической) для всех, кому близки либертарные идеалы и кого интересует анархическая мысль.

Кандидат философских наук, доцент Петр Владимирович Рябов.

ГЛАВА I. Анархизм и абсолютный индивидуализм.

Петру Алексѣвичу Кропоткину съ глубокимъ уваженіемъ авторъ.

Анархизм есть апофеоз личного начала. Анархизм говорит о конечном освобождении личности. Анархизм отрицает все формы власти, все формы принуждения, все формы внешнего обязывания личности. Анархизм не знает долга, ответственности, коллективной дисциплины.

Все эти и подобные им формулы достаточно ярко говорят об индивидуалистическом характере анархизма, о примате начала личного перед началом социальным и, тем не менее, было-бы огромным заблуждением полагать, что анархизм есть абсолютный индивидуализм, что анархизм есть принесение общественности в жертву личному началу.

Абсолютный индивидуализм — есть вера, философское умозрение, личное настроение, исповедующее культ неограниченного господства конкретного, эмпирического «я».

«Я» — существую только для себя и все существует только для «меня». Никто не может управлять «мною», «я» могу пользоваться и управлять всем.

«Я» — перл мироздания, драгоценный сосуд единственных в своем роде устремлений и их необходимо оберечь от грубых поползновений соседа и общественности. «Я» — целый, в себе замкнутый океан неповторимых стремлений и возможностей, никому ничем не обязанных, ни от кого ничем не зависящих. Все, что пытается обусловить мое «я», посягает на «мою» свободу, мешает «моему» полному господству над вещами и людьми. Ограничение себя «долгом» или «убеждением» есть уже рабство.

Красноречивейшим образцом подобного индивидуализма является философия Штирнера.

По справедливому замечанию Штамmlера, его книга — «Единственный и его достояние» (1845 г.) — представляет собой самую смелую попытку, которая когда-либо была предпринята — сбросить с себя всякий авторитет.

Для «Единственного» Штирнера нет долга, нет морального закона. Признание какой-либо истины для него невыносимо — оно уже налагает оковы. «До тех пор, пока ты веришь в истину — говорит Штирнер — ты не веришь в себя! Ты — раб, ты — религиозный человек. Но

ты один — истина... Ты — больше истины, она перед тобой — ничто».

Идея личного блага есть центральная идея, проникающая философию Штирнера.

«Я» — эмпирически — конкретная личность, единственная и неповторимая — властелин, пред которым все должно склониться. «..Нет ничего реального вне личности с ее потребностями, стремлениями и волей». Вне моего «я» и за моим «я» нет ничего, что бы могло ограничить мою волю и подчинить мои желания.

«Не все-ли мне равно — утверждает Штирнер, — как я поступаю? Человечно-ли, либерально, гуманно или, наоборот?... Только бы это служило моим целям, только бы это меня удовлетворяло, — а там называйте это, как хотите: мне решительно все равно... Я не делаю ничего «ради человека», но все, что я делаю, я делаю «ради себя самого»... Я поглощаю мир, чтобы утолить голод моего эгоизма. Ты для меня — не более, чем пища, так-же, как я для тебя...»

Что после этих утверждений для «Единственного» — право, государство?

Они — мираж пред властью моего «я»! Права, как права, стоящего вне меня или надо мной, нет. Мое право — въ моей власти. «... Я имею право на все, что могу осилить. Я имею право свергнуть Зевса, Иегову, Бога и т. д., если в силах это сделать... Я есмь, как и Бог, отрицание всего другого, ибо я есмь — мое все, я есмь — единственный!»

Но огромная внешняя мощь Штирнеровских утверждений, тем решительнее свидетельствует о их внутреннем бессилии. Во имя чего слагает Штирнер свое безбрежное отрицание? Какие побуждения жить могут быть у «Единственного» Штирнера? Те, как будто, социальные инстинкты, демократические элементы, которые проскальзывают в проектируемых им «союзах эгоистов», растворяются в общей его концепции, отказывающейся дать какое-либо реальное, содержание его неограниченному индивидуализму. «Единственный», это — форма без содержания, это вечная жажда свободы — «от чего», но не «для чего». Это — самодовлеющее бесцельное отрицание, отрицание не только мира, не только любого утверждения во имя последующих отрицаний — это было бы только актом творческого вдохновения — но отрицание своей «святыни», как «узды и оковы», и в конечном счете, отрицание самого себя, своего «я», поскольку может идти речь о реальном содержании его, а не о бесплотной фикции, выполняющей свое единственное назначение «разлагать, уничтожать, потреблять» мир.

Бесцельное и безотчетное потребление мира, людей, жизни — и есть жизнь «наслаждающегося» ею «я».

И хотя Штирнер не только утверждает для других, но пытается заверить и себя, что он, в противоположность «религиозному миру», не приходит «к себе» путем исканий, а исходит «от себя», но — за утверждениями его для каждого живого человеческого сознания стоит страшная пустота, холод могилы, игра бесплотных призраков. И когда Штирнер говорит о своем наслаждении жизнью, он находит для него определение, убийственное своим внутренним трагизмом и скрытым за ним сарказмом: «Я не тоскую более по жизни, я

«проматываю» ее» («Ich bange nicht mehr ums Leben, sondern «verthue» es»).

Эта формула — пригодна или богам или человеческим отрепьям. Человеку, ищущему свободы, в ней места нет.

И нет более трагического выражения нигилизма, как философии и как настроения, чем штирнерианская «бесцельная» свобода[1].

Таким же непримиримым отношением к современному «религиозному» человеку и беспощадным отрицанием всего «человеческого» напитана и другая система абсолютного индивидуализма — система Ницше[2].

«Человек, это многообразное, лживое, искусственное и непроницаемое животное, страшное другим животным больше хитростью и благоразумием, чем силой, изобрел чистую совесть для того, чтобы наслаждаться своей душой, как чем-то простым; и вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой вообще возможно наслаждаться созерцанием души»... («lenseits von Gut und Böse» § 291).

Истинным и единственным критерием нравственности — является сама жизнь, жизнь, как стихийный биологический процесс с торжеством разрушительных инстинктов, беспощадным пожиранием слабых сильными, с категорическим отрицанием общественности.

Все стадное, социальное — продукт слабости. «Больные, болезненные инстинктивно стремятся к стадной организации... Аскетический жрец угадывает этот инстинкт и стремится удовлетворить ему. Всюду, где стадность: требовал ее инстинкт слабости, организовала ее мудрость жреца». («Генезис морали» § 18).

И в противовес рабам, «морали-рабов» — Ницше творит свое учение о «сверхчеловеке», в котором кипит самый верующий пафос.

Из созданных доселе концепций сверхчеловека следует отметить две, полярные одна другой: Ренана и Ницше.

Первый хотел создать сверхчеловека — «intelligence supérieure» истреблением в человеке зверя, выявлением в нем до апофеоза всех его чисто «человеческих» свойств. Идеал Ренана — чисто рационалистический: убить инстинкты для торжества рассудка. Ренановский сверхчеловек — гипертрофия мозга, гипертрофия рассудочного начала, апофеоза учености.

Сверхчеловек Ницше — его противоположность. Ницше стремится убить в сверхчеловеке все «человеческое» — упразднить в нем проблемы религии, морали, общественности, выявить «зверя», побить рассудок инстинктами, вернуть человеку здоровье и силы, потерянные в рационалистических туманах. «Мы утомлены человеком», говорит он. (Там-же § 12).

И он поет гимны — силе, насилию, власти.

«Властвующий — высший тип!» («Посмертные афоризмы» § 651). Он приветствует «хищное животное пышной светлорусой расы» с наслаждением блуждающее за добычей и победой» («Генезис морали» § 11), «самодержавную личность, тождественную самой себе,... независимую сверх-нравственную личность.., свободного человека, который действительно может обещать, господина свободной воли, повелителя»... (Там-же. Отд. II, §2). «Могущественными, беззаботными, насмешливыми, способными к насилию — таковыми хочет нас мудрость: она — женщина, и всегда любит лишь воина!» («Так говорил Заратустра»). Ницше не боится рабства. «Эвдемонистически-социальные идеалы ведут человечество назад. Впрочем, они... изобретают идеального раба будущего, низшую касту. В ней не должно быть недостатка». (Приложение к «Заратустре» § 671).

Но стоит сопоставить гордые формулы самоутверждения с их подлинно реальным содержанием и мы — перед зияющим противоречием.

Вместо сильного, этически безразличного «белокурого зверя» мы видим тоскливо мечущееся обреченное человеческое существо, готовое на жертвы, мечтающее о смерти — победе, как желанном конце.

— «Велико то в человеке, что он — мост, а не цель... Что можно любить в нем, это то, что он — переход и падение»...

— «...Выше, нежели любовь к ближнему, стоит любовь к дальнему и будущему: еще выше, чем любовь к людям, ценю я любовь к вещам и призракам», — вдохновенно учил Заратустра.

В этих словах — основы революционного мирозерцания. Любовь к дальнему и будущему, любовь к «вещам» — высшая мораль творца, перерастающая желания сегодняшних людей, отвергающая уступки времени и исторической обстановке.

— «Не человеколюбие, восклицает Ницше, а бессилие человеколюбия препятствует миролюбцам нашего времени сжечь нас». («По ту сторону добра и зла» § 104).

Так спасение духа становится выше спасения плоти. Нет жертв достаточных, которых нельзя было бы принести за него, и нет для спасения духа бесплодных жертв. Они не бесплодны, если гибнут во имя своего идеала. Бесплодные сейчас — они не бесплодны для будущего. На них строится будущее счастье, будущие моральные ценности. Эти жертвы — жертвы любви к дальнему, любви к своему идеалу, и в их трагической гибели — залог грядущего высшего освобождения человеческого духа.

— «Я люблю тех — говорил Заратустра, кто не умеет жить, их гибель — переход к высшему». «Я люблю того, у кого свободен дух и свободно сердце; его голова — лишь содержимое его сердца, а сердце влечет его к гибели». «Я люблю того, кто хочет созидать дальше себя и так погибает». «Своей победоносной смертью умирает созидатель, окруженный надеющимися и благословляющими... Так надо учиться умирать... Так умирать — лучше всего, второе же — умереть в борьбе и расточить великую душу...» («Так говорил Заратустра»).

В этом трагическом стремлении к гибели заключен высший возможный для человека нравственный подвиг; это — не Штирнеровское «проматывание» жизни! Но как согласить это вдохновенное ученье с стремлением вымести из человека все «человеческое»!

Не прав-ли Фуллье, что «пламенное прославление страдания, как бы прекрасно оно ни было в смысле морального вдохновения, мало понятно в доктрине, не признающей никакого реального добра, никакой истинной цели, по отношению к которым страдание могло бы служить средством».

И другое неизбежное противоречие — между отвращением к стадности и жадой быть учителем и пророком раздирает учение философа.

Пусть говорит он о «пустыне», пусть агитатора называет он «пустой головой», «глиняным горшком», пусть заявляет он, что «философ познается бегством от трех блестящих и громких вещей: славы, царей и женщин...», но разве не зовет к себе всех «пресыщенный мудростью» Заратустра, чтобы оделить своими дарами?

И подлинный ужас встает, когда проповедник сверх-человечества признается в интимнейших своих чувствах, которые не суждено слушать «толпе»: «Мысль о самоубийстве — сильное утешительное средство: с ней благополучно переживаются иные мрачные ночи». («По ту сторону добра и зла» § 157).

Это — гибель всего мировоззрения.

Начать с гордых утверждений полного самоудовлетворения в одиночестве и кончить школой, любовным подвигом трагической гибелью и трусливым бегством из жизни. Разве это не целая последовательная гамма разочарований...

Штирнерианство — бесплодное блуждание в дебрях опустошенной личности, ницшеанство — скорбный клик героического пессимизма.

Последовательный индивидуализм неизбежно приводит к солипсизму, то-есть к признанию конкретным «я» реальности только своего существования, к утверждению всего существующего только, как своего личного опыта. «Я» — Абсолют, Творец всего; остальной мир — фантом, продукт моего воображения.

Солипсизм есть категорическое упразднение всего социального.

Анархизм и абсолютный индивидуализм могут быть названы антиподами.

Анархизм есть также культ человека, культ личного начала, но анархизм не делает из эмпирического «я» центра вселенной.

Анархизм обращается ко всем, к каждому человеку, к каждому «я». И, если не каждое «я» равно драгоценно для анархизма, ибо и анархизм не может не делать различий между подлинно свободным человеком и насильником, пытающимся строить свою свободу на порабощении другого, то каждое «я» — и малое и большое — должно быть для анархизма

предметом равного внимания, каждое «я» имеет равное право для выявления своей индивидуальности, каждое «я» должно быть обеспечено защитой от посягательств другого «я».

И если абсолютный индивидуализм стремится утвердить свободу только данного конкретного «я», анархизму дорога свобода всех «я», дорога свобода человека вообще. Абсолютный индивидуализм не только мирится с рабством других, но или относится к нему безразлично или даже ставит его в угол своего благополучия. Анархизм и рабство — непримиримы. Общество, построенное на привилегиях и ограничениях — несвободно. Там, где есть рабы, нет места свободным людям.

«Я истинно свободен — писал Бакунин — если все человеческие существа, окружающие меня, мужчины и женщины точно также свободны. Свобода других не только не является ограничением, отрицанием моей свободы, но есть, напротив, её необходимое условие и подтверждение. Я становлюсь истинно свободен только через свободу других... Напротив того рабство людей ставит границу моей свободе...» («Бог и Государство»).

Анархизм, поэтому, чужд солипсизму. Для него равно реальны все люди, для него, наоборот, ирреален тот эгоцентризм, то выделение и чудовищная гипертрофия личного «я», личного начала, которые порождает абсолютный индивидуализм.

Также различны они — анархизм и последовательный индивидуализм — и в области практической деятельности.

Абсолютный индивидуализм не знает методов социального действия. Он не имеет социально-политических программ, не собирает партий, не образует союзов.

Чистый индивидуализм, который во всем окружающем, не исключая людей и разнообразных форм человеческого общения, видит только средство удовлетворения своих эгоцентрических стремлений, относится с полным безразличием, к отдельным типам организованной общественности, к отдельным политическим формам.

Социально-политический прогресс для него не существует, ибо общественные симпатии его к тому или другому бытовому укладу обуславливаются не соображениями «общего блага», обеспечения справедливости, утверждения свободы и т. п., но исключительно личными вкусами. И в этом смысле античное государство с институтом рабства, феодализм и крепостничество, вольный город и цеховая регламентация, буржуазное правовое государство, социалистический строй, анархистическая община — для него совершенно равноценны.

Требую неограниченной свободы для себя, он отдает свои симпатии Платоновскому «Государству мудрых», мандаринату, диктатуре, аморфному, ничем не связанному «союзу эгоистов». Его не смущают одиозные привилегии или моральные несовершенства излюбленного им строя. Насилие, хищничество, закабаление — все средства хороши для достижения главной цели: утверждения своего неограниченного господства, торжества своей воли. Слабому, темному, погибающему — противопоставляются «я», герой, великий

человек, сверхчеловек. Целые расы могут послужить навозом для великих — писал Стриндберг. Весь мир — говорит философ Эмерсон — должен стать питомником великих людей.

Анархизм есть не только социальная теория. Он также — социальная практика. Анархизм утверждает и ищет практические методы социального действия.

Несмотря на непримиримые противоречия между отдельными течениями анархистской мысли, есть своеобразная «программа — minimum», объединяющая все оттенки анархизма. И эти принципы обуславливают и его тактику.

В ряду этих принципов прежде всего — отрицание власти, принудительной санкции во всех её формах, а следовательно, всякой организации, построенной на началах — централизации и представительства. Отсюда отрицание права и государства со всеми его органами.

В области собственно политической — отрицание политических форм борьбы, демократии и парламентаризма.

В области экономической отрицание капитализма и всякого общественного режима, построенного на эксплуатации наемного труда.

