С. Л. ФРАНК

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Введение в социальную философию

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга есть сокращенный эскиз системы социальной философии, над которой я работаю с перерывами уже более 10 лет. По первоначальному замыслу эта система социальной философии должна была составить третью часть той "трилогии", в которой я надеялся выразить свое философское мировоззрение и первые две части которой представлены моими книгами "Предмет знания" и "Душа человека". Отчасти внешние обстоятельства в связи с пережитой общерусской трагедией, опрокинувшие все расчеты и предположения каждого русского человека, отчасти дальнейшее углубление, за этот долгий срок, собственных философских убеждений несколько нарушили стройность этого плана. Тем не менее предлагаемая книга, хотя и будучи вполне самостоятельным целым, стоит в теснейшей связи с моим общим философским мировоззрением и органически входит в его состав. Книга эта есть результат и многолетнего, начатого еще в первой молодости изучения обществоведения, и общих религиозно-философских достижений, и того поучительного своей трагичностью жизненного опыта, который все мы,

русские люди, имели за последнее десятилетие. В какой мере мне удалось эти три ингредиента слить в стройное, внутренне-единое целое – судить не мне. Несовершенство внешней формы книги, написанной, несмотря на долгую подготовку, несколько наспех и при неблагоприятных внешних условиях, я сам хорошо сознаю. Я надеюсь, однако, что религиозно и общественно заинтересованный читатель, не боящийся абстрактно-философского обоснования идей, найдет в книге систему мыслей, имеющую и теоретическую ценность, и полезную для той практической задачи духовно-общественного обновления, которая стоит теперь перед каждым мыслящим русским человеком.

Берлин, март 1929 г.

С. Франк

ВВЕДЕНИЕ

О ЗАДАЧАХ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

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

Все эти вопросы и сами по себе, т.е. как чисто

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

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

Если таково вообще практическое значение социально-философского познания, то совершенно исключительную остроту оно приобретает именно в наше время. Современное

состояние человечества определяется двумя моментами, которые в известном смысле стоят в противоречии друг к другу и сочетание которых придает нынешней общественной жизни какой-то особенно трагический характер. С одной стороны, человечество со времени мировой войны вступило, по-видимому, в полосу потрясений, переворотов, бурного исторического движения. Политика – международная и внутренняя – потеряла свою былую устойчивость. Ряд старых государств разрушены, на их место стали новые, еще непрочные и с неясными стремлениями; старые формы государственной жизни сменились новыми; все исконные бытовые устои расшатаны. Политическая жизнь находится в расплавленном состоянии, всюду царит неустойчивость, искание новых форм жизни, шатание. Большевистский хаос в России есть только самое яркое выражение этой всеобщей шаткости, он в известном смысле показателен для состояния всего мира, есть его неумолкающее memento mori[1]. Народы Востока, еще недавно образцы несокрушимого покоя, находятся в брожении и угрожают гегемонии европейской цивилизации. Человечество, еще не оправившееся от последствий мировой войны, стоит под угрозой новых войн и потрясений. Эпоха покоя, мирного культурного развития,

роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней. И вместе с тем – и в этом состоит второй характерный момент нашего времени – современное человечество, в отличие, например, от поколения, пережившего бурное историческое движение конца XVIII и начала XIX века, лишено всякой определенной общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; и на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно ее осуществление на практике есть крушение обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью – творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность. Именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной

жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки – та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устроения, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью[2]. Но эта рухнувшая или, во всяком случае, угасающая гуманистическая вера не сменилась никакой иной положительной верой. Старые боги постигнуты и развенчаны, как мертвые кумиры, но откровение новой истины еще не явилось человеческой душе и не захватило ее. Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во

власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности.

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

Другими словами, проблема социальной философии – вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, – этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное,

можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья – того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни – будь то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества – могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия.

Невнимание и пренебрежение к этому единственно правильному философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть отражение того пренебрежительно-отрицательного отношения к философскому познанию вообще, которое свойственно так называемым "практическим" людям. В основе его лежит одно недоразумение, постоянно владеющее умами ограниченными, не способными воспринять реальность во всей ее глубине и полноте, и особенно господствующее в наше время всеобщей демократизации и варваризации. Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; все общее, вечное и всеобъемлющее есть ненужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз наоборот. Общее – именно подлинно общее – не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное,

вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда можно понять в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого, как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого. Философия есть поэтому не самая абстрактная, а, напротив, самая конкретная или, вернее, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей ее полноте и, следовательно, с единственно подлинной реальностью. Сегодняшний день нельзя понять вне связи с вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде и всегда, ибо только в этой связи или, вернее, в этом единстве оно подлинно реально; его созерцание вне этого единства, превращение его в некое самодовлеющее бытие, в замкнутый в себе атом есть именно "отрешенное", т.е. абстрактное, и потому мнимое его познание, в котором от конкретной полноты реальности остается только ее мимолетная тень. Так называемые

"практические" люди, люди сегодняшнего дня, презирающие философские обобщения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются по большей части безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем. И если философы сами по себе еще не суть успешные практические политические деятели – ибо от теоретического познания до умения практически применять его к жизни лежит еще далекий путь, – то, во всяком случае, все истинно государственные умы, подлинно заслуживающие названия "реальных политиков", всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презиравший "идеологию" Наполеон восхищался мудростью Гёте; Бисмарк черпал свое умение суверенно властвовать над людьми не только из знания интриг дипломатии и политических партий, но и из изучения Спинозы и Шекспира. Истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом; напротив, он по большей части обречен быть доктринером, ибо видит не широкий Божий свет, как он есть на самом деле, а лишь маленький и искусственный

мирок, ограниченный его интересами и личным положением; истинный реалист – тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности.

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

2. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

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

Надлежит отметить, что так называемая "социология" впервые возникла – в трудах Огюста Конта – из замысла и духовной потребности, аналогичных тем, которые мы выше наметили для обоснования социальной философии. После крушения французской революции, этой необузданно-мятежной попытки осуществить общественные мечты радикальных реформаторов,

своевольно, рационально-само- чинной человеческой волей заново построить человеческое общество, возникло сознание, что человеческому самочинию поставлены пределы, что есть вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание гениальной, религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра, под влиянием которой возник замысел "социологии" Огюста Конта. "Абстрактному" или "метафизическому" мировоззрению доктринеров XVIII века, которые хотели строить общественный порядок на основании отвлеченных планов, Конт противопоставляет "социологию" как положительную науку об обществе, познающую естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни. Так зародился замысел обобщающего социального знания, который с того времени, в течение уже почти 100 лет, разрабатывается под именем социологии.

Любопытно, однако, что, несмотря на эту свою давность и на наличие огромной литературы, "социология" доселе не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций; в сущности, еще до

сих пор нет социологии, как определенной науки, а есть едва ли не столько же отдельных "социологии", сколько авторов, о ней писавших. Уже из этого ясно, что замысел ее не удался и страдает каким-то внутренним дефектом. Нам нет надобности подробно останавливаться на этой литературе и входить в детали ее разногласий. Для наших целей достаточно указать, в чем заключается основной недостаток общего замысла социологии и чем этот замысел существенно отличается от намеченной нами задачи социальной философии.

"Социология" с самого начала поставила своей задачей познать "законы" общественной жизни, аналогичные "законам природы"; она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания. Преодоление абстрактного утопизма она заранее считает возможным только в одной форме – в форме распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме? И указанный опыт социологического познания, никаких определенных и положительных результатов не

давший, и общие философские соображения приводят к отрицательному ответу на этот вопрос.

Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже сказано, характер самопознания человека. Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действитель- ность, познаваемую "положительной" наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни. Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходят из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь – как и всюду – может быть только специальной наукой; нити,

связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию. А когда положительная наука, как это имеет место в замысле социологии, не только игнорирует такие самые общие и основополагающие стороны своего предмета, но с самого же начала исходит из философски необоснованного, предвзятого подведения их под определенные категории – именно под категории натуралистического мировоззрения, когда она сразу же решает, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета других, именно естественных наук, – она не только замыкает и ограничивает свое познание, но ведет его по неправильному или, во всяком случае, произвольному пути. Есть ли в действительности человек и его общественная жизнь "явление природы" или что-либо иное, может ли, и если да, то в какой мере, закономерность общественной жизни быть приравнена закономерности явлений природы – эти вопросы именно и подлежат обсуждению обобщающего обществоведения, которое, следовательно, не может исходить из предвзятого, уже готового их решения. Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное

– об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области "природного" бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму – непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазию. Вообще говоря, если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то во всяком случае очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения; перед нами возникают и другие, более существенные вопросы, которые мы выше наметили как предмет социальной философии, и эти вопросы уже выходят из круга ведения

социологии. Поскольку в так называемой "социологической" литературе мы встречаем действительно ценные и плодотворные исследования, они касаются обычно сфер, пограничных между отдельными областями общественной жизни и потому не улавливаемых традиционными социальными общественными науками. Но так как "социология" не понимает ограниченности своего замысла и смешивает его с задачей действительного всеобъемлюще-обобщающего обществоведения, то с этим серьезным и законным исследованием сочетается обычно некоторое непроизвольное, бессознательное и потому неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы. Бесплодие, неоформленность и безбрежность "социологии" объясняется именно тем, что она есть некое вольное торжище, на котором выносятся напоказ плоды всяческого философского дилетантизма. Вопреки своему сознательному замыслу социология не могла избежать и не избегла участи быть социальной философией; но эта философия, будучи неосознанной, обычно является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и необоснованной; в ней по большей части преобладают течения, давно преодоленные

философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы, вроде эволюционизма, дарвинизма, материализма или же популярного этического идеализма и т. п.

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

3. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

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

социальной философии?

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

отношение между онтологией и этикой в обществоведении, т.е. понять методологическую природу и условия возможности самой философии права.

Возможны и фактически существуют два типа философско-правовых построений. Один тип, быть может, даже более распространенный, в литературе так называемых "политических учений" имеет характер непосредственного исповедания общественной веры. В разные эпохи под влиянием различных "потребностей времени" или опытного сознания ненормальности той или иной стороны существующего общественного порядка возникают разные общественные требования и стремления. Их глашатаями, прежде чем они становятся лозунгами политических партий, организованных общественных движений или неорганизованного общественного мнения, бывают вначале обычно отдельные "политические мыслители". Требование той или иной общественной реформы принимает у них часто "философский" характер в том смысле, что облекает в целостное общественное миросозерцание, в котором требуемое выставляется как некое центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще. Несмотря на внешний философский или научный

облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой волей ценности. Литература такого рода, при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не "философия", а публицистика; она выражает политические страсти и домогательства или, в лучшем случае, практические духовные устремления; она может, как и все на свете, быть объектом познания, но сама не содержит познания.

В принципе существенно отличен от этого типа (хотя на практике часто с ним перемешан) другой тип литературы, который в строгом смысле слова один лишь заслуживает названия философии права: сюда относятся произведения, в которых общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека. Только касательно философии права в этом смысле может быть осмысленно поставлен и имеет существенное значение вопрос об ее отношении к социальной

философии.

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

На самом деле здесь, как и в вопросе об отношении к социологии, дело идет не о названии, а о весьма важном моменте в существе дела. Широко распространенное философское умонастроение, психологически весьма естественное и теоретически подкрепляемое господствующим кантианским мировоззрением, резко противопоставляет этику онтологии, познание того, что должно быть, познанию того, что есть, отделяет первое от второго и претендует

на совершенную "автономию", на самодовлеющую авторитетность чистой этики, как таковой. Вместе с этикой философия права, на ней основанная, мыслится при этом как чисто "нормативная" наука, превращается в систему норм, предписаний и обязательств общественной жизни, выводимую только из "идеала", из "идеи добра", но не обосновываемую на самом существе, на онтологической природе общества и человека. Философия права, так понимаемая, выступает – независимо от конкретного содержания ее учений – революционно или оппозиционно не только в отношении данного, наличного общественного порядка, но в принципе и в отношении всего существующего и существовавшего; всему историческому опыту человечества, всему конкретно осуществленному она противопоставляет державное право человеческого духа свободно утверждать общественное "добро" – то, что должно быть. Философия права, как такая основополагающая и самодовлеющая общественная наука, опирается на идею абсолютной автономии этики как свободного духовного творчества, из себя самого черпающего или непосредственно усматривающего идеал жизни вне всякого отношения к тому, что эмпирически или

метафизически есть независимо от целеполагающей человеческой воли.

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

или менее длительно существовать не в идее только, а в жизненном воплощении.

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

Ближайшим образом ясно, что этика как обоснованное знание может быть лишь частью религиозной философии или выводом из нее. "Добро" не есть только "идеал", устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только "должное", требование, – таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли. Было бы непонятно, для чего я, собственно, должен осуществлять добро и как я могу надеяться его осуществить, если оно есть чистый призрак, идея, не имеющая корней в самом бытии и витающая вне его как бы в бесплотной пустоте чистой идеальности. Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней, разумной авторитетности. Это во все времена человечество непосредственно сознавало, и попытка нового времени секуляризировать и "автономизировать" этику бессильна и несостоятельна; если ее несостоятельность еще не обнаружилась с достаточной очевидностью на практике, то только

потому, что в крови человечества еще продолжают действовать могущественные религиозные инстинкты, отвергаемые его сознанием. Если добро не нужно для установления нормальной прочной связи моей личности с последними глубинами бытия, если оно не есть для меня путь в отчий дом, не дает мне последней прочности и утвержденности в бытии, т.е. не спасает меня, то оно не имеет над моей душой никакой власти, есть призрачная человеческая выдумка, и тогда моим единственным заветом остается лозунг: лови момент!

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

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

человека, т.е. из познания им его истинного существа, вечных и непреложных начал его бытия.

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

должны встречаться с величайшим недоверием.

Еще с другой точки зрения можно показать подчиненное положение философии права в отношении социальной философии. Ведь общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществимым. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа. Вне познания этой конкретной нравственной жизни, стоящей на пороге между добром и злом, Богом и темной природой, – жизни, полной трагизма и трудностей, достижений и неудач, подъемов и падений, – нет живого, полного и

плодотворного нравственного сознания. Здесь – с другой стороны – обнаруживается, что этика есть не созерцание отрешенных "идеальных ценностей", а конкретное самосознание человека, т.е. сознание идеала в его положительном и отрицательном отношении к реальности. Добро не есть бесплотный и бессильный, сияющий лишь на небесах завет – добро, при всей своей идеальности, есть реальная сила, действующая в нравственной воле человека и вместе с тем борющаяся с иными, враждебными ему силами человеческой воли. Конкретная этика поэтому не может быть просто системой предписаний и чистых целей – она должна быть ориентировкой в целостной идеально-реальной драме человеческого бытия – ориентировкой, дающей понимание не только целей, но и средств к их достижению и границ, поставленных этому достижению.

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

4. КРИТИКА "ИСТ0РИЗМА"

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

Это воззрение мы условимся называть "историзмом". В течение XIX века впервые вообще возникло научное изучение истории и был накоплен большой материал исторического знания. Тщательное и пристальное изучение прошлого, умение вживаться в него, отрешившись по возможности от настоящего, привело к сознанию, прежде не известному, – к сознанию полного своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований. Отчасти под влиянием этого научного развития, отчасти под впечатлением характерной для новейшего времени быстроты общественного развития, частой смены политических и даже бытовых условий жизни возникло и широко распространилось представление об изменчи- вости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни.

Это представление привело к учению "историзма", согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени. Для современного "историзма" обобщающее знание общества и человека как сверхвременного единства, объемлющего разные исторические эпохи и народы, представляется замыслом, противоре- чащим установленным выводам исторической науки, именно не совместимым с хаотической текучестью и неопределимой сложностью общественной жизни. Не существует "человека" и "общества" вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды.

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

бытия. Историзму в этом смысле принадлежит несомненная заслуга разрушения того абстрактно-рационалистического учения об "естественном праве" или "естественном состоянии" общества, которое было основано на забвении или неучтении всего конкретного исторического многообразия, на наивно-упрощающемся отождествлении глубоко разнородного. Но с другой стороны, историзм разделяет поэтому и всю несостоятельность релятивизма вообще, поскольку он претендует быть целостным мировоззрением, т.е. самодовлеющей, законченной теорией о строении бытия. Философски давно усмотрена та простая и бесспорная мысль, что есть внутреннее противоречие в том, чтоб выдавать относительность всех человеческих истин за абсолютную истину, утверждать общую теорию о невозможности никакой общей теории. Это же противоречие присуще и историзму. Само учение об абсолютной изменчивости и неопределимой конкретной сложности человека и общества есть здесь сверхвременная, всюду и везде сохраняющая свою силу социально-философская истина, – универсальное социально-философское обобщение, сводящееся к запрету всех обобщений. Историзм есть сам некий общий взгляд на

природу человека и общества, выступающий с притязанием быть абсолютной, т.е. сверхисторической, истиной. Убеждение в его истинности противоречит его собственному содержанию. Если общественной жизни присуща вечная, непреходящая, никаким историческим условиям не подвластная изменчивость, то как можно утверждать, что она не обладает никакими вечными, неизменными свойствами вообще? И утверждение, что в ней нет ничего неизменного, кроме самой этой изменчивости, становится по меньшей мере ни на чем не основанным, неправдоподобным догматическим допущением. Историзм должен был бы, напротив, и на себя самого смотреть с исторической точки зрения; тогда он признал бы в себе самом не теорию, имеющую абсолютное и всеобъемлющее значение, а выражение исторического состояния умов нашего времени со всей относительностью, присущей такому историческому состоянию. Исторический релятивизм есть продукт безверия, слепота к вечному и непреходящему, охватившая нашу эпоху. В нем выразилось глубокое своеобразие нашей эпохи, и притом именно ее ограниченность и бессилие в отличие от прежних эпох. Ибо, подобно тому как человек, дошедший до протагоровского сознания, что каждый человек

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

жизни!

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

настоящего. Но историческое знание было бы не только не нужно, оно было бы при этом условии и невозможно: если нас. людей нынешнего времени, отделяет от прошлого непроходимая бездна абсолютной разнородности, то как мы могли бы вообще знать и понимать прошлое? Если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь. Самое тонкое и точное, основанное на умении отрешиться от настоящего описание своеобразия прошлого осуществляется через комбинацию признаков, каждый из которых в своем общем содержании понятен нам, заимствован из жизненного материала, имеющего силу и для нас. Историческое знание, как всякое знание вообще, возможно только через понятия, т.е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл, а так как этими понятиями выражаются качества и силы самой действительности, то мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своем существе неизменных. Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал.

Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа, как такового, – точно так же, как история жизни отдельной личности во всем многообразии ее судеб и переживаний выражает единое существо данной личности, и еще старик узнает себя самого, вспоминая младенчество. Общественная жизнь, как и бытие вообще, имеет два разреза: временной и вневременный. Она, с одной стороны, есть многообразие и беспрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость. Поэтому конкретное историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни, которой, как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней. Как говорит французская поговорка: plus ca change, plus c'est la meme chose[3]. Сама история всегда была наставницей мудрости, умудренного понимания вечных начал и законов человеческой жизни и судьбы. Историзм как отрицание социальной философии – знания общего и вечного в общественном бытии – есть лишь случайное, временное заболевание слепоты, которое должно

быть преодолено энергией человеческого самопознания.

5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

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

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой – истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни

человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в "прогресс". Человечество – согласно этому воззрению – беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической "Философии истории" Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый "закон трех стадий" (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в "Социологии" Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше – общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в "прогресс", с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат

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

частного и - по сравнению со всей мировой историей – все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, для наших целей усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или – по большей части – стремления и упования данной исторической эпохи, которые – по сравнению с историческим целым – всегда относительны и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим

совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им "позитивизм" был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают только улыбку. Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки – период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня – период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса

всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится "дурной", бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и

осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной характер. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и

разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая

эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с другой стороны, действительное, а не мнимое и искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама – в отличие от положительной исторической

науки – есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как, символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее.

Для того чтобы ориентироваться в частных состояниях духовной жизни и понять их значения для ее целого, нужно знать постоянным общие условия жизни. Конкретно-сверхвременное бытие есть единство временного и вневременно-общего. Так и конкретное самосознание человечества, познание в философии истории его конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях – в каждом из них в отдельности и в их совокупности, – слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно-общественного бытия. Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую)

философию истории.

6. О ХАРАКТЕРЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Социальная философия исходит, таким образом, **из** допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменимых, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей и старается **их** познать. Прежде чем приступить, по существу, к разрешени этой задачи, мы должны уяснить себе, в чем заключаются общие свойства таких закономерностей, каковы собственно те необходимые связи, которые здесь имеют место и подлежат нашему изучению.

Тут прежде всего выделяется один тип необходимых связей, который современная философия в лице так называемой "феноменологии" научила нас усматривать во всех областях бытия. Наряду с закономерностями чисто реального и потому опытного порядка, в которых мы находим фактическую, логически далее не объяснимую связь между двумя явлениями (того типа, что явление А всегда сопровождается явлением В или бывает совместно с ним), есть именно связи, вытекающие из самого мыслимого общего ("идеального") содержания

данной области бытия и потому абсолютно ("априорно") необходимые. Такие абсолютно необходимые, заранее безусловно достоверные связи существуют, конечно, и в общественной жизни, и то, что общественная наука доселе по большей части не обращала на них внимания, есть существенный ее недостаток. Мы не будем здесь их систематически изучать, а укажем для ясности только на примеры их. Так, из самого существа общества следует, например, что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то вообще организация, какой-то порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть или какой-то авторитет, т.е. какая-то инстанция, которой подчиняются все или по крайней мере преобладающее большинство и которая обеспечивает единство общей жизни, что в обществе действуют некие общие правила, налагающие на его участников обязанности, что обязанности соответствует чье-либо право (в субъективном смысле) и т. п. Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество – и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими

из общего содержания того, что вы мыслите под "обществом". Связи такого рода так же нельзя нарушить или изменить, как нельзя, скажем, придумать цвет, который не окрашивал бы поверхность и не находился бы в пространстве, или какое-нибудь явление, возникающее во времени, которое не укладывалось бы в общий порядок времени, не имело бы до и после себя чего-либо иного, и т. п. Только при смутности мысли, только не додумывая до конца и не представляя себе ясно, о чем думаешь, можно вообразить отсутствие таких необходимых связей или замену их чем-либо другим.

Но именно поэтому в силу такой абсолютно неотмыслимой, заранее очевидной необходимости этих связей они, имея большой теоретический интерес, не имеют, по общему правилу, существенного практического значения. Преобладающее большинство споров по общественным вопросам, общественных стремлений и столкновений разных стремлений касаются, очевидно, таких соотношений общественной жизни, которые лежат уже за пределами этих общих, феноменологически необходимых соотношений и по крайней мере мыслимы изменчивыми, допускающими разные формы. Абсолютно, само собой везде и всегда

необходимое и ненарушимое не может быть предметом борьбы и стремлений, не может вызывать разногласий. Как остроумно замечает один немецкий социолог (Штаммлер), нет партии, которая ставила бы своей задачей осуществление лунного затмения. (Возможность исключения из этого общего правила будет отмечена ниже). Ясно, во всяком случае, что практически наибольшую остроту имеют те социально-философские вопросы, которые касаются не абсолютно и непререкаемо необходимого в общественной жизни, а того, где люди могут ставить себе разные цели, стремиться к разному. Ответ на вопрос об истинном, верном пути имеет практическое значение лишь там, где человек стоит на распутье, где мыслимы разные пути. Поэтому и в социальной философии наибольшее значение и наибольший интерес имеют не связи, феноменологически-априорно необходимые, а необходимости иного рода, уяснение которых может помочь людям в их колебаниях, в их исканиях правильного пути.

