

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?

Култ 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 мирозерцание, как культурно-историческое явление, как политическая система.

В дальнейшем изложении мы будем иметь дело с рационализмом в смысле мирозерцания, 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, арендой 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 всесильного 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 общежитие 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. Беспримерный 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 гибели 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 называли 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 вызывали 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 единодушного и общего протеста против «духа XVIII века», «принципов 1789 года», против всего наследства 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 Шлейермахеровский «Речи о религии». Здесь впервые, предвосхищая основные мотивы современного философствования Бергсона, Шлейермахер говорит 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 скорбь...»

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 текущее творчество, не замыкающееся в рамки абсолютной теории или predetermined метода. Синдикализм — движение, которое стимулирует, определяющее 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 заковыливающая 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 редееющими 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 (смешение 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 Конту 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 апофеозом. «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 непрестанно. 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 апологии государственности, которая бы могла устоять пред таким разъедающим 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 мерилom. 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», кончает 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 внутренне 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 бессменно 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 что-бы 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, создаваемые 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.