Наконец, анархизм в новейших стадиях его развития приходит к убеждению, что революция вообще и анархическая в «частности не декретируется «верхами», революционным правительством и не срывается «сознательным инициативным меньшинством» или случайной кучкой «заговорщиков», но совершается «низами», являясь творческим выражением «бунта», идущего непосредственно из «масс». Но дух «созидающий, в отличие от духа «погромного», может найти себе выражение не в случайных и «бесцельных» взрывах толпы, но в свободной ассоциации, поставившей сознательно определенные цели в духе анархического мировоззрения. Отсюда анархизм понимает социальное творчество, как самодеятельность заинтересованного класса.

Классовая аполитическая организация является, поэтому, не только лучшей, но и единственно моральной и технически целесообразной формой анархического выступления. Акты «одиночек» и «кучек» могут в известных случаях иметь педагогическое значение и могут быть нравственно оправданы, но к ним сводить всю анархистическую тактику — значило-бы обречь ее на полное бесплодие.

Так анархизм из бунтарского настроения личности преобразуется постепенно в организованный революционаризм масс.

Теперь должно быть ясно коренное различие между абсолютным индивидуализмом и анархизмом.

Первый — есть настроение свободолюбивой личности, ни к чему ее не обязывающее и потому — по существу — безответственное. Второй — социальная деятельность, строящаяся на исповедывании определенных принципов и влекущая для каждого деятеля моральную ответственность.

Первый ведет к установлению власти, усилению гнета, второй несет в себе подлинно освобождающий смысл. Первый предполагает освобождение единиц за счет общности, второй освобождает личность через свободную общность[3].

Наконец, чистый индивидуализм, как на это неоднократно указывалось, антиномичен, т.-е. внутренне противоречив и неизбежно ведет к самоотрицанию.

У сильной индивидуальности безграничная свобода, бесспорно, является стимулом к чрезвычайному развитию личной мощи за счет слабых индивидуальностей. Это неизбежно должно повести к своеобразному «аристократическому» отбору, который для обеспечения своей свободы и безопасности поработает все окружающее. Но, с одной стороны, устранение борьбы и мирное пользование неограниченной властью ведет неизбежно к вырождению избранных и преобразует в последующих поколениях силу в слабость, с другой, вызывает в поработанных дух протеста против ослабевшего властителя и зовет их к борьбе, неизбежно кончающейся поражением поработителя. Эту мысль прекрасно выразил Зиммель: «... Аристократы, выделившиеся из общего уровня, на некоторое время создают для себя особый высший уровень жизни. В новой обстановке они, однако постепенно утрачивают жизнеспособность, между тем как масса, пользуясь выгодами большого числа, ее сохраняет».

Так неограниченный индивидуализм, отрицающий свободную общность, неизбежно приходит к вырождению и самоотрицанию.

ГЛАВА II. Анархизм и общественность.

Личность есть центр анархического мировоззрения. Полное самоопределение личности, неограниченное выявление ею своих индивидуальных особенностей — таково содержание анархистского идеала.

Но личность — немыслима вне общества. И анархизму приходится решать проблему — возможно-ли и как возможно такое общество, которое бы цели личности сделало своими целями, которое утвердило бы полную гармонию между индивидуальными устремлениями личности и задачами общественного союза и тем самым осуществило бы, наконец, мечты хилиазма.

Анархизм может решить эту проблему только в смысле отрицательном.

Такое общество — невозможно.

Исторически и логически антиномия личности и общества — неустранима. Никогда, ни при каких условиях не может быть достигнута между ними полная гармония. Как бы ни был совершенен и податлив общественный строй — всегда и неизбежно вступит он в противоречие с тем, что остается в личности неразложимым ни на какие проявления общественных чувств — её своеобразием, неделимостью, неповторимостью.

Никогда личность не уступит обществу этого последнего своего «одиначества», общество никогда не сможет «простить» его личности.

Стремление — всегда вперед и всегда дальше есть удел личности и представление о такой общественной организации, которая видимым своим совершенством могла бы убаюкать это стремление — было бы вместе убеждением в возможности духовной смерти личности.

Для анархиста подобное представление — невозможно. Постоянное, непрерывное, ни извне, ни изнутри не ограничиваемое устремление личности к самоосвобождению — есть основной постулат анархизма.

Именно здесь — на пути к свободному творчеству личности и встают те мощные препоны, которые создает организация общественности, порождаемой бессознательно стихийно инстинктом самосохранения.

И принадлежа общественности одними сторонами своего существования, личность освобождает другие, которые служат только индивидуальным её запросам.

Бросим беглый взгляд на характер соотношений между личностью и обществом.

В известном, занимающем нас смысле, можно утверждать, что вся человеческая история — есть история великой тяжбы между личностью и обществом, история систематического закрепощения личности, извращения её оригинальных задач, подчинения её интересов и нравственных запросов интересам и нормам общественности.

И потому — в античном, феодальном и современном буржуазном строе личность и общество всегда — то открыто, то замаскированно — вели беспощадную борьбу.

И в этом неравном единоборстве доселе жертвой была личность.

Как будто с этими утверждениями не вяжутся — её триумфы, поднятие вождей на щиты, реформирующее влияние «избранных» на общественные нравы? Эти успехи были — призраком, обманом...

Организатор — вождь, даже с неограниченными полномочиями в руках, был всегда «службой» возглавляемой им группы; он был вождем лишь до тех пор, пока хотел или умел следовать инстинктам и вожделениям руководимой им среды. Когда вождь становился слишком «индивидуален» для толпы, для многоголового суфлера — назревал конфликт. И падал вождь!

Так было на всех ступенях развития человеческого общества. И чем более усложняется человеческий механизм, тем более, как будто, растет зависимость отдельной личности от общества. Тысячи цепей — семейных, служебных, профессиональных, союзных, государственных опутали ее. Тысячи паразитов стоят на дороге её творческим устремлениям. И — кажется, никогда еще антагонизм между личностью и обществом не достигал такой остроты, как в наше время.

И, тем не менее, анархизм не только не есть отрицание общественности, как полагают многие, но, наоборот, самая пламенная её защита.

Пересмотрим, хотя бегло, аргументы против общественности и за нее.

1. Наиболее распространенным и веским соображением против общественности было указание, что все, известные нам доселе, исторические формы общественности ограничивали личность, не давая полного простора устремлениям.

Организованное общежитие есть всегда некоторый компромисс разнородных индивидуальных волей. Личность должна, вынуждена поступиться чем-то «своим», чтобы послужить «общему благу». Каждый жертвует частью своей личной свободы, чтобы обеспечить свободу общественную.

Общество — неизбежно вырабатывает свою волю, не совпадающую с волей отдельных индивидуальностей, ставит цели, далекие, быть-может, целям, принадлежащим личности, избирает средства к осуществлению целей, отвергаемых индивидуальностью.

И вот открывается мучительный процесс приспособления, когда индивидуальность бывает вынуждена поступиться самым дорогим для неё, единственно важным и святым, затаить свою правду, чтобы не породить диссонанса «средней», которую властно диктует общественный союз, стоящий над личностью.

Правда, «общий уровень» масс повышается с чрезвычайной быстротой, но все-же, по наблюдению социологов, его рост относительно отстает от роста индивидуальности.

В современных условиях общественности личность развивается, усложняется, дифференцируется несравненно быстрее, чем дифференцируется целое общество, масса, народ. Пропасть, делившая некогда господ и рабов, уже той пропасти, которая разделяет современную, утонченную в интеллектуально-моральном смысле индивидуальность от массы, несмотря на огромный бесспорный прогресс также в социально-экономической области, как и в области просвещения.

Вожди и народ стояли прежде психически ближе друг к другу, чем ныне. И это справедливо не только в применении к вождям, но и к целым классам современности. Не говоря о первобытной общине, феодал средневековья был ближе по кругозору, настроениям и вкусам к крепостному, чем современный банкир к рабочему, мелкому конторщику, или своему лакею.

И современное общество, не взирая на все его социально-политические, экономические, технические завоевания, является более тяжелой формой гнета для отдельной личности, чем какое-либо из ранее существовавших обществ.

Оно — торжество «золотой середины». Деспотически подчиняет оно своим велениям даже выдающуюся индивидуальность.

2. Помимо того, что подобное систематическое давление общественности на личность выражается в неизбежном понижении интеллектуального уровня членов общественного союза, ибо высочайшие духовные запросы индивидуальности могут остаться без удовлетворения, раз они идут вразрез с более властными запросами середины, необходимо еще иметь в виду, что самые, общественные цели — примитивнее, проще целей индивидуальных.

Личность — бесконечно более сложна в её оригинальных устремлениях, чем общество, неизбежно ставящее себе ближайшие, более грубые, более доступные цели. Общественные цели могут легко стать целями даже и выдающейся личности. Но скольким целям последней не суждено долго, а, может быть, и никогда стать целями общественными.

Эта «примитивность» общественных целей объясняет нам также, почему коллективные нормы, резолюции, установления поражают нас относительной бедностью содержания, почему, например, парламенты, соединявшие не раз в исторические моменты то, что могло бы с полным правом быть названо цветом нации в интеллектуальном смысле, давали такие жалкие, такие скудные плоды. В подобной работе, ставящей себе широко-общественные цели, заранее принимается во внимание необходимость стереть в общем решении все

оригинальное, все личное, чтобы оно было доступно общему, неизбежно, низшему уровню понимания. И сколько-бы ни собрать больших людей, если им будет поставлена задача выработать некоторое общее решение, оно будет всегда бесцветным, вялым, даже умственно убогим.

3. Несвобода личности идет еще далее.

В общественности в любой момент встают проблемы, вызываемые техническими запросами общежития, ни мало не интересующие личность, как таковую. В обществе живут рядом — сословные и классовые противоречия, интеллектуально-моральные антагонизмы между различными культурными слоями, культурно-религиозные суеверия и культурно-религиозный нигилизм. Все это, сталкиваясь, порождает могущественный хаос, в который вовлекается личность, вопреки её воле, независимо от оригинальных и органичных её стремлений. И она или гибнет в нем под гнетом чуждых ей проблем или совершает огромную, ей ненужную работу. Сколько неожиданных трагедий встает для личности на этом пути трагедий, — порожденных часто лишь случайным внешним сожителем с другими...

Счастье той личности, проблемы которой совпадут с проблемами общежития. Так бывает часто с «талантом», превосходящим, по верному замечанию Шопенгауэра, способности, но не понятия толпы. Он умеет угадать, сделать своим то, что незримо ставится на очередь и предложить самостоятельное решение прежде, чем косная обывательская мысль сознает необходимость самого решения. Талант получит награду. Но гений, стоящий над понятиями среды и над уровнем её лавр, остается часто непонятым и отторгнутым.

4. Еще более мучительной для личности является обязанность для неё руководиться нормами общественной нравственности.

Жизнь и творчество сознающей себя личности определяется нравственным законом — не теми требованиями морали, о которых говорят классы, политические партии и государство, а велениями того внутреннего божества, без которого нет человеческой природы, и которое возвышает ее над всем остальным органическим и неорганическим миром.

Эти веления, этот единственный нравственный закон заключается в установлении полной гармонии между властными императивами своего «я» и внешними поступками, внешним поведением личности.

Всякие попытки модифицировать деятельность, жертвуя внутренними императивами, приводят к нарушению гармонии, уничтожают единство и цельность личных устремлений, колеблют равновесие в нравственной природе человека и потому являются безнравственными.

Можно говорить о их целесообразности, важности и даже необходимости, но все эти соображения имеют внутренним источником не нравственные интересы отдельного и самостоятельного «я», а побуждения среды — партии, класса, толпы и т. д.

Коллективная психика, конечно, может подчинить и обусловить психику индивидуальную: она может заставить ее пережить во имя общественной целесообразности или даже нравственности такие чувства и настроения, которые в данный момент совпадают с настроениями и чувствами автономной личности. Но коллективная психика есть нечто лежащее вне личности; она указывает ей свои цели и свои средства. Подчиняя себе психику индивидуальную, она требует у личности отречения от своего полного чистого «я»; она не считается с душевными драмами личности, она довольствуется её внешним согласием, и раз последнее дано, коллективная психика с полным удовлетворением впитывает в себя индивидуальную, как равноправного члена.

Над нравственностью «я», нравственностью личности вырастает новая нравственность, подчиняющаяся иным законам, чем тот, о котором мы говорили выше. Эта новая нравственность, стоящая над личностью, в значительной мере и вне её, легко и свободно мирится с компромиссами и уступками, на которые должна идти каждая отдельная личность в угоду ей. Она не видит и не желает знать трагедии отдельного человеческого существования, она не желает знать индивидуальной правды, она знает только — коллективную правду.

Но коллективная правда есть ложь! Ради неё личность отказывается от полноты своей субъективной правды, ради неё она смиряет свои смелые порывы, ибо психика массы всегда консервативна!

Коллективная правда — грубая совокупность отдельных человеческих правд со всеми урезками и уступками, необходимыми для примирения всех. Она — насилие, ибо она есть грубое воздействие одних на других. И автономная личность не может с нею мириться, ибо только в себе чувствует для себя законный источник нравственного.

5. Те опасности общественности, о которых мы говорили до сих пор — самоочевидны. Но есть иные, более грозные, о самом существовании которых многие не подозревают.

И к ним относится прежде всего неизбежный психологический факт, что общественная санкция в наших глазах является единственным критерием истинности наших утверждений.

Мы только что констатировали возможность жесточайших антагонизмов между личностью и обществом, — мы знаем, что антагонизмы эти могут обостряться в такой мере, что личность не только не ищет общественного признания своих открытий, но а priori отвергает за обществом какое либо право оценивать или судить её творческие устремления. Но это гордое отъединение, это презрение к суду масс, суду народа есть разрыв, только кажущийся.

В наиболее категорическом смысле, он может быть еще разрывом с данной формой общественности... Но... какой смысл мог бы быть заключен в наши утверждения, в наше творчество, если бы в нас не жила твердая уверенность, что придет день, когда творчество наше заразит других, всех, когда вера наша станет верою других и восторжествует та правда, которую исповедуем мы.

Следовательно, вся деятельность наша направляется сознанием, что она имеет не только ценность с нашей личной точки зрения, но что она есть определенная ценность и в общественном смысле. Наше дело может быть отвергнуто современным нам обществом, может быть им признано вредным, но оно в наших глазах освящается упованием, что общество или откажется от своей несправедливой оценки нашего дела или что последнее найдет достойного и справедливого судью в последующих поколениях. Иного мерила истинности своих утверждений личность не знает.

Так вырастает над ней судья, которому рано или поздно, но неизбежно предстоит произнести приговор над творчеством каждого.

6. Есть еще одна тяжкая зависимость личности от общества, обычно остающаяся неосознанной.

Когда общество, ограничивает нас систематически в свободе наших проявлений, подменяет наши цели своими, рекомендует, а чаще навязывает пользование, лишь им одобренными средствами, оно убивает в известной мере нашу личную инициативу и этим культивирует в личности чувство безответственности.

Именно, на этой почве ограничения и подавления личной самостоятельности, рождается у личности стремление слагать с себя ответственность и за свои собственные акты и за те общественные несовершенства, которых она является свидетелем. Вина возлагается на партию, среду, общество, народ. Личность же оказывается безвольной игрушкой, или слепым исполнителем общественных велений.

7. Наконец, в этом исследовании антиномий, разделяющих общество и личность, должно найти себе место указание, частью методологического характера, но сохраняющее чрезвычайную важность для индивидуалистического мирозерцания — указание на отсутствие подлинной реальности у общества, как такового.

Подлинной самоочевидной реальностью — является личность. Только она имеет самостоятельное нравственное бытие, и последнее не может быть выводимо из порядка общественных взаимоотношений.

Правда, известны утверждения противоположного характера.

Основное историко-философское положение гегельянства заключается — в совершенном подчинении своеобразных личностей моменту их слияния в общественности, в поглощении начала личного началом общественным, в утверждении самостоятельности последнего, признании его абсолютным, наконец, в апофеозе «государства» и «народа». В них гегельянство примиряет свободу и необходимость, в них его Мировой Абсолютный Дух достигает своего самосознания; они, наконец, определяют волю индивидуальности, влагают в нее реальное содержание, поставляют себя высшим, единственным критерием нравственности для её устремлений.