Но нет ли здесь противоречия? То, что действительно необходимо, то, казалось бы, тем самым и ненарушимо; и наоборот, где есть выбор между разными возможностями, там, по-видимому, уже нельзя говорить о

необходимости одной из этих возможностей. Мы касаемся здесь вопроса, отчасти затронутого нами уже выше (§ 3). Мы видели там, что общественный идеал, чтобы быть обоснованным, должен как-то быть выведен из познания сущего. Но как, собственно, это возможно? Цель стремления по самому существу своему есть то, что избирается свободно, в чем нет необходимости; и напротив, то, что есть и необходимо есть само собой, уже не может быть целью стремления. То, что должно быть, тем самым не есть необходимо, ибо предполагает возможность и иного – того, что не должно быть; практическое и нравственное стремление предполагает выбор между разными возможностями. Но как в таком случае мыслимо, чтобы сущее, и именно необходимо-сущее, было мерилом истинного идеала, определяло то, к чему мы действительно должны стремиться?

Конечно, если под необходимостью разуметь эмпирическую необходимость, то противоречие это неразрешимо. Все, к чему человек свободно стремится, эмпирически не необходимо. Но если отличать эмпирическую необходимость от необходимости онтологической, то дело меняется. Не все, что онтологически, по существу, по глубинной структуре бытия, необходимо, тем

самым всегда и с полной определенностью осуществляется эмпирически; ибо существуют внешние, эмпирические силы, которые во внешнем осуществлении, на видимой поверхности жизни могут противодействовать осуществлению онтологически необходимого, что ничуть не противоречит внутренней, онтологической необходимости того, чему здесь оказывается противодействие. Такого рода онтологическую необходимость мы можем усмотреть, например, в телеологической закономерности органической жизни, и по этому образцу мы назовем ее необходимостью телеологически-органической. Существуют необходимые, вытекающие из самого существа организма закономерности, определяющие условия, при которых организм может жить и развиваться; но эмпирически они легко могут быть нарушены. Ничего не стоит, например, лишить организм пищи или возможности дыхания, хотя питание и дыхание есть органически-телеологическая необходимость его бытия; результатом такого противодействия явится именно смерть или в лучшем случае болезнь и упадок сил, понижение уровня жизни организма. Ближе всего к нашей цели приведет указание на законы гигиены. Существует образ жизни, предписанный человеку необходимыми

условиями его существа, вне которых он не может существовать; но вместе с тем человек легко может эмпирически лишать себя этих условий. Человек может лишать себя здоровой пищи, свежего воздуха, привычки к деятельности, умеренности в наслаждениях, может отравлять себя всякими ядами; результатом этого нарушения того, что необходимо для человеческой жизни, является именно смерть или болезнь человека.

Такой же по существу характер носят онтологические, органически-телеологические закономерности общественной жизни, сами по себе безусловно необходимые, вытекающие из вечной и неизменимой природы человека, но могущие быть пренебрегаемы и нарушаемы свободной волей человека, не умеющего понять и оценить их значение. Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменимые законы общественной жизни, которые одни лишь определяют сохранение и развитие этой жизни; но эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества. Именно такого рода законы всегда имелись в виду в учении о "естественном праве" или

"естественном (нормальном) состоянии" общества. Это – онтологические закономерности, с одной стороны, нарушимые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными, идеально определяющими ее нормами. (Что фактически в политических учениях нового времени, и в особенности XVIII века, под именем естественного права часто развивались требования, отвлеченно придуманные и иногда прямо противоречившие подлинным, в историческом опыте засвидетельствованным, вечным условиям общественной жизни, не нарушает методологической правильности самого понятия и замысла "естественного права".) В этих законах, имеющих непререкаемо-вечную силу, обеспечивающих здоровую жизнь общества, – в законах, нарушение которых карается общественным разложением и гибелью, человек имеет твердое мерило того, что истинно должно быть, к чему он должен направлять и приспособлять свои стремления.

Человек есть существо свободное; он волен по своему разумению избирать путь своей жизни; но в своей жизни он навсегда подчинен различию между истиной и заблуждением. Он может заблуждаться, и тогда он гибнет; он может подчиняться требованиям истины, законам,

установленным не его волей, а источником высшей правды, и тогда он утверждает и укрепляет свою жизнь. Таково, в сущности, давнее, исконное религиозное убеждение человечества. С грандиозной силой оно было выражено уже в Ветхом завете, в мотивировке закона, данного Богом Израилю через Моисея: "Заповедь сия, которую я заповедаю тебе сегодня, не недоступна для тебя и недалека. Она не на небе, чтобы можно было говорить: "кто сходил бы на небо, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?" И не за морем она, чтобы можно было говорить: "кто сходил бы для нас за море, и принес бы ее нам, и дал бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?" Но весьма близко к тебе слово сие; оно в устах твоих и в сердце твоем, чтоб исполнить его. Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете... В свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятье. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое" (Второзак., 30, 11-19). Ту же мысль выразил первый эллинский мудрец, размышлявший о природе человека и общества, – Гераклит: "Человеческий нрав не имеет ведения,

лишь божественный его имеет... Кто хочет говорить с разумом, должен укрепиться тем, что обще всем... Ибо все человеческие законы питаются единым божественным законом. Он повелевает всюду, довлеет всему и все побеждает" (fr. 114 Diels). И то же подтверждено в словах Спасителя: "Не думайте, что Я пришел нарушить закон... не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколь не предет небо и земля ни одна йота и ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все" (Матф., 5, 17-18).

С необычайной выразительностью и наглядностью эту идею высказывает английский мыслитель XIX века Карлейль, который имел непосредственное чутье глубоких, внутренних, религиозно определенных основ человеческой жизни. В своей критике мировоззрения, лежащего в основе демократии и сводящегося к тому, что судьбу народа определяет воля самого народа, выражаемая в его выборах, Карлейль говорит:

"Самая лучшая избирательная система не поможет кораблю обогнуть мыс Горн. Корабль может вотировать все, что угодно, самым гармоничным и идеально конституционным путем; но корабль, чтоб обогнуть мыс Горн, найдет совокупность условий, уже вотированных и установленных с адамантовой крепостью древними силами стихии,

которые нисколько не заботятся о вашем способе голосования. Если вы можете, с вашим голосованием или без него, признать эти условия и мужественно согласовать с ними, вы обогнете мыс; если же вы не сможете – береговые ветры будут отбрасывать вас назад, неотвратимые ледяные горы, эти немые советники, посланные хаосом, ударят вас и предъявят вам весьма хаотический "запрос"; полузамерзшие, вы будете выброшены на скалы Патагонии или раздроблены парламентским запросом этих советников – ледяных гор и посланы прямо в бездну, и вы никогда не обогнете мыс Горн!... Чтобы преуспевать в этом мире – в узком ли Магеллановом проливе, или в неисследимом море времени, чтобы достигнуть счастья, победы и успехов – идет ли речь об отдельном человеке или о народе, – нужно всегда одно: человек или народ должен уметь разобрать, каковы истинные правила Вселенной, касающиеся его и его начинаний, и должен уметь точно и твердо согласовать с ними" [4].

Современная общественная наука по большей части игнорирует это древнее, исконное религиозное убеждение человека в наличии ненарушимых божественных законов, исполнение которых дарует ему жизнь и нарушение которых

карается его гибелью. Она знает только эмпирические закономерности общественной жизни, в остальном же, именно в самом полагании общественных целей, мыслит человека неограниченно-державным, своевольным властелином его жизни. Даже нравственный идеал понимается именно только как идеал, свободно усматриваемый и ставимый человеком, а не как выражение вечной онтологической необходимости – выражение того, что истинно есть. В противоположность этому социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которые он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений. Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии – найти и определить основные из этих законов.

Но с этой точки зрения намеченное нами выше

различие между законами феноменологи- ческими и законами органически-телеологичес- кими теоретически, т.е. в своем идеальном пределе, весьма существенное, оказывается на практике все же только относительным. Человеческому заблуждению и своеволию нет предела; направляясь по ложному пути, он обычно имеет и затуманенное, смутное теоретическое сознание. Поэтому для него не исключена возможность стремления (конечно, тщетного) и к тому, что не только онтологически, как длительная устойчивая основа бытия, но даже чисто феноменологически невозможно. Он может требовать даже немыслимого. Если, например, наличие какой-то власти или какого-то авторитета в обществе вытекает непосредственно из природы общества как единства совместной жизни, то это самоочевидное соотношение не помешало все же возникновению крайних анархических учений, отрицающих всякую власть и мыслящих всю общественную жизнь как свободное соглашение между людьми. С этой точки зрения различие между феноменологи- ческими и онтологическими законами общественной жизни сводится к тому, что в первом случае заблуждение изобличается и имманентно карается тотчас же, при первой же попытке его осуществления, в последнем же этот

процесс внутреннего изобличения и имманентной кары может созревать постепенно и затянуться на долгий срок. Так – чтобы привести конкретный, всем нам памятный пример, – в безумии большевистского переворота первое, чисто анархическое требование, чтобы власть находилась в руках всего народа, всей массы "рабочих и крестьян", было, под угрозой гибели и чистого хаоса, тотчас при самом его возникновении преодолено самими большевиками, тогда как противоречащая онтологическим условиям общественного бытия попытка абсолютно принудительного обобществления всего хозяйства лишь в течение десятилетия и, быть может, еще большего срока приводит теперь к неизбежному краху этого бессмысленного, онтологически неосуществимого начинания.

Мы не будем поэтому делать в дальнейшем существенного отграничения одного рода законов от другого; наша задача – познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека, и сделать из этого познания выводы, практически существенные для общественного миросозерцания. Наша задача – такое философское – по самому существу дела, тем самым и религиозное – постижение природы общественной жизни, из

которого можно извлечь твердые указания для направления общественной воли.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

Глава I

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД

Понимание постоянных закономерностей общества, тех вечных, не от воли человеческой, а от высшей воли зависящих его условий, которых не может безнаказанно преступать человек и сознательное согласование с которыми одно только может обеспечить разумность и успешность его жизни, – это понимание, как мы видели, должно достигаться через познание самой имманентной природы общества. Первый вопрос, который при этом возникает, заключается в следующем: существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?

Вопрос может показаться на первый взгляд праздным. Кто же, казалось бы, отрицает это? Не свидетельствует ли наличие самих понятий "общества" и "общественной жизни", а также особой области научного знания –

"обществоведения" или так называемых "общественных наук" – о том, что все люди видят в обществе особую сторону или область бытия, особый предмет знания? В действительности дело обстоит не так просто. Подобно тому, как, например, современный астроном, признавая астрономию особой наукой, видит в ее предмете – небе – все же не особую, самобытную реальность (как это было в античном и средневековом мировоззрении), а только часть – однородную другим частям – общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю; или подобно тому, как биолог-механист видит в царстве живой природы лишь часть – быть может, немного усложненную, но принципиально не отличную от всех других частей – мертвой природы, – так и обществовед может в лице общества не усматривать никакой самобытной реальности, а считать его только условно выделенной частью или стороной какой-то иной реальности. Можно сказать даже, что в большинстве современных социально-философских воззрений именно это и имеет место. А именно: для большинства позитивных социологов и обществоведов общество есть не что иное, как обобщенное название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей, так

что никакой общественной реальности они вообще не видят и не признают, сводя ее к суммированной реальности отдельных людей. Поэтому первым вопросом социальной онтологии должен явиться вопрос об отношении между обществом и индивидом.

1. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Вопрос этот мы ставим здесь пока в его чисто теоретическом, онтологическом смысле. Мы не спрашиваем, например, что должно служить целью общественного развития – благо ли общества, как целого, или благо отдельной личности – или как должно быть устроено общество, на основе ли свободного взаимодействия отдельных людей или на основе принудительной организации и объединения их в одно целое. Мы спрашиваем только: есть ли общество не что иное, как название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как нами производимое искусственное, т.е. субъективное, суммирование реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов? Чтобы не

спутывать этого чисто теоретического вопроса с вопросами и спорами практического и оценочного характера, мы будем употреблять для обозначения двух возможных здесь направлений не общеизвестные термины вроде "индивидуализма" и "коллективизма" (которые слишком многозначны), а чисто отвлеченно-философские (хотя и несколько тяжеловесные и непривычные) термины "сингуляризма" (или "социального атомизма") и "универсализма" [5].

Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли. Социальные воззрения Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиков носят характер "универсализма". Для Платона общество есть "большой человек", некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия. По Аристотелю, не общество производно от человека, а, напротив, человек производен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит. Для стоиков общество есть образец того мирового, космического единства, которое проникает и объемлет всякое множество; даже саму природу, вселенную, весь мир они

рассматривали как некое общество – "государство богов и людей".

Но уже в античной мысли мы находим и обратное направление сингуляризма или "социального атомизма". Оно встречается уже у софистов (в приводимых Платоном социально-этических рассуждениях ритора Тразимаха и Калликла об обществе и власти как выражении борьбы между классами и отдельными людьми). В качестве вполне законченной теории оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни.

С того времени эти два воззрения проникают собою всю историю социально-философской мысли. Средневековое христианское мировоззрение по существу универсалистично – отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизм и аристотелизм, отчасти же и прежде всего потому, что по крайней мере церковь оно должно мыслить как подлинную реальность, как "тело Христово". Начиная с эпохи Ренессанса, и в особенности в XVII и XVIII веках, снова развивается сингуляризм. Гассенди и Гоббс возобновляют материалистический атомизм Эпикура, а с ним вместе и социальный атомизм.

Гоббс хотя и считает общество "Левиафаном", огромным целым телом, но подчеркивает, что это – тело искусственное, составленное для преодоления естественной раздробленности на отдельных индивидов, "борьбы всех против всех". В XVIII веке преобладает представление об обществе как искусственном результате "общественного договора", сознательного соглашения между отдельными людьми. В реакции начала XIX века, после тяжкого опыта французской революции и крушения вместе с ним рационалистического индивидуализма XVIII века, вновь возрождаются идеи социального универсализма; они с большой глубиной и убедительностью развиваются во Франции Жозефом де Местром, Бональдом, Балланшем, позднее Огюстом Контом, который в своей "Социологии" вновь выдвинул намеченное еще Паскалем представление о человечестве как едином Человеке, в Англии – Эдмундом Борком, в Германии – в философии права Гегеля и в воззрениях Савиньи и основанной им исторической школы права. Но эта идейная победа универсализма была лишь кратковременна. Дальнейшее политическое развитие, успехи либерализма и демократии связаны были в теории общества с новым пробуждением социального

атомизма. Так называемая "классическая школа" политической экономии исходит из "сингуляристической" точки зрения. В особенности нужно отметить, что и социализм – вопреки своим практическим тенденциям – теоретически почти всегда опирается на социальный атомизм. Социализм – подобно социальной философии Гоббса – именно потому требует принудительного "обобществле- ния", как бы насильственно внешнего сцепления или склеивания в одно целое частиц общества – отдельных людей, что представляет себе общество онтологически и в его "естественном" состоянии именно как хаотическую груду и анархическое столкновение его отдельных индивидуальных элементов. Таково, например, характерное учение Маркса об "анархии производства"; с этим, правда, в марксизме непоследовательно сочетается универсалисти- ческое учение о подлинной реальности "общественных классов". (Из социалистов философским универсалистом был только шеллингианец Родбертус.)

В социально-философской литературе последних полвека мы встречаем вновь постоянную борьбу этих двух направлений. Ряд социологов, начиная со Спенсера, развивают "универсалистическую" теорию общества как

биологического организма (мы вернемся к ней еще ниже), но наталкиваются на резкую критику со стороны противоположной тенденции. Во французской социологии "универсалисты" Дюркгейм и Эспинас борются с "сингуляристом" Тардом. В немецкой социально-философской литературе радикальный сингуляризм побеждает в австрийской экономической школе. Сингуляристом является и Георг Зиммель в своей "Социологии". В последнее время с большой глубиной вновь обосновывает универсализм экономист и социальный философ Отмар Шпанн. В русской социально-философской мысли, начиная от славянофилов, преимущественно господствовал универсализм, соответствующий, как указано, и церковной традиции; с резким обоснованием сингуляризма выступил в политической экономии и общей социальной философии П. Б. Струве.

Какова же должна быть наша систематическая оценка этих двух направлений?

2. СИНГУЛЯРИЗМ В ЕГО ДВУХ ОСНОВНЫХ ВИДАХ

Сингуляризм или социальный атомизм есть обычно простое выражение позитивизма или точки зрения "здравого смысла" в социальной философии. Обычно говорят: если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и стоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об "общественной воле", о "душе народа", суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных "душ" или "сознаний", кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди.

Дальше, в критике некоторых форм универсализма, мы постараемся оценить, что есть верного в этом утверждении социально-философского "здравого смысла" или "наивного

реализма". Но теперь мы должны посмотреть прежде всего, как сингуляризм со своей точки зрения объясняет конкретную природу общественной жизни. Общество уже чисто эмпирически, именно в качестве общества есть ведь не чистый хаос, не беспорядочное и случайное столкновение и скрещение между собой множества социальных атомов, а некое единство, согласованность, порядок. Как объяснимо это с точки зрения сингуляризма?

Здесь мы встречаемся с двумя возможными типами объяснения. Старый наивный социальный атомизм, связанный с рационалистическим индивидуализмом XVIII века, представляет себе всякую согласованность, всякое единство общественной жизни возможными только в результате сознательного, умышленного сговора между отдельными людьми. Люди, в своих общих интересах, сговариваются между собой о том, что все они будут соблюдать известный общий порядок жизни, по возможности не мешать и не вредить другу другу, подчиняться общим правилам, сообща избранной власти и т. п. Единство общества есть результат добровольного, умышленного согласования воль и сотрудничества действий между отдельными людьми. В этом, по существу, и состояла знаменитая когда-то теория

"общественного договора".

Вряд ли сейчас найдется образованный социолог, который без ограничения стал бы поддерживать эту точку зрения – настолько стало теперь очевидным, что она противоречит бесспорным фактам общественной жизни. Дело в том, что наряду с порядками, действительно "сознательно" введенными через законодательство, мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно "введено", о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился. И притом именно эта последняя область общественной жизни есть основная, господствующая в ней сторона. Кто когда-либо сговаривался, например, о введении общего для всех членов народа языка? Ясно, что этого не могло быть уже потому, что самый сговор уже предполагает взаимное понимание, т.е. общность языка. Но и все вообще, что в общественной жизни носит характер "общепринятого" – нравы, обычаи, мода, даже право, поскольку оно есть обычное право, цены на товары (поскольку не существует государственной таксы и нормировки), – все это существует без всякого сговора и соглашения, возникая как-то "само собой", а не как умышленно поставленная цель общей воли

всех. История показывает, что и само государство и государственная власть возникают и существуют именно в таком же порядке, "сами собой", а отнюдь не суть итог сознательного общественного соглашения. Только на основе этого стихийно и неумышленно сложившегося общего порядка и единства возможно вообще в дальнейшем, в некоторых частных и ограниченных областях и случаях, умышленное соглашение или вообще умышленное, сознательное воздействие на общественную жизнь отдельных людей – вождей, народных представителей, государственных деятелей.

Такой наивный рационалистический индивидуализм не может, следовательно, объяснить и в своей слепоте просто не видит самого основного и существенного в общественной жизни. Несостоятельность его очевидна. Не так наивно-просто, а гораздо более серьезно смотрит на дело другой вид сингуляризма, возникший преимущественно в литературе XIX века в результате преодоления первого его вида. Философски наиболее точно и ясно он формулирован, например, в "Социологии" Георга Зиммеля.

Согласно этому воззрению, единство и общность в общественной жизни возникают

совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воль и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют, кроме сознательно ставимой ими цели, еще другие, не предвидимые их участниками последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. "Человек предполагает, а Бог располагает", – говорит русская пословица, но под "Богом", с точки зрения этого позитивного мировоззрения, надо разуметь здесь просто случай, стихийный итог столкновений множества разнородных воль. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; так по большей части бывает в истории. По этому же образцу можно объяснить никем не предвидимые общие последствия скрещения стремлений, ставящих себе совершенно иные, частные цели. Тропинки в лесу и поле возникают не потому, что многие сговорились сообща проложить их, а потому, что каждый в

отдельности, один за другим, для себя самого и не сговариваясь с другими, идет в определенном направлении; следы от этой ходьбы множества людей сами собой складываются в общую тропу. Каждый человек, покупая и продавая товары, не думает о введении общей цены; но в результате стремлений множества людей, думающих только о своей собственной выгоде, о том, чтобы купить дешевле и продать дороже, складывается, как разнодействующая спроса и предложения, общая цена на товар. Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т. п. Так первые князья, "собиратели земли", думая только о своей личной выгоде, расширяют и обогащают государство; так массы земледельцев в поисках новой земли и более свободной жизни в своем переселении совместно неведомо для себя колонизуют новые страны и т. п. Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая "сами собой", все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного неумышленного скрещения тех же единичных воль и сил – комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных,

единичных людей.

Таково господствующее, современное объяснение общества с точки зрения социального сингуляризма. О нем надо сказать следующее: будучи само по себе, в качестве простого констатирования, очевидно и безусловно правильным, оно имеет, однако, тот существенный недостаток, что в действительности не объясняет именно того, что здесь подлежит объяснению.

В самом деле, что все в обществе непосредственно есть итог стихийного скрещения индивидуальных воль – это совершенно бесспорно; непонятно при этом только одно, но именно самое существенное: отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок? Представим себе, что нам говорят: книга есть результат комбинации множества отдельных букв. Это, конечно, несомненно; но все же, если бы буквы не подбирались наборщиком на основании рукописи автора, а просто как попало, в результате случайности сваливались бы в наборные кассы, то из этого получилась бы не книга, а бессмысленный набор букв. Отчего же в обществе не случается того же самого? Отчего общество есть не хаос людей-атомов, несущихся в разные

стороны, случайно сталкивающихся между собой и механически разлетающихся по разным направлениям, а общий порядок, общая форма? Если ограничиться рассматриваемым объяснением, то единственным "естественным" состоянием общества могла бы быть только абсолютная, безграничная анархия. Но такое состояние уже не может быть названо обществом, а есть именно его отсутствие.

Очевидно, что если из беспорядочного, неурегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы. Но в таком случае загадка "общего" или "единства" в общественной жизни не разрешена, а только отодвинута вглубь. Мы снова стоим перед вопросом: как, в какой форме реально в обществе нечто общее, а не только одни разрозненные, замкнутые в себе и лишь извне соприкасающиеся между собой индивиды?

3. ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА "ОБЩЕГО" И "ЕДИНИЧНОГО" В ПРИМЕНЕНИИ К ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Так поставленный вопрос принимает ближайшим образом характер общефилософской или, точнее, логической проблемы реальности и объективной значимости "общего" и "единичного". Существует ли "общее", как таковое, объективно, в самой реальности вещей, или "существует" в точном смысле слова только одно единичное, тогда как "общее" есть лишь субъективный синтез, некое лишь умственное объединение, производимое нашей мыслью, нашим сознанием?

Здесь не место подробно обсуждать этот вопрос, образующий, как известно, по существу, уже со времени Платона предмет длительного спора между "номиналистами", отрицающими реальность общего, и "реалистами", его утверждающими. Мы ограничиваемся здесь ссылкой на итоги современной логики и теории науки, с последней убедительностью показавшей, что общее, как таковое, невыводимо из единичного и что при отрицании объективной значимости и реальности общего оказывается необъяснимым ни самое образование понятий, ни их значение для знания (Гуссерль, Лосский). Весь спор основан здесь на длительном, многовековом недоразумении: человек "здравого смысла" предполагает, что логический "реалист",

утверждая реальность "общего", утверждает его реальность в привычной для чувственного сознания форме реальности единичного, т.е. в форме пространственно и временно локализованного бытия; по меткому указанию Лосского, номиналист воображает, что утверждение реальности "лошади вообще" равносильно утверждению, что эта "лошадь вообще" пасется на каком-то лугу. Если же принять во внимание, что общее именно в качестве общего не есть единичное и потому не может "быть" в определенном месте и определенной точке времени, а может быть только сверхпространственно и сверхвременно – так что "лошадь вообще" не может быть "единичной лошадью", а может быть только как реальное единство, проникающее все множество единичных лошадей и существующее в нем, – то недоразумение само собою исчезает. "Лошадь вообще" не существует так, как существует отдельная лошадь; но она реально есть как единство зоологического вида лошади, который не выдуман людьми, а есть подлинная реальность в самой природе.