Экономический материализм, оставляя в стороне раздирающие его противоречия и определенно-прагматический характер его отдельных утверждений, хоронит личность в угоду мистической реальности общественных образований, создает себе фетиш — производственных отношений.

Наконец, есть писатели, которые, исходя из представлений об обществе, как своеобразном, автономном, имеющем собственные закономерности «активном процессе», не вдаваясь в вышеуказанные крайности, утверждают тем не менее общественность, как реальность *sui generis*.

Так французский социолог — Дюркгейм полагает, что «коллективные наклонности имеют свое особенное бытие; это — силы настолько же реальные, насколько реальны силы космические, хотя они и различной природы». Это — «реальности *sui generis*, которые можно измерять, сравнивать по величине». И Дюркгейм думает, что здесь можно говорить о «психическом существе нового типа, которое обладает своим собственным способом думать и чувствовать». И так как «коллективные представления обладают совершенно иной природой, чем представления индивидуальные», то и «социальная психология имеет свои собственные законы, отличающиеся от законов психологии индивидуальной».

Возражение, что общество вне лиц не существует, что в обществе нет ничего реального, происходящего вне индивида, Дюркгейм отводит ссылкой на наличность чувства у многих индивидуальностей, представляющих себе общество, как «противодействующую им и ограничивающую их силу», а также указанием на то, что «коллективные состояния существуют в группе... раньше, чем коснутся индивида, как такового, и сложатся в нем в новую форму чисто внутреннего психического состояния».

Итак, существуют факты, явления, «характерные черты которых отсутствуют в элементах, их составляющих». Таковы, напр. религия — образ мышления, присущий только коллективному существу, право (совокупность норм и совокупность правоотношений), наконец, такие социальные явления, как архитектурный тип, орудия транспорта и пр.

Это рассуждение, как все ему подобные, бесспорно, покоится на недоразумении. Несомненно, что в преломлении нашего индивидуального сознания общество представляется моментом, наделенным всеми атрибутами реальности, своеобразным качеством, имеющим свою психологию, свои специфические силы, выражающим свою волю, утверждающим свои нормы. Отсюда возможность научно построить — учение об общественном организме и даже усматривать в обществе — самостоятельную нравственную субстанцию.

Однако, утверждать реальность за общественностью значило бы идти против самоочевидности.

Как не было и не могло быть общественности, сложившейся вне людей, так не было и не может быть ни одного общественного момента, который своим существованием и своим развитием не был-бы обязан личной инициативе и личному творчеству. Общественность всегда есть продукт личной воли, каковы-бы ни были мотивы, лежащие в основе её. И

прежде чем какой либо факт становится фактом общественности, он должен быть выявлен чьим-либо личным сознанием и должен быть выражен в чьем-либо личном труде. Мы не знаем иного способа зарождения общественного факта. Факт индивидуальный, факт личности или личностей, усвоенный общественностью, испытавший на себе разнообразные скрещивающиеся влияния, приобретает специфический характер, становится чисто «социальным», и ему постепенно начинают приписывать самостоятельную субстанцию, обращая его в фетиш — мистическую, непознаваемую «реальность».

Личность — всегда prius. Общественность — всегда её производное. И реальна только личность — в совокупности её психофизических особенностей, переживаний, устремлений, в своеобразии их индивидуального комплекса — единственном неповторимом. Общественность — реальна отраженным светом, светом реальной личности.

Быть-может, в социологической литературе, вопрос этот никем не был так широко поставлен и так всесторонне освещен, как П. Л. Лавровым, который в целом ряде сочинений делает его центром своих исследований.

«...Личность лишь тогда — писал он в своих «Исторических письмах» — подчиняет интересы общества своим собственным интересам, когда смотрит на общество и на себя, как на два начала, одинаково реальные и соперничающие в своих интересах. Точно так же поглощение личности обществом может иметь место лишь при представлении, что общество может достигать своих целей не в личностях, а в чем-то ином. Но и то, и другое — призрак. Общество вне личностей не заключает ничего реального... Общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях..

«..Индивидуализм.... становится осуществлением общего блага помощью личных стремлений, но общее благо и не может иначе осуществиться. Общественность становится реализованиением личных целей в общественной жизни, но они и не могут быть реализованы в какой-либо другой среде». (Письмо шестое).[4]

И в других сочинениях он развивает те же мысли: «...Реальны в истории лишь личности; лишь они желают, стремятся, обдумывают, действуют, совершают историю» (Введение в историю мысли), «...Общества имеют... реальное существование лишь в личностях, их составляющих...» (Задачи понимания истории), «...Вообще реальны лишь особи...» (Там-же).

Но признав личность — основным творцом общественности и её истории, понимая самую общественность, как определенную связность реальных «мыслящих, чувствующих, хотящих» личностей (Виндельбанд), мы тем менее можем смотреть на общественность, как на объект односторонних посягательств.

Только неограниченный индивидуализм, усматривающий в ней самостоятельную реальность, может направлять на нее свои отравленные стрелы.

Реалистический анархизм — именно потому, что общественность есть продукт творческой воли личности — должен «оправдать» ее.

Анархическое мировоззрение полагает, что в общественности подлинное освобождение может найти свою опору.

Неограниченный индивидуализм ведет к «дурной свободе».

Исследуем же аргументы, которыми защищается общественность.

1. Прежде всего общество, как известный порядок взаимоотношений живых существ — есть постоянный исторический факт. Человек на всех ступенях его исторического развития есть существо общественное (zoop politikon). Уже из основного факта человеческой природы — акта рождения, вытекает с необходимостью момент сосуществования старших поколений с младшими для выращивания последних и для разнообразных форм симбиоза в целях взаимопомощи.

Мы не знаем изолированных людей, за исключением аскетов и робинзонов, но и те были продуктом общественности. «Даже уединенный отшельник — хорошо сказал Виндельбанд — в своей духовной жизни определен обществом, которое его создало, и вся жизнь Робинзона покоится на остатках цивилизации, из которой он был выброшен в свое одиночество. Абстрактный «естественный» человек не существует; живет лишь исторический, общественный человек».

Патетические строки посвящает «социальному» Бакунин: «Человек становится человеком и достигает сознания и осуществления своей человечности, лишь в обществе и единственно коллективным действием всего общества... Вне общества человек вечно остался бы диким зверем или святым, что, в сущности, приблизительно одно и то-же. Изолированный человек не может иметь сознания своей свободы... Я могу себя считать и чувствовать свободным лишь в присутствии и по отношению к другим людям... Общество предшествует и переживает всякого человеческого индивидуума, как сама природа; оно вечно, как природа... Полное восстание против общества для человека столь-же невозможно, как восстание против природы..» и, наконец: «Спрашивать, является-ли общество добром или злом, столь же невозможно, как спрашивать, является-ли добром или злом природа, всемирное, материальное, реальное, единое, всевышнее, абсолютное существо; это нечто большее, чем добро или зло; это безмерный, положительный и первичный факт, предшествующий всякому сознанию, всякой идее, всякой интеллектуальной и моральной оценке, это само основание, это мера, в которой позже фатально развивается для нас то, что мы называем добром или злом». («Бог и Государство»).

2. На всех ступенях развития живых существ общественность является продуктом неумолчного инстинкта самосохранения.

В наше время уже довольно поколеблено то ортодоксальное понимание дарвинизма, согласно которому весь жизненный процесс сводится к неограниченной и беспощадной борьбе за существование — борьбе, понимаемой, как взаимоуничтожение, истребление.

Кесслер, Тимирязев, Кропоткин, Эпинас, опираясь на самого Дарвина, предостерегавшего своих последователей от переоценки и искажения его термина «борьба за существование»,

указали, что самая «борьба за существование» не является постоянным фактом существования каких-либо особей одного вида, а возникает между ними лишь тогда, когда условия среды недостаточны, чтобы обеспечить им существование. Таким образом, возможность мира при наличии благоприятных условий не исключается. Уже Дарвин указывал на роль общественности, а Эспинас прямо утверждает, что нет почти живых существ, не вступающих хотя бы в кратковременные союзы с другими особями того же вида. Повсеместность социального существования есть таким образом факт бесспорный.

И это не все. Позже удалось подметить и доказать, что индивидуальные приспособления особи обычно уступают место социальной приспособляемости, т.-е. на лицо выступают определенные преимущества, хотя бы индивидуально и более слабых, но более восприимчивых и социально объединенных особей. При этом наблюдении установили замечательный факт постепенного вытеснения и совершенного исчезновения индивидуума в случаях антагонизма его жизненных интересов интересам вида. Место неуживчивого индивидуума занимает другим более приспособленным. Именно на этом основании многие биологи признают, что выигрыш для любой индивидуальности, в смысле обеспечения её прав на существование, в обществе — огромен.

Таким образом, выживают или побеждают не наиболее сильные индивидуально, агрессивные, приспособленные к борьбе организмы, а более слабые, но более тесные, более социальные. Торжество социальной помощи, перед чисто индивидуалистическим захватом, — прочный биологический факт. Естественный отбор — на стороне социальных особей.

В известных «Очерках о взаимопомощи» Кропоткин показал — как в «бесчисленных сообществах животных исчезает борьба между отдельными индивидуальностями из-за средств существования и борьба заменяется кооперацией».

И Кропоткин утверждает, что те общества, которые будут заключать наибольшее количество членов, наиболее симпатизирующих друг другу, будут и наиболее процветать и оставлять наибольшее количество потомков».

Так «взаимопомощь» становится таким же законом животной жизни, как и взаимная борьба. И человек не является исключением в природе. Он также подчинен великому инстинкту самосохранения, а следовательно, стремится к общественности и взаимопомощи, гарантирующим наилучшие шансы выжить и оставить потомство. Разнообразные формы кооперации и разные типы профессионального движения, есть проявление в социальном плане закона взаимопомощи, видоизменяющего биологический принцип «борьбы за существование».

И самая культура, следовательно, есть лишь система средств, которыми общественность стремится утолить изначальный инстинкт самосохранения.

Для изолированного человека культура — невозможна, не только как представление, но и технически. Невозможны её основные предпосылки, как язык, групповая взаимопомощь и пр.

Язык, семья, отечество — сверхиндивидуальны. «Эти три основные образования — пишет В. Соловьев — несомненно, суть частные проявления человечества, а не индивидуального человека, который, напротив, сам от них вполне зависит, как от реальных условий своего человеческого существования». («Идея человечества у Огюста Конта»). «Язык — читаем мы у авторитетного русского лингвиста Потебни — развивается только в обществе, и притом не только потому, что человек есть всегда часть целого, к которому принадлежит, именно своего племени, народа, человечества, не только вследствие необходимости взаимного понимания, как условия возможности общественных предприятий, но и потому, что человек понимает самого себя, только испытавши на других людях понятность своих слов». «Лишь в общении человек научается слову» — говорит также С. Трубецкой — и «убеждается во всеобщем логическом значении своего разума».

Этот инстинкт самосохранения связан, поэтому, уже с первых шагов человеческого существования, с инстинктом стадности, о котором говорят все антропологи.

У английского ученого Мак-Дауголла («Основные проблемы социальной психологии») мы находим любопытные рассуждения о стадном инстинкте, не требующем для своего проявления в простейшей форме «каких-либо высоких душевных качеств, никакой симпатии или склонности к взаимной помощи». Мак-Дауголл считает для антропологии доказанным существование стадного инстинкта у первобытного человечества. Но он указывает также на разнообразные и весьма любопытные проявления его у цивилизованных людей нашего времени. Он отмечает «ужасающий и пагубный рост» современных городов, даже тогда, когда это прямо не диктуется экономическими условиями; он отмечает наклонность современной администрации всячески поощрять этот стадный инстинкт и приходит к заключению, что «при значительной свободе образования агрегаций современных наций его непосредственное действие способно дать уклоняющиеся от нормы и даже вредные результаты». Наконец, из стадного инстинкта, по видимому, вырабатывается и то чувство «активной симпатии», принимающее весьма многочисленные и разнородные формы у современного человека, которое необходимо предполагает общение.

Своеобразной иллюстрацией влияния общности на сохранение индивидуальности, обреченной на гибель в условиях более или менее изолированного существования, могло бы служить указание хотя бы на факт самоубийства в современном обществе. Общеизвестно, что культурные народы современности с замечательной правильностью, характеризующей все социальные явления, дают из году в год определенный процент самоубийств. Среди многочисленных исследований, посвященных изучению причин этой таинственной закономерности, следует особо выделить замечательный труд французского социолога Дюркгейма — «Самоубийство». После всестороннего, тщательного анализа разнообразных факторов, вызывающих факт самоубийства — религиозных, экономических, правовых, политических и пр., Дюркгейм приходит к выводу, что «число самоубийств изменяется обратно пропорционально степени интеграции религиозного, семейного, политического общества», или, другими словами, «число самоубийств обратно пропорционально степени интеграции тех социальных групп, в которые входит индивид». Крайний индивидуализм, не признающий иных стимулов, кроме стремления к немедленной реализации своей воли — по мнению Дюркгейма — не только благоприятствует деятельности причин, вызывающих самоубийства, но может считаться одной из непосредственных причин такого рода.

Наоборот, общественность, вырабатывающая чувства симпатии и солидарности — даже и при современных, в высшей степени несовершенных (экономически и морально) формах её организации — является могучим средством защиты против общераспространенной и, по видимому, пока неустранимой тенденции к самоубийству.[5]

Таким образом, общественность является неизбежным продуктом неискоренимого в нас инстинкта самосохранения.

3. Общественность помимо утоления нашего инстинкта самосохранения — представляет еще одну специальную выгоду для развития и совершенствования нашей индивидуальности — выгоду «большого числа».

В настоящее время является более или менее общепризнанным, что увеличение размеров социального круга является чрезвычайно благоприятным, как для развития индивидуальных способностей, так и для повышения общего уровня самого общежития.

«В обширном социальном кругу — пишет, например, Зиммель — обыкновенно встречается большее или меньшее число выдающихся натур, которые делают борьбу для слабейших непосильной, подавляют их и тем самым повышают общий уровень данного социального круга». («Социальная дифференциация»).

С другой стороны, только большое общество может обеспечить далеко идущую дифференциацию занятий и, непосредственно связанную с ней, дифференциацию способностей. Только широкому социальному кругу — под силу вырастить и образовать многогранного человека современности с его всеобъемлющим кругозором и ясным пониманием задач мировой культуры.[6]

Высоко дифференцированной личности тесно в небольшом кругу. Под опасением задохнуться и поставить предел дальнейшему развитию своих особенностей, индивидуальность выбрасывается за пределы, не дающей простора её силам, общественной группы в поисках за более широким дифференцированным кругом. Мощная личность нуждается в необозримом материале для своего творческого «дела». И ареной её исканий может быть целый мир.

Довольно примера современной крошечной Швейцарии с её ограниченным географическим масштабом, с её мещанским бытом и узким кругозором, чтобы видеть, как крупная индивидуальность, родившаяся в её пределах, движимая силой безошибочного инстинкта, оставляет отечество и бежит в соседние большие страны. А вослед ей несутся обывательские крики о черствости и неблагодарности к «своим».

4. Как общественности обязаны мы сохранением и последовательным усовершенствованием — в смысле приспособления к новым, более сложным задачам человеческого существования — нашего физического типа, так мы ей обязаны и тем, что является самым дорогим для нас в нашей природе — одушевляющими нас нравственными идеалами.

Мораль также, как наш язык, как наша логика — имеет социальную природу. Понятие оценки, понятие идеала, как и все содержание нашей морали, вырастают на почве борьбы личности за свою свободу, борьбы, предполагающей социальную среду. Следовательно, самые пламенные протесты анархистского мировоззрения, против общественного деспотизма, те ослепительные перспективы, которые рисуются нам при мысли, что когда-нибудь падут последние общественные оковы, все-же порождены принадлежностью нашей к общественной среде. И не только отрицания наши, но и самые смелые утверждения наши неизбежно строятся на материале, который дает многовековая человеческая культура. Общественность есть — гигантский возбудитель наших моральных устремлений. Ей принадлежит заслуга пробудить в нас то, что единственно нам дорого в нашем человеческом существовании — творческую волю к свободе!

5. Новым и, быть-может, наиболее значительным аргументом в защиту общественности является указание на то, что каждая автономная личность, каждое самоопределяющееся «я» — в его целом — есть прежде всего продукт общественности.

Кто может из нас сказать — какую часть нашего «я» мы обязаны себе и только себе и что дала нам история и современная общественность? Как определить в образовании нашей личности роль наших индивидуальных усилий, как учесть влияние на нее рода, школы, друзей, творчества всего предшествовавшего человечества.

С момента нашего явления на свет и особенно с момента, когда открывается наша сознательная жизнь, мы приобщаемся к огромному фонду верований, мыслей, традиций, практических навыков, добытых, накопленных и отобранных предшествующим историческим опытом. И так же, как культурный опыт научил нас наиболее экономичными и верными средствами оберегать физический наш организм, так, сознательно и бессознательно, усваиваем мы тысячи готовых способов воздействия на нашу психическую организацию. И прежде чем отдельное «я» получит возможность свободного, сознательного отбора идей и чувств, близких его психофизической организации, оно получит не мало готовых целей и средств к их достижению из лаборатории исторической общественности.

Нашему живому опыту предшествует опыт людей давно умерших и их могилы продолжают говорить нам. Они говорят о порывах и творчестве наших предков, о наследстве, оставленном нам. Мы окружены их дарами, не сознавая часто, какие гигантские усилия воли были отданы на завоевание вещей — сейчас нам столь необходимых и всем доступных. Истреблялись племена и народы, исчезали целые поколения, зажигались костры, ставились памятники — и весь этот необъятный опыт отдан нам. И незаметно для нас он овладевает нами, он подсказывает нам наши мысли, пробуждает наши чувства, определяет наши действия.

И уже один факт принадлежности к определенной общественной группе, известному народу или эпохе, независимо от нашего личного участия в их творческой работе, нас совершенствует. Подобно владельцу недвижимости в городе, получающему «незаслуженный прирост ценности», благодаря техническому преуспеянию города или росту его населения, принадлежность наша к известному обществу дарит нас

грандиозными интеллектуально моральными завоеваниями, далеко превосходящими наши личные силы.

Так, прежде чем проснулся в нас наш критический дух, мы оказываемся в плену чужих представлений, чужих утверждений, то несущих нам радости, то трагически терзающих нас.

И, если в нас не встанет творец, чужие призраки овладеют нами и мы будем нести их ярмо, не сознавая себя рабами.

Но каждый из нас может и должен быть свободным; каждое «я» может быть творцом и должно им стать. Переработав в горниле своих чувствований то, что дают ему другие «я», то, что предлагает ему культурный опыт, сообщив своему «делу» нестираемый трепет своей индивидуальности, творец несет в вечно растущий человеческий фонд свое, новое и так влияет на образование всех будущих «я».

Разве этот непрерывный рост человеческого творчества, где — прошлое, настоящее и будущее связаны одним бушующим потоком, где каждое мгновение живет идеей вечности, где всему свободному и человеческому суждено бессмертие, где отдельный творец есть лишь капля в вздымающемся океане человеческой воли — не родит — могучего оптимистического чувства? Именно в идеях непрерывности и связности почерпали радостный свой пафос знаменитые системы оптимизма — Лейбниц, Гердер.

Гердеровская идея прогресса — есть идея осуществления «человечности» (Humanität, Edle Menschlichkeit), постоянного движения к общей связанности всех и слиянию природы и культуры в одном целом.

Разве подобное учение, обращенное ко всем народам, как отдельным самостоятельным индивидуальностям, призыв связать творческие порывы отдельных поколений в одушевленное общее стремление, не есть подлинно анархическое учение?[7]

6. Серьезным аргументом в защиту общественности является факт непрерывного — в интересах личности — прогресса самой общественности.

Мы говорили уже выше о неизбежности рабской зависимости организатора от организуемых, вождя от стада; мы знаем о трагической необходимости для каждой индивидуальности соглашаться свою «правду» с «правдами» других и строить, таким образом, «среднюю», для личности мучительную и ложную «правду».

Мы знаем, как неудержимо еще стремление и у современной индивидуальности игнорировать «я», как таковое, попирая чужое «я». Современная индивидуальность еще не останавливается ни перед гекатомбами из чужих устремлений, ни перед существованием рабов.

Но, как говорил еще Фейербах, история человеческого общества есть история постепенного расширения свободы личности.

Процесс её раскрепощения шел стихийной силой.

Прежде всего самое развитие общественности несло освобождение своему антагонисту. Крупные политические перевороты, революции были одновременно новыми завоеваниями личных прав. Декларации, кодексы оставались их памятниками. Так ранее других с возвещением свободы совести пали религиозные путы.

Правда, рост культуры есть вместе рост задач общественного союза. Полномочия его расширились и он закреплял свои позиции железной организацией. Так — разрастание общественности, или, как её выражения, государственной деятельности, знаменуется постоянным ростом бюджета.

Но, с одной стороны, простого наблюдения политической действительности довольно, чтобы видеть, что рост общественной власти, за счет личных прав, ныне возможен и терпим лишь в области экономической. Внешние организации, загромаждающие новый мир и пугающие нас призраками новых форм закрепощения, создаются почти исключительно в хозяйственных целях.

С другой стороны, именно в усложнении общественности, росте её функций и органов — лежит залог дальнейшего освобождения индивидуальности. Прежнее общество поглощало личность, ибо последняя принадлежала ему всеми сторонами своего существования. Контроль общественности был неизбежен, да и самое благополучие личности зависело всецело от благосклонности коллектива.

Эта централизующая сила, порожденная живыми реальными потребностями, в наши дни более не может быть оправдана и место её занимает противоположная тенденция — центробежная.

Современный коллектив к тому-же слишком обширен, чтобы опекать каждую личность. Личность находится с ним в самых разнообразных соотношениях и уже эта многочисленность связей позволяет личности ускользнуть от опеки и бежать кабалы неизбежной в однородности примитивного общества. Рост социально-экономической дифференциации есть, таким образом, одновременно и рост автономии личности. Прогресс общественности становится процессом непрерывного освобождения личности и, следовательно, её собственного прогресса.

Наконец, многообразие современной личности делает решительно невозможным удовлетворение её запросов собственными средствами. И прогрессирующая общественность приходит ей на помощь. Она дает личности — транспорт, дворцы и парки, школу, музей, библиотеку.

Прогресс общественности и личности заключается в углублении их взаимодействия.

7. Всесторонняя оценка общественности не может не поставить перед нами и проблемы великих людей.

Как возможен вообще великий человек: гений, вождь, герой, выдающаяся индивидуальность?

Не есть-ли гений в его своеобразии, оригинальности его целей и средств, в его видимой враждебности всему «социальному» — уже сам по себе наиболее яркое отрицание общественности? Что связывает с ней великого человека, если она ему готовит обычно трагическую судьбу — быть непонятым, часто гонимым. Чем обязан он общественности, если сущность его индивидуальности и его творческой воли — является живым опровержением его психических критериев и её воспитательных приемов?

Кому обязаны их гением — Сократ, Галилей, Э. По, Толстой, «своей» общественности, мировой культуре или только самим себе?

Что подтверждают они? Или они — совершенное исключение в рядах общественной закономерности, дарвиновская «счастливая случайность»?

Я полагаю — нет! Гений — великая человеческая радость, великий брат, который творческим горением своим приобщает нас вечности и тем дает самое большее доказательство любви, какое вообще может быть дано человеком! Через творческий полет гения связываем мы себя со всем нашим прошлым и будущим, в гении постигаем наши возможности, гением можем оправдать нашу общественность.

Именно гений и есть величайшее торжество общественности, ибо что иное гений, как не синтез всего, что смутно предчувствуется, бродит, и не находит себе формы в самой среде, взрастившей гения? Гений — живой, органический, своеобразный синтез, способность в многогранной восприимчивости объять все, доступное другим лишь по частям. Отсюда тот восторг и преклонение, которым встречают дело гения все, кто узнает в нем свои тайные предчувствия и в совершенной форме познает свои собственные стремления. Отсюда глумление и ненависть всех тех, кто инстинктивно чувствует в гении способность встать над уровнем среды и, пренебрегая всем условным и относительным, выявить в творчестве своем элементы вечного — говорить не только о настоящем, но приподнять завесы будущего!

Так только может понимать гения анархистское мировоззрение.

Так определял гения анархист-философ — Гюйо. «Гений — пишет он в исследовании «Искусство с точки зрения социологии» — быть может, более других представляет *ineffabile individuum* и в то же время он носит в себе как-бы живое общество... Способность отделяться от своей личности, раздваиваться, обезличиваться, это высшее проявление общительности (*Sociabilité*) ...составляет самую основу творческого гения»...

Бакунин также понимал гения, как продукт общественности: «..Ум величайшего гения на земле не есть-ли что иное, как продукт коллективного, умственного, и также и технического труда всех отживших и ныне живущих поколений?... Человек, даже наиболее одаренный, получает от природы только способности, но эти способности умирают, если они не питаются могучими соками культуры, которая есть результат технического и

интеллектуального труда всего человечества».

Существует убеждение, что дело гения — за пределами общественности, что судьбы последней должны быть ему безразличны, что творчество его — его личная необходимость, условие его личного здоровья и благополучия. Гений не растрчивает своего гения, своего «священного огня» на «жалкий род, глупцов», «жрецов минутного, поклонников успеха». По слову Гёте, гений должен строить выше пирамиду своего бытия и оставаться там в творческом уединении гения. Он должен следовать призывам Пушкина:

Подите прочь — какое дело Поэту мирному до вас!

или:

*Ты царь — живи один. Дорогой свободной Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум, Не требуя наград за подвиг благородный.*

Анархизм отвергнет этот мечтательный и себялюбивый индивидуализм.

Кто стремится к свободе, кто в творчестве утверждает свой идеал, не может любить только свое, но должен любить человеческое. Как могут быть ему безразличны судьбы другого человека, освобождение его, его творчество? Как можно запереть гения в самовлюбленный аристократический цех с вездомными желаниями? Отнять гения у людей — значит, оскотить избранника.

Правду говорил Краг: уединиться — не значит уйти от жизни. Узник в оковах разве не живет более бурно, чем всадник на бешеном коне? Монахи из окон монастыря видят жизнь, красные розы, белых женщин, сладострастие. Такая борьба — непосильна. Они устают и думают лишь об общей гибели — гибели земли, угасании луны и солнца.

Аскез гения есть легкомысленная боязнь жизни, а не мудрость. Мудрость должна знать и объять все. И ей учит только жизнь. Монастырь родит соблазны и истощающие крайности.

В чем божественный смысл призвания избранника, как не в благовестии свободы? Как может чувствовать избранник себя свободным, если есть рабы?

И мудрый среди мудрых, человек во всем, Пушкин знал это.

Пусть написаны им вышецитированные строки. Но надо помнить его «Деревню». Надо помнить его «Пророка»:

«...Обходя моря и земли,» «Глаголом жги сердца людей!»

Это-ли призыв к самооскоплению? Есть значит — Бог, совесть, нравственный долг, зовущий к человеку, освобождению его? Есть силы, устремляющие уже свободного пророка к его еще несвободным братьям.

Но лучше взять итоги всей жизни поэта. Они — в гениальной парафразе Горация:

«...И долго буду тем любезен я народу», «Что чувства добрые я лирой пробуждал».

И замечательно, что в первоначальном черновом наброске поэт говорил иначе:

«...И долго буду тем любезен я народу,» «Что звуки новые для песен я обрел».

Но формула эта казалась поэту недостойной его, как человека и поэта, и венец деятельности своей он нашел в том, что не замкнулся в одиночестве.

И так должно быть! Истинно свободный, последовательно, до конца идущий человек не может отказаться от человека. Чем выше призвание его, тем менее может оно заключать презрения к человеку и его целям. Презреть их — значило бы презреть самую человеческую природу, значило бы впасть в самый тяжкий человеческий грех. «Мир и мы одно — поучает мудрый Тагор. — Выявляя себя, мы служим миру, спасаем мир, спасаем другие «я».»

Нет формулы более скомпрометированной, более фальшивой, чем формула — «общее благо». Но для вождя она должна звучать иначе. Его свобода и радость — в свободе и радости других. Упразднение рабов — и обеспечение «общего блага» — такая же необходимая предпосылка подлинного индивидуалистического мирозерцания, как совершенный индивидуализм есть условие свободной общественности.

Подведем итоги.

Взвесив доводы — за и против общественности, мы полагаем, что анархистское мировоззрение, если оно желает быть живой, реальной силой, а не отвлеченным умствованием аморфного индивидуализма — должно оправдать общественность.

В ней мы родимся, из неё черпаем питательные соки, ее же обращаем в орудие нашего освобождения. И сама общественность, помимо нашей воли, вне нашего сознания врывается в наш личный жизненный поток. Это — неотразимый факт, и было бы недостойной анархиста трусостью — забыть в пустом, но самодовольном отрицании. Было бы напрасным отрицать живущее во всех нас «чувство общественности». Чаадаев был прав, восклицая в «Философических письмах»: «Наряду с чувством нашей личной индивидуальности мы носим в сердце своем ощущение нашей связи с отечеством, семьей и идейной средой, членами которых мы являемся; часто даже это последнее чувство живее первого».

Это — справедливо. Чувство общественности — нам имманентно. Оно рождается и растет с нами.

Но общественность есть лишь связность подлинных реальностей — своеобразных и неповторимых. Поэтому общественность не может быть абсолютной целью личности. Она не может быть безусловным критерием его поступков. Она — есть средство в осуществлении личностью её творческих целей.

ГЛАВА III. Анархизм и рационализм.

Быть-может, еще большие опасности, чем крайности абсолютного индивидуализма, для анархистской мысли представляет тот рационалистический плен, в котором она находится доселе.

Что такое рационализм?

Культ отвлеченного разума, вера в его верховное значение в решении всех — равно теоретических и практических задач.

Рационализм — мировоззрение, которое в едином мире опыта устанавливает и противопоставляет два самостоятельных и несоизмеримых мира — мир материальный, вещный и мир мысли, духовный. Только последний мир нам дан непосредственно, второй — мир явлений (феноменализм), мировой механизм познается разумом и в его деятельности получает объяснение, рациональное обоснование.

Однако, посягательства разума идут еще далее.

«Основным принципом всякого рационализма — пишет проф. Лопатин, — является утверждение полного соответствия между бытием и мышлением, их внутреннего тождества; иначе никак нельзя было-бы оправдать притязаний нашего разума познать истину вещей путем чисто умозрительным, отвлекаясь от всякой данной действительности; а в этих притязаниях самая сущность рационализма. Но такое предположение всецелого соответствия бытия и мысли в своем последовательном развитии неизбежно приводит к признанию логического понятия о вещах за всю их сущность и за единственную основу всей их действительности. Через это рационализм переходит в «панлогизм» — учение о таком абсолютном понятии, «в котором никто и ни о чем не мыслит», и которое «предшествует и всему познающему и всему познаваемому».

Это — рационализм в его крайнем философском выражении.

Между тем, рационализм есть многообразное явление, проникающее все сферы человеческого творчества. И потому он может быть исследуем в различных планах: как мирозозерцание, как культурно-историческое явление, как политическая система.

В дальнейшем изложении мы будем иметь дело с рационализмом в смысле мирозозерцания, в смысле слепой энтузиастической веры в конечное, всепобеждающее, творческое значение разума.

Рационализм характеризуется прежде всего безусловным отрицанием опыта, традиций, исторических указаний. Он — глубокий скептик. В его глазах религиозные системы, мифы, разнообразные формы коллективного, народного творчества не имеют никакой цены. Все это — варварский хлам, рабский страх или разгул инстинктов, существующий лишь до тех пор, пока к ним не подошел с формальной логикой рационалистический мудрец.