Применяя эти общие соображения к проблеме общества, мы можем сказать, что единство общества есть ближайшим образом отражение

реального единства "человека вообще", неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через их посредство и потому сказывающихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и совершенно своеобразной реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы очевидно невозможным. Единство общества, общность порядка и форм жизни определяются ближайшим образом общностью человеческих потребностей, человеческой природы, и эта общность есть подлинное реальное единство, скрытое за множественностью отдельных индивидов – так же, как за беспорядочной игрой "атомов" в физической природе стоит реальность действующих в них общих сил природы, выражающихся в общей закономерности явлений природы. Социальный "универсализм" есть в этом смысле просто приложение к обществоведению общего логического "реализма" как всеобъемлющего принципа научного знания вообще.

На первый взгляд может казаться, что эти соображения, будучи чисто формально-логическими, имеют разве только отвлеченно-теоре-

тический интерес, но не вносят ничего конкретно существенного в наше понимание общества. На самом деле – при всей их недостаточности, о которой будет речь ниже, – они все же имеют и существенное практическое значение. Кто представляет себе общество как простую сумму или скопление единичных людей, кто здесь "за деревьями не видит леса", тот, естественно, будет склонен думать, что осуществление какой-либо общественной реформы, введение того или иного общественного порядка сводится к воздействию на волю и поведение отдельных людей, составляющих общество. А так как такое воздействие практически, при достаточной энергии действующего, при надлежащей суровости и насильственности мер воздействия, беспредельно, то легко представить себе общество как пассивный материал, как глину, из которой законодатель и реформатор может вылепить любую форму, какая ему представляется желательной. В особенности в нашу эпоху потрясений и внешней удачи беспощадных, ни с чем не считающихся диктатур – например, большевизма или фашизма – такой взгляд становится очень распространенным; так, самые крайние и непримиримые противники большевизма часто сходятся с большевиками в

этом общем убеждении во всемогуществе и успешности безграничного, ничем не стесняющегося деспотизма. Но это есть все же одно из глубочайших и опаснейших заблуждений общественной мысли, в которых обнаруживается слепая, неизбежно имманентно караемая гордыня человеческого своеволия, "революционного" – независимо от того или иного содержания осуществляемого при этом порядка – образа мыслей. Общество никогда не есть абсолютно пассивный материал в руках законодателя; в нем, помимо отдельных людей, на волю которых можно влиять как угодно, или, точнее, в последней глубине этих людей, взятых совместно, действуют общие силы, общие условия, которые ставят некоторый непреодолимый предел реформирующей умышленной воле законодателя. Общество, правда, можно воспитывать в разных направлениях, приучать к тому или иному образу жизни или порядку, но лишь в пределах того, что диктуется общей природой человека; вылепить любую форму из него здесь можно так же мало, как мало можно коренным образом переделать заново живое существо, например собаку превратить в кошку или в птицу. Деспотизм своеволия в крайнем случае может достигнуть здесь паралича, смерти, разложения общества – к

чему и сводится внешняя "успешность" большевизма, – но никак не жизни в условиях и формах, противоречащих общим потребностям и общим силам, действующим в данном обществе. Все подлинно великие законодатели и реформаторы при всем присущем им дерзновении творческой воли всегда это сознавали; их гениальность, как и плодотворность их замыслов, определялась именно тем, что они умели учитывать эти общие условия и считаться с ними.

Но сколь ни существенно понимание и учтение реальности общих начал в общественной жизни – изложенное выше формально-логическое объяснение единства общества из реальности "общего" в человеческой жизни, как во всяком бытии вообще, все же оказывается недостаточным. Оно помогает нам понять природу общества, но не объясняет самого основного вопроса: как возможно вообще общество как упорядоченное единство совместной жизни? В самом деле, "общее" в формально-логическом смысле как единство, конкретно выражающееся в одинаковости многих единичных существ, очевидно, еще не содержит объяснения конкретного единства их жизни в смысле ее объединенности. Люди, конечно, во многих отношениях одинаковы, будучи

воплощением единого вида "человека вообще"; все люди едят, пьют, работают, исполнены одинаковых, в общем, потребностей, страстей, сил и слабостей. Но эта одинаковость могла бы, казалось бы, выражаться в каждом человеке и без того, чтобы люди были объединены в одно конкретное целое, как есть виды животных, живущих обособленно, в одиночку. Более того: ведь силы разъединяющие, силы корысти и эгоизма, также общи всем людям; именно из того, что все люди, обладая одинаковой природой и одинаковыми потребностями, хотят одного и того же – но каждый для себя самого, – и вытекает борьба между людьми, стремление не к совместной жизни, а к взаимному уничтожению. Кант в своих этических рассуждениях иронически отмечает ту мнимую "гармонию", которая вытекает из этой общности эгоистических, разъединяющих человеческих вожделений. Учение Гоббса о "естественном" состоянии как войне всех против всех, т.е. как об отсутствии общества как объединенного целого, также опирается ведь на утверждение общей природы человека именно как "волка" в отношении своего ближнего.

Общество есть, таким образом, больше чем единство в смысле одинаковости жизни; оно есть

единство и общность в смысле объединенности, совместности жизни, ее упорядоченности как единого конкретного целого. С другой стороны, это последнее единство, образующее само существо общества, есть не только единство однородного, но и единство разнородного в людях и их жизни. Всякое общество основано на разделении труда, на взаимном восполнении и согласовании разнородного. Основа, ячейка и прототип общества – семья имеет свое единство не просто в однородности его членов как "людей вообще", но вместе с тем в их разнородности – в разнородности между мужем и женой, между родителями и детьми. То же самое мы имеем в общественной объединенности различных классов, сословий, профессий и т. п. Общество есть конкретное целое как единство разнородного, и потому и с этой стороны усмотрение реальности общественного единства в одной лишь реальности "общего", как такового, недостаточно.

Мы не можем поэтому в нашем анализе природы общества как единства остановиться на этом усмотрении логической природы "общего", а должны пойти глубже и поставить вопрос о конкретной природе этого единства в той его форме, которая определяет именно специфическую сущность общества.

4. ОРГАНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА

Если проникнуться этим сознанием, что общество есть конкретное единство, некое реальное целое – целое не в смысле простой суммы или совокупности отдельных людей, а в смысле первичной и подлинной реальности, – то почти неизбежно возникает представление об обществе как о живом существе, имеющем аналогию с чувственно воспринимаемым индивидом, например с отдельным человеком или вообще каким-либо биологическим организмом. На этом пути мысли возникает так называемая "органическая теория общества", утверждающая аналогию или даже тождество между обществом как первичным живым целым и организмом.

Эта теория имеет очень давнее происхождение, так как она в известном смысле как бы напрашивается сама собой. Одна из первых ее формулировок находится в известной из древней римской истории "басне" Менения Агриппы, с помощью которой он, по преданию, прекратил борьбу между патрициями и плебеями указанием, что разные классы общества исполняют функции разных органов тела и что без мирного сотрудничества здесь, как и там,

невозможна жизнь целого. Выше (гл. I, 1) было уже указано, что такого "органического" воззрения на общество придерживались Платон и Аристотель. В Ветхом завете мы встречаем неоднократно уподобление израильского народа живому существу, например "невесте" или "жене" Бога. Христианская церковь сознает себя как живое всеединство, как единое мистическое "тело Христово", а отдельных членов церкви – органами этого тела (I Посл, коринф., 12, 12-27).

Не прослеживая дальнейшую историю этого воззрения, укажем лишь, что в социологической литературе XIX века это воззрение с наибольшей резкостью и отчетливостью представлено в теории Спенсера, Шеффлэ, Лилиенфельда, Ренэ Вормса, которые пытаются эту аналогию общества с живым организмом обосновать множеством соображений и выразить в форме строго логического учения о тождестве – полном или почти полном – между общественным и биологическим организмом.

Что касается этой последней, наиболее известной в современной науке формы органической теории общества, то нам нет надобности более подробно на ней останавливаться. Она есть вид натурализма в обществоведении и разделяет всю

несостоятельность последнего (ср.: Введение, е 2). Каково бы ни было сходство между единством общества и единством биологического организма, нельзя упускать из виду того существенного различия между ними, что единство общества, как и само общество, носит какой-то духовный характер, что связь между членами общества, из которой слагается или в которой выражается это единство, есть связь духовная, тогда как в биологическом организме связь клеток в теле, при всей непонятности ее для нас, есть все же какая-то натурально материальная связь. Сам Спенсер косвенно должен признать это различие, выражая его, однако, в неосознанной и несколько наивно-комической форме. Он указывает, что тождество между биологическим организмом и обществом находит свой предел в том, что клетки организма слиты в одно сплошное физическое тело, тогда как клетки общества – отдельные люди – образуют целое, несмотря на свою пространственную отделенность друг от друга. Но откуда, собственно, берется это странное различие, почему людям – в отличие от клеток тела – не нужно соприкасаться физически между собой, быть физически прилепленными друг к другу, чтобы составлять единство, почему, например, часть тела, физически отдаленная от

своего целого, например отрезанная от него, перестает принадлежать к нему, тогда как член семьи или государства может продолжать оставаться таковым, живя в совсем другом месте, – этого Спенсер не может объяснить. Совершенно очевидно, что это объясняется именно тем, что связь между членами общества духовна, а не материальна, а потому и сверхпространственна, что она есть связь между сознаниями людей; отсюда само собой ясно, что все тождества, которые эта теория находит между обществом и биологическим организмом, вроде уподобления правительства – центральной нервной системе, железных дорог – кровеносным сосудам и т. п., – в лучшем случае суть занятные аналогии, и за которым скрыты очень существенные различия.

Гораздо важнее для нас общая идея органической теории общества, независимая от чисто биологически-натуралистической формы, которую она иногда принимает. Взятое в своей общей форме, это воззрение, в сущности, утверждает именно только бесспорный, выяснившийся нам факт первичного, подлинно реального единства общества. В противоположность господствующему мнению "здравого смысла", по которому подлинным единством, единым существом представляется

лишь то, что может быть чувственно-наглядно воспринято как единство, это воззрение совершенно справедливо усматривает, что и такие целые, как общество, которые для чувственного восприятия состоят из отдельных разъединенных друг от друга частей, все же суть реального единства, деятельность которых носит характер объединенной, целостной жизни некоего единого существа. Если мы раньше видели, что "общее" есть не создание нашего ума, а реальность, то то же самое надо сказать о чувственно не воспринимаемом и не локализованном "целом", объединенном совместностью, взаимной связанностью жизни и деятельности его частей. Но, взятая в таком виде, органическая теория не есть, в сущности, объяснение реального единства общества, а лишь простое его констатирование.

С другой стороны, она становится рискованной, поскольку это единство начинает мыслиться, по аналогии с единством одушевленного существа, как подлинное единство сознания. Правда, такие понятия, как, например, "душа народа", "дух эпохи" и т. п., суть несомненно больше, чем простые метафорические выражения; они указывают на какие-то подлинно реальные целостные силы или начала. В духовной жизни человечества, в его истории действительно

выступают и обнаруживают свое весьма существенное действие такие вполне реальные собирательные целые; отрицать их реальность может лишь сознание, для которого не существует ничего, кроме чувственно-наглядного воспринимаемого; вопреки этой тенденции "здравого смысла" "платонизм", способность видеть реальность идеального, наглядно не данного, здесь, как и всюду, сохраняет всю свою бесспорную силу. Упомянутая выше мистическая теория церкви как живого духовного организма есть также не"слепая" вера в нечто, реально не данное и даже невозможное, а именно непосредственное мистическое усмотрение целостной духовной реальности, не доступной лишь для чувственного созерцания; и то же самое применимо ко всякому обществу. И все же таким понятиям, когда они берутся в буквальном смысле, присуща некоторая туманность, которая может сбить с правильного пути.

Существенное очевидное различие между обществом и единичным одушевленным организмом заключается в том, что в последнем нам дано его индивидуальное сознание, тогда как в обществе нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных

индивидуальных сознаний членов общества. Какая бы реальность ни была присуща, например, "душе народа", она есть "душа" во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь, как указано, нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний. Это многоединство не перестает в силу этого – вопреки представлениям "здравого смысла" – быть подлинным, реальным, а не только субъективно-мыслимым единством, но оно есть единство другого рода, чем единство индивидуального сознания. Если сохранить сравнение общества с организмом, то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической "энтелехии" – тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие, – чем индивидуальному, умышленно-телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в

наличии особого "общественного" субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое "я", а – "мы"; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея "мы" в отдельных его членах.

Но что это значит? Что такое, собственно, есть то, что разумеется под словом "мы"?

Не возвращаемся ли мы при этом к отвергнутому нами "сингуляризму" или "социальному атомизму"? Ведь "мы", казалось бы, есть именно не что иное, как субъективный синтез, как производное, лишь в сознании индивида, осуществляемое объединение многих "я".

В действительности это не так. Напротив, в подлинно адекватном постижении понятия "мы" как первичного единства многих субъектов впервые может быть найдено действительно точное понимание онтологической природы общества как единства.

5. "Я" и "МЫ"

Новая западноевропейская философия, начиная с Декарта, усматривает в "я", в неопределимом далее носителе личного индивидуального сознания, некое абсолютно первичное, ни с чем иным не сравнимое и все иное объемлющее начало. Этот носитель и центр личного сознания совпадает, с этой точки зрения, с тем, что называется "гносеологическим субъектом", т.е. с "познающим" или "сознающим". Все остальное, что так или иначе доступно человеческому сознанию и познанию, противостоит в качестве предмета или содержания познания, в качестве "не-я" этому "я" и вместе с тем объемлется им, так как существует только в нем или в отношении к нему, для него. По сравнению с этой абсолютной первичностью и с этим верховенством "я", с этой идеальной точкой, в которой бытие есть для себя, в которой оно впервые раскрывается, озаряется сознанием, то собирательное целое, которое мы разумеем, "мы", есть нечто совершенно производное и внешнее. Под "мы" здесь может разуметься (в согласии с обычным учением грамматики, для которой "мы" есть "множественное число" от "я") только субъективно-сознаваемая множественность

отдельных субъектов, собрание или сумма многих "я", которая, в отличие от самого "я", есть уже не "субъект", не что-то первичное и для себя самого сущее, а лишь содержание сознания каждого отдельного "я".

Это философское учение – иногда, как у Беркли, у Фихте первого периода, отчасти у Канта, кульминирующее в субъективном идеализме, в представлении, что все сущее и доступное нам есть лишь содержание "я" и существует лишь в нем как его представление, – но и независимо от этого крайнего своего выражения всегда представляющее себе "я" как некую абсолютную, единственную инстанцию, которой все остальное на свете противостоит как "не-я", как мертвый и слепой объект знания, ждущий своего озарения от "я", – это философское учение есть лишь отражение некоего первичного жизнечувствия нового европейского человека, его коренного и инстинктивного индивидуализма. Оно кажется чем-то совершенно самоочевидным, бесспорной и первичной философской аксиомой, исходной точкой всякого дальнейшего философствования (вспомним Декартово "cogito ergo sum", открытую Декартом единственную и исключительную самодостоверность – среди всеобщей сомнительности всего остального –

личного самосознания). В действительности же оно отражает, как указано, только своеобразное, очень глубоко укорененное жизнечувствие индивидуализма; взятое как объективная научно-философская теория, это учение не только не самоочевидно, но полно безвыходных противоречий.

Прежде всего неверно, что то живое личное самосознание, которое мы называем "я", совпадает с гносеологическим субъектом, с "познающим". Субъект познания есть, правда, принадлежность "я", но из того, что познающий есть "я", не следует, что "я" тождественно с познающим, с чистым "субъектом". Чистый субъект познания есть как бы совершенно безличная, бескачественная, неподвижная точка; мое "я" есть, наоборот, нечто живое, качественно неповторимо своеобразное, полное содержания и внутренней жизни. Погружение в чистое созерцание, превращение себя в чистый "субъект познания" связано всегда с исчезновением живого индивидуального "я", как это особенно ясно на примере безлично-созерцательной индусской мистики. Если бы "я" и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте, в том, что мне дано как объект знания, никогда не могли бы

встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими "я". Между тем замечателен следующий факт истории философской мысли: если было много мыслителей, которые не боялись утверждать субъективный идеализм и верили, что все на свете, кроме моего "я", есть только "мое представление", – то не было ни одного (по крайней мере сколько-нибудь крупного) мыслителя, который решился бы отрицать существование других сознаний, многих "я", т.е. исповедовать "солипсизм". Впадая в противоречие с самими собою, все идеалисты признают существование многих сознаний. Очевидно, наличие "чужого я" есть нечто гораздо более убедительное и неотъемлемое от моего сознания, чем существование внешнего мира. Но если бы "я" было тождественно с субъектом познания, то очевидно, что оно (или ему подобное существо или начало) не могло бы встречаться в составе объекта познания.

Еще более для нас существенно, что и общее учение о первичности и исключительной непосредственности "я" и о производности в отношении его всего остального делает совершенно неосуществимой теорию общения, встречи двух сознаний. "Наивный реализм"

представляет себе, что чужое сознание мне непосредственно дано, как даны все остальные явления опыта. Философский анализ, исходящий из первичной самоочевидности "моего я", легко обнаруживает несостоятельность этого наивного воззрения. "Даны" мне только чувственно-наглядные элементы чужого тела – голос, жесты, лицо другого человека, – но не "чужое сознание". Нетрудно показать, что и все попытки объяснить здесь знание о "чужом сознании" как косвенное, опосредствованное знание, оказываются несостоятельными. Сюда относится и так называемая теория "умозаключения по аналогии" (по аналогии с моим собственным "я" я заключаю, что за словами и жестами другого, мне подобного человеческого тела скрыто мне подобное сознание), и более тонкая теория "вчувствования", развитая немецким психологом Липпсом (при встрече с другим человеком я непосредственно "заражаюсь" его душевным состоянием и, переживая его как "не-мое", отношу к чужому сознанию). Все эти теории разбиваются о тот простой факт, что, для того чтобы как-либо дойти до "чужого сознания", "другого", т.е. не-моего "я", надо уже заранее иметь понятие этого "не-моего я". Но если субъект сознания мне доступен именно только как "мое я",

как нечто принципиально единственное, то "чужое сознание" есть такое же противоречие, как "черная белизна" и "круглый квадрат". Что бы ни было дано в моем опыте, я должен воспринимать его либо как мое собственное "я", либо как "не-я", как мертвый объект, и из этого заколдованного круга нет абсолютно никакого выхода.

Эта трудность, поскольку мы имеем в виду не простое восприятие или познание "чужого я", а факт общения между сознаниями, усугубляется еще новой трудностью. В сущности, загадка "чужого сознания", как она ставится в гносеологии, есть загадка того, что грамматически выражается в понятии "он"; "чужое сознание", о котором здесь идет речь, есть просто объект познания. Но в общении "чужое сознание" или, как обыкновенно говорится в философии, "другое я" есть для меня не просто объект, который я познаю и воспринимаю, но вместе с тем и субъект, который меня воспринимает. В общении другое сознание есть для меня то, что грамматически выражается как "ты", как второе лицо личного местоимения. Но что такое есть это "ты", если анализировать его абстрактно-гносеологически? Это есть также "чужое сознание", которое я воспринимаю как воспринимающее меня. Но и этого мало. Оно, в свою очередь, воспринимает

меня как воспринимающего его, и не просто как воспринимающего его, но как воспринимающего его восприятие меня и т. д. до бесконечности. Как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесконечное число отражений, так и встреча двух сознаний – понимаемая как взаимное внешнее восприятие – предполагает бесконечное число таких восприятий, т.е. оказывается совершенно неосуществимой. Если уже "он", т.е. чужое сознание, как чистый объект оказывается – для воззрения, для которого весь мир распадается на "я" и "не-я", – категорией неосуществимой, то тем более неосуществимо или необъяснимо для него понятие "ты", понятие противостоящего мне члена живого общения.

Что же из этого следует? Из этого следует, что то, что называется "другим я" и что, точнее, есть для меня "ты" (ибо в строгом смысле слова "я" действительно существует в единственном числе и неповторимо – если оставить в стороне жуткую идею "двойника") – должно быть не извне "дано" мне, быть для меня не "объектом", на который наталкивается и который извне "воспринимает" мое сознание, а первичным и исконным образом, "извнутри" присуще мне. Во всяком общении мы имеем не простое скрещение двух лучей, идущих в противоположных направлениях, навстречу друг

другу; в самой мимолетной встрече двух пар глаз осуществляется какая-то циркуляция единой жизни, какое-то общее духовное кровообращение. Другими словами, не два независимых и самодовлеющих существа здесь извне встречаются и становятся друг для друга "я" и "ты"; их встреча есть, напротив, лишь пробуждение в них обоих некого исходного первичного единства, и лишь в силу пробуждения этого единства они могут стать друг для друга "я" и "ты". Познание "чужого я", а тем более живая встреча с ним возможна лишь в силу того, что наше "я", так сказать, искони ищет этой встречи, более того – что оно идеально имеет отношение к "ты" до всякой внешней встречи с отдельным реальным "ты", что это идеальное отношение к "ты", это первичное единство с ним конституирует самое существо "я". "Я" никогда не существует и немыслимо иначе, как в отношении "ты" – как немыслимо "левое" вне "правого", "верхнее" вне "нижнего" и т. п. Ибо "я" есть "отдельное", "обособленное" "я" не в силу своего самодовления, своей утвержденности в самом себе, а именно в силу своего отделения, обособления от "иного я", от "ты" – в силу своего противостояния "ты" и, следовательно, своей связи с ним в самом этом противостоянии. Коррелатом, соотносительным противочленом "я"

служит вовсе не безличное "не я", мертвый и слепой "объект"; этот объект есть коррелат лишь для чистого "субъекта знания", а совсем не для живого "я", которое, как мы видели, совсем не тождественно субъекту знания; коррелат "я" есть именно "ты". Само "я" конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между "я" и "ты".

Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове "мы". "Мы" совсем не есть просто "множественное число" от "я" (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих "я". В своем основном и первичном смысле "я", как уже указано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. Во многих экземплярах мне может быть дано "чужое я", личность вне меня, предметно мыслимая или воспринимаемая, – "он"; "они" есть, так сказать, законное множественное число от "он". Как множество, мне может быть дан и непосредственный коррелат моего "я", соотносительный противочлен общения – "ты"; я могу иметь непосредственное общение со многими, и тогда они суть для меня "вы". Но я сам

существую как нечто принципиально для меня единственное – не потому, правда, что я есть всеобъемлющий "субъект знания", а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия. Конечно, я могу посмотреть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видеть в себе экземпляр "человеческого существа", "одного из многих". Но тогда я перестаю для себя быть в первичном смысле, я уже потерял себя в своей полноте и исконности и стал сам для себя лишь "он"; и многие "я", о которых часто говорит философия, суть лишь многие "он" – "они", но не "мы". Это видно уже из того, что про это допускающее множественное число "я" философия и в единственном числе говорит в третьем лице: "я существует, есть". Но истинно и первичным образом я для себя существую, я есмь, и в этом смысле множественное число в применении ко мне есть просто бессмыслица. Поэтому "мы" есть не множественное число первого лица, не "многие я", а множественное число как единство первого и второго лица, как единство "я" и "ты" ("вы"). В этом – замечательная особенность категории "мы". Вечная противопоставленность "я" и "ты", которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или

охватить одно другое (в попытке утверждать обратное заключается ложь индусского "tat aham asmi"[6], стремления превратить все в "я" или "я" во все), – это противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве "мы", которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, "я" и "ты". С этим непосредственно связана и другая особенность "мы": в отличие от всех других форм личного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически "мы" всегда ограниченно: всякому "мы", будь то семья, сословие, нация, государство, церковь, противостоит нечто иное, в него не включенное и ему противостоящее, – какие-то "вы" и "они". Но вместе с тем "мы" в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех "вы" и "они" – принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего "мы" и потому потенциально есть часть "мы". Если я могу сказать "мы" про узкое единство моей семьи, партии, группы, то я могу вместе с тем сказать "мы, люди" или даже "мы, тварные существа". "Мы" есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального

бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на "я" и "ты" или на "я" и "они", это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства "мы". Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборст- вующего – единство, вне которого немыслимо никакое человеческое разделение, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, я сознаю, что "мы с ним" – чужие или враги, т.е. я утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности.

Ибо, как мы уже видели, само различие и разделение между "я" и "ты" рождается из единства, есть дифференциация единства – того единства, которое, разлагаясь на двойственность "я" и "ты", вместе с тем сохраняется как единство "мы". Психогенетически новорожденный ребенок впервые начинает осознавать свое "я" как "я", разлагая первичную духовную атмосферу, в которой он живет, на материнский взор или голос, ласковый или угрожающий, и "себя самого" как внутренне воспринимаемую жизнь того, на кого

направлена эта ласка или угроза и кто реагирует на нее.

Мы не хотим этим сказать, что "мы" есть категория абсолютно первичная, в отношении которой "я" есть нечто производное и которая должна занять в философии место, обычно приписываемое категории "я". В таком утверждении содержалась бы ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма. Мы утверждаем лишь, что "мы" столь же первично – не более, но и не менее, чем "я". Оно не производно в отношении "я", не есть сумма или совокупность многих "я", а есть исконная форма бытия, соотносительная "я"; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само "я", такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше "я". Соотносительностью между "я" и "ты" не исчерпывается рассматриваемое здесь отношение; оно выражается вместе с тем в соотносительности "я" и "мы". Каждое из этих двух начал предполагает иное и немыслимо вне бытия иного; "я" так же немыслимо иначе чем в качестве члена "мы", как "мы" немыслимо иначе чем в качестве единства "я" и "ты". Духовное бытие имеет два соотносительных аспекта: оно есть раздельная множественность многих

индивидуальных сознаний и вместе с тем их нераздельное исконное единство.

К этой двойственности аспектов или слоев духовного и социального бытия мы вернемся еще тотчас же ниже. Здесь нам существенно подчеркнуть, что все справедливые и обоснованные требования социального "универсализма" находят свое удовлетворение в утверждении первичности духовной формы "мы". То, что называется "народной душой", "общим духом" какого-либо социального целого, то общее как подлинно реальное единство, которое справедливо утверждает универсализм, имеет своим носителем и реальным субстратом не какого-либо фантастического коллективного субъекта, а именно единство "мы". Общее как реальное единство конкретно дано в социальной жизни в первичном единстве "мы", в единстве, которое лежит не вне множественности индивидуальных членов общения, и само не имеет облика лично-индивидуального всеобъемлющего субъекта (облика коллективного "я"); оно лежит в первичном единстве самой множественности, в том, что сама множественность отдельных индивидов может жить и действовать лишь как самообнаружение объемлющего и проникающего ее единства. Отдельность, обособленность,

самостоятельность нашего личного бытия есть отдельность лишь относительная; она не только возникает из объемлющего его единства, но и существует только в нем.

Уже чисто биологически очевидна несостоятельность, поверхностность обычного индивидуалистического жизнечувствия и жизнепонимания. Уже тот простой и неотменимый факт, что "я" есть по рождению, а следовательно, и по существу итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования то, что биологи называют "амфимиксией" (взаимосоче- танием двух), должно было бы подрезать корень той гордыни, которая внушает личности мысль об ее абсолютной, самодовлеющей и замкнутой в себе первичности. Эта онтологическая зависимость моего "я" от иных существ в лице моих родителей отнюдь не кончается актом рождения, выходом из материнской утробы и физическим рассечением соединяющей пуповины. Не только в моей крови, в глубочайшей витальной энтелехии моего существа продолжают жить жизненно формирующие силы моих родителей и предков, но и внешне мое дальнейшее формирование продолжает совершаться на руках матери, в лоне семьи. И опять-таки уже тот простой и

бесспорный факт, что человек проходит долгий период детства, в течение которого он физически не может быть "самостоятельным", а может жить лишь под опекой других, в теснейшей связи с ними, что его фактическое и духовное созревание совершается лишь в общении с другими, в лоне некоего объемлющего его "коллектива" семьи, есть достаточное опровержение индивидуалистического жизнепонимания. Более глубокое восприятие человеческого бытия легко сознает на этом пути, что это созревание и формирование в лоне целого, в общении с другими, в сущности, продолжается всю нашу жизнь. Так, вне языка, вне слова нет мысли и осмысленного духовного бытия; язык же есть не только орудие мысли, но и выражение общения; таким образом, наша мысль, наша духовность есть плод общения и немыслима вне последнего. То же надлежит сказать о нравственном сознании, которое непосредственно берется из обычая, из сложившихся жизненных отношений между людьми[7]. Извне и изнутри весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше существо, не изначально творится нами, не есть создание и достояние нашего уединенного и замкнутого в себе "я", а унаследован и приобретен нами через посредство общения; как наша физическая жизнь возможна

только через питание, через постоянное включение в себя материи окружающей нас физической природы, так и наша духовная жизнь осуществляется лишь через общение, через круговорот духовных элементов, общих нам с другими людьми. И даже то, что есть наше собственное, индивидуальное творчество, то, в чем выражается последняя глубина и своеобразие нашего индивидуального "я", берется не из замкнутой и обособленной узкой сферы уединенного "я", а из духовной глубины, в которой мы слиты с другими в некоем последнем единстве; это видно уже из того, что наиболее оригинальное и творчески-самобытное существо – гений – есть вместе с тем наиболее "общечеловеческое" существо, в творчестве которого раскрывается реальность, общая всем людям. (К этому более глубокому соотношению мы еще вернемся ниже).

Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях – начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями – научной, художественной, религиозной жизни – имеет

форму общественной жизни, совместного бытия или содружества, – это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что "многие" отдельные люди "соединяются" между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немыслим иначе, как в качестве члена общества – подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука или нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

6. СОБОРНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

Изложенные выше соображения, несмотря на всю

их бесспорность, встречают все же постоянный протест со стороны эмпирического, "реалистически" настроенного сознания; они кажутся ему какой-то "романтикой", каким-то мечтательным приукрашением или идеализацией трезвой и грубой реальности общественной жизни, в которой мы видим господство эгоизма, обособленности каждого человека от другого, вечного противоборства между людьми и одиночества, на которое обречена человеческая душа. Как бы неправомерен ни был этот протест по существу, он имеет свои основания; в нем содержится доля истины, доселе нами не учтенная.

Эта истина заключается в моменте, которого мы мимоходом коснулись уже выше, – в том, что общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве "мы" или, точнее, в связи всякого "я" с этим первичным единством "мы"; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих "я", что этому единству противостоит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от

друга людей. В учении социального атомизма, по которому общество есть простая сумма или внешняя совокупность отдельных людей, не все неверно; будучи ложным в качестве абсолютного, исчерпывающего понимания природы общества, в качестве воззрения, которое поверхностную видимость принимает за адекватную сущность общества, оно вместе с тем частично истинно, поскольку эта поверхностная видимость есть все же не простая "выдумка", не иллюзия, а подлинная реальность – именно реальность поверхностного, наружного слоя общественного бытия. В этом поверхностном, эмпирическом слое общественного бытия первичное единство "мы", коренное всеединство человеческого бытия действительно обнаруживается неизмеримо слабее, менее явственно, чем раздельность и противоборство между отдельными людьми – между "я" и "ты" (или "я" и "они"). Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого

существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью. Если выше мы рассматривали "сингуляризм" и "универсализм" как два противоположных и исключающих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на "универсализм"), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового).

Двойственность между внутренним и наружным слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между соборностью и общественностью в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она интуитивно осознает себя в внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, изнутри связанный с бытием и укорененный в бытии как

целом; с другой стороны, извне она является "душой" единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто "отдельное", противостоящее другим "душам" или живым людям и лишь извне с ними встречающаяся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того "субъекта познания", который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойственности положения человека в бытии и отношения к нему – с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и извнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне телесного и вместе с тем рациональ- но-предметного – вытекают непосредственно два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

Рассмотрим сперва последнюю, в которой обнаруживается относительная правда социального атомизма. С этой стороны общественная жизнь складывается из скрещения и

внешних встреч между действиями отдельных людей, каждый из которых не только пространственно – через посредство своего тела – отделен от другого, но и действует под влиянием своей воли, так или иначе определенной его собственными телесными потребностями или по крайней мере выступающей как направляющая сила отдельного телесного организма. Весь остальной, "внешний" данному человеку мир, включая и остальных людей, есть для его познания и действия "объект", то "не-я", которое ограничивает его собственное "я" и должно быть использовано или преодолено последним. Все другие люди суть для него, в качестве таких объектов, "они" (о "ты" и "вы" в этой связи в строгом смысле слова не может быть и речи), с которыми он встречается извне и на которые он извне воздействует, как и они на него. Такое взаимодействие возможно здесь в двух формах: с одной стороны, оно может совершаться чисто "атомистически" в форме свободного и случайного столкновения и скрещения двух индивидуальных воль, приходящих к взаимному согласованию, в форме "договора" и свободного обмена действий и услуг, как, например, в сделке между продавцом и покупателем или во всяком неорганизованном, "стихийном" внешнем

общении и сотрудничестве. С другой стороны, оно может осуществляться – поскольку необходимо умышленное объединение людей, достижение сознательно поставленной общей цели – в форме такого воздействия одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства через внешнее подчинение единой направляющей воле. Сюда относятся явления власти и права – не только в узком смысле, в котором они образуют существо государства, но и в широком, общем смысле, в котором они присутствуют во всяком "коллективе", будь то государство, семья или любой союз. Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле – в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли ("власти") или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда ("праву"). И если отношения между отдельными членами выступают здесь как отношения внешние, как взаимодействие двух извне встречающихся и скрещивающихся воль, то и отношение между частями и целым есть здесь отношение внешнее, в котором целое властвует над частями, ограничивая свободу каждой из них и налагая на

них извне свою волю (как и, наоборот, свободная воля каждой части ограничивает свободное действие целого и ставит ему преграды). Этот момент организации в общественной жизни надо строго отличать от ее внутренней органичности; они не только не совпадают между собой, но прямо противоположны друг другу. Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано – как нельзя искусственно организовать, например, кровообращение и питание, нельзя вообще создать "гомункула" в реторте; организовано может быть только мертвое, неорганическое, ибо организация есть не что иное, как искусственное, умышленное объединение и формирование того, что само по себе разделено и не оформлено. Организована машина; единство ее действия определено отчасти тем, что отдельным частям ее с самого начала придана такая общая форма, через которую они складываются в одно, совместно действующее целое (что соответствует моменту "права" в обществе), отчасти же тем, что механик постоянно, от случая к случаю, направляет и регулирует ее (что соответствует моменту "власти"); в обоих отношениях единство достигается внешне механически, через

подчинение пассивного и бесформенного материала внешнему действию воли. Напротив, органично живое существо, в котором единство и оформленность не извне налагается на раздробленность и бесформенность частей, а действует в них самих, изнутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни. Внешняя общественность – будет ли то свободное случайное взаимодействие отдельных людей или момент организации воль в праве и власти – есть, так сказать, механическая сторона общества, в котором и отдельные части в их отношении одна к другой, и части в их отношении к целому соприкасаются и действуют извне, взаимно ограничивая и стесняя друг друга.

С другой стороны, однако, этот внешний, механический слой общественной жизни невозможен иначе как на основе того живого внутреннего, органического единства общества, которое мы условились называть его "соборностью". Ведь отличие общественной "машины" от машины технической, построенной из стали и железа, состоит в том, что в первой строитель и механик машины есть то самое существо, которое есть и "материал" машины – именно человек. В общественном механизме человек есть одновременно и организуемый

материал, и организующая его воля. Но если организуемое, предмет организации, есть всегда мертвое, раздельно и пассивно сущее бытие, то организующим, умышленно формирующим и объединяющим может быть только живое, органическое существо; внешняя целесообразность и внешнее единство машины есть всегда продукт и отражение в мертвом внутреннего единства и внутренне формирующей телеологичности живой разумной воли. Поэтому все механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества, т.е. его соборности.

Это соотношение чрезвычайно существенно. Большинство господствующих социально-философских теорий рассматривает обычно то, что мы различаем под именем "соборности" и "внешней общественности", как два возможных типа, две формы и потому и два разных идеала общества[8]. Так, весьма распространено романтическое противопоставление капиталистического общества, как чисто "механического", старым, патриархальным формам общественной жизни, в которых усматривается тип органической общественности, или противопоставление конституционного правления, основанного на

механическом равновесии и взаимоограничении властей, абсолютной монархии, в которой власть и народ объединены в органическое целое "семьи" и в которой отношения определены взаимным доверием и духовной близостью членов общества. Но в чем бы ни заключалось различие между разными возможными формами общественности, оно не может сводиться к абсолютной разнородности между "механичес- ки-внешним" и "органически-внутренним" строем общества – именно потому, что это суть не разные конкретные формы общества, а разные моменты общественного бытия, необходимо совместно присущие всякому обществу. В крайнем случае можно различать конкретные формы общественной жизни по преобладанию в них того или другого из этих двух соотносительных моментов, но никак не по присутствию и отсутствию только одного из них.

Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства. Возьмем пример. Что может быть более механическим, чем организация армии, основанная на жестокой чисто внешней дисциплине, поддерживаемой суровыми карами, –

организация, в которой совершенно исчезает внутренняя жизнь личности, ее своеобразие и человек есть только один из многих экземпляров, из огромной массы "пушечного мяса"? Но никакая, самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утвержден внешний механизм армии. Другой пример: отношение между продавцом и покупателем или между капиталистом и рабочим в современном обществе приводится обычно как образец холодно-утилитарного, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для другого только "контрагентом", только источником извлечения личной выгоды, совсем не существуя для него как "ближний", как человеческая личность, с которой человека связывают чувства уважения, любви, солидарности. Но даже эти наиболее холодные и внешние отношения между людьми были бы совершенно невозможны, если бы они не опирались на хотя бы элементарную и минимальную внутреннюю связь. Без

элементарного доверия к покупателю как к честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни, что он может быть им просто ограблен; без доверия к добросовестности рабочего – доверия, которого не может заменить никакой контроль, капиталист не мог бы поручить ему никакой работы, и при безусловно враждебных или индифферентных отношениях возможен со стороны рабочего тот "саботаж", против которого бессильны все внешние меры. Различие лишь по степени, а не принципиально качественное отделяет эти современные отношения от более патриархальных, в которых ремесленник-ученик является членом семьи мастера-работодателя или постоянный заказчик и покупатель – другом поставщика и продавца.

В общей форме зависимость внешнего общения от внутренней соборной связи между людьми определена тем простым, указанным нами выше обстоятельством, которое обычно совсем не учитывается, именно что самая мимолетная внешняя встреча двух людей или внешнеутилитарное или принудительное их объединение предполагает взаимное понимание между ними, усмотрение в другом человеке "себе подобного", что возможно, как мы видели, только через исконную внутреннюю сопринадлежность

двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства. Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства "человеческого образа" невозможна даже простая встреча двух людей, немыслимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество. И внешне утилитарные и принудительные сношения между людьми предполагают все же ту молчаливую встречу двух пар глаз, в которой обнаруживается и пробуждается исконное чувство внутренней их сопринадлежности, их соборное единство. Религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего ближнего, относиться к нему, как к самому себе, есть лишь требование максимальной напряженности и сознательности этого внутренне интуитивного отношения к нему, основанного на соборном единстве между людьми; это требование именно потому безусловно обязательно для нас (о чем подробнее мы будем говорить в другой связи), что оно вовсе не есть только отвлеченная моральная норма, а выражение неустранимой и необходимой основы всей нашей жизни. Именно потому, что во всех без исключения человеческих отношениях, начиная с самого интимно-любовного отношения

между мужем и женой или между матерью и ребенком и кончая самыми холодно-деловыми отношениями между начальником и его подчиненным или между продавцом и покупателем, действует все же, хотя и в разной степени – вплоть до минимальной, – одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немыслимо никакое вообще общение между людьми, – именно поэтому закон любви к ближнему может и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

Это внутреннее, органическое единство, которое мы называем "соборностью" и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Мы видели уже выше: социальный атомизм забывает тот простой и универсальный космический факт, что человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми. Что человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина, – как сказано в Библии: "Мужчину и женщину

сотворил их" (Быт., I, 27) – и что человек есть дитя своих родителей, плод их соединения – этот самоочевидный и вместе с тем таинственный факт есть свидетельство того вечного космического круговорота, той космической соборности, которая лежит в основе даже нашего физического бытия, несмотря на раздельность нашего телесного существования. Как прекрасно говорит старый немецкий социолог Лацарус: "По сравнению с душевными связями между людьми телесность представляется началом разделяющим и изолирующим; но между матерью и ребенком воспоминание о некогда полной, даже телесной сопринадлежности, окутанной священною тьмою, утверждает вечно неразрывную нить"[9]. Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их духовно-соборное единство семьи, этой вечной основы всякого общества. Как бы антропологи и этнографы ни представляли себе первых, примитивных форм семьи, остается бесспорным, что семья от начала человеческой культуры и до наших дней есть основная, неустранимая ячейка, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни.

Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное единство, есть религиозная жизнь. О значении религиозной жизни как основы всякой общественности мы будем подробнее говорить ниже, в следующей главе. Здесь достаточно указать на тот и исторически удостоверенный, и систематически-философски уяснимый факт, что религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни. Ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть не что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в других отношениях человеческой души, интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном сознании человек живет уже не внутри своего отдельного замкнутого существа, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего к нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе – вселенской соборности бытия. И, с другой стороны, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри

объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия. Поэтому и подлинное эротически-брачное отношение, и отношение между родителями и детьми, и всякое вообще отношение кровной связи, но – далее – и всякое вообще сознание соборного единства есть мистическое чувство, выводящее человека из наружной, эмпирической обособленности его бытия в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства. Так, религиозное чувство в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между человеком и Богом (Бог, как Отец), и, с другой стороны, почитание родителей, культ предков и семьи, домашний очаг, как алтарь, есть первичная форма религиозной веры. Но и все остальные формы и выражения общественной связи, покоясь на соборности, тем самым вырастают из религиозной связи и держатся на ней. "Во все времена и повсюду, – справедливо говорит итальянский философ Джоберти, – гражданские порядки рождались из жреческих, города возникали из храмов, законы исходили из оракулов... воспитание и культура народа – из его религии. Религия в отношении всех прочих учреждений и

порядков есть то же самое, что Сущее – в отношении существующего... т.е. динамическое органическое начало, которое их производит, сохраняет, возрождает и совершенствует".

К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство жизни, общность судьбы, радостей и лишений. Всякая иная, даже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается в душах ее участников как внутреннее единство, изнутри связующее и пронизывающее их. Уже совместное питание, еда от одного куска или питье из общей чаши, создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим и в древнейших обычях "братания", и в религиозном таинстве евхаристии и даже в современном светском обряде "чоканья". Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некой внутренней близостью; солдаты, участники одних походов и сражений, навсегда становятся братьями. Нации и государства, хотя бы сначала основанные на насилии и завоевании, на принудительном

объединении разных, враждебных племен и рас, общностью исторической судьбы, одинаковых радостей и печалей, тревог и надежд превращаются в живое внутреннее единство; и, как известно, единство нации нельзя вообще определить иначе как единством исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности судьбы, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; духовная жизнь, питаясь одним материалом, наполняясь единым содержанием, и по существу, жизненно-онтоло- гически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующая их в онтологически-реальное, т.е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни.

Указанные три формы соборности не суть конкретные формы, которые могли бы существовать в отдельности; они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы

соборности. В особенности две последние стороны жизни – религиозность и общность жизни и судьбы – всегда существуют совместно: всякая соборная связь переживается, как указано, мистически, имеет – осознанно или неосознанно – религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с другой стороны, укрепляется ею. Брачно-семейное, как бы космическое начало в соборности есть, как указано, первичная основа и как бы воспитательная школа соборности; конкретное общество в смысле всеобъемлющего, охватывающего всю жизнь человека государственно-национального целого невозможна, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовного единства. Но на ее основе могут развиваться формы общения, сами по себе от нее независимые: лишь в так называемом родовом быте семья и род слиты в неразделимом тождестве с церковью и с государст- венно-племенным единством; на высших ступенях духовно-культурного бытия человека соборность, как чисто духовное единство, может отделяться от своей натурально-космической первоосновы. Религиозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзов

всякого рода, связанных общностью жизни, интересов и идеалов, уже выходит за пределы семейно-родовой связи, перерастает это первичное натуральное единство, предполагая его вместе с тем как общее условие и воспитательную школу соборного единства и тем самым совместной человеческой жизни вообще.

Укажем теперь те абстрактные моменты, или признаки, которые образуют само существо соборности как внутреннего слоя или корня общественности и отличают его от наружной, эмпирически данной природы внешнеобщественной связи.

1) Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы". При этом не только отдельные члены соборного единства ("я" и "ты" или "вы") неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство "мы" и расчлененная множественность входящих в него индивидов. Как мы уже видели, единство "мы" не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства,

будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только "я" немыслимо вне объемлющего его единства "мы", но и наоборот: единство "мы" внутренне присутствует в каждом "я", есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти две инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенции, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов.

2) С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно-воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым

внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние. Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление, обеднение ее самой, как лишение. Идет ли речь об одиночном заключении, физически отрывающем личность от общения с ближними, или о разрыве с другом или любимым человеком, или об отверженности отлученного от церкви, от семьи, от национального союза, или об одиночестве мыслителя и провозвестника новых идей и идеалов – всюду "отрешенность" от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни. Другие люди и общество, как целое, здесь – не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности. В известном учении Хомякова о природе единства церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. В конце концов она лучше всего выражается в одном простом слове: личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

3) Из этого, далее, следует, что в отношении

соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. Оно само есть живая личность (не в смысле отдельного субъекта сознания, что было выше отвергнуто нами, а в смысле именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и вместе с тем носителем только определенного индивидуального целого – данной семьи, данного народа, данной церкви. Истинное "мы" столь же индивидуально, как "я" и "ты", Любить можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, есть жизнь индивидуальности. Как нельзя в подлинном смысле слова любить "человека вообще", а можно любить только данного человека – хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человек оказывался таким данным, отдельным, конкретным объектом любви, – так нельзя любить просто всякий народ или "все человечество" как однородную массу всех людей вообще. Обычный гуманитаризм подменяет здесь живое чувство и конкретную внутреннюю связь бессильным

абстрактным принципом. Человечество может в пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы – каждый в отдельности, – его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого "несть ни эллина, ни иудея", а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек (как это утверждает Паскаль).

4) Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества. Для эмпирически-предметного восприятия представляется до банальности очевидным, что общество состоит из живых людей, из людей, в настоящее время населяющих Землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое; мертвые, истлевающие в могилах, как и еще не родившиеся, явно не входят в состав общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видели позади или в глубине его, то мы упустили бы из виду самое существенное в нем и

ничего не понимали бы в его жизни. За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим. Это сверхвременное единство есть прежде всего и ближайшим образом выражение сверхвремен- ности, присущей сознанию и душевной жизни отдельного человека: человеческая жизнь вообще возможна лишь на основе памяти и предвидения, есть жизнь с помощью прошлого и для будущего, использование прошлого в интересах будущего, и "настоящее" есть в ней только идеальная грань между этими двумя направлениями – уже пережитым и предстоящим. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нет. Но общественное единство совсем не ограничено памятью о том. что актуально пережито ныне живущими его членами, или теми целями, которые они ставят для своей личной жизни. Существуют общественная память и общественное предвидение, выходящие за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно

прошедшем, о предках, об историческом прошлом и устремленность на цели, достижимые, быть может, лишь отдаленными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей. Еще существеннее, чем это сверхвременное сознание, в общественном бытии сверхвременность самой жизни. Обычаи и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы повинуемся, власть, которой мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни – все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а их давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых. Закон был некогда выражением воли живого человека, законодателя, и этот человек давно умер, но его воля в лице закона продолжает действовать среди нас. Обычаи, нравы, порядки, которые властвуют над нами и которым мы беспрекословно и инстинктивно подчиняемся, некогда сложились волею людей, давно истлевших в могилах; даже язык, которым мы говорим, был создан нашими предками. Древние святыни, созданные давними предками, пробуждают в отдаленных потомках волю к подвигу; горечь прошлых обид, испытанных

предками, рождает возмущение потомков, никогда их на себе не испытавших (так, горечь крепостного права через полвека после его отмены породила ту всероссийскую пугачевщину, которая есть существо большевистской революции). Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и ее "футуризм", наличие в ее настоящем (сознательной или бессознательной) устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная, внешняя ее черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее существо, соотношение, вне которого вообще немыслима общественная жизнь. Радикальные революции, которые ставят себе целью истребить из общества все его прошлое и построить жизнь наново из ничего, в сущности, столь же безумны и неосуществимы, как попытка вылить из организма всю накопленную им кровь и влить в него новую; и если бы они удались, они привели бы просто к смерти общества. Да и сами революции, эти судорожные и безумные покушения на самоубийство, суть тоже выражения прошлого, обнаружения тенденций, идущих из прошлого: в них сказывается губительное действие ядов,

накопленных в прошлом, и судорожные попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда определено тем, что израненный и обессиленный ими общественный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся в нем здоровых сил прошлого.

Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем "настоящем" видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью. Как, по учению церкви, видимая церковь, как собрание живых верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений. К общественной жизни применимо то, что Лейбниц сказал о космической жизни вообще: во всякое мгновение она "насыщена прошлым и чревата будущим". Таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма, есть и в обществе то невидимое ядро, из которого черпается его животворящая сила.

Таково общее основное соотношение между соборностью и общественностью. Более глубокого и практически существенного понимания его мы достигнем дальше через уяснение онтологической природы общества как духовного бытия.

Глава II

ДУХОВНАЯ ПРИРОДА ОБЩЕСТВА

1. КРИТИКА СОЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

В предыдущей главе мы поставили вопрос: есть ли общество особая, онтологически своеобразная область бытия? Для разрешения этого вопроса мы должны были прежде всего рассмотреть отношение между обществом и индивидом. Наш вывод ближайшим образом заключается в том, что общество именно потому есть особая, своеобразная область бытия, что оно не есть просто совокупность, внешняя связь и взаимодействие индивидов, а есть их первичное внутреннее единство – исконное многоединство, или соборность, как специфическая форма бытия. Но этим ответом вопрос о своеобразии

общественного бытия отнюдь не исчерпан. Соборность могла бы быть на основании одних предыдущих соображений понята как особый вид душевной жизни, психического бытия; в таком случае общественная жизнь была бы подвидом душевной жизни вообще и социальная философия оказалась бы частью психологии. Такое воззрение весьма распространено, и все же, как сейчас увидим, оно совершенно ложно. Мы должны теперь поставить вопрос в общей форме: какова та область бытия, к которой принадлежит общественная жизнь, в чем ее существенные отличительные признаки?

Широко распространенное воззрение, которое многим представляется бесспорной аксиомой, делит все конкретно существующее без остатка на две области: материальное и психическое. С этой точки зрения представляется просто самоочевидным, что общественное бытие, подобно всему остальному на свете, может быть либо материальным бытием, либо бытием психическим. Рассмотрим каждую из этих двух возможностей в отдельности.

Что общественная жизнь не совпадает с миром материального бытия – ни с материальными вещами вроде камня, дерева, химического элемента, ни с материальными, физическими и

химическими процессами вроде движения, тепла, электричества, горения и т. п. – это, казалось бы, настолько самоочевидно, что не заслуживает особого рассмотрения. Однако уже наличие такого социально-философского направления, как "экономический материализм", которое, усматривая сущность общественной жизни в хозяйстве, тем самым ставит ее в конститутивную связь с материальными вещами и процессами, а также такого направления, как рассмотренный нами уже выше социальный "биологизм", заставляет подробнее остановиться на этом соотношении.

С одной своей стороны, общественные явления бесспорно связаны с явлениями материальными. Общественные явления слагаются ведь непосредственно из человеческих действий, последние же, в силу связи человеческой личности с телом, выражаются всегда в телесных, материальных процессах. Более всего эта связь бросается в глаза в хозяйственной деятельности: принадлежа, с одной стороны, к области общественной жизни, она вместе с тем имеет сторону, которою она соприкасается с физическим миром и входит в его состав. В лице производства она состоит в физико-химическом (или биологическом) изменении природной связи,

в транспорте и обмене она связана с пространственным перемещением вещей. Но и всякое другое общественное явление имеет свою физическую сторону или связано с физическими процессами уже потому, что человеческое действие немыслимо без телесных движений и воздействий на внешнюю среду. В некоторых случаях это особенно заметно: так, война в качестве разрушения, причиняемого местности, в которой она происходит, в качестве массового скопления и передвижения людей, животных, машин и орудий, в качестве массового уничтожения жизней есть несомненно и в физическом, видимом и осязаемом мире событие, потрясающее своей значимостью; революция вряд ли возможна без скопления людей на улицах, разрушения зданий, беспорядка в уличном движении. Но в конечном счете то же соотношение имеет силу во всяком общественном явлении без исключения. Вопрос, однако, заключается в том, состоит ли социальное явление, как таковое, из этих физических процессов, или оно только связано с ними и имеет их своим внешним следствием и спутником.

Нетрудно усмотреть, что именно лишь последнее соотношение выражает подлинное существо дела. Дело в том, что смысл

общественного явления, то, что образует его подлинное существо, не имеет, как таковое, никакого отношения к физической природе и физическим процессам. Это видно уже из того, что не существует никакой пропорциональности между существом и содержанием общественного явления, как такового, с одной стороны, и его физическими последствиями и спутниками – с другой. Величайшие социальные перевороты вроде, например, отмены феодальных отношений или крепостного права могут в физическом мире пройти, так сказать, совершенно незаметно; для чисто внешнего, чувственного восприятия день 19 февраля 1861 года, положивший историческую грань между старой, крепостной и новой, свободной Россией, ничем с физической стороны, в видимом облике жизни, не отличался существенно от других дней. И с другой стороны, весьма заметные физические явления общественной жизни, например уличные беспорядки пьяной толпы в праздник, или какое-нибудь торжество с пушечными выстрелами и движением толпы, или мирные маневры войска, в смысле исторического явления могут не иметь никакого значения. Если мы вообразим себе наблюдателя, который с другой планеты, не принимая участия в нашей общественной жизни и

не понимая ее внутренне, наблюдает ее чисто внешне, через зрительное восприятие в телескоп, то ясно, что такой наблюдатель был бы не в состоянии отличить величайшие исторические события от совершенно ничтожных явлений. Явление, которым началась Реформация и тем самым вся новая европейская история, – вывеска "тезисов" Лютера в Виттенберге физически ничем не отличалась от вывески любых афиш и плакатов, совершающейся ежедневно. Подпись законода- теля, вводящая величайшую социальную реформу или отменяющая старую форму правления, есть с внешней стороны просто имя, начертанное чернилами на бумаге, и ничем не отличается от бесчисленных других человеческих писаний. Даже в хозяйственной жизни, которая по своему внутреннему существу необходимо связана с изменениями внешней среды, нельзя по внешним признакам отличить хозяйственно-осмысляемую, т.е. подлинно экономическую, деятельность от любого другого, хозяйственно-бессмысленного и безразличного человеческого действия. Экономический материализм – оставляя здесь в стороне проблему общественного значения хозяйственной жизни – в качестве материализма несостоятелен уже потому, что строй хозяйства совсем не определен

однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т. п.

Коротко говоря: несмотря на всю свою связь с физической действительностью и соприкосновение с ней, общественная жизнь, как таковая, сама не может принадлежать к миру физических явлений просто потому, что она в своем внутреннем существе, т.е. в тех признаках, которые конституируют явление в качестве общественного, вообще чувственно не воспринимаема, извне не дана; она познается лишь в некоем внутреннем опыте. Что такое есть семья, государство, нация, закон, хозяйство, политическая или социальная реформа, революция и пр., словом, что такое есть социальное бытие и как совершается социальное явление – этого вообще нельзя усмотреть в видимом мире физического бытия, это можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности. В этом заключается абсолютно непреодолимый предел, положенный всякому социальному материализму, всякой попытке биологического или физического истолкования общественной жизни. Общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не

материальна.

2. КРИТИКА СОЦИАЛЬНОГО ПСИХОЛОГИЗМА

Отсюда, следуя приведенной выше, господствующей в обычном сознании дилемме, по которой все на свете есть либо материальное, либо психическое, казалось бы, с самоочевидностью следует, что общественное бытие относится к области психической жизни. И действительно, так называемый "психологизм", т.е. попытка рассматривать в качестве психических явления, которые сами по себе обычно выходят за пределы предмета психологии, изгнанный уже из других областей философии, как теория знания, логика, философия математики, этика, еще доселе широко господствует в области социальной философии. Он опирается вместе с тем на тот очевидный факт, что общественная жизнь теснейшим образом связана с человеческой душевной жизнью и как бы укоренена в последней. Ведь общественная жизнь непосредственно есть комплекс человеческих действий, а последние всегда определены волей, чувствами, представлениями. Совершенно очевидно, что социальная жизнь, общественная связь, безусловно, немыслима вне чувств любви и ненависти, доверия и недоверия, вне волевых процессов и того или иного –

положительного или отрицательного – воздействия одной воли на другую, словом, вне процессов человеческого сознания. Казалось бы, то самое, что для отдельного индивида есть его душевная жизнь, взятое в массовом, коллективном объеме, и есть общественная жизнь.

Как бы заманчив и на первый взгляд самоочевиден ни был этот вывод – он оказывается совершенно неосуществимым при попытке продумать его последовательно до конца. Если не исходить из заранее принятых убеждений и стараться избегать искусственных конструкций, в угоду предвзятой мысли искажающих природу явлений, подлежащих описанию, то существенное, принципиальное отличие явлений общественной жизни от явлений психических бросается прямо в глаза.

Прежде всего, душевные явления существуют всегда как-то "внутри" человека, в "человеческой душе", образуют "внутренний мир человека". Что, собственно, значит здесь это "внутри" – на этом вопросе мы можем не останавливаться подробнее; во всяком случае, сразу же очевидно, что явления общественные именно в этом же смысле существуют "вне" человека. Государство, закон, семья, борьба партий, революция – все существует и совершается не "во мне", не в моем интимном

внутреннем бытии, а вовне, на улице, на площадях, в домах, в какой-то внешней мне среде. Не общественная жизнь совершается во мне. а, напротив, я живу "в обществе", общество и происходящие в нем явления суть среда, окружающая меня и извне объемлющая мою собственную жизнь. Реальность общества своей "внешностью", объективностью, массивностью в этом смысле подобна даже реальности материальных вещей. Государство, закон, власть, быт и пр. суть то устойчивое, непроницаемое, жесткое, и, если я добровольно не хочу считаться с этой объективной реальностью, я обречен расшибить себе лоб об нее, как при столкновении с камнем или стеной. Даже анархист, отрицающий, например, государство, отрицает, в сущности, не его бытие, а лишь его желательность или правомерность; иначе его борьба с ним, как с фантомом и иллюзией, сама была бы лишена всякого смысла. Этим практический анархизм отличается от того "теоретического анархизма", к которому неизбежно приводит социальный психологизм и который сводится к утверждению, что государство, право и пр. "объективно" не существуют, а есть лишь фантом человеческого воображения, человеческая "выдумка" (таков, например, вывод известной психологической

теории права Петражицкого). Такой теоретический анархизм есть просто признание теории в своем банкротстве; не имея возможности объяснить явление, она вынуждена, вопреки очевидности, отрицать само его существование.

Это существенное различие между общественным и душевным явлением мы можем точнее определить следующим образом: что бы мы ни мыслили под "душевным явлением", оно во всяком случае есть нечто приуроченное к отдельной человеческой душе и не выходящее за временные пределы последней. Представить себе душевное явление, которое не относилось бы к жизни данного отдельного человека или длилось бы дольше, чем эта жизнь, абсолютно невозможно. Социальное же явление, наоборот, не только охватывает всегда сразу многих, но в связи с этим и не ограничено длительностью жизни отдельного человека: государство, закон, быт и пр. по общему правилу длительнее отдельной человеческой жизни; единое, численно тождественное общественное явление может охватывать много поколений. Поистине странное "душевное явление"!

Обыкновенно из этой трудности стараются выбраться смутным указанием, что общественное явление есть не отдельное душевное явление, а

"взаимодействие" между разными душевными явлениями или – в еще иной формулировке – продукт или итог такого взаимодействия. Но надо продумать отчетливо эти понятия. Немецкий социолог Георг Зиммель тонко указал, что такого рода утверждение опирается, в сущности, на двусмыслие слова "между". Мы можем, употребляя его в буквальном пространственном смысле, подразумевать под ним то, что действительно находится в промежутке между двумя пространственно разобщенными реальностями; и мы можем вместе с тем обозначать этим словом взаимную связь двух явлений, не предполагающую никакой третьей реальности "между" ними.

Таково именно взаимодействие "между" людьми, здесь нет ничего реального, никакой цепи или нити, которая в буквальном смысле находилась бы "между" двумя людьми. То, что здесь имеется в виду, есть причинная зависимость душевных явлений одного человека от душевных явлений другого; процессы, которые при этом реально совершаются, имеют место все же в душе каждого отдельного человека. Реальная причинная связь между людьми не уничтожает здесь онтологической, внутренней разобщенности между ними, не порождает ничего принципиально

нового, "общего" им; и понятие общественного явления как "среды", в которой соучаствуют многие, не получает здесь объяснения. То же самое двусмыслие присуще слову "результат", или "итог"; под ним можно разуметь продукт, существующий независимо от производящей его деятельности – вроде продукта хозяйственного производства, – но вместе с тем и просто "следствие", не отделимое от того процесса, в котором оно возникает. Для социального психологизма определение общества как "результата", или "итога", взаимодействия между людьми есть просто плеоназм. "Итог" не есть здесь что-либо отдельное от самого взаимодействия; как и само последнее, он реален только в душе отдельного человека – в единственной области, в которой могут вообще иметь место душевные явления, какие бы сложные взаимозависимости между ними мы ни допускали. Взаимодействие не создает здесь единства, объемлющего многих; "общество" по-прежнему мыслится как совокупность душевных явлений, совершающихся неизбежно в душах отдельных людей (хотя бы и многих). А это, как мы видели, противоречит непосредственно очевидному существенному признаку общественного явления.

Не помогает здесь и часто встречающееся

противопоставление "социально-психических" процессов процессам "индивидуально-психическим". Пусть те явления душевной жизни, которые совершаются под воздействием душевной жизни других людей или содержат в себе воздействие на других людей, называются "социально-психическими"; пусть даже они в каких-либо существенных признаках отличаются от других психических процессов, совершающихся вне этого взаимодействия. Во всяком случае, это различие не касается самого главного признака – того, что в качестве душевных процессов и явлений так называемые "социально-психические" процессы неизбежно совершаются также в душах или сознаниях отдельных людей. "Социально-психические" процессы или явления в этом решающем для нас смысле не противоположны индивидуально-психическим, а составляют часть последних. Подлинно надындивидуального бытия, образующего существо общественной жизни, из них все же не получается.

Существенно иначе, правда, в этом отношении обстоит дело, если мы используем результат нашего предыдущего исследования, т.е. будем исходить при характеристике природы общественного бытия из установленного нами

первичного многоединства "мы". Факт общения будет для нас тогда – в согласии с изложенным выше – не внешним взаимодействием раздельных сознаний, а их первичной сращенностью и нераздельностью. Только с этой точки зрения возможна вообще социальная психология, принципиально отличная от психологии индивидуальной; в отличие от последней – которая есть анализ содержаний и жизни абстрактно-изолированного единичного сознания – социальная психология познает явления "я" в его сращенности с "ты", в его жизни в первоединстве "мы". В этой связи возможна также психология самого "мы" как анализ душевных состояний, владеющих целой группой, многоединством людей, и совместно как единство, переживаемых многими: анализ душевной жизни толпы, массы, природы "общественного мнения", психология семейной жизни, союзов, класса, нации и т. п. Социальная психология в этом смысле действительно существенно отличается от психологии индивидуальной; и она, правда, как всякая психология, имеет дело в конечном счете с явлениями индивидуального сознания, ибо иных психических явлений мы вообще не знаем; но так как само индивидуальное сознание здесь берется в его первичной связи с надындивидуальным

многоединством, в котором оно укоренено и которое оно как бы носит внутри себя, то его познание есть вместе с тем познание самого этого надындивидуального единства.

Однако этим занимающий нас вопрос отнюдь еще не решен и социальный психологизм ни в коем случае еще не оправдан. Именно здесь мы должны сделать новый шаг вперед в познании существа общественной жизни, дополнить его новым существенным признаком, не вмещающимся в его определение как многоединства "мы". Дело в том, что общественное явление не только надындивидуально – оно, кроме того, вообще сверхлично и потому выходит за пределы психического вообще ("транспсихично"). Это особенно ясно из своеобразной непрерывности и как бы надвременности, присущей общественному явлению. Если мы спросим себя, например: ночью, когда все люди спят, прекращается ли бытие общественных единств – "засыпает" ли вместе с участниками общения, например, семья, государство, закон, с тем чтобы утром вновь "проснуться" вместе с людьми, или умирает ли, например, монархия в промежуток между смертью или даже началом недееспособности монарха и вступлением на престол его наследника

и т. п., то мы сразу же ощущаем нелепость самого вопроса, как если бы нас спросили, перестает ли истина "дважды два четыре" иметь силу ночью, когда люди спят. Мы ясно усматриваем, что общественное бытие имеет качественно иную структуру, чем всякая психическая жизнь, и именно поэтому не "протекает" во времени так, как душевные явления.

В самом деле, если мы, не рассуждая и не исходя из готовых понятий, будем всматриваться в природу любого общественного явления, то мы неизбежно должны увидеть его существенное отличие от всего психического, даже взятого как социально-психическое, как первичное реальное многоединство. Так, например, "общественное мнение", совокупность господствующих чувств, оценок и волевых устремлений в отношении какого-нибудь общественного явления – учреждения, строя, закона и т. п. – очевидно, совсем не совпадает с самим общественным явлением, к которому оно относится. Чувство отрицания, отвержения данного строя, борьба против него совсем не тождественны с его отсутствием, как и даже широко распространенное в обществе стремление к иному порядку, сознание его желательности не тождественны с бытием в общественной жизни этого порядка. Закон, строй,

форма правления, социальное отношение есть нечто совсем иное, чем какой угодно господствующий в обществе комплекс чувств, мнений, волевых устремлений. Это можно усмотреть даже в так называемых "личных отношениях" между людьми, и здесь это различие, быть может, более всего поучительно. Кто стал бы утверждать, что, например, дружба или брачный союз как отношение между людьми есть не что иное, как комплекс чувств и настроений друзей или любящих, тот не в силах был бы объяснить, почему участники такого союза ощущают союз как некую объективную связь, независимую в известной мере от их субъективных переживаний, почему, например, такие союзы с прекращением соответствующих (или "образующих" **их,** по этому воззрению) душевных состояний не исчезают сами собой, а, напротив, их распадение или уничтожение требует от участников длительных усилий, борьбы и осуществляется в таких случаях в особом акте воли, их уничтожающем. Этот акт разрыва дружбы или брака есть особое действие, совсем не совпадающее с подготовляющим его изменением чувств и внутренних состояний участников союза, так же как падение или отмена формы правления или распадение государственного единства на части есть

историческое событие, совсем не совпадающее – ни по времени, ни по своему содержанию – с духовными течениями и процессами в душах людей, его подготовляющими. Конечно, длительно, a la longue[10], общественный союз или "институт" не может существовать без поддержки соответствующего общественного мнения и общественных чувств; раньше или позднее изменение в душевном состоянии, в чувствах и верованиях его участников должно сказаться на его судьбе и подчинить ее себе. Но именно тот факт, что на это приспособление необходимо время, что оно совершается в форме относительно медленного процесса, по большей части с величайшим трением, с затратой героических усилий воли и часто в трагической борьбе, свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело не с одним, а с двумя разными явлениями или сферами бытия, что одно дело – субъективный комплекс чувств, настроений и стремлений людей, а совсем другое – та объективная общественная инстанция (закон, строй, власть, отношение), которая опирается на этот комплекс и в конечном счете от него зависит. Как уже указано, само общественное явление, как таковое, отличается от всего психического, субъективного, внутреннего именно своей объективностью, своим бытием вне

сознания, своей почти осязаемой массивностью, напоминающей непроницаемость и инерцию материальных вещей.

3. ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ КАК ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Но что же это за загадочный род бытия, который мы вынуждены в таком случае приписать общественному явлению? Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?

Не будем смущаться этим недоумением, а попытаемся описать в положительных чертах это своеобразие общественного бытия. Мы должны будем тогда сказать, что общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем надиндивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идеей – конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских "идей", в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия. Тогда мы скажем, что существо общественного явления, как такового, состоит в том, что оно есть объективная,

сущая идея.

Понятие такой "объективной идеи" не чуждо и современному философскому сознанию. Логика и теория науки в своей критике психологизма (например, в философии Гуссерля) показала, что, например, содержания математических и логических понятий мы обязаны мыслить как такого рода "объективные идеи". Их предмет – то, о чем идет в них речь, – отнюдь не есть душевное переживание. Истина "2x2 = 4" по своему содержанию не зависима ни от душевной жизни, ни от сознания людей. Она – одна для всех, она имеет силу раз навсегда, не подчинена времени и есть независимо от того, сознают ли ее люди или нет. Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики. Истины нравственного сознания в своем бытии и значимости также независимы от душевной жизни людей, от их осознания, имея вневременную силу в самих себе, – иначе бы они не могли властвовать над людьми. По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия. В социально-философских

трудах некоторых современных немецких идеалистов-кантианцев (Коген, Штаммлер, Кельсен) подробно развивается мысль, что существо общества состоит в моменте права, право же (как и связанное с ним "государство") есть такая объективная, внепсихическая, вневременная идея.

Вопрос этим, однако, отнюдь не разрешен. Дело в том, что при всем сходстве общественного бытия с идеальным бытием математических, логических (а также этических) содержаний между ними есть и существенное различие. Ведь общественное бытие в отличие от абстрактно-идеального есть бытие конкретное; оно само живет, протекает во времени. Содержание математической истины имеет силу и в этом смысле объективно есть раз навсегда, во все времена и для всех людей; но какой-нибудь закон, социальное отношение, форма правления и пр., очевидно, не имеют такого вневременного бытия; напротив, они возникают, длятся и исчезают во времени, они имеют какую-то конкретную жизнь. Кроме того, бытие математических и логических "идей" независимо от того, сознают ли их люди или нет и даже – существуют ли вообще люди на свете или нет; но и содержание чистых этических идей имеет силу

независимо от того, как фактически живут люди, т.е. подчиняются ли они этим идеям или нет. Совершенно иного рода бытие общественного явления – государства, права, учреждений, союза и пр.: это бытие предполагает не только вообще бытие людей, в отношении которых оно имеет силу, но и их подчинение данному явлению: если, например, никто в обществе более не повинуется воле монарха, не верит в достоинство монарха, то тем самым монархии более не существует, она умерла, перестала быть; если союз дружбы или любви перестал иметь силу над душами его участников, то его больше вообще нет.