Но этот беспредельный скептицизм, это беспощадное отрицание всего порожденного жизнью и опытом живет в рационализме рядом с страстной верой в разум, способный собственными силами все разрушить и все построить.

Скептический, рассудочный, анти-исторический рационализм «искусственному» противопоставляет — «вечное», «естественное», согласное с «законами природы», открываемое и строяемое человеческим разумом. Он говорит об естественной религии, естественном праве, естественной экономике. Он создает, наконец, «естественного» человека — человека-фикцию, без плоти и крови, среднего абстрактного человека, лишенного каких бы то ни было исторических или национальных покровов.

В этом своеобразном индивидуализме, усвоенном всеми рационалистическими системами, не остается места для живой, конкретной, оригинальной личности.

Рационализм знаком самым ранним человеческим культурам. Государственная наука греческих софистов впервые говорит об естественном среднем человеке. Платоновское государство мудрых — гимн человеческому разуму. Аристотель учит о «среднем» гражданине и «средней» добродетели.

Римская культура оставляет один из величайших памятников рационалистической мысли — систему гражданского права, в абстрактные и универсальные формулы которого улеглась кипучая правовая жизнь целого народа. Рационалистами оставались римляне и в религии. По выражению одного историка, римская религия — «сухая, безличная абстракция различных актов человеческой жизни... Культ — скучная юридическая сделка, обставленная многочисленными и трудными формальностями»...

Раннее средневековье с общинным землевладением, феодальной эксплуатацией, отсутствием крупных промышленных центров, не могло быть благоприятным для успехов рационалистического мышления. Средоточием его становится город уже после трехвековой победоносной освободительной борьбы против феодалов. Первым «рационалистом» был городской купец-авантюрист, бандит, но пионер европейской цивилизации. Смелая, энергичная, свободолюбивая натура, первый путешественник, первый исследователь чужих стран, объезжает он в погоне за прибылью отдаленнейшие края, ареной своих хищнических подвигов делает весь доступный ему мир, изучает чужие языки и нравы, полагает основание международному обороту.

Страница в истории экономического развития человечества, которую называют наиболее трагической — эпоха первоначального накопления капитала послужила исходной точкой для пышного расцвета рационализма.

Капитал, увенчавший походы купцов-авантюристов, дезорганизует средневековый ремесленный строй с его опекой, освобождает средневекового человека от пут корпоративных связей, подготавливает разложение крепостного права. Эти глубокие революционные процессы, открывшие дорогу свободной инициативе личности, не могли не поднять и самого значения её. Идеологические конструкции, слагающиеся на этой почве — религиозные, философские, политические — приобретают рационалистический характер.

Под знаком рационализма идут величайшие освободительные движения эпохи — реформация и ренессанс.

Ренессанс родит гуманизм — триумф личного начала. Гуманизм рвет все общественные цепи, разрушает все связи. Из под обломков средневековой коммуны — подымается человек. В индивидуалистическом экстазе ренессанс воздвигает алтари человеку. Красота человека, права человека, безграничные возможности человека — вот темы ренессанса, по выражению его живописного историка Моннье. Подобно античному миру, ренессанс знает только одну аристократию — аристократию ума, таланта. «Боги улетают — восклицает Моннье — остается человек!»

Итальянский город был только предвестником мощного рационалистического вихря. С стихийной быстротой перебрасывается он во все европейские центры, сбрасывавшие феодальные путы, и копившие в стенах своих сытое и просвещенное бюргерство.

Вихрь, поднявшийся из ренессанса, крепнет с успехами европейской техники. Триумфы торгового капитализма, обезземеленье крестьян и образование пролетариата, рост мануфактуры, предчувствие того разгула свободной конкуренции, который должен был окрасить первые шаги капитализма — были событиями, укреплявшими в мыслях и действовавшем человеке веру в самоценность человеческой личности, силы её разума, безграничность её возможностей.

Философская, историко-политическая, правовая, экономическая мысль — все — под гипнозом все сильного разума.

В области философской мысли вслед за учением Декарта о врожденных идеях, Спиноза — один из философских основоположников рационализма — создает учение о познании из чистого разума, как высшем роде познания, обладающем способностью постигать сверхчувственное, постигать то, что недоступно непосредственному опыту.

Нашим общим понятиям — учил Спиноза в своей «Этике» — соответствуют вещи. И раскрытие причинной связи между вещами должно идти через познание, через исследование отношений между понятиями.

Куно-Фишер так характеризует систему Спинозы: «Философия требует уяснения связи всех вещей. Это уяснение возможно лишь посредством ясного мышления, посредством чистого разума, поэтому оно рационально... Лишь в законченной системе чистого разума, лишь в абсолютном рационализме философия может разрешить задачу, которую она, как таковая, должна ставить себе.. Рациональное познание требует познаваемости всех вещей,

всеобъемлющей и однородной связи всего познаваемого... Оно не терпит нечего непознаваемого в природе вещей, ничего неясного в понятиях о вещах, никакого пробела в связи понятий... Учение Спинозы есть абсолютный рационализм и хочет быть таковым»...

Разум у Спинозы — верховный властитель, как в области чистого познания, так и практической жизни. Чувственный аффект — учит он в главе «Этики», посвященной «Свободе человека» — перестает быть таковым, как только мы образуем о нем ясную и отчетливую идею.

То же верховенство разума возглашается политической и правовой мыслью.

Памятниками её остались — естественное право и договорная теория государства.

В противоположность действующему положительному праву, естественное право — вне истории. Для него нет — гипноза настоящего. Его задача — построить те идеальные цели, которым должно отвечать всякое право. Источники, в которых почерпает оно свой материал — всечеловечны: это — сам внеисторический человек, его разумная природа, его неограниченное влечение к свободе. Естественное право не хочет мутить эти чистые родники историческими наслоениями; именно потому оно и естественное, а не искусственное, не историческое[8].

Гоббс и Локк, Гуго Гроций и Спиноза, Пуффендорф и Кант, Руссо и Монтескье и за ними целая плеяда политических мыслителей построила идеальное «рационалистическое государство» (*Civitas institutiva*). В основе государства лежал договор. «Последовательное проведение идеи социального договора — пишет немецкий государствовед Еллинек — необходимо приводить к идее суверенного индивида — источника всякой организации и власти». Отсюда неизбежно вытекало положение, что, если творцом всего существующего была суверенная внеисторическая личность, она была и верховным судьей во всех вопросах, касающихся общественной организации. Если данная власть есть только результат свободного договора, то расторжение договора есть падение власти, ибо ни один свободный человек не мог бы согласно договорной теории — добровольно отказаться от прав на свободу самоопределения.

Под знаменем этих идей выступала в восемнадцатом веке в Англии, Америке, Франции и вся революционная публицистика. Спекуляции отвлеченной мысли она претворила в действенные лозунги. Продолжая гуманистическое движение ренессанса, она утверждала, что нет и не может быть преград просвещенному человеческому разуму. Свободный от цензурного гнета он создает идеальные условия человеческого общежития. Исторический опыт был взят под подозрение, творчество масс подверглось осмеянию. По удачному определению одного историка — вся история человеческой культуры под пером Вольтера могла бы принять следующий вид: до Вольтера и его рационалистических товарищей — мрак, суеверие, невежество; с их появлением — «разум необъяснимо и сразу вступает в свои права».

Великолепную характеристику мыслителя этой эпохи дал нам Доуден в портрете одного из родоначальников анархистского мировоззрения — Годвина: «Ни один писатель не выражает

более ясно, чем Годвин, индивидуализма, характеризующего начало революционного движения в Европе; ни один писатель не дает более поразительного доказательства абсолютного отсутствия исторического чувства. Человек у него не представляется созданием прошлого... Настал как-бы первый день творения. Вся вселенная должна быть переустроена на принципах разума, без внимания к накопившимся наследственным тенденциям. Есть что-то возвышенное, трогательное и комическое в том героическом безумии, с которым философ в своем рабочем кабинете образует целый человеческий мир»...

На рационалистическом фундаменте воздвигнут и один из величайших памятников человеческой мысли, бывший политическим принципом революции XVIII века, её социально-политической программой: декларация прав человека и гражданина.

Конечно, сама декларация была результатом чрезвычайно сложных и противоречивых исторических влияний. Новейшие исследования показали, что мысль установить законодательным путем ряд прирожденных, священных, неотчуждаемых прав личности — не политического, а религиозного происхождения и восходит не ко времени французских или американских освободительных движений, а к гораздо более раннему времени — эпохе реформации. Французская декларация впитала в себя множество исторических струй. Отсюда её противоречия и пестрота, за которые ее обвиняют исследователи, критически настроенные к принципам 89 года. Но декларация замечательна тем, что освободительные принципы, созданные задолго до неё, были претворены в ней силой философского гения и темперамента её творцов, в общечеловеческую проповедь, обращение к миру. И не только декларация и другие политические акты революции были продуктом естественно-правовых воззрений, но можно было-бы сказать, что вся революция в её последовательных превращениях была грандиозной попыткой реализации рационалистических мечтаний.

Но если для прославления суверенной внеисторической личности строились многочисленные памятники, реальная, конкретная личность, наоборот, осталась в жизни без защиты. Революционная государственность заливала ее потоками декретов, ее гильотинировал якобинизм, позже гибла она на всех европейских полях, защищая идеи «отвлеченного космополитизма» против «воинствующего национализма» вспыхнувшей реакции.

Под тем же рационалистическим гипнозом жила и экономическая мысль.

С именем физиократов или «экономистов XVIII века» связано представление не только об определенной экономической доктрине, но и о новом мирозерцании, пришедшем на смену идеям старого порядка.

Вере в спасительную силу положительного законодательства и администрации, характеризовавшей учение меркантилистов, физиократы противопоставили глубокое убеждение в торжестве извечных законов природы над временными и случайными творениями человека. Социологические построения Кенэ, основоположника физиократической доктрины, базируются на идеях естественного права. В кажущемся хаосе общественных явлений он склонен видеть строгую закономерность — «естественный

порядок». Законы этого порядка созданы Богом. Они — абсолютны, вечны, неподвижны. Благоустроенное общество должно быть построено на их познании. Такой порядок, создаваемый человечеством, в соответствии с извечными принципами, Кенэ и его школа называют «положительным порядком» (*Ordre positif*). Этот порядок, в отличие от первого, носит временный относительный характер и подлежит дальнейшим усовершенствованиям.

Но если воззрениям Кенэ и его последователей суждено было остаться, по преимуществу, отвлеченным умозрением, без особого влияния на судьбы государственной практики, классическая школа политической экономии, в лице Мальтуса, Смита, Рикардо и их эпигонов в Англии и на континенте, сумела из отвлеченных посылок естественного права сделать все практические выводы.

На страницах экономической науки появился отвлеченный «экономический человек», руководимый только своим «средним» хозяйственным эгоизмом. Иные стимулы его жизни просто игнорировались; полная его свобода была объявлена условием всеобщей гармонии, а свободная, ничем неограниченная борьба между хозяйственными единицами возглашена естественным, незыблемым законом, покушения на который бессмысленны и бесплодны. Рабочий и капиталист, товар и капитал, деньги и заработная плата и все иные экономические категории приобрели в конструкциях их абсолютный самодовлеющий смысл. В погоне за логической стройностью своих теорий, буржуазные экономисты, а за ними и их методологические наследники насильственно уродовали жизнь. Они населили ее надорганическими существами — абстрактными «эгоистами», абстрактными капиталистами, абстрактными рабочими. Все в фантастических системах их, действовало с неукоснительной правильностью часового механизма. Беспремерный оптимизм окрасил их построения. В разгуле хищнических инстинктов, казалось им, они нашли ключ к человеческой гармонии. Все ими было предусмотрено; гений, знание, остроумие соединились, чтобы выстроить по всем правилам рационалистической науки, экономические карточные домики, которые жизнь развеяла потом одним дуновением.

XVIII-й век был эпохой высшей напряженности рационалистической мысли. Никогда позже не имела она такого разнообразного и блестящего представительства, никогда не окрашивала собой целые общественные движения.

Но, разумеется, рационалистическое мышление не умирает с XVIII-ым веком.

В XIX-ом рационализм волнует философскую мысль, воплощаясь в «панлогизме» Гегеля, проникнутом верой в могущество разума, полагающем разум самодовлеющей причиной самого бытия. В этом учении не было места индивидуальному «я», живой, конкретной, своеобразной личности.

В области политической и правовой мысли успехи рационализма сказались в возрождении «естественного права» в разнообразных его формах, но уже с рядом принципиальных поправок к конструкциям старого «естественного права».

Наконец, рационалистические схемы во многом подчинили себе и крупнейшее из идеологических движений XIX-ого века — социалистическое.

Рационализм обнаружил поразительную живучесть. Не было ни одной исторической эпохи, которая не знала бы его.

Но, как ни был чист энтузиазм его жрецов, как ни были прекрасны те узоры, которые ткала человеческая мысль в поисках совершенных условий земного существования — жизнь реальная, пестрая, неупорядоченная мыслителями жизнь, была сильнее самой тонкой и изощренной человеческой логики.

Под ударами её гибли системы, теории, законы. И гибель их не могла не погружать в пучины пессимизма их недавних поклонников. Она будила протесты против идолопоклонства перед разумом.

Уже в XVIII-м веке «эмпиристы» и во главе их Юм предъявили рационалистам ряд серьезных возражений. Они отвергли их учение — о возможности раскрытия причинной связи вещей через исследование отношений между понятиями. Они выразили недоверие «разуму» и на первое место поставили «опыт». Рационалисты считали математические науки абсолютно достоверными; эмпиристы, прилагая к ним свой опытный критерий, отвергли их соответствие действительности, так как математические науки не есть науки о реальном бытии. Эмпиристы перестали видеть в «разуме» единый источник познания. Истинным познанием они назвали то, которое приобретает через органы чувств.

Юм был не только философом, но и политическим мыслителем, и его философские убеждения легли в основу его историко-политических конструкций.

Юм обрушивается на «естественное право», которое в методологическом смысле было своеобразной попыткой построения социологии на основании математических принципов. Для Юма «естественное право» — не достоверно. В его глазах религия, мораль, право — не абсолютные категории, а продукт истории, многовекового жизненного опыта и именно это — и только это — является их «оправданием». Политические триумфы рационализма вызвали у Юма страстный отпор; скептицизм его в области политики принял глубоко консервативную окраску.

Наиболее яркое выражение этот консерватизм принял в писаниях блестящего публициста Борка, давшего полную остроумия и силы критику французской революции. Здесь уже — отказ от «разума», гимны опыту, решительное предпочтение неписанной конституции английского народа абстракциям французских конституций. Это убеждение стало в Англии надолго общепринятым. Ранний Бентамизм был им проникнут.

Начало XIX века было временем единого и общего протеста против «духа XVIII века», «принципов 1789 года», против всего наследия просветительной эпохи. Процесс реакции против рационализма отличался чрезвычайной сложностью. Разнородные, противоречивые, даже враждебные силы объединились, чтобы громить позиции рационализма.

Временными союзниками оказались: крайние реакционеры — фанатики, изуверы католицизма, позитивисты, отвергшие метафизическую политику, романтики, «историки» и пр.

Наиболее решительные формы поход этот принял в той стране, где наиболее полно цвела и рационалистическая мысль — во Франции.

Философская реакция, во главе с Ройе-Колларом, безбоязненно смешав философию с политикой, отвергла претензии во всем сомневающегося «разума» и стала искать твердынь, которых бы он не мог коснуться.

Более глубокой была реакция теологическая. Её вождями были — Бональд и особенно Жозеф де-Местр, канонизированные современным нео-монархическим движением во Франции.

Учение де-Местра — пламенный, фанатический протест против свободы человека.