Таким образом, если, как мы видели выше, общественное бытие не тождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны, – в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия – есть все же нечто принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное.

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т.е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно

быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место гам, где эти люди сознают себя "друзьями", т.е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как "союз", как "единство" сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими. Точно так же "власть" в обществе существует не там, где один человек или одна группа фактически путем угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными "властителями", т.е. где отношение подчинено идее власти как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели,

просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто выходящее за пределы всего субъективно-психического. И все же она в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от нее нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому как, например, человеческое происхождение творений искусства – статуи, картины, поэмы – не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но в отличие от творений искусства явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их

порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

Здесь мы должны сделать еще шаг вперед в нашем анализе природы общественного бытия. Обозревая сказанное выше и вдумываясь в подлинное существо исследуемого нами предмета, мы приходим к выводу, что его своеобразную природу нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто "субъективного" порядка, ни в категориях порядка "объективного". Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы "материальное – психическое", но и за пределы антитезы "субъективное – объективное". Оно сразу и "субъективно", и "объективно", как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять "иллюзией" его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем "объективную сущую идею", мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его

принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого "признания", его рождение из недр человеческого духа и постоянную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творение человеческого духа в какой-то "идол", в силу сверхчеловеческую.

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим не адекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, "субъекту" и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри

с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога, – реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных "царств", открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, "дьявола" как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между "субъективной жизнью" и внешним ей "предметом", дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас[11].

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная

"объективизация", ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку, предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, "мирском" общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство, – это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен "закон", которому мы повинуемся, который холодно-беспощадно повелевает нами без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся – воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их

объединяющим. Мистичны даже "общественное мнение", нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозреваем их "человеческое, слишком человеческое" происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. И все же мы то сгораем со стыда и чувствуем себя почти погибшими (например, забыв надеть галстук), то сознаем себя геройски смелыми, когда мы вступаем в столкновение с этой дьявольской силой, деспотически властвующей над нами. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и "ложными богами" и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же – начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, – сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце "Бог борется с дьяволом".

Из этой духовной природы общественной жизни, из того, что она есть живая, укорененная в человеческом сердце и властвующая над ним идея или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство становится понятным,

почему ни социальный натурализм и позитивизм, ни отвлеченный социальный идеализм не в силах уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользает от них и заменяется в них какими-то искажающими ее фальсификациями. История есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Кто этого не улавливает, тот не имеет самого предмета исторического знания, а имеет только какое-то внешнее его подобие. Социальный натурализм и позитивизм – направление, доселе преобладающее среди специалистов-обществоведов, в особенности историков, – занят всегда мнимо-"научным" развенчанием своего предмета, обличением его будто бы подлинного, "человеческого, слишком человеческого" существа, в силу которого историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. Предельным выражением этого направления может быть признан экономический материализм, для которого все идеальные силы, обнаруживаю-

щиеся в истории, суть лишь иллюзорные отражения "экономической необходимости", т.е. в конечном счете корыстных страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здесь совершенной слепоте, простому неведению специфического предмета общественного знания. Если рассматривать человеческое общество как муравейник, жизнь которого всецело определена слепыми силами муравьиной природы, то последовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется в слепой игре космических сил, во взаимодействиях молекул и столкновениях атомов. С точки зрения натурализма, это вполне последовательно, но это, собственно, означает, что предмет, подлежащий познанию, не познается, а просто исчезает из горизонта умственного зрения. С другой стороны, отвлеченный социальный идеализм, для которого общественная жизнь есть только воплощение абстрактных этически-правовых идей, вынужден также игнорировать самое существенное и характерное в ней – то, что она есть не абстрактное бытие самих этих идей, а именно живой, полный трагизма, исканий и заблуждений процесс их воплощения, другими словами, что она есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и

реальная человеческая жизнь.

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения – будь то форма правления, как "монархия" или "республика", или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., – и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех

стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

Общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной Правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человеческое сердце, сливаясь с ним, вступая во внутреннюю связь со всей человеческой реальностью земных нужд, потребностей и влечений, которую она формирует и направляет, выступает наружу в общественном бытии не в своем чистом содержании, а в субъективно-человеческом облике, который, воплощая ее, вместе с тем всегда более или менее искажает ее. В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвение и

отмирание. История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека.

От духовной жизни в узком смысле, т.е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. Ниже, впрочем, вернувшись к более глубокому рассмотрению с новой точки зрения намеченного нами уже выше двуединства "соборности" и "внешней общественности" (ср.: гл. I, 6), мы увидим, что общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением. Познание этого двуединства осветит для нас по-новому природу общественного бытия.

4. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Выше было указано, что присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное начало выступает в ней как образцовая идея, т.е. как идея, которая телеологически определяет человеческое

поведение в качестве идеала или "должного", осуществляемого в общении. Этим уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер.

Категория должного есть некая первичная категория, конституирующая нравственную жизнь и через нее характеризующая существенное свойство человеческой жизни вообще. Человек по самому своему существу не исчерпывается и не удовлетворяется не только отдельным своим фактическим состоянием, но и всей совокупностью природных свойств и возможностей, его составляющих. Наряду со всем тем, что человек сам хочет и может, наряду со всеми стремлениями, вытекающими из эмпирической природы человека и ее составляющими, на человека действует идеальная сила должного, голос совести – призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции; и только в исполнении этого призыва, в выхождении за пределы своего эмпирического существа человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа. Все рассуждения о "естественном

состоянии" человека, о строе жизни, соответствующем его природе, – имеющие в другом, углубленном смысле, как мы видели выше (Введение, 6), существенное значение, – взятые в натуралистической своей форме, разбиваются о тот основополагающий факт, что своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преображении его природы. В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть. Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого – таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете. Все попытки натуралистически определить своеобразие человека и найти его принципиальное отличие от животного оказываются неосуществимыми; даже указание на исключительное развитие рассудка или старое франклиновское определение человека как "существа, изготовляющего орудия" оказываются, по новейшим исследованиям психологии

животных, несостоятельными[12]; в лучшем случае здесь может быть констатировано только количественное, но не качественно принципиальное отличие. С этой стороны человек есть животное, отчасти более развитое – более хитрое, предусмотрительное и догадливое, – чем другие животные, отчасти же и более слабое и отсталое, чем другие животные (лишенное богатства и безошибочности инстинктов, которые присущи другим животным видам, и имеющее органы, менее приспособленные к защите и нападению). Только духовное начало в нем, принципиально отличное от всех эмпирических качество (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще, есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие. Человеку одному присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее. "Nur allein der Mensch vermag das Unmцgliche; er unterscheidet, wдhlet und richtet"[13] (Гёте). В нравственном сознании, которое есть практическое выражение этой духовной природы человека, человек, испытывая чувство должного, сознавая абсолютный идеал

своей жизни, возвышается над своей эмпирической природой; и это возвышение и есть самое подлинное существо человека. Человек есть человек именно потому, что он есть больше, чем эмпирически-природное существо; признаком человека является именно его сверхчеловеческая, богочеловеческая природа. Человек не только знает Бога, причем это знание религиозное сознание – есть его существенный отличительный признак, так что человека можно прямо определить как то тварное существо, которое имеет сознательную внутреннюю связь с Богом; но это знание есть вместе с тем как бы присутствие Бога в нем самом; человек сознает Бога в самом себе, смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняет или стремится подчинить свою волю действующей в нем воле Бога. Это подчинение, это сознание высшей идеальной необходимости – в отличие от всякой эмпирической необходимости и от всякого произвольного, чисто человеческого хотения – и выражается в категории должного, которая определяет человеческую жизнь и образует специфическое существо его общественной жизни.

Это существо выражается в нравственном или нравственно-правовом (в широком общем смысле) характере общественного бытия. Выше мы

рассматривали право (и власть) как форму механической организации общественного единства. Теперь мы подходим к более глубокому корню и смыслу начала права. Почему немыслимо вообще человеческое общество без права, без норм, которые определяют должное в человеческих отношениях и нарушения которых признаются недопустимыми? Все попытки позитивистских теорий права понять право либо как совокупность велений, исходящих из господствующей в обществе силы – власти, либо как результат добровольного соглашения между людьми обречены на неизбежную неудачу, ибо бессознательно-молчаливо предполагают именно то, что хотят объяснить. Ведь и веление власти (как и сама власть), и соглашение между людьми только потому могут быть источником права, что они сами воспринимаются не как голый факт или чисто эмпирическая сила, а как нечто правомерное, как инстанция, которой человек "должен" подчиняться. Только то и есть "власть", в отношении чего действует обязательность подчиняться; власть неправомерная вообще не есть власть; и только то соглашение обязательно, которое соответствует представлению о правомерности: "соглашение" с напавшим на меня разбойником о выдаче ему денег взамен

сохранения моей жизни, быть может, необходимо для меня, но вовсе не обязательно и при первой возможности будет мною нарушено. Право в этом смысле ниоткуда не выводимо, оно первично, ибо свою авторитетность черпает только из самого себя. В первичном своем смысле право есть просто должное в человеческих отношениях – то, что в них зависит не от эмпирической человеческой воли, а от высшего, абсолютного веления правды. Лишь в производном, чисто юридическом смысле под правом разумеется и совокупность норм, которые сами по себе лишены первичной внутренней авторитетности и заимствуют свою обязательность из авторитетности, т.е. правомерности власти, их издающей.

Но такой же первичный характер носит в своей основе и явление власти в человеческом обществе. Какое бы происхождение ни имела власть в обществе, какую бы роль в этом происхождении и укреплении ни играла фактическая сила, грубое принуждение или полезность ее для общества, по существу власть есть та инстанция, которая сознается как высшая, т.е. как инстанция, которой имманентно присуща действенная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов

общества. Возможны разные эмпирико-психологические причины, содействующие возникновению этой авторитетности именно данного лица или учреждения и тем придающие ему достоинство "власти", но это не меняет идеальной природы самой власти, как таковой. Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица); она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государстве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда

власть есть необходимая своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, что власть в своей основе есть начало столь же первичное, как и право, объясняется тем, что в конкретной человеческой жизни должное наряду с абстрактно-общей формой нормы или правила необходимо должно облекаться и в форму конкретных, регулирующих жизнь от случая к случаю велений человеческой воли. Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и другое.

Существенно для нас в этой связи то, что в лице права и власти обнаруживается необходимая подчиненность общественной жизни идеальному нравственному началу должного (о различии между правом и нравственностью в узком смысле слова речь будет идти ниже). Право и власть никогда не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть

выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому обязывающей его инстанции. Известно двусмыслие попытки Руссо вывести право из "общей воли" людей (volonte generale). Хочет ли Руссо высказать этим свое оптимистическое убеждение, что эта volonte generale (которую он, как известно, отличает от эмпирической "воли всех", volonte des tous) в качестве подлинно общей воли тем самым и именно в силу этого всегда является и правильной волей, или, напротив, он только ту волю и называет подлинно "общей", которая сама по себе объективно правильна, – во всяком случае ясно, что воля, творящая власть и право и их конституирующая, по существу должна быть определена не как любая человеческая (хотя бы и "общая") воля, а именно только как воля правильная, т.е. подчиненная правде и осуществляющая правду.

Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу и потому не сводимая ни на какие эмпирические начала человеческой природы. То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице права и

власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т.е. богочеловеческой, природы общественной жизни. Этот момент должного выразим иначе в понятии авторитетности. Авторитетна та человеческая воля (все равно, обнаруживается ли она в устанавливаемом ею общем правиле – в норме права – или в конкретном единичном велении) и та человеческая личность (или группа личностей), которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение правды, того, что само по себе правильно и потому должно быть. Поэтому первичный источник права и власти лежит в их непосредственной авторитетности. Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю – лицу, которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас своей большей близостью к правде, большей ее воплощенностью в его человеческом существе. И первичное право есть общее правило или отношение, в котором просвечивает сама правда, должное, и которое преображает, укрепляет, облагораживает нашу жизнь приближением ее к правде. В дальнейшем своем развитии власть и право могут приобретать, как указано, производный характер, они могут

быть авторитетны не непосредственно и сами по себе, а только по своему происхождению и общему назначению, заимствуя свою авторитетность из права, которое их обосновывает, или из прежней авторитетности власти, от которой они преемственно происходят, но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно их влиятельность на человеческую волю есть всегда действие начала авторитета как человеческого носителя и выражения сверхчеловеческого начала правды. В этом смысле – как будет подробнее показано далее – и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии: покоясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с абсолютной, божественной волей.

Быть может, возразят, что явления власти и права тем существенно отличаются от отношений, основанных на признании авторитета, что последние носят характер добровольного следования наставлению и совету, авторитетность

которых усмотрена, тогда как первые выражаются в принудительно осуществляемом приказе и требовании. Но дело именно в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голой силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения, основанные на авторитете. Весь аппарат внешнего (физического и психического) принуждения, которым обладает власть (как и право, как в конечном счете и общественное мнение) и который предназначается для укрощения и устрашения непокорных, есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается живое, Основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения. Это видно уже из того, что в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права осуществленным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждает последних выполнить это принуждение? И если отдельный непокорный солдат укрощается офицером с помощью его же

товарищей, то тот же вопрос может быть поставлен относительно последних. Как справедливо говорит немецкий социолог Визер, следуя за определением Спинозы, всякая власть есть в последнем счете непосредственное господство над душами – potestas clavium, авторитетность[14]. В конечном счете основу всего отношения образует непосредственное сознание долга – никем внешне не вынужденное и не вынудимое чувство, внутренне требующее от меня повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, т.е. авторитетности правовой нормы или власти. В тот момент, когда окончательно исчезает, испаряется из душ это сознание авторитетности, соответствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти – например, монархия при республиканской революции – рушится сама собой; и тогда никакой внешний аппарат принуждения не может больше спасти ее по той простой причине, что он сам тотчас же разваливается и перестает действовать в силу атрофии движущей им и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной в человеческом духе. Отношения власти и права отличаются от чисто духовных отношений, основанных на признании авторитета, не тем, что

в первых это признание отсутствует – оно образует, напротив, как указано, их подлинную основу, без которых они вообще немыслимы, – а лишь тем, что в них это свободное внутреннее отношение окружается объективированной внешней оболочкой принуждения, тогда как последние этой оболочки лишены. Смысл этого различия отчасти ясен сам собой из того, что выше было сказано о соборности и общественности (гл. I, 6), отчасти уяснится нам еще ниже.

Глава III

ОСНОВНОЙ ДУАЛИЗМ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ("БЛАГОДАТЬ" И "ЗАКОН", "ЦЕРКОВЬ" И "МИР")

Мы видели выше, что общество имеет духовную природу, что по характеру своего бытия оно принадлежит к той, выходящей за пределы всякого эмпирического (в том числе и психического) бытия сфере, которую мы зовем духовной жизнью, и что его основу образует нравственное начало, подчиненность человеческой воли "должному", что есть, в свою очередь, выражение сверхчеловеческого, богочеловеческого существа самого человека. Однако все наружные, непосредственно "видимые" черты общества как будто противоречат этому итогу нашего анализа; общество по этому своему наружному, эмпирическому облику имеет характер не внутренней духовной жизни, а чего-то "внешнего" человеку, "внешней среды" его жизни; в нем действуют по большей части эгоистические импульсы, которые сдерживаются только внешней уздой принуждения и устрашения; его явления состоят не из внутренних, духовных процессов, а

из внешних действий людей, они разыгрываются не в тайниках человеческой души, а, как мы сами выше указывали, где-то там, снаружи, на улицах и площадях, и обычно общественная жизнь, политика, противопостав- ляется жизни духовной. Поэтому здесь, как и выше в отношении понятия "соборность", мы должны считаться с естественным возражением, что наше описание носит характер романтической идеализации, т.е. искажения грубой подлинно реальной эмпирической природы общества. Как и там, это возражение не может быть просто отвергнуто, а должно быть учтено нами. Элемент правды в этом возражении мы усматриваем, как и там (гл. I, 6), в том, что общество имеет двойственную природу – "наружную" и "внутреннюю", из которых первая необходимо неадекватна последней. Но характер и источник этой двойственности мы можем определить теперь глубже и полнее, чем мы это сделали выше.

1. ПРАВО И НРАВСТВЕННОСТЬ

Есть одно проявление этой двойственности, которое как бы прямо бросается в глаза и наличие которого усматривается чисто эмпирически, без всякого углубленного исследования. Это тот

загадочный, составляющий постоянную трудность для всех теоретиков права факт, что момент "должного", начало, нормирующее общественные отношения и идеально их определяющее, существует в двух формах: в форме права и в форме нравственности. Как объяснить тот странный факт, что человеческое поведение, человеческая воля и отношения между людьми подчинены не одному, а двум разным законодательствам, которые по своему содержанию в значительной мере расходятся между собой, что ведет к бесчисленным трагическим конфликтам в человеческой жизни? Многочисленные социальные реформаторы постоянно восставали и восстают против этой непонятной и, как им представляется, нелепой и гибельной двойственности и пытаются охватить всю общественную жизнь без изъятия одним законом – обычно законом нравственным (типичным образцом здесь является нравственное учение Льва Толстого); однако попытки их всегда разбиваются о какую-то роковую необходимость; и, продумывая и в особенности пытаясь их осуществить до конца, мы невольно приходим к убеждению, что попытки эти, несмотря на всю их естественность и рациональную оправданность, в чем-то противоречат коренным, неустранимым

свойствам человеческой природы. Холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни; и все же всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние, – к разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существа, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад. Как объяснить эту странную двойственность, проникающую всю общественную жизнь человека?

Большинство господствующих теорий, пытающихся отчетливо рационально ограничить эти два начала друг от друга, усматривая основания их различия то в различии предметов и областей, на которые они направлены (например, обычное учение, что право нормирует внешнее поведение и отношения между людьми, нравственность же определяет внутренний мир человеческих побуждений, – учение, варианты которого мы встречаем и у Канта, и у Гегеля), то в различном характере самих норм (ср. известную теорию Петражицкого, согласно которой нравственность есть сфера односторонних норм,

определяющих обязанность без чьего-либо соответствующего права, право же – двустороннее отношение, где обязанности соответствует притязание другого лица), не достигает своей цели. Мы не можем здесь входить в подробное критическое их рассмотрение. Мы ограничиваемся общим указанием, что различие, устанавливаемое преобладающими теориями, либо вообще не совпадает с подлинным различием между правом и нравственностью, а с ним перекрещивается, либо же в лучшем случае касается некоторых производных признаков, не захватывая существа отношения. Трудность и проблематичность отношения в том и заключается, что и право, и нравственность суть законодательства, принципиально охватывающие всю человеческую жизнь и проистекающие в последнем счете из совести человека, из сознания должного и потому неразличимые друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению; с одной стороны, нравственность касается не только внутренней жизни человека и не только личных отношений между людьми, но в принципе – всех отношений между людьми вообще (существует и политическая мораль, и мораль в коммерческих делах и т. п.); и, с другой стороны, право, прежде всего в качестве начала

"должного" вообще, касается тоже не внешнего поведения – внешнее действие человека как чисто физическое явление вообще не подчинено идеальному началу должного, – а направлено на волю человека и затем – поскольку мы не останавливаемся на производном праве, заимствующем свою силу от авторитетности государственной власти, а восходим к первичному праву, несущему свою обязательность в самом себе, – оно так же, как нравственность, имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды – как это было показано выше.

Продумывая до конца это проблематическое отношение, в котором оба начала как-то неразличимо переливаются друг в друга, необходимо прийти к выводу, что, поскольку мы мыслим оба начала под формой "закона" или "нормы", мы не можем вообще установить отчетливого логического, качественного различия между ними; в лучшем случае здесь будет обнаруживаться различие лишь количественное, по степени; некоторые нормы нам будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, другие – наоборот (как, например, с одной стороны, норма "не убий" и, с другой – норма "плати свои долги"). Но ведь и такое чисто

относительное различие по степени в конкретных нормах и отношениях предполагает отчетливое логическое различие самих принципов, которые служат здесь критериями, и не избавляет нас от необходимости искать это различие. Последнее, однако, может быть найдено, лишь если мы выйдем за пределы "нормы" или "закона" как формы права и нравственности.

Весьма существенно, что это различие вообще отнюдь не всегда существовало в общественной жизни и признавалось человеческим сознанием. Во всяком древнем быту, на первых стадиях общественной жизни при элементарности и недифференцированности духовной жизни это различие принципиально отсутствует. В Ветхом завете один "закон", имеющий характер священного закона, как веления Бога, охватывал и преимущественно нравственные предписания десяти заповедей, и все гражданские и государственные отношения, и правила ритуала, и даже требования гигиены. Во всех первобытных обществах единое обычное право, имеющее всегда сакральный характер, нормирует человеческие отношения, и в нем неразличимо и безраздельно сполна выражается нравствен- но-правовое сознание человека. Античный мир, правда, знал различие между "естественным", внутренне

авторитетным, божественным по своему происхождению правом и правом положительным, исходящим от государственной власти или от условного соглашения между людьми (это различие, впервые намеченное у Гераклита, развито софистами и художественно изображено в "Антигоне" Софокла), но различие между правом и нравственностью в нашем смысле этих понятий было ему неведомо. В сущности, сознание этого различия с достаточной определенностью и интенсивностью возникает лишь с христианством и есть плод христианского жизнепонимания. В словах "воздавайте кесарю кесарево, а Богу – Богово" впервые резко утверждено это различие.

Вдумываясь в это происхождение рассматриваемой двойственности, ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к святыне, к идеалу, к должному. "Должное", с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с другой стороны, является человеческому духу как начало трансцендент-но-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в

форме "закона". Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая "право" в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать "естественное", непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве (как, в сущности, – согласно изложенному выше – во всяком праве), и мы имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику – нравственному началу, – возможность указанного выше количественного различения (различения по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью. Существенной ошибкой этики Канта (воспроизводящей основной мотив

античной стоической этики) является именно то, что нравственность она мыслит под формой закона ("категорического императива") и фактически сливает с естественным правом.

Понять существо различия мы можем, как указано, лишь возвысившись над формой "закона". Христианское сознание дает нам здесь путеводную нить в различии между "благодатью" и "законом" (и связанным с ним различием между "церковью" и "миром").

2. БЛАГОДАТЬ И ЗАКОН

Общественная жизнь, как жизнь человеческая, есть по своему существу, как мы видели, жизнь духовная. Человек – не так, как он представляется нам (и себе самому) извне, на фоне предметного мира, где он, через связь с своим телом, есть природное существо, маленький продукт и клочок космической природы, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, – есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь

есть нравственное начало в нем – не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превозмогающей закон, в своем обличении недостаточности "фарисейской" морали – не только как внешнего исполнения закона (кантовской "легальности"), но и как внутреннего его исполнения из "уважения" к самому закону (кантовской "моральности"), но без любви к Богу и внутренней жизни в Нем, – в своем утверждении, что покаявшаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная нравственность есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в Нем, нравственность не как закон, не как исполнение только трансцендентной воли Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, имманентно присущее нашему бытию. Вне этой сознательно или бессознательно таящейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого

существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

Но, как учил сам Христос, это открытая и возвещенная Им, явленная Им в Его собственном существе сущностная нравственная жизнь, превосходя и превозмогая закон, не отменяет его, а только его восполняет. Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к "миру", к сфере предметно-космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее – на земле. Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог – не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально "обожено", поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически-существующим и истинно-сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной

сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание "закона" должного и его осуществление. Закон в качестве "должного" есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома: в меру ее отсутствия – он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда – сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

Этим определен раз навсегда – впредь до чаемого полного преображения и обожения человека и мира – основной дуализм человеческой природы, совместное действие в нем внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона. Это соотношение есть не какое-нибудь произвольное, от человеческих мыслей и воззрений зависимое устроение жизни, а подлинно онтологически утвержденное строение человеческого бытия, которое внешне вообще неизменимо, незыблемо, дано раз навсегда и которое внутренне лишь постепенно преодолевается и смягчается – но в пределах

эмпирической жизни никогда не преодолимо без остатка – в меру внутреннего духовного роста человека.

Усмотрение этого основного дуализма между "благодатью" и "законом" имеет существенное значение для понимания природы общественной жизни. Та двойственность, которая поражает нравственный дух человека при наблюдении общественной жизни, болезненно ощущается им как некая ненормальность и несовершенство и является источником постоянных его стремлений к общественной реформе, двойственность между холодной объективностью, равнодушием к человеческой личности, абстрактной общностью, внешне предметным характером государственно-правовой и общественной структуры человеческого бытия, с одной стороны, и интимностью, жизненностью, неповторимой индивидуальностью его личной жизни и личных отношений – с другой, – эта двойственность имеет свой последний корень во внутренней жизни самого человека – в непреодоленном и непреодолимом дуализме благодати и закона имманентной и трансцендентной нравственной жизни. Ведь та же самая двойственность сказывается уже и в личной жизни человека, например в отношении между родителями и

детьми, где взаимная свободная любовь и внутренная близость все же окружена оболочкой соблюдения строгой дисциплины, или в самых интимных отношениях между людьми, как в дружбе и брачной любви, где живая духовная связь, субстанциальное сродство душ выражается вместе с тем в исполнении некоторых элементарных правил совместной жизни, в чувстве долга, вступающего в силу там, где непосредственная любовь оказывается недостаточно сильным импульсом.

Рассмотренное выше отношение между нравственностью и правом оказывается лишь производным от этого первичного отношения между сущ?остно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношение нельзя – оставаясь в пределах его обычной внешней формы – отчетливо разъяснить до конца. "Закон", будучи всегда отношением трансцендентным, отношением, в котором структура воли раздвоена на две инстанции – высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую, – в свою очередь, в меру своей близости к внутренней, благодатной нравственной жизни, сращенности с ней и непосредственности своей связи с ней может быть в большей или меньшей мере "имманентным" и

"трансцендентным", субъективно-живым или абстрактно-объективным. И именно это вторичное и относительное различие есть различие между нравственностью и правом. Нравственный закон есть закон, который человеческое "я" испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека. В промежутке между тем и другим стоит внутренне-внешне обязывающая сила "добрых нравов", обычаев, общественного мнения. Но и внутри как "нравственности", так и "права" мы замечаем обнаружение того же различия. В меру, с одной стороны, духовного роста человека и активного действия в нем сущностной нравственной жизни и, с другой стороны, относительной близости соответствующей сферы жизни к этому духовному средоточию и нравственные нормы, которым подчиняется человек, и действующие в его общественной жизни нормы права могут быть то более гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутреннеличную жизнь человека и в этом смысле более мягкими и свободными, то более абстрактно-объективными. Это различие касается как формы, так и содержания норм. Различие по форме есть

различие в степени их имманентности или трансцендентности, их свободной внутренней жизненности или внешней объективности. В нравственной жизни это есть различие между живым интимным и индивидуализирующим конкретным указанием совести и суровой общностью абстрактного долга как "категорического императива": в праве – это есть различие между правом гибким, учитывающим "добрые нравы" и конкретную мотивированность поступков, и формально-общим незыблемым законом, как таковым, и – в другом отношении – различие между правом, которое, как в демократии, испытывается как свободное общественное самоопределение, и правом как жестокой уздой, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти. Различие в содержании как нравственности, так и права есть различие, с одной стороны, в мере свободы и нормированности человеческой жизни и, с другой стороны, в суровости нравственных и правовых кар, налагаемых за нарушение норм.

Существенно при этом то, что эти различия в нравственно-правовом строе человеческой жизни (как в его форме, так и в его содержании) по крайней мере по общей своей природе независимы от умышленной воли человека и внешней его

деятельности, а предопределены онтологически качеством и развитием его сущностной духовной жизни. Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общест- венным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциальной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая "свободу, равенство, братство", где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на

низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жестокой цезаристской деспотией, требуемая "свобода нравов" обертывается насилием над личностью; жизнь становится не вольнее, мягче, человечнее, а более связанной, суровой и бесчеловечной. Классический, пережитый нами образец этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего "очеловечения" правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к "озверению", к падению на низший уровень и к необходимости отныне мер духовного воспитания, адекватных этому низшему уровню. С другой стороны, такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную "реакцию", всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешнеопределенных социальных отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона. Онтологические силы, задержанные в своем естественном обнаружении, бурно прорываются наружу в болезненно-искаженной форме

революции; функцию закона берет на себя тогда сильная страсть, обдуманная реформа "сверху" заменяется переворотом "снизу", благодаря чему возникает новое болезненное состояние, лишь с трудом и величайшими потерями уступающее место нормальному равновесию сил.

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. Зло, хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим взращиванием субстанциальных сил добра, ростом сущностной правды. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла. В этом смысле "толстовское" (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами "толстовства" как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению, раскрытому в христианском

сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, самая возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного преодоления зла требует от человека еще другой задачи – задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие толстовства заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме "закона". Эта необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения – положительного преображения жизни через взращивание субстанциальных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него – ведет неизбежно на практике к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с его внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идеалу сущностной нравственности, основанной на свободе и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности, –

и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное. Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освобождаться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всяческого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта антиномия неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира, – трагическая необходимость для человека (в меру его духовной

непросветленности, непронизанности светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Воображать, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражать на себе греховного несовершенства человеческой природы и на этом основании уклоняться от этой борьбы – значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически – впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу. Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться силами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Углубляясь в эту основную двойственность духовной жизни человека и потому его общественной жизни, мы доходим до ее первичной онтологической основы в лице двойственности самого бытия, как такового. Бытие, в его сверхэмпирической первооснове, есть живое конкретное всеединство: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: единство здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее; с другой стороны, бытие в своем как бы наружном слое есть раздельность и раздробленность, в которой все единичное утверждает себя в своей противоположности всему иному и где поэтому единство, противостоя множественности, лишь извне налагается на нее и властвует над ней; единство принимает здесь характер системы отвлеченных определенностей, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляр абстрактно-общего начала. Внешнее деление мирового бытия на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадекватное отражение той проходящей через глубину всего бытия двойственности, в силу которой бытие в своей первооснове есть жизнь,

спонтанность, внутреннее присутствие конкретного всеединства в каждой частной точке бытия, а в своем наружном слое есть раздробленность и потому пассивно-внешняя подчиненность единичного общему. Закон как норма есть в духовной жизни человека выражение закона, как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. "Закон природы" и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой и суть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, неполной пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни как свободным внутренним единством. Общественная жизнь человека в качестве сферы, в которой он подчинен "закону", есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе, связанности духовного бытия человека силами наружного, природного бытия – или, с другой своей стороны: духовная жизнь человека, скованная не адекватными ей силами космического "мирского" бытия. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой "природы" и, с другой стороны, вместе с тем свою борьбу против этого стихийного начала,

поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает – в категории, адекватной космическому бытию, – низшую, слепую закономерность мирового бытия. Отрицавший человеческую свободу Спиноза утверждал, что камень, если бы он обладал сознанием, сознавал бы свое падение на землю как свое свободное действие; правильнее было бы сказать, что он ощущал бы его как свою роковую, безвыходную обреченность страсти, влекущей его на землю. В лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединого живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляясь в природном существе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающееся на его волю и подчиняющее его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим[15]. Нравственный закон есть действие живого всеединства человека как духовного существа в

сфере природной жизни, которою связан человек; отсюда яснее всего усматривается необходимость этого основного дуализма человеческого бытия – необходимая связь и необходимая раздвоенность между внутренней, сущностной нравственной жизнью и внешней сферой закона.

Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей "среды", которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории "мы", будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, "должного", и именно потому облекается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения. Единство "мы", сочетаясь с моментом

"должного", обязательного – который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, – приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда – указанная нами выше мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни – объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании "иллюзии" объективности, а в смысле перенесения трансцендентного по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т.е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как "земного бога" в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. Государство (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое – и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное – воплощение божественного начала

правды, за которым стоит в качестве его живой субстанциальной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной, жизни человечества (ср. выше: гл. II, 3). В отличие от этой абсолютной Правды, укорененной в глубинах человеческого духа и свободно-внутренне питающей его, объективно-сверхчеловеческая реальность общественного единства конституируется началом "положительного права", т.е. моментом должного, поскольку он выступает перед нами извне, в самой окружающей нас эмпирической реальности коллективного человеческого бытия и, следовательно, в своем эмпирическом преломлении. Но здесь обнаруживается и теснейшая связь рассматриваемого нами отношения с обсужденной выше двойственностью между "соборностью" и "внешней общественностью" (ср.: гл. I, 6). Очевидно, что "соборность" как-то связана с внутренней, сущностно-нравственной жизнью, так же как внешняя общественность связана с началом закона. В этом смысле соборность совпадает с "церковью" в самом глубоком и общем смысле этого понятия, а общественность с "миром" – в смысле сферы бытия, противостоящей церкви.

3. "ЦЕРКОВЬ" И "МИР"

Уже выше, при рассмотрении соборности, была указана теснейшая связь между соборностью как первичным единством "мы" и религиозностью – отношением человеческой души к Богу. Не случайно всегда и везде – сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей – общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная с сверхиндивидуальным единством "мы". Онтологически эта связь определяется, как мы уже видели тогда же, тем, что в обоих моментах действует и обнаруживается некое раскрытие человеческой души, внутреннее ее отношение к тому, что выходит за пределы замкнутого сознания, что стоит над ней или рядом с ней. Религиозно ощущая последние онтологические глубины, в которых она укоренена, человеческая душа усматривает превосходящее ее собственную

ограниченность всеобъемлющее единство, через которое она связана внутренне со всем сущим и, следовательно, с другими людьми в первичной нераздельности "мы". И, с другой стороны, сознание "мы", внутренняя раскрытость человеческой души в отношении к "соседу", "ближнему" сама по себе есть уже ее раскрытость в отношении целого и определяющего его глубочайшего мистического единства и испытывается, как таковая. Любовь к Богу и любовь к человеку, связь с Богом и связь с человеком – как бы часто они эмпирически ни расходились между собой и ни были возможны одна вне сознания другой – в своей основе суть одно и то же чувство, одно и то же онтологическое отношение. Древнее изречение христианского мудреца аввы Дорофея, что люди, подобно точкам внутри круга, тем ближе друг к другу, чем ближе они к центру круга – Богу, есть не просто благочестивое назидание, а совершенно точное выражение онтологического соотношения. Логически оно может быть выражено в положении, что связь между отдельными членами целого и связь членов целого с единством, лежащим в основе целого и его конституирующим, суть лишь соотносительные моменты единого онтологического отношения.

Но из этого следует также, что те два конституирующих общественную жизнь начала, которые мы в предыдущих главах рассматривали как два отдельных и различных начала – общество как многоединство и общество как духовная жизнь и осуществление правды суть также лишь два соотносительных и взаимно связанных между собой момента одного объемлющего их цельного начала. Та правда, к осуществлению которой стремится человек так, что это стремление образует, как мы видели, существенный признак общественной жизни как духовной жизни в отличие от эмпирически натурального бытия, – эта правда по своему содержанию есть полная, свободная и потому блаженная жизнь; а такая жизнь есть не что иное, как осуществление всеединства, – жизнь, в которой ничто не остается для нас внешним и потому враждебным, нам и нас стесняющим, а все дано нам изнутри, пронизывает нас и внутренне соучаствует в нас, как и мы в нем. И, с другой стороны, соборность, внутреннее единство "мы", в свою очередь, конституирующее общественное бытие, по самому существу своему, как уже было указано (гл. I, 5), потенциально всеобъемлюще и есть, следовательно, всеединство – внутренняя связь и взаимопронизанность человеческого духа со всем сущим, жизнь в

единстве в противоположность раздробленности и отчужденности частей природного бытия. Но тем самым соборность есть уже сама выражение той внутренней полноты и свободы жизни, которая, будучи последней божественной основой бытия, в своем действии на мир и осуществлении в нем есть преображение и обожение мира, воплощение в нем самой Божественной правды.

Общественная жизнь по самому существу своему как многоединство, в основе которого лежит первичное единство "мы", есть уже некое одухотворение бытия, приближение его к его истинной онтологической первооснове и тем самым к его моральному назначению, вознесение его на высшую, более близкую к Богу ступень.

Стремление к правде, преодолевающее человеческую, "слишком человеческую" природу в ее эмпирической данности, не только имманентно присуще всякой общественной жизни, не только конституирует само ее существо, но и, обратно, уже сам "общественный" характер человеческой жизни, как таковой, т.е. как многоединство и живая совместность человеческого бытия с лежащей в ее основе соборностью есть свидетельство духовного существа человека, действия в его эмпирической природе высшего, преодолевающего ее начала "правды".

Социальный позитивизм, который рассматривает общественно-историческую жизнь как простой клочок и притом позднейшую и производную часть эмпирического мирового бытия, как мы видели, именно поэтому не в силах усмотреть своеобразия общественного бытия, увидать его, как таковое. В отличие от этого ныне господствующего воззрения, карающего общественную мысль подлинной слепотой, античное сознание хорошо понимало это духовное сверхприродное существо общественной жизни. Существенно напомнить ту забытую ныне филиацию идей, через которую самое понятие "закона природы" (ныне потерявшее свой сокровенный, глубокий смысл и отождествленное со слепобессмысленной сцепленностью природных вещей и сил), как и усмотрение в природе "космоса", т.е. стройного, внутренне упорядоченного и согласованного целого, возникло через перенесение на природу категорий общественного бытия. Только через уподобление природы общественному бытию, через усмотрение действия в ней того самого начала "закона", той сдерживающей хаос силы порядка и права, которая творит общественную жизнь, человек в силах был впервые понять природу – а не только ужасаться ей – и создать науку о природе. "Солнце

не может сойти с назначенного ему пути, иначе настигнут его Эриннии, слуги Правды" – так впервые человеческая мысль в лице древнейшего греческого мудреца Гераклита поняла и открыла закономерность природы. И в согласии с этим древние стоики понимали космос как "государство богов и людей". Эта древняя, первая интуиция человечества, усмотревшая в основе самой природы общественное начало и постигавшая само вселенское бытие как некий союз и строй совместной духовной жизни, не только рухнула сама, вытесненная противоположным сознанием глубочайшей разнородности между слепым и мертвым бытием природы и существом человеческой жизни, – сознанием, которое в своем преодолении античного космического пантеизма заключало в себе элемент подлинной правды, внесенной еврейски-христианским откровением избран- ности, аристократичности человеческой природы; но вместе с падением этой древней интуиции в мировоззрении нового времени исчезло даже первоначально обусловившее это падение сознание духовного сверхприродного существа самой человеческой общественной жизни. Если природа впервые была понята по образцу человеческого, т.е. общественного, мира, то теперь хотят понять человека и общество по

образцу природы – той природы, современное понятие которой, как комплекса слепых сил, имеет свое относительное оправдание именно только в ее противопоставлении сверхприродному, духовному существу человека и человеческого общества.

Эта аберрация современной человеческой мысли принципиально преодолевается нами в усмотрении духовной природы общества, которая теперь точнее обнаруживается как соотносительная связь между соборным началом "мы", конституирующим общество, и началом "правды" как божественным началом в самой человеческой жизни. Общество, как мы уже видели, есть по самому существу своему обнаружение богочеловеческой природы человека. Лежащая в его основе соборность есть выражение любви как действия внутреннего сверхприродного и превозмогающего эмпирическую природу начала божественной правды; и обратно: лежащее в его основе начало правды, подчиненности человеческих страстей и природных стремлений воле и силе Божией необходимо выливается в любовь, во внутреннее всеединство человеческого бытия, вне которого невозможна сама совместность и согласованность жизни, эмпирически определяющая природу общества.

Таким образом, в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге. Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется – в самом глубоком и общем смысле – под именем церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества как его ядро и животворящее начало необходимо лежит церковь. То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство "мы", теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как церковь.

Чтобы понять это утверждение, нужно уяснить то понятие церкви, которое лежит в его основе. Обычно приходится считаться с двумя наиболее распространенными понятиями церкви; для верующего в идею церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповедующего

догмат о "единой святой соборной апостольской церкви" существует единая истинная церковь, которая, смотря по исповеданию верующего, эмпирически представлена в церкви определенного исповедания (православной, католической или какой-либо мистической секты), тогда как все остальные религиозные общины и союзы уже не суть "церковь", так как не входят в состав этой единой церкви в подлинном смысле этого понятия; с другой стороны, для неверующего (для неверующего вообще и для не верующего, в мистическую реальность церкви) церковь есть просто эмпирическое социальное явление – союз верующих людей, одно из многих других общественных объединений. Оба эти понятия, в сущности, не противоречат друг другу, потому что имеют в виду не один предмет, а два совершенно разных предмета или две различные стороны одной реальности. Мы, в связи наших размышлений, должны остановиться на ином, третьем понятии церкви, не совпадающем с первыми двумя, но также им не противоречащем. К этому третьему понятию церкви, нам здесь необходимому, мы восходим ближайшим образом через усмотрение последнего, наиболее глубокого смысла первого понятия церкви. По учению самой церкви, в основе "видимой церкви" как единства

ныне живущих верующих лежит церковь "невидимая". Эта невидимая церковь шире видимой не только потому, что объемлет всех не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов, но и потому, что, по мудрому слову одного русского иерарха, "перегородки наших исповеданий на доходят до неба". По догматическому учению церкви, к ней принадлежит, прежде всего, ветхозаветная церковь, богоизбранный народ Израиль, продолжением и завершением которого считает себя новозаветная церковь (исторически сама идея церкви берет свое начало из ветхозаветного теократического сознания еврейства как "богоизбранного" и богосвященного народа); и точно гак же, по учению мудрейших отцов церкви, зачатком ее, "детоводителем ко Христу" был духовный мир античности. Но и в отколовшихся от нее христианских исповеданиях и даже магометанстве и буддизме и - в конечном счете – во всех языческих религиях церковь видит наряду с искажениями и обеднениями зачаток веры и потому считает и их по крайней мере потенциально сопринадлежащими к ней. От этого глубокого мистического понятия церкви легко дойти до необходимого нам здесь социально-философского ее понятия, по которому

всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге – богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей, в этом смысле есть церковь. Это социально-философское понятие церкви стоит, таким образом, в промежутке между чисто религиозным понятием единой истинной церкви и эмпирическим понятием церкви как союза верующих людей; церковь в этом смысле есть нечто большее и иное, чем чисто эмпирическое явление "союза верующих", ибо она есть, во-первых, не какой-либо умышленный союз, а первичное единство и, во-вторых, не просто человеческое, а богочеловеческое единство – единство, вытекающее из утвержденности человеческой жизни в святыне, в Боге; и, с другой стороны, она не совпадает с "истинной церковью" в религиозно-вероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию. С точки зрения мистически-догматического понятия церкви, все эти многообразные частные веры и основанные на них "церкви" суть частичные, неполные, часто

искаженные и даже совсем извращенные ответвления их первоосновы – единой истинной церкви как утвержденности всяческой человеческой жизни, во всех ее областях и формах, в едином истинном Боге. И даже чистое идолопоклонство как в буквальном смысле слова, так и в переносном, современное идолопоклонство (всякого рода атеистическая и даже богоборческая вера) в известном смысле еще подходит под это формальное понятие церкви, ибо всякое единство людей в вере, всякое слияние человеческих душ в святыне, которой они живут, как бы призрачна и обманчива ни была эта святыня, все же содержит в себе, кроме чисто человеческого начала, начало сверхчеловеческое – отблеск, хотя бы слабый, искаженный и даже совершенно извращенный, самого Божества в человеческих сердцах.

Исходя из этого понятия церкви и учитывая изложенное выше, нетрудно увидеть, что церковь есть универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни. Она дана прежде всего во всякой теократии, в самом широком и общем смысле этого понятия и, следовательно, во всех возможных ее видоизменениях – не только там, где жречеству или священству принадлежит определяющая роль в общественной жизни, но и всюду, где

общественный союз утвержден в религии и религиозно освящен. Так, классическое исследование Фюстель-де-Куланжа об античной общине показало, что в античном мире, никогда не знавшем догматически определенной и поддерживаемой духовной иерархией религии, и семья, и государство-город были в нашем смысле церковью, ибо общественное единство опиралось в них на культ определенного бога-покровителя. В этом же смысле Римская империя с ее культом императора и всякая (генетически от нее исходящая) монархия "Божией милостью" в своей основе есть "церковь", ибо политическое единство в ней утверждено религиозно. Но и в общественных преобразованиях и союзах, по своим сознательным политическим верованиям чуждых и даже враждебных всякой теократии, последняя основа единства есть церковь как органическая связь людей в вере, скрытое от сознания самих участников, но действенно определяющее их общественную жизнь единство святыни. Так и современная семья, поскольку она вообще еще ощущается как духовная ценность, как некая святыня, которой подчинены ее члены и которую они должны охранять, есть в своей основе церковь; позади и в глубине всех эмпирических, земных и утилитарных связей

между ее членами стоит мистическая реальность нравственной связи – таинство – все равно, отчетливо религиозно осознанное или только жизненно-ощущаемое – брака, таинство связи родителей с детьми и благоговейного уважения детей к родителям, таинство кровной связи. И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры. И даже чисто внешнее, товарищеское объединение – союз единомышленников и соучастников общего дела – при длительности и образовании прочных традиций, превращаясь (как уже было указано в иной связи – ср.: гл. I, 6) в некую внутреннюю соборность, испытывается как утвержденное в некой святыне, охраняемой людьми и налагающей на них обязательства, и в этом смысле держится некоей "церковью", слагаю- щейся в его глубине. Всякий esprit de corps[16], всякая идея корпоративной чести – дворянской, офицерской, воинской или даже чести врача, адвоката, купца и ремесленника – есть показатель, что за эмпирической связью людей стоит идея – святыня, которой они служат и которая есть

глубочайшая связующая и животворящая сила этого союза.

Коротко говоря: если выше мы видели, что в основе всякой общественности лежит соборность как первичное органическое единство "мы", то теперь, углубляя понятие соборности, усматривая, что первичное духовное единство людей есть вместе с тем единство веры, единство служения правде и утвержденности в сверхчеловеческой святыне, мы тем самым приходим к выводу, что в основе всякой общественности лежит соборность как церковь. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внешней общественностью обнаруживается тем самым как двойственность и связь между "церковью" и эмпирически наружным "мирским" началом общественности. Церковь в этом, принятом нами смысле не есть организация, общественный союз; она есть эмпирически-невидимая и внешне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное в вере. Где и поскольку церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между церковью в первичном смысле и "мирским" началом права, власти и внешней организованности. Обычная политическая

проблема отношения между "церковью" и "государством" в качестве конкретной политической проблемы отнюдь не совпадает, таким образом, с рассматриваемой нами двойственностью между "церковью" и "миром" как внутренними, абстрактно-намечаемыми имманентными категориями общественного бытия. "Церковь" и "мир" есть лишь иное название, обозначение иной стороны рассмотренной нами выше двойственности между "соборностью" и "общественностью" как внутренним и внешним моментом в структуре общественной жизни.