В мире господствует порядок, установленный провидением. Человек — сам по себе — ничтожен, сосуд страстей и похоти. Гордыня его должна быть сломлена, сомнениям его нет места. Человек может видоизменять существующее, но он бессилён создать новое. Его попытки построить «конституцию» из разума — бессмысленны. Конституция не может быть придумана, тем более для несуществующего человека, человека «вообще». Конституция, — общественный порядок диктуется волей провидения; им управляет Божественный промысел. И в основе всех человеческих учреждений должно лежать религиозное начало. Идеальное государство — теократия, в которой неограниченное распоряжение судьбами всего человечества вверяется папе. Папизм поглощает светское начало; светское государство растворяется в церкви. Поскольку эта власть установлена богом, она ограничена; в её отношениях к людям она — безапелляционна. И хотя папская власть стремится к тому, чтобы быть мягкой и кроткой, но человек должен чувствовать над собой авторитет непогрешимой и нетерпимой власти. Де-Местр одобряет инквизицию; для вразумления человека он зовет палача.

Это теократическое изуверство, хотя и антипод рационализму, но близко ему в одном — методологическом смысле. Подобно рационализму, обратившему все прошлое и всю историю в ничто, Де-Местр в результате своих абсолютистских построений приходит также к мертвящим абстракциям. В чем их опора? В способности разума — построить совершенный, теократический порядок.

Ярким и могучим врагом рационализма был романтизм.

И в романтизме звучит, как будто, аристократическая нота, но этот аристократизм — аристократизм не рождения, не привилегий, но сильной личности, дошедшей до глубокого, живого самосознания, вдруг поднявшейся на небывалую дотоле высоту.

Романтизм есть прежде всего реакция против «классицизма».

Превосходную характеристику обоих течений в их взаимоотношении находим мы в этюде Жюссена — «Бергсонизм и романтизм».

«Классический дух — пишет Жюссен — превозносит абстрактное знание в ущерб интуитивного знания. Он стремится всецело подчинить волю и чувства разуму. В литературе и философии он всецело пребывает в области представления, движется в мире понятий. Романтический дух, напротив защищает, первенство интуиции над понятием, отстаивает права инстинкта и чувства, подчиняет познание воле».

Классическая эстетика утверждает, что произведения должны строиться по заранее созданным законам и теориям. Романтическая эстетика объявляет творчество свободным. Теория не порождает вдохновения и правила выводятся из вещи, а не наоборот. Чрезмерное следование правилам может убить индивидуальность, гений, т.-е. единственно драгоценное в творчестве.

То-же — в философии и политике.

Протестуя против рассудочности классицизма, его априоризма, его склонности к схоластике, романтизм отрицает абсолютные истины, отрицает общезначимость объективных законов, оставляет широкое место произволу, фантазии.

Романтизм это — разгул субъективизма; это — подлинный культ личности, человеческого «я». Он освобождает индивидуальность от оков автоматизма, от того деспотического подчинения готовым общим правилам, которые нес с собой рационализм.

Романтизм побеждал своим чутьем жизни, презрением к кодексам, новым пониманием человека, освобождением и оправданием, которые он нес его прошлому и настоящему, его страстям и падениям, всему, на чем лежала творческая печать человека. И в плане социальной мысли он породил чудесную плеяду утопистов, которые, волнуемые любовью к человеку, впервые разверзли пред глазами современников общественные недра и первые предложили несовершенные, непрактичные, но полные одушевления проекты освобождения угнетенного человека[9].

Особенно пышный цвет дал романтизм в Германии. Философы Шеллинг и Шлейермахер, публицисты, критики, братья Шлегели, поэт Новалис — вот наиболее значительные имена романтической эпохи. И в этом беглом перечне имен нам следует особенно отметить Шлейермахеровския «Речи о религии». Здесь впервые, предвосхищая основные мотивы современного философствования Бергсона, Шлейермахер говорить об особом, отличном от научного, способе познания, об «эмоциональном знании», не отрывающем познающего от реальности, а сливающим в самом переживании и познающего и познаваемое. Другая, не меньшая заслуга Шлейермахера заключается в его замечательном учении о личности, — живой, конкретной, своеобразной.

Если оставить в стороне религиозный пафос, окрашивавший все построения Шлейермахера, нельзя его антирационализм не назвать самым ярким предшественником Штирнерианства. А еще позже боевой клич последнего — культ сильной, непреодолимой личности, личности

— мерила всех ценностей, с несравненной силой и блеском зазвенел в романтическом вдохновении Ницше[10].

Мой беглый обзор противников рационализма был бы неполон, если бы я хотя в двух словах не указал еще на одно учение, в свое время сыгравшее весьма значительную роль в общем умственном процессе XIX века. Это учение — «историческая школа» в юриспруденции, в политической экономии. Историческая школа объявила войну политической метафизике; «разуму личности» противопоставила она «дух народа», исторический факт объявила последней инстанцией в решении всех волнующих вопросов. Более чем полувековое владычество исторической школы дало, однако, печальные результаты: оно оправдало беспринципность, полное пренебрежение теорией, защищало консерватизм и выродилось в бесплодное коллекционирование фактов.

И рационализм мог считать себя в полной безопасности, пока возражения, предъявлявшиеся ему, осложнялись политическим исповеданием, окутывались мистическим туманом, или строились на «позитивной», «научной» почве...

Бунтующему разуму с его грандиозными обещаниями человечеству не могли быть страшны ни политиканствующий католицизм с изуверской догмой искупления, ни пленительный своей чувствительностью романтизм с его еще тогда неясными мечтаниями, ни скептический историзм, не ушедший далее плоской бухгалтерии, ни феодальный анархизм во вкусе Ницше...

Рационализм оставался господствующим принципом философско-политической мысли, ибо для своего времени он был единственно возможной и жизненной теорией прогресса.

Но великие завоевания разума наполнили живой мир фантомами — величественными, ясными, но холодными, как геометрические сады Ленотра. И реальному живому человеку стало душно среди порожденных им миражей. Не интересы стали управлять людьми, а лишь более или менее верные представления, которые о них сложились. Представление стало над волей; во власти его оказался самый человек. Призраку подчинилась личность и её свобода стала отвлеченной.

И для реальной личности есть безвыходный трагизм в том, что призраки, давившие ее, утверждались вдохновением наиболее выдающихся и мощных индивидуальностей. Освободительные стремления гения готовили новые оковы дальнейшему развитию личности. Это, конечно, надо понимать не в смысле последовательного сужения творческого кругозора отдельной индивидуальности, но в смысле принудительного подчинения её призракам, созданным ранее другими и зафиксированным признанием других.

Человеку рационалистической мысли принадлежит великое прошлое. Культ разума имел свои героические эпохи. Обратив мир в обширную лабораторию, он создал научные методы, принес великие открытия, построил современную цивилизацию. Но он был бессилен проникнуть в тайны мира. С внешним освобождением он нес внутреннее рабство — рабство от законов, рабство от теорий, от необходимости, необходимости тех представлений,

которые породил он сам. Обещая жизнь, он близил смерть. Не мало рационалистических туманов было развеяно жизнью, но гибель иллюзий каждый раз несла отчаяние жертвам самообмана.

Нашему времени — с его гигантскими техническими средствами, глубокими общественными антагонизмами, напряженным и страстным самосознанием — суждено было поколебать веру во всемогущество разума. Оно — во всеоружии огромного опыта — отбросило оковы феноменализма, вернулось к «реальной действительности», возгласило торжество воли над разумом.

И в этом новом человеческом устремлении открылись возможности творческого преодоления мира — необходимости.

В конце XIX-го века, почти одновременно на свет явились две системы, ярко окрашенные антиинтеллектуализмом.

Одна — принадлежит интуитивной философии, прагматистам и особенно Бергсону. Она есть — наиболее глубокое и категорическое отвержение ложных претензий «разума».

Другая — принадлежит пролетариату. Это — философия классовой борьбы, выросшая непосредственно из жизни и, подобно первой, возглашающая примат «воли» над «разумом».

В основании обеих систем лежит признание автономии конкретной личности.

Антирационализм или антиинтеллектуализм утверждает приоритет инстинкта над разумом. За последним он признает инструментальное, то-есть вспомогательное значение. Вопреки идеализму, полагающему для нас непосредственную данность духовного мира, он склонен утверждать, что разум для нас не имеет первоначального значения. Он возникает на определенной ступени общего мирового развития. И тогда мы начинаем разделять — физическое и психическое.

Так интеллект наряду с инстинктом объявляется только одним из «направлений» жизненного процесса, органом нашего приспособления к жизни.

При этом интеллект, характеризующийся, по словам Бергсона, «природным непониманием жизни» является только орудием человека в разнообразных формах его борьбы за существование; его собственная природа ограничена: он не постигает самой сущности действительности, «бытие» для него есть «явление». Он группирует «явления», отбирает, устанавливает их общие свойства, классифицирует, создает общие понятия. Но последние не совпадают с самой действительностью, а являются лишь символами её. Рассудочное знание, искусственно расчленяет жизнь, разрывает её слитный, неделимый, никогда не повторяющийся поток и стремится представить непрерывную последовательность событий, как сосуществование отдельных вещей[11].

Но в живой действительности нет ничего неподвижного; она — алогична, она — «непрестанное становление», «абсолютная длительность», она — свободная «творческая

эволюция».

Познание подлинной сущности предмета, предмета в целом, а не отдельных частей его или механической их суммы — возможно только при помощи особого источника знания — «интуиции». «Интуиция — определяет Бергсон — есть особый род интеллектуальной симпатии, путем которой познающий переносится внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого». («Введение в метафизику»).

Анализ, рассудочное знание «умножают точки зрения», «разнообразят символы», но они бессильны постичь самое бытие; интуиция — есть полное слияние с ним. Интуиция — всюду, где есть жизнь, ибо интуиция и есть самосознание жизни. И человек, сливающийся в своем самосознании с жизнью — становится творчески свободным.

Разумеется, Бергсон в своем понимании свободы далек от отрицания детерминистической аргументами. Он признает и физическую и психическую причинности. Но он признает обусловленность только частных проявлений нашего «я», его отдельных актов. «Я» в его целом — живое, подвижное неделимое, невыразимое в символах — свободно, как свободна жизнь вообще, как творческий порыв, а не одно из частных её проявлений.

Человек и акты его свободны, когда они являются цельным и полным выражением его индивидуальности, когда в них говорит только ему присущее своеобразие.

Свобода человека есть, таким образом, свобода его творческих актов и рассудочное знание бессильно постичь их природу. Для установления причинности оно должно разлагать природу на составные части; эти части — мертвы и обусловлены. Но живой синтез частей всегда свободен и к нему неприменимы рационалистические выводы науки. Понятия жизни и причинности лежат в различных планах. Жизнь — поток, не знающий причинности, не допускающий предвидения и утверждающий свободу.

Так интуитивная философия утверждает первенство жизни перед научным изображением её или философским размышлением о ней. Сознание, наука, её законы рождаются в жизни и из жизни. Они — моменты в ней, обусловленные практическими нуждами. В научных терминах мы можем характеризовать её отдельные эпизоды, но в целом она — невыразима.

Эту первоначальность жизни, подчиняющую себе все наши рационалистические и механические представления о ней, когда-то великолепно выразил наш Герцен: «Неподвижная стоячесть противна духу жизни... В непрерывном движении всего живого, в повсюдных переменах, природа обновляется, живет, ими она вечно молода. Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по своему... Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорь...»

Вот — мысли, отвечающие анархическому чувству, строящие свободу человека не на сомнительном фундаменте неизбежно односторонних и схоластических теорий, но на пробуждении в нас присущего нам инстинкта свободы. Вот — философия, которая сказала «да» тому еще смутно сознаваемому, но уже повсюду зарождающемуся, повсюду бьющемуся чувству, которое радостно и уверенно говорит нам, что мы действительно

свободны лишь тогда, когда выявляем себя во весь наш рост, когда действия наши, по выражению Бергсона, «выражают нашу личность, приобретают с ней то неопределенное сходство, которое встречается между творцом и творением». («Непосредственные данные сознания»).

Если в плане отвлеченной мысли сильнейший удар рационализму в наши дни был нанесен философией Бергсона, то в плане действенном самым страшным его врагом стал — синдикализм, сбросивший догматические путы партий и программ и от символики представительства перешедший к самостоятельному творчеству.

В определении и характеристике революционного синдикализма надлежит быть осторожным.

Чтобы правильно понять его природу, необходимо ясно представлять себе глубокую разницу между синдикализмом, как формой рабочего движения, имеющей классовую пролетарскую организацию, и синдикализмом, как «новой школой» в социализме, «неомарксизмом», как теоретическим мирозерцанием, выросшим на почве критического истолкования рабочего синдикализма.

Это — два разных мира, живущих самостоятельной жизнью, на что, однако, исследователями и критиками синдикализма и доселе не обращается достаточно внимания[12].

Сейчас нас интересует именно «пролетарский синдикализм».

Его развитие наметило следующие основные принципы: а) примат движения перед идеологией, в) свободу творческого самоутверждения класса, с) автономию личности в классовой организации.

Все построения марксизма покоились на убеждении в возможности познания общих — абстрактных законов общественного развития и, следовательно, возможности социологического прогноза.

Синдикализм, по самой природе своей, есть полный отказ от каких бы то ни было социологических рецептов. Синдикализм есть непрестанное текучее творчество, не замыкающееся в рамки абсолютной теории или predetermined метода. Синдикализм — движение, которое стимулы, определяющие его дальнейшее развитие, диктующие ему направление, ищет и находит в самом себе. Не теория подчиняет движение, но в движении рождаются и гибнут теории.

Синдикализм есть процесс непрестанного раскрытия пролетарского самосознания. Не навязывая примыкающим к нему неизменных лозунгов, он оставляет им такое же широкое поле для свободного положительного творчества, как и для свободной разрушительной критики. Он не знает тех непререкаемых «*verba magistri*», которыми клянутся хотя-бы пролетарские политические партии. В последних — партийный катехизис, заранее отвечающий на все могущие возникнуть у правоверного вопросы, в синдикализме бьется

буйная радость жизни, готовая во всеоружии встретить любой вопрос, но не заковычивающая себя в неуклюжие догматические доспехи. В политической партии пролетарий — исполнитель, связанный партийными условностями, расчетами, интригами; в синдикализме он — творец, у которого никто не оспорит его воли.

Самый уязвимый пункт «ортодоксального» марксизма — вопиющее противоречие между «революционностью» его «конечной цели» и мирным, реформистским характером его «движения», между суровым требованием непримиримой «классовой борьбы» и практическим подчинением её парламентской политике партии.

В синдикализме нет и не может быть этого мучительного, опорочивающего основной смысл движения — раскола. В синдикализме все преломляется в самой пролетарской среде — среди производителей; движение и цель — слиты воедино, ибо они одной природы; «движение» так же революционно, как и «цель». Цель — разрушение современного классового общества, с его системой наемного труда, средства — диктуются духом классовой нетерпимости ко всем формам государственно-капиталистического паразитизма. Так, конечная цель синдикализма является действенным лозунгом и каждого отдельного момента в его движении.

Будущее в глазах синдикализма — продукт творчества, сложного, не поддающегося учету, процесса, модифицируемого разнообразными привходящими факторами, иногда радикально меняющими среду, в которой протекает самое творчество. Знать это будущее, как знают его правоверные усвоители партийных манифестов, невозможно. Под реалистической, якобы, оболочкой партийной и парламентской мудрости реформизма, кроется, наоборот, самый беспредельный утопизм, вера в возможность путем словесных убеждений и частичных экспериментов — опрокинуть сложную, глубоко вросшую и в нашу психику, систему.

Но можно желать изменить настоящее и строить будущее, согласно воле производителя, той воле, которая отливается непосредственно в реальных, жизненных формах его объединения — его классовых организациях.

Воля пролетариата, его классовое сознание, творческие его способности, степень его культурной подготовки, личная его мощь — инициатива, героизм, сознание ответственности — вот революционные факторы истории!

Воля производителя, творца — вот духовный центр пролетарского движения.

Синдикат, поэтому, должен стать ареной самого широкого, всестороннего развития личности. Член синдиката не поступается своими религиозными, философскими, научными, политическими убеждениями. Они — свободны. По меткому выражению одного из пропагандистов синдикализма, синдикат есть «постоянно изменяющееся продолжение индивидуальностей, образующих его. Он отливается по типу умственных запросов его членов».

Воля производителя, этот, как мы сказали, духовный центр движения, не есть ни выдумка идеолога, ни нечто произвольно самозарождающееся. Воля эта есть — «объективный факт», продукт определенных техно-экономических условий.

Синдикализм есть плод того расслоения, которое имеет место в пролетариате под влиянием технического прогресса и повышенных требований к самому рабочему.

Ортодоксальный марксизм в своих построениях опирался на первоначальную капиталистическую фабрику с деспециализованным рабочим — чернорабочим, низведенным до роли простого «орудия производства». Фабрика была своеобразным микрокосмом, в котором воля непосредственного производителя была подчинена воле хозяина, контролирующего органа и где от рабочего — по общему правилу — требовалось не сознательная инициатива, а слепое подчинение.

Синдикализм соответствует новой стадии в развитии капитализма. К современному рабочему, благодаря повышенным техническим условиям производства, предъявляется требование интеллигентности. Интеллектуализация труда повсюду идет быстрыми шагами. Чернорабочий уступает место квалифицированному и экстраквалифицированному рабочему, как отсталые технически броненосцы должны были в наше время уступить место дредноутам и сверхдредноутам.

Современный рабочий должен быть активен, сознателен, обладать инициативой, обнаруживать гибкость и быстроту в решении предлагаемых ему технических проблем. Наряду с прогрессом техники современного рабочего воспитывает рост классового самосознания. Эра рабочего автоматизма кончена.

Современная мастерская должна сочетать — самостоятельного работника с сознательным подчинением коллективной дисциплине, требуемой самой природой коллективного труда.

После сказанного — ясно, как неправильны указания отдельных критиков синдикализма на то, что если он наследовал что-либо в марксизме, то только утопические элементы. Подобное указание только и возможно при смешении синдикализма «пролетарского» с мифологическими концепциями Сореля[13].

Пролетарский синдикализм в самой основе своей исключает «утопическое».

В центре синдикального движения — личность, единственная подлинная реальность социального мира. Личности объединяются по признаку, характеризующему положение их в производственном процессе, в определенных местных и профессиональных группах, именуемых синдикатами. Объединение это ставит себе совершенно определенные реальные цели: защиту жизненных, экономических интересов своих членов. Синдикат есть средство, орудие в руках образующих его рабочих — не более. Совокупность синдикатов представляет — организацию «класса», «пролетарскую организацию». Класс, как таковой, есть, конечно, социологическая абстракция; в мире вещей — он искусственная группировка в целях самозащиты определенной совокупности индивидуальностей. Когда мы говорим о «воле», «психологии», «политике» класса — то, очевидно, имеем в виду не какую-либо вне

личностей, самостоятельно живущую субстанцию, но совокупность лиц, связанных однородным положением в производстве, потребностью в защите однородных интересов и вытекающей отсюда необходимостью однородных актов. Поэтому, поскольку личности, образующие класс, удовлетворяют свои индивидуальные запросы, свою личную волю, они совершают акты, целиком относящиеся к области индивидуальной психологии и индивидуального действия, поскольку они выступают солидарно, в целях защиты некоторого, общего им всем интереса, выступают не как люди, но, как пролетарии, они совершают акты, относящиеся к области классовой психологии и классового действия. Одно лицо своими индивидуальными действиями, разумеется, не осуществляет ничего классового, хотя оно и может не только угадать, но и твердо знать линию будущего поведения со стороны своих товарищей по положению в производстве, а, следовательно, и класса. Предположить, что отдельная индивидуальность несет в себе нечто «классовое», значило бы признать существование некоторых «средних», абстрактных индивидов, и о невозможности этого мы уже довольно говорили. Но личность может выступать и как член класса, когда она выступает, как член совокупности, защищая осознанные интересы совокупности.

Поэтому, и класс не есть нечто, стоящее над личностью, подчиненное стихийным закономерностям, но орудие её защиты в строго определенном, экономическом плане. И «политика» класса обуславливается не заранее созданной «теорией», но непосредственными требованиями реальных личностей, применительно к данному моменту.

Один из наиболее выдающихся практических деятелей синдикализма следующим образом характеризует общий план синдикальной организации: «Здесь (Всеобщая конфедерация труда) есть объединение и нет централизации; отсюда исходит импульс, но не руководство. Везде федеративный принцип: на каждой ступени, каждая единица организации самостоятельна — индивид, синдикат, федерация или биржа труда... Толчок к действию не дается сверху, он исходит из любой точки и вибрация передается, все расширяясь, на всю массу конфедерации».

Отказ синдикализма от рационализма, науки и научного прогноза, в качестве руководителей его жизненной политики, отказ от демократии и парламентаризма, как господства идеологов — есть прежде всего продукт «массовой психологии», весьма неблагоприятной к утопизму.

Ничего утопического, действительно, не заключают ни проникающий синдикализм «индивидуализм», ни «насилие», как метод классовой борьбы.

Абсолютный индивидуализм и революционный синдикализм — прямо антиномичны. Тот «страстный» и «напряженный» индивидуализм, про который пишут некоторые синдикалисты, который действительно живет в синдикализме и без которого самый синдикализм был-бы невозможен, как самостоятельная — вне партийного руководства — форма пролетарского движения — никогда и нигде не высказывался в смысле отрицания «общественности» или даже существенных ограничений её в пользу неограниченного произвола отдельной индивидуальности. Самая возможность подобных утверждений зиждется, с одной стороны, на преувеличении роли анархизма в синдикалистском

движении, с другой, на старом представлении об анархизме — как абсолютно индивидуалистическом учении. Но такого анархизма вообще ныне нет и менее всего абсолютными индивидуалистами были те анархисты, которые вошли в синдикализм и играли в нем заметную роль. Даже редактор официального органа Конфедерации (*La voix du Peuple*) — анархист Э. Пуже, во всех своих писаниях подчеркивавший плодотворное значение творческой инициативы личности и понимавший хорошо роль «сознательного» меньшинства, тем не менее никогда не заключал в себе ничего ни штирнерианского, ни ницшеанского.

Столь-же неправильно было-бы видеть «утопизм» и в «насилии» синдикализма. Большинство исследователей понимают это «насилие» обычно в каком-то нарочито «материалистическом» смысле, в смысле непосредственного принуждения кого-либо к какому-либо акту или непосредственного разрушения чего-либо.

Но «насилие» синдикализма не есть террор.

Террор, укладывающийся в рамки традиционного анархистского права, совершенно исключен из методов борьбы революционного синдикализма.

То, что на языке «теоретических синдикалистов» называется «насилием», есть, в сущности, аполитические, внепарламентские способы борьбы или открытые классовые выступления пролетариата, так наз. «*action directe*» (прямое действие). Последние могут с начала до конца носить легальный характер, оставаясь тем не менее революционными, так как всегда посягают на самые основы капиталистической системы. Революционный синдикализм — как прекрасно определил Пуже — не боится частичных «реформ». Но он борется... против системы, которая возводит в принцип «соглашения» с хозяевами (патронатом) и не идет далее смешанных комиссий, арбитражей, регулирования стачек, «советов труда» с их увенчанием в форме «Высшего Совета Труда».

Синдикализм полагает, что «насилие» — необходимый спутник всякой принудительной санкции, а, следовательно, и всякого «права». Нет организованного «права» без насилия.

Но наряду с правом — публичным и гражданским, санкционированным государством, — есть иное неписанное право, покоящееся на коллективной вере, коллективно выработанном убеждении в справедливости притязаний, как личности, так и общественного класса на полный продукт их творчества.

Каждый общественный класс имеет сознание своего права. И право «пролетарское» глубоко враждебно праву «капиталистическому». Наличие подобного правосознания и принципиальное содержание его, обусловленное разрывом с другими классами, определяет духовное рождение класса. И разрыв между классами тем полнее, чем резче, чем ярче правовое сознание классов. «Чем капиталистичнее будет буржуазия, — правильно писал Сорель — тем воинственнее будет настроен пролетариат, тем больше выиграет движение». И, поскольку «право» одного класса считает желательным или справедливым ограничение или упразднение «прав» другого, и класс пытается осуществить свое «право», он совершает «насилие».

«Всякий общественный класс, — пишет итальянский синдикалист Оливетти — всякая политическая группа стремится применить насилие к другим и не допустить его по отношению к себе самому, узаконить собственное насилие и бороться против насилия со стороны других. Ни одной человеческой группе никогда не удавалось восторжествовать иначе, как при помощи силы....»

Поэтому, «насилие» революционного синдикализма есть не только организованное нападение на капиталистический режим, но и необходимая самооборона, ответ на покушения со стороны «права буржуазного» на «право пролетарское». Это «насилие» — в истинном смысле этого слова — борьба за существование. А содержание синдикалистского «права» — не объявление пролетарской «диктатуры», а обеспечение свободы и социальной справедливости.

Эта, по необходимости, беглая характеристика философии революционного синдикализма все-же позволяет утверждать, что рабочий синдикализм, выросший и развившийся самостоятельно, чуждавшийся каких-либо «теоретических» выдумок, в движении своем создал несколько моментов, поразительно напоминающих столь далекое, казалось бы, ему философское учение Бергсона. Один из авторитетнейших представителей теоретического синдикализма, Лягарделль протестовал однажды против того, что многие стараются усмотреть в «антиинтеллектуалистской философии Бергсона философские основания синдикализма». «Это неверно, — писал он — имеется аналогия, совпадение, сходство в нескольких существенных пунктах... Но это все»...

Это замечание для нас драгоценно. Тем знаменательнее и значительнее становится это «совпадение», это «сходство в нескольких существенных пунктах», если основы синдикализма слагались самостоятельно, вне какого бы то ни было влияния французского философа. Это означает, что философское движение против «разума», как единственного источника познания, — не одиноко, что рядом с ним, но независимо от него, движется в том же направлении, быть-может, самое могучее по идейному смыслу, течение современности.

Мы знаем уже, что все рассуждения Бергсона вытекают из его общего представления о жизни, как бесконечном, слитном, неделимом и неразрывном потоке. Всякое расчленение его рассудком, т.е. всякая научная работа, дает нам лишь условное, ограниченное представление о жизни и её явлениях. Лишь интуитивное знание позволяет нам проникнуть внутрь предмета, постичь жизнь и её явления в их внутренней глубочайшей сущности.

И синдикализм, это практическое рабочее движение, одухотворяется теми же мыслями. Бергсоновское учение о жизни чрезвычайно близко воззрениям синдикалистов на самый синдикализм. Они рисуют себе синдикализм, не как застывшую форму, сказавшую все свои слова, выработавшую раз навсегда свою программу и тактику, а как непрестанное классовое творчество, своеобразный трудовой поток, не замыкающийся ни в рамки каких-либо абсолютных теорий, ни раз навсегда установленных методов.

Как у Бергсона наряду с поверхностным, внешним рассудочным «я», выработавшим язык и научные методы для удовлетворения своих, практических нужд, живет глубокое,

внутреннее, жизненное «я», раскрывающее свое самосознание через интуицию, так в социальной философии синдикализма живет тоже противоположение применительно к социальной среде.

В экономике это — противоположение между обменом, преходящей формой, обслуживающей внешние потребности хозяйственного общества, и производственным процессом — глубоким внутренним механизмом, неотделимым от самого существования общества[14].

В политическом плане синдикализм выдвигает противоположение между легальным реформизмом — получим, исповедующим культ малых дел, и революционным реформизмом — в своих завоеваниях утверждающим свою подлинную сущность, свое «право».

Синдикализм открыл новую эру в развитии пролетарского самосознания.

Первоначально стихийный, непосредственно выросший из жизни, синдикализм в наши дни становится сознательным классовым протестом против рационализма — против слепой веры в непогрешимость теоретического разума, все устрояющего силой своих отвлеченных спекуляций.

Синдикализм утверждает автономию личности, утверждает волю творческого и потому революционного класса.

В синдикалисте живут рядом: «страстный индивидуализм», ревниво оберегающий свою свободу, и напряженное чувство «пролетарского права». Синдикалист уже не исполнитель только чужих мнений, но непримиримо и героически настроенный борец, своим освобождением несущий свободу и другим.

И спор между редущими защитниками рационализма и его врагами — думается мне — уже не есть только столкновение двух противоборствующих духовных течений, не есть контраверсы философских школ, турнир политических мнений, но борьба двух разных типов человеческого духа.

Но в «традиционном анархизме» — вопреки основным настроениям его — упорно говорят еще старые рационалистические ноты.

Правда, и обще-философская (смещение материализма с позитивизмом) и историко-философская физиономии Бакунина страдают крайней невыясненностью. В той творческой лихорадке, какой была вся жизнь Бакунина, ему было некогда продумать до конца философские основания своих утверждений, любой аргумент в защиту его «дела» казался ему пригодным.

И потому у Бакунина мы найдем столько-же рационалистических положений, сколько и разрушительных возражений против них. Бакунин оказывается одновременно близким и Контю и Бергсону.

Бакунин посвящает красноречивую страницу автоматизму «закоченевших» идей, страницу, как будто, предвосхищающую тонкую аргументацию Бергсона: «Каждое новое поколение находит в своей колыбели целый мир идей, представлений и чувств, который оно получает, как наследие от прошлых веков. Этот мир не представляется перед новорожденным в своей идеальной форме, как система представлений и понятий, как закон, как учение; ребенку, неспособному ни воспринять, ни постичь его в такой форме этот мир говорит на языке фактов, воплощенных и осуществленных, как в людях, так и во всем, что его окружает, во всем, что он видит и слышит с первого дня своей жизни. Эти человеческие понятия и представления были вначале только продуктом действительных фактов из жизни природы и общества, в том смысле, что они были рефлексамии или отражениями в мозгу человека и воспроизведением, так сказать, идеальным и более или менее верным таких фактов с помощью этого безусловно вещественного органа человеческой мысли. Позднее, после того, как эти понятия и представления внедрились указанным образом в сознание людей какого-нибудь общества, они достигали возможности сделаться, в свою очередь, продуктивными причинами новых фактов, собственно не столько в природе, сколько в обществе. В конце концов они видоизменяют и преобразуют, правда очень медленно, существование, привычки и учреждения людей, словом, все человеческие отношения в обществе и, своим проявлением во всех мелочах повседневной жизни каждого человека, они явно делаются чувствительными всем, даже детям».

И далее Бакунин дает убийственную характеристику «разума». Неоднократно подчеркивает он его бессилие, его неспособность творить или даже удовлетворительно выразить в логических терминах всю полноту бытия. Разум расчленяет и убивает жизнь. Абстрактное мышление оперирует общими идеями, но они являются бледным отражением реальной жизни.

Бакунин, как будто, презрительно относится к «науке». Наука живет отраженной, несамостоятельной жизнью; она конструирует представления, понятия жизни, но не самую жизнь. Общество, которое бы управлялось на основании законов, открытых «наукой», Бакунин объявляет «ничтожеством». Он выносит беспощадный приговор «ученому» правительству.

Но наряду с подобным «антиинтеллектуализмом», Бакунин высказывает и прямо противоположные идеи, категоричностью своей далеко отходящие от учений прагматистов об «инструментальном» значении разума.

«Разум» объявляется единственным органом, которым мы обладаем для познания истины. В «Антитеологизме» Бакунин утверждает что мысль определяет место человека в животном мире. «Человеческий мир — пишет он — являясь ничем иным, как непосредственным продолжением органического мира, существенно отличается от него новым элементом: мыслью, произведенной чисто физиологической деятельностью мозга и производящей в то же время среди этого материального мира и в органических и неорганических условиях, которых она является, так сказать, последним резюме, все то, что мы называем интеллектуальным и моральным, политическим и социальным развитием человека — историю человечества».

Недоверие к «науке» сменяется неожиданно её апофеозой. «Мы полны уважения к науке; мы смотрим на нее, как на одно из самых драгоценных сокровищ, как на одну из лучших слав человечества. Наукой человек отличается от животного...» Науке мы обязаны обладанием «несовершенной, но зато достоверной истины» (Антитеологизм). Отсутствие знаний, невежество оказывается самостоятельным фактором общественного процесса. «Каковы причины приводящей в отчаяние и столь близкой к неподвижности медленности, которая составляет, по моему, самое большое несчастье человечества? Причин этому множество. Между ними одной из самых значительных является, несомненно, невежество масс». («Бог и Государство»). И в конечном счете, Бакунин переходит к славословию «универсальной науки» — позитивной философии Конта.

Так, несмотря на все стремления Бакунина изгнать из своего историко-философского *credo* все рационалистическое, оно тем не менее властно вторгается в него и именно наличием рационалистических элементов обуславливается характер той анархистской «политики», которая была воспринята и большинством его последователей.

Более законченным, хотя и менее оригинальным является учение Кропоткина.

В обширном, представляющем выдающийся интерес — по важности трактуемых автором проблем — «*La Science Moderne et l'Anarchie*» («Современное знание и анархия»)[15] Кропоткин стремится показать, что анархизм не есть только социально-политическая программа, но целостное мирозерцание.

«Анархизм — пишет он — есть миропонимание, базирующее на механическом (или, лучше сказать, кинетическом) истолковании явлений; миропонимание, объемлющее всю природу, включая и жизнь обществ. Метод анархизма — метод естественных наук. Его тенденция — построение синтетической философии, обнимающей все факты природы. Как законченное материалистическое мировоззрение, анархизм полагает, что всякое явление природы может быть сведено к физическим или химическим процессам и потому получает естественно-научное объяснение. Анархизм есть бесповоротный отказ от всякого религиозного или метафизического мировоззрения».

Критикуя современных экономистов, Кропоткин устанавливает понятие социологического закона. Он указывает, что всякий закон имеет условный характер, имеет свое «если». Социологи и экономисты обычно совершенно забывают об этом условном характере их законов и изображают «факты, явившиеся следствием известных условий, как неизбежные, неизменные законы». В эту ошибку впадает — по мнению Кропоткина — и социалистическая (марксистская) экономия. Между тем, политическая экономия (как и всякая вообще частная социологическая дисциплина) должна конструироваться, как «естественное знание», она должна стать «физиологией обществ», должна изучать «экономические отношения так, как изучаются факты естественной науки». И Кропоткин заканчивает рассуждение замечанием, что «научный исследователь, незнакомый с естественно-научным знанием, неспособен понять истинный смысл, заключенный в понятии закона природы».

Сам Кропоткин — биолог и в его концепции социальная жизнь не есть какой-либо самостоятельный тип существования, не имеющий себе подобных, но лишь особая форма

органического мира.

Дарвинизм, по убеждению Кропоткина, совершил революцию и в области социального знания. Но мы уже выше указывали, что Кропоткин далек от того ортодоксального понимания дарвинизма, которое весь жизненный процесс сводит к неограниченной и беспощадной борьбе за существование. Социальный инстинкт есть такой же закон животной жизни, как и взаимная борьба. И человек не является исключением в природе. Он также подчинен великому принципу взаимной помощи, гарантирующей наилучшие шансы выжить и оставить потомство.

В этих положениях — ядро всех социально-политических построений Кропоткина.

Переходя к изучению социальной жизни, Кропоткин указывает на народ, массы, трудящихся, как могучий родник социального творчества, отвечающего идеям взаимопомощи. Самый анархизм есть продукт творческой силы масс; подобно всякому революционному движению он родился не в кабинете ученого, не в университетах, а в недрах народа, в шуме борьбы. К этой идее народного творчества Кропоткин возвращается непрерывно. Все учреждения, имевшие задачей взаимопомощь и мир, были выработаны анонимной «толпой».

Могучему народному инстинкту, творящему истинное справедливое право, Кропоткин противопоставляет магов, жрецов, ученых, законников, государство, несущих в социальную жизнь ложь и тиранию. Даже когда революционные волны взмывают к кормилу правления людей одаренных и преданных народному делу, и тогда они — по мнению Кропоткина — не остаются на высоте задачи. Общественное переустройство требует «коллективного разума масс, работы над конкретными вещами», свободной от утопических, метафизических бредней.

И наиболее целесообразную форму общественной организации Кропоткин видит в общине, коммуне, представляющей реальные интересы входящих в нее членов, стремящейся к широчайшему, в пределах возможного, обеспечению развития их личности. Кропоткин не отрицает, что и коммуна знает борьбу. Но... есть борьба,двигающая человечество вперед. Коммуна боролась за человеческую свободу, за федеративный принцип; войны, которые вели и ведут государства, влекут ограничения личной свободы, обращение людей в рабов государства.

Кропоткин неустанно разоблачает, одно за другим «государственные благодеяния», и нет и не может быть аполгии государственности, которая бы могла устоять пред таким разьедающим анализом человеческой совести.

Не останавливаясь подробнее на изложении содержания замечательного труда — попробуем проследить применение автором его «метода» к социологическому исследованию.

Вся книга Кропоткина является по существу сплошным обвинительным актом по адресу государства, государства — злодея, государства узурпатора. И такая точка зрения была бы

совершенно понятной, если бы мы подходили к государству, в любой из его исторических форм, с этическим мериллом. Но, если применять метод естествознания, как только что советовал автор, надо помнить, что нет законов, которые бы не носили неизбежно условного характера, и тогда громы Кропоткина против государства вообще становятся мало обоснованными. В своем историческом исследовании он сам приходит к выводу, что история не знает непрерывной эволюции, что различные области по очереди были театром исторического развития; при этом каждый раз эволюция открывалась фазой родового общежития, потом приходила деревенская коммуна, позже свободный город; государственной фазой эволюция кончается. «Приходит государство, империя и с ними смерть», восклицает Кропоткин. Вот именно этот «социологический закон», представляющийся Кропоткину постоянным и неизменным, и должен был бы поставить перед ним вопрос об исторической необходимости государства. Он, как натуралист, должен был бы искать причин, почему история любого человеческого общежития, начав с «свободы», кончается неизбежно «государством — смертью», которое у Кропоткина является внезапно, как *deus ex machina*, разрушая все созданное предшествующими творческими эпохами.

После увлекательного повествования о средневековой общине Кропоткин говорит, что в XVI в. пришли новые варвары и остановили, по крайней мере, на два или на три столетия все дальнейшее культурное развитие. Они поработили личность, разрушили все межчеловеческие связи, провозгласив, что только государство и церковь имеют монополию объединить разрозненные индивидуальности. Кто же они эти варвары? «Это — государство, тройственный союз военачальника, судьи и священника». Хотя далее Кропоткин и дает некоторое историческое объяснение этому внезапному вторжению варваров, однако объяснение далеко недостаточное. И именно здесь — слабый пункт всей исторической аргументации автора. Он почти не изучает, или не интересуется процессом внутреннего разложения тех общежитий, которые представляются ему, если не идеальными, то наиболее целесообразными. Он исследует внешнюю политику по отношению к средневековой коммуне, городу, ремеслу и не замечает внутреннего раскола, находящего себе часто иное объяснение, чем злая только воля заговорщиков против соседского мира. В развитии общественного процесса он почти игнорирует его техно-экономическую сторону, он не входит в изучение причин, повлекших внутреннее разложение цехового строя, для него остается невыясненным промышленный взрыв конца XVIII века и еще ранее блестящее развитие мануфактуры. Остановившись бегло на меркантилистической эпохе и сделав общие указания на одностороннюю политику государства, он делает категорическое заверение об умирании промышленности в XVIII веке. Этой неполнотой исторического анализа объясняется и некоторая романтичность в его характеристике средневековья.

В результате у Кропоткина является стремление к идеализации всякой коммуны, на какой бы низкой ступени правосознания она ни стояла. Едва ли с этим можно согласиться, именно оставаясь на почве анархистского мирозерцания. Если современному передовому правосознанию претит государственная форма общежития, убивающая личную инициативу, налагающая на освободившуюся внутреннею личность путы внешнего принуждения, бесплодно расточающая человеческие силы, утверждающая общественную несправедливость своим пристрастным служением господствующим экономическим интересам, то в отдельных догосударственных формах общежития мы найдем ту же

способность убивать свободную личность и свободное творчество, как и в современном государстве. И, конечно, у государства, играющего у Кропоткина бессменную роль гробовщика свободного общества, были причины появления более глубокие, чем рисует Кропоткин.

Общество истинно свободных людей не может породить рабства, истинно свободная коммуна не привела бы к рабовладельческому государству. Но смешанное общество, где наряду с свободными были и несвободные, где свобода другого ценилась и уважалась постольку, поскольку это не вредило собственным интересам, где взаимопомощь диктовалась не любовью, а грубым эгоистическим расчетом — не могло не породить эксплуататоров и эксплуатируемых, прийти к разложению и закончиться государственным компромиссом.

Поэтому, если историко-философская теория Кропоткина желает остаться строго реалистической, она должна признать, что все формы «социального» или «антисоциального» закрепощения, в том числе и государство, суть также продукты творческих сил масс, а не выдумка случайных, прирожденных «злодеев», желающих в чтобы то ни стало портить человеческую историю. Наконец, какие могли бы быть причины этого постоянного торжества ничтожной — в количественном и качественном смысле — кучки людей над превосходящими их в обоих смыслах массами?

Чрезмерная идеализация творческой силы «масс», доходящая до настоящего фетишизма, представляет также чрезвычайно уязвимый пункт историко-философских построений анархизма.

Уже со времен Прудона и Бакунина в анархистической литературе стало традиционным утверждение, что самый анархизм — и как мирозерцание и как практические формы организации (социальные институты взаимопомощи) — есть продукт творчества масс.

Однако, утверждение это никогда и никем еще не было доказано.

Между тем, едва ли возможно — и по существу, и методологически — отождествлять понятия «анархизма» и «взаимопомощи». С одной стороны, в таком представлении, «анархизм» становится всеобъемлющим; анархизм является как-бы своеобразной формой присущего всем инстинкта самосохранения. С другой стороны, институты взаимопомощи — коммуна, союз, партия — могут быть продиктованы такими интересами и чувствами, которые не заключают в себе ничего анархического.

«Анархизм», как движение масс, и по сию пору не играет еще нигде значительной роли. Социальных институтов, исторически утвердившихся, анархического характера мы не знаем. Широкие, но весьма неопределенные и модифицируемые иными влияниями симпатии к анархизму можно наблюдать среди крестьянского населения. Некоторые исследователи, в роде Боргиуса или Зомбарта, основываясь на наблюдениях и статистическом материале самих анархистов, даже определенно настаивают на «аграрном» характере анархизма. «Везде, где сельское население поднималось до самостоятельного движения, — пишет

Зомбарт — оно всегда носило анархическую окраску». (Италия, Испания, Ирландия). Но это — все. И если не считать, только в последние годы слагающегося в заметных размерах в пролетарской среде, анархо-синдикализма, можно было-бы еще и сейчас характеризовать анархизм словами Бакунина — «бездомная странствующая церковь свободы».

Анархизм требует исключительно высокой — этической и технической культуры. «Масса» еще нигде не стоит на этом уровне. И то, что «масса» терпит чудовищный гнет и уродства капиталистической системы, есть плод не только её «непросвещенности», её боязни «дерзаний», но того, что ей действительно еще нечего поставить на место существующей системы. Если было-бы иначе, никакие «злодеи» не сумели-бы удержать ее в покое.

Подведем итоги.

Если абсолютный индивидуализм пришел к гипертрофическим изображениям конкретной личности, до поглощения ею всех остальных индивидуальностей и всей общественности, то современный анархизм, несомненно, погрешает гипертрофическим представлением роли масс в инициативе и подготовке социального акта.

Совершенно очевидно, что учреждения, созидаемые годами, десятилетиями и даже веками, не могут явиться миру разом по инициативе «массы». Массы не заключают ни «естественных», ни «общественных» договоров. Анархизм сам уже давно высмеял тщету подобных утверждений. И все-же, творческую инициативу предоставляет мистической легендарной силе масс.

В основе всякого творческого процесса лежит индивидуальная энергия. Пусть личность берет из окружающей среды питающие ее соки, но она претворяет в живые действенные лозунги смутный материал, вырабатываемый массой; она пробуждает таящуюся потенциальную силу масс; она подымает их своим творческим энтузиазмом и делает из безучастных свидетелей активных борцов.

Конечно, массовое творчество превосходит глубиной и значительностью изолированные выступления личности. Стихийные «народные» движения, выступления «класса», представляющие разряд накопленной общественной энергии, уносят в жизненном потоке отдельные устремления личности, растворяют в коллективном творчестве её инициативу. Но ни народ, ни общественный класс не могут находиться постоянно в состоянии творческой возбужденности. Проходит упоение победой или отчаяние, вызванное поражением, и работники целого, недавно спаянные общим одушевлением, рассыпаются в вялой житейской обыденщине до нового подъема, нового взрыва, вызванного чьей-либо личной инициативой.

Наоборот, жизнь личности, с начала до конца, может быть проникнута одним неудержимым стремлением, непрерывным воплощением любимой идеи, неизменным служением любимому делу. Никакое общественное движение не может в себе нести такого единства настроений, такой верности исходной идее, как отдельное личное выступление. Общественная энергия — каменьщик, индивидуальная — зодчий.

Так — первое предложение, первый пример принадлежит и в социальном движении единственно подлинной реальности — личности. Самая общественность есть ничто иное, как известный последовательный порядок осуществления личных целей в социальной среде. Последней нет вне личностей, ее образующих; масса не мыслит одним мозгом, не высказывается одним словом.

И новейший образец «массовой психологии», притом наиболее яркий — революционный синдикализм, хотя для восторженных наблюдателей, в роде Сореля, и вышел готовым, подобно Минере, из критики демократии и партийного социализма, тем не менее в действительности проходил стадию предварительной подготовки, и отдельные мысли его высказывались задолго до формирования массового течения на конгрессах отдельными лицами. На творческой роли наиболее сознательного меньшинства в самом синдикализме настаивают даже такие синдикалистские деятели, как вышедший непосредственно из рабочей среды Э. Пуже (нечего уже и говорить об идеологах синдикализма в роде Лагарделля). Наконец, и в синдикализме есть свои «избранники» и «вожди». Правда, это не «провиденциальные» люди социал-демократии. Ни «апостольству», ни «бонапартизму» в рядах синдикализма нет места; его «вожди» — воистину первые среди равных, но все-же они вожди и их личная инициатива, как во всяком обществе людей, может сыграть видную роль в выработке «массовой психологии».[16]

И всякая иная, нереалистическая концепция была бы неприемлемой для анархизма, строящего свою философию на самоопределении автономной личности.

И тем менее приемлемо возведение в абсолют — «массы», «человечества», «коммуны», «социализма» или «синдикализма» и пр. для того мировоззрения, которое устами же Кропоткина объявляет себя свободным от каких-либо «религиозных» или «метафизических» пережитков. Государство и коммуна, парламентаризм и прямое народовластие, пролетариат, народ и человечество — временные относительные ступени в безграничном устремлении вперед человеческого духа. И не в частном торжестве и совершенстве этих форм может он найти свое упокоение.

Свободная философия может говорить лишь о вечном движении. Всякая остановка и самоудовлетворение в пути для неё есть смерть.

И анархизм должен смести «законы» и «теории», которые кладут предел его неутолимой жажде отрицания и свободы.

Анархизм должен строиться на том свободном, радостном постижении жизни, о котором нам говорит интуитивная философия.

ГЛАВА IV. Анархизм и экономический материализм.

ГЛАВА V. Анархизм и политика.

ГЛАВА VI. Анархизм и его средства.

Глава VII. Анархизм и право.

Глава VIII. Анархизм и национализм.

ГЛАВА IX. Анархизм, как общественный идеал. (Анархо-гуманизм).

ГЛАВА X. Анархизм и современность.

ГЛАВА XI. Анархистский манифест.