Отношение между "церковью" и "миром" может принимать самые разнообразные внешние и исторические формы, начиная с чистой сознательной теократии, вроде ветхозаветного еврейского государства-церкви, ортодоксального магометанского халифатства или земной власти папского престола и кончая современным секуляризованным государством, в котором уже исчезло всякое сознание имманентно-внутренней связи мирской государственности и общественности с церковью. Рассмотрение этих исторических форм выходит за пределы нашей задачи. Для нас важно лишь, что все это многообразие внешних форм не может

уничтожить основной, имманентной и поэтому вечной связи и двойственности между "церковью" и "миром", как органически-внутренним ядром и внешне эмпирическим воплощением общественного бытия; эта связь и двойственность сохраняется во всех возможных формах и несмотря на все многообразные попытки общественного сознания ее изменить, уничтожить или исказить. Существенно для нас только отметить, что эти изменения идут обычно в двух направлениях: в стремлении превратить церковь из внутренне-органического, невидимо питающего и направляющего ядра общественности во внешнюю власть над обществом (в теократической в специфическом, узком смысле этого слова – тенденции) и в обратном стремлении "мира" вообще отвергнуть начало церкви, внутренне-теократический момент своего бытия и пытаться из себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внешне-организационными мерами заменить то утвержденное в святыне, первичное органическое единство, которое лежит в его основе. Основное онтологическое отношение между церковью и миром, совпадающее с рассмотренным выше отношением между сферами "благодати" и "закона", конечно, может и даже

должно в зависимости от духовного состояния человека принимать разнообразные формы, в которых то и другое начало занимает разное место и имеет как бы разный объем и диапазон действия в конкретной общественной жизни (ср. выше гл. III, 2). Но там, где стирается уже само различие между внутренним и внешним началом, "церковью" и "миром", как бы между душой и телом общественного бытия – будь то в чисто внешней, всецело определенной "законом" теократии или в абсолютно секуляризованном государстве, – мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей (ср.: Введение, 6).

Основная общественная функция "церкви" в принятом нами смысле, образующая самое ее существо, – быть как бы "душой" общества, т.е. силой, связующей и идеально-направляющей общественную жизнь. В начале соборности, т.е. внутреннего единства "мы" и "я", мы имеем момент, конституирующий, как было уже указано выше (гл, I, 6), подлинную внутреннюю связь общественного целого – и притом в двух отношениях: связь между членами общественного

целого, между "я" и "ты" (или "я" и "он"), и связь между членами целого, с одной стороны, и целым, как таковым (между отдельными "я" и единством "мы"). Если в "мире" всякое "я" противоборствует "ты" или, вернее, если для него нет живого "ты", а есть только опредмеченный "он" как средство для целей "я" или как препятствие для них, то это вечное противоборство преодолевается, как мы видели, первичным единством "мы". Но "мы" и "я", взятые в плане эмпирического, "мирского" бытия, в свою очередь, будучи внеположными друг к другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центростремительными и центробежными. Так как начало "мы" не первичное начала "я", а соотносительно ему (ср. гл. I, 5), то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем – в служении Богу, абсолютной правде – они находят свое прочное согласование и примирение. Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности

общественного единства в святыне.

С другой стороны, и независимо от этого значения церкви как высшего источника общественной связи она, будучи живым источником чувства должного, нормативного сознания, есть идеально-направляющая сила общественной жизни. В ней, как живом имманентном присутствии самой святыни в человеческом бытии, заключен последний источник той авторитетности, которая, как видели, есть основа права и власти. В самом секуляризированном обществе право имеет силу в последнем счете как прямое или косвенное выражение правды, в которую верует общество и которою оно живет, или как средство ее осуществления; и самый мирской властитель черпает свою власть в последнем счете в своей авторитетности, в своем назначении быть вождем и руководителем в деле охраны и осуществления правды. В этом смысле принцип "несть власти, аще не от Бога" выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение (ср. выше: гл. II, 4).

Но так же неизбежно, как наличие "церкви", в качестве "души" общества, наличие в нем его "тела" – "мирского" начала. Соотношение между тем и другим соответствует рассмотренному нами

уже выше соотношению между сферой "благодати" и "закона" (и вместе с тем – соотношению между "соборностью" и "общественностью"). Мирское начало есть эмпирия общественной жизни, бытие человека, определенное его принадлежностью к природе. Высшее назначение человеческой жизни состоит, правда, в том, чтобы благодатные духовные силы сполна овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно, в том, чтоб "мир" без остатка растворился в церкви. Однако полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преображению и "обожению" человека; в качестве такового выходит за пределы эмпирического бытия человека. В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима – и все попытки внешнего, искусственного, механически-организационно осуществляемого поглощения "мира" (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т.е. искажению и омертвению "церкви", т.е. внутренней святыни, которой живет общество. Если "мир" должен в пределе без остатка войти и, преобразившись, вместиться в богочеловеческое

бытие, то он не может и не должен, оставаясь миром, вместить последнее в себя, в ограниченные пределы и искаженные формы, присущие ему, как таковому. Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вместиться в мире. Поэтому в человеческой жизни совместно непрерывно действуют две тенденции – стремление к завоеванию мира для святыни и забота об ограждении святыни от вторжения в нее мира. Но всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святыне и растворить его в ней есть именно вторжение мира в саму святыню. Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению церкви, есть существо фарисейства – того искажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и вытесняет ее. Фарисейство есть не отдельное конкретное историческое явление, а имманентное, всегда вновь возрождающееся заболевание человеческого духа. Его существо заключается в смешении самой святыни с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святыни. Всякий социальный утопизм, всякая вера в абсолютно-священный характер каких-либо начал и форм внешней, эмпирической

общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами "царство Божие на земле" содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего осуществления обнаруживает все нравственное зло фарисейства – его бесчеловечность, бездушие, его мертвящий формализм. Ясное и отчетливое признание мирского именно мирским, сознание необходимости в нем форм действия и отношений, адекватных непреображенному, чисто эмпирически-природному существу человека не только не противоречит сознанию зависимости мирского от духовного и необходимости его конечного одухотворения, но именно предполагается им. Начало святыни, изнутри направляя и животворя мирское общественное бытие, может осуществлять эту свою функцию лишь при ясном сознании той чуждой ему сферы, в которой она действует, и при приспособлении форм и приемов своего действия к своеобразному характеру того материала, который оно призвано формировать. Сюда применимо все сказанное выше об отношении между сферой "благодати" сущностной нравственности и сферой закона. Плоть социального бытия, с одной стороны, изнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой – "церковью" и, с

другой стороны, формируется ею в порядке и отношениях, адекватных именно "плотскому", эмпирическому существу человека.

Двойственность между "церковью" и "миром", как между "душой" и "телом" общества (как и двойственность между "соборностью" и "внешней общественностью" и между "благодатью" и "законом") не имеет, конечно, характера резкой раздельности и противопоставленности, и тем более – противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами так же "неслиянна и нераздельна", как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия. Лишь на крайних своих ступенях, абстрактно-фиксируемых нами, "церковь" и "мир" – чистая святыня любви и правды в глубинах общественного единства и грубая земная природа человека, как она обнаруживается в стихии раздора, корысти, борьбы и насилия, – суть безусловные противоположности. Во всех конкретных воплощениях общественной жизни мы имеем промежуточную среду, в разной степени обнаруживающую пронизанность мирского начала духом святыни. Чистая, благодатная жизнь просвечивает и действует в нравственном законе, оживляет и одухотворяет нравы, быт,

законодательство, политические и социальные отношения. Без скрытого или явного присутствия начала святыни немыслимо, как мы видели, само начало "должного", которое, как мы знаем, конституирует само общественное бытие и насквозь пронизывает его, начиная с чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубейшим внешним полицейским принуждением. И, с другой стороны, нет конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себе начала "мирского", не платила бы дани эмпирическим природно-животным чертам человеческого существа. Этот последний тезис во всей его суровой реалистичности должен быть отчетливо сознан вопреки романтическим попыткам усмотреть то в отдельных эпохах прошлого, то в отдельных сферах или формах общественной жизни (в исторически-эмпирической церкви, в монархии и т. п.) адекватное чистое, ничем мирским не замутненное воплощение абсолютной святыни. Мир общественной жизни есть некая иерархия ступеней и сфер, различающихся по степени их категориальной близости к одухотворяющему их началу святыни, по ступени непосредственности связи их функций с функцией сущностной духовной жизни; но не только каждая

конкретная форма общественной жизни совмещает в себе и начало "церкви", и начало "мира", но и их формальная иерархичность в этом отношении не определяет их подлинной реальной близости к началу церкви и пронизанности им. В этом последнем отношении деление на "церковь" и "мир" проходит в невидимой глубине всех их, выражая совсем иной разрез, иное измерение бытия, чем различие эмпирических черт и функций. Государство стоит, например, формально дальше от "церкви" как духовного единства людей в святыне, чем семейный быт, последний – дальше, чем эмпирическая нравственная и религиозная жизнь. Но это не препятствует тому, чтобы, например, государственный деятель и любой слуга государства – начиная с правителя и кончая простым городовым – в своих действиях и отношениях к людям мог быть при случае исполнен – в форме, адекватной онтологическому месту его сферы, – в большей мере чистой святыней добра, чем отец – в отношении детей или чем проповедник нравственности или служитель алтаря. В этом отношении разрез между божественным и человеческим, между "церковью" и "миром" проходит лишь через глубину человеческого сердца.

4. ИДЕАЛЬНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ СИЛЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В другом аспекте мы имеем ту же самую, с разных сторон уже рассмотренную нами основную двойственность общественной жизни в той двойственности, которая образует предмет постоянного внимания и непрекращающихся разногласий в социальной жизни, – в двойственности между идеями, идеалами, верованиями, с одной стороны, и страстями, вожделениями и эмпирически-определенными мотивами человеческих действий – с другой. Что есть подлинная движущая сила исторической жизни – идеи или страсти? – таков вопрос, беспрерывно занимающий социально-философскую мысль. Очевидно, он имеет прямое отношение к обсужденной нами двойственности общественной жизни и есть лишь иное ее выражение.

Уже из этого отношения ясно, что в давнишнем споре между историческими "идеалистами" и историческими "реалистами" или "материалистами" мы не можем стать на сторону одного из двух сталкивающихся здесь направлений мысли, ибо каждое из них дает

одностороннее и преувеличенное выражение одному из двух необходимо-совместно сущих и действующих начал общественной жизни. Прежде всего, вопрос о том, являются ли "идеи" или "страсти" определяющим "фактором" исторической жизни, поставлен методологически столь неправильно и наивно-упрощенно, что ближайший общий ответ на него может быть только один: действующей силой исторической жизни не могут быть ни "идеи", ни "страсти" и потребности, а может быть только сам человек во всей целостности своего духовно-душевного существа, вмещающего в себя сразу и одновременно и "идеи", и "страсти". Единственное, о чем здесь можно ставить правомерно вопрос, – это о степени преобладания в действенной жизни человека того или другого из этих двух моментов. При такой чисто эмпирической постановке вопроса мы должны ближайшим образом признать преимущество исторического "реализма" (и даже "материализма") над историческим "идеализмом". Исторический идеализм есть наивный рационализм в применении к общественной жизни, поверхностное психологическое воззрение, воображающее, что "идеи" или чисто умственные элементы играют определяющую роль в жизни

человека. Вся новейшая психология с ее "волюнтаризмом", с достигнутым ею обнаружением могущественной определяющей роли "аффектов" и бессознательных влечений человеческой души есть опровержение этого наивного рационализма. Историческому "реализму", рожденному из опыта XIX века, познавшего тщету попыток реформирования общества на основании чистых "идей", принадлежит заслуга обнаружения стихийных органических, как бы глубоких подземных сил общественной жизни. Даже "экономический материализм" – это крайнее выражение исторического реализма – в этом отношении прав в основном: суровая нужда человека, прозаическая, повседневная его потребность в пище, одежде и крове, грубая эгоистическая корысть есть в его жизни начало гораздо более реальное и могущественное, чем всякие отвлеченные "идеи" и "мировоззрения" (так же, как в этом отношении в основном прав, несмотря на все преувеличения, и аналогичный ему "сексуальный материализм" психоаналитической школы). В конечном счете правда исторического реализма заключается в том, что в нем (хотя, правда, как мы увидим тотчас же, и весьма неадекватно) получает выражение примат начала

конкретной, иррациональной или сверхрациональной жизни над началом чистой "мысли" или идей, отрешенных от могучих подземных недр бытия. Исторический реализм есть выражение той горькой трезвой правды, что даже самые грубые, низменные и слепые страсти и вожделения человека, будучи проявлением реальной его жизни, могущественнее самых возвышенных идей, поскольку последние не имеют органических корней в сердце человека, не суть, в свою очередь, проявления неких первично-жизненных динамических сил человеческого существа.

Однако это – теперь уже достаточно общепризнанное и потому банальное – соображение остается на поверхности подлинного онтологического соотношения, не проникая в его глубину. Что голая "страсть" в человеке сильнее голой "идеи" – уже потому, что голая или чистая идея, как таковая, вообще не имеет в себе самой ничего жизненно-динамического, – есть бесспорная психологическая истина. Но столь же бесспорно и другое, более существенное соотношение, по которому в общественной жизни, как и вообще в конкретной жизни, человек никогда вообще не руководится ни голой страстью, ни голой идеей. Если всякая идея,

чтобы стать движущей силой, должна связаться с какой-то страстью, с непосредственным импульсом человеческой действенности, то, с другой стороны, и всякая страсть (за исключением чисто патологических состояний, в которых человек уже перестает быть "человеком") приобретает определяющую и направляющую силу в человеческой жизни, лишь связавшись с каким-либо идеальным началом или по крайней мере рядясь в обличье "идеи". Самые низменные страсти корысти и зависти могут приобретать влиятельность в общественной жизни, лишь принимая облик нравственного негодования и нравственного стремления к осуществлению правды. Сколько бы сознательного лицемерия ни соучаствовало в этом маскировании, это лицемерие было бы само невозможно и бессмысленно, если бы оно не опиралось на совершенно непосредственную подлинную потребность человеческой природы. Человек по самой своей природе есть, как мы видели выше, существо "нравственное" – не в том смысле, что он всегда реально проникнут нравственным началом, нравственно чист, но в том смысле, что он всегда ищет правды и нравственного оправдания, воспринимает сущность своей жизни как долг служения правде и каждое свое действие и

побуждение вынужден ставить в связь с этим идеальным началом. Дело в том, что конкретная человеческая жизнь есть, по существу, нечто большее и иное, чем только реально-эмпирическая его жизнь как совокупность природных влечений и импульсов: она есть, как мы видели, духовная жизнь, в которой момент должного, преодолевающий и превозмогающий эмпирическую реальность человеческой природы, есть имманентное начало самой человеческой жизни. Жизнь сильнее отвлеченной, чисто умственной идеи не потому, что она есть нечто только реальное – в противоположность всему идеальному, а потому, что она сама в своем существе есть живая идея или идеально-определенная жизнь, органическое единство идеи и жизни.

Но поскольку мы под "идеей" будем разуметь не чисто умственное, интеллектуальное содержание человеческого сознания, а именно такую живую идею, нравственное начало, как не только сознание, но и чувство должного, соотношение между историческим "идеализмом" и "реализмом" должно будет существенно для нас измениться. Из всех сил, движущих общественной жизнью, наиболее могущественной и в конечном счете всегда побеждающей оказывается всегда

сила нравственной идеи, поскольку она есть вместе с тем нравственная воля, могучий импульс осуществить то, что воспринимается как правда в общественных отношениях. Реальный политик может по праву презирать так называемое "общественное мнение" и пренебрегать им. поскольку оно есть именно только "мнение", только совокупность распространенных и популярных в данный момент теоретических воззрений и оценок; он хорошо знает, как изменчиво это общественное мнение, основанное на подражании "большинства" активному и самостоятельному меньшинству, знает, что реальный успех в политике или апелляция к грубым страстям и жизненным потребностям масс без труда преодолевает такое "общественное мнение" и ведет его за собой. Но поскольку дело идет о настоящих верованиях, органически укорененных в человеческом сердце и ощущаемых как нравственное требование подлинной жизни, поскольку общественное мнение есть живая вера и тем самым нравственная воля, – оно есть сила, с которой в порядке чисто реальной ориентировки политик должен считаться как с самым могущественным и, в сущности, абсолютно непобедимым фактором общественной жизни. Сила таких укорененных в глубинах конкретной

духовной жизни нравственных мотивов, как национальное чувство, религиозное чувство, чувство личного достоинства и потребность индивидуальной свободы, рано или поздно всегда находит себе выход в общественной жизни, преодолевая и разрушая все препятствия, обнаруживая бессилие и самых хитроумных мероприятий "реальной" политики, и даже самых могучих низменных, чисто корыстных и животных побуждений, действующих в обществе. Непобедимый Наполеон, покоритель Европы, был побежден нравственной силой пробудившегося национального сознания народов Европы. Весь аппарат принуждения католической церкви и все самые хитроумные и дальновидные мероприятия его политиков не могли остановить победоносного движения Реформации, когда ее основная религиозная идея уже укрепилась в человеческих сердцах, так же, как все могущество Римской империи оказалось некогда бессильным против внутренней силы христианского религиозного сознания. Ни одна, самая мудрая и могущественная абсолютная монархия не устояла в истории против натиска нравственной силы устремления общества к свободе и самоопределению. Цинизм мнимореальной политики, верящей только в низменно-житейские

силы корысти, властолюбия, тщеславия и презирающей нравственные идеи как ничтожную и иллюзорную силу мечты, неизменно карается в конечном счете в дальнейшем ходе исторической жизни. Живое нравственное сознание, органическая, из глубин непосредственной духовной жизни идущая формирующая идея-сила (по терминологии Фулье) существенно отличается, таким образом, своей жизненной реальностью от чисто теоретической идеи, идеи-мнения. Живая нравственная идея в такой мере есть единственное действенное начало общественной жизни, что даже самые сильные и низменные страсти могут стать общественно-действующей силой, лишь связавшись с нравственной идеей. Когда демагогу нужно разнуздать человеческие страсти и подвигнуть их на действенное обнаружение, он не может это сделать иначе, как придав им обличье стремления к нравственной правде. Ибо как бы ни были сильны индивидуальные человеческие страсти и вожделения, но для того, чтобы робкие и умеренные подчинились крайним и смелым, для того, чтобы страсти слились воедино и актуализировались как единая общественная сила – они должны сами спаяться между собой через подчинение себя (подлинной или призрачной) идее долга, должны быть восприняты как

обязанность служения.

Это практически действенное значение живой идеи как нравственной воли в общественной жизни вытекает в конечном счете из самой онтологической природы общества. Общественное бытие по самому своему существу, как мы видели, не есть просто эмпирическая реальность, но и не есть нечто чисто идеальное, а есть сфера идеально-реальная, область бытия, в которой эмпирические силы природно-челове- ческого бытия с самого начала пронизаны моментом бытия сверхчеловеческого – моментом должного, который конституирует саму объективную реальность общества, как такового. Поэтому "идеальное" и "эмпирически-реальное" в общественной жизни вообще не противостоят друг другу, как две конкретно-раздельные инстанции, а неразрывно слиты между собой. Само идеальное, "идея" не есть в общественной жизни только идея, а есть живая и действующая сила, т.е. нечто вполне реальное, и, с другой стороны, чисто эмпирические силы человеческой жизни конкретно существуют и действуют в обществе как силы, с самого начала оформленные идеальным началом "должного". Отношение между "идеями" и эмпирическими силами в общественной жизни не есть отношение между

двумя абсолютно разнородными и раздельными "факторами"; оно аналогично отношению между "душой" и "телом" в организме, где "душа" с самого начала есть действенно-формирующая энтелехия живого тела, не отрешенная от тела, а именно "воплощенная" душа, а тело есть не мертвая материя, а именно живое, "одушевленное" тело. Лишь в таком конкретном понимании, в котором сама двойственность эта принимает относительный характер, мы имеем адекватное ее восприятие. Истинный, адекватный своему предмету социальный реализм и истинный же социальный идеализм не противоречат друг другу, а совпадают между собой в социальном идеал-реализме, в котором "реализм" сознает, что плоть общества есть не мертвая телесность, а именно живая, одушевленная и по самому своему существу одухотворенная, формируемая идеальным началом плоть, а "идеализм", с другой стороны, сознает, что "дух" общества есть не отрешенный от плоти "чистый дух", а именно дух, коренящийся в органических глубинах жизни и потому с самого начала связанный с плотью. В пределах этого конкретного единства мы имеем тогда восприятие двойственности и борьбы между низшим, стихийным, формируемым и высшим, идеальным, формирующим началом, причем это

противоборство совершается именно на почве органически-нераздельной сращенности этих двух начал. Поскольку низшее, стихийное начало вырывается из-под власти оформляющей нравственной идеи и живет относительно самостоятельной жизнью, оно есть не созидающая, а чисто разрушающая и разлагающая сила общественного бытия. Ни одна сфера общественной жизни не творится чистой силой слепых страстей и вожделений: не голод и корысть творит экономический строй общества, а лишь экономическая потребность, оформляемая и сдерживаемая сознанием долга, аскетизмом трудолюбия и накопления, доверием к ближним и нравственным признанием их прав как соучастников общего дела; не половая страсть творит брак и семью – она может их только разлагать, а половое чувство, с самого начала сдержанное и одухотворенное идеальным чувством любви, аскетизмом воздержания, нравственной связью между супругами и членами семьи. Не анархический порыв к свободе утверждает политические права личности, а тот дух свободы, который оформлен нравственным чувством достоинства личности и уважением к порядку и чужим правам. И, с другой стороны, поскольку высшее, идеальное оформляющее

начало не сознает себя конкретной духовностью, вырастающей из глубин жизни и связанной в своем проявлении с конкретным духовно-душевным состоянием и жизненными нуждами общественного целого, а высокомерно противопоставляет себя общественной реальности, как чистую идею, оно либо остается бессильным, либо, найдя себе поддержку в каких-либо слепых страстях, в лице политического фанатизма способно лишь калечить жизнь и в конечном счете преодолевается хотя и низшими, но подлинно органическими силами общественной жизни. "Идеальное" и "эмпирическое начало" общественной жизни оба, по существу, укоренены в единстве жизни как духовной жизни, и лишь в этой укорененности и взаимосвязанности суть подлинно живые силы общественного бытия, Мы имеем в лице этой двойственности двойственность между "формой" и "материей" общества – двойственность, в которой каждое из этих двух начал может, правда, приобретать относительную самостоятельность, отрешаться одна от другой и вступать в борьбу между собой, но в которой только их совместность и органическая взаимосвязанность есть нормальное, вытекающее из онтологической природы общества

соотношение. История есть неустанная борьба, но и неустанное сотрудничество "идей" и "вожделений", духовного и плотского моментов человеческой жизни; самая борьба возможна здесь лишь на почве исконно-нераздельного единства, как и единство осуществляется в форме борьбы. Общественная жизнь как духовная жизнь, как процесс неустанного самоопределения и духовного формирования человека есть именно такое органическое нераздельно-неслиянное сотрудничество и противоборство идеальных и реальных сил человеческого существа.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ)

Глава IV

ОБЩИЕ НАЧАЛА

1. ЗАДАЧА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Мы видели во Введении, что основная и конечная задача социальной философии заключается в установлении таких законов общественной жизни, которые, будучи укоренены в онтологической природе общества и представляя собою условия подлинной, онтологичес- ки-утвержденной, т, е. здоровой и нормальной, общественной жизни, тем самым для свободной человеческой воли, могущей и следовать им, и нарушать их, суть начала нормативные, определяющие подлинно объективный идеал, подлинно правомерное задание общественной жизни. Выше мы старались выяснить основные, существенные черты

онтологической природы и структуры общества. В настоящее время нам надлежит, опираясь на этот анализ, наметить – в общей и, по краткости изложения, необходимо схематической форме – вытекающие из онтологической природы общества основные нормативные принципы общественной жизни. Эти принципы, вытекая из общих основ общества и человека, по самому своему существу вечны и универсальны (ср.: Введение, 6). Поэтому никто не должен ожидать здесь от нас конкретного, исчерпывающего ответа на политические проблемы сегодняшнего дня – на такие вопросы, как, например, нужна ли в настоящее время в России монархия или республика, или какова должна быть мера свободы и государственного регулирования в области хозяйства, или как разрешим рабочий и крестьянский вопрос и т. п. Все вопросы такого рода не суть вопросы принципиально философские: они разрешаются путем приложения общих социально-философ- ских начал к конкретному эмпирическому материалу данного места и времени, и их конкретное разрешение требует поэтому не только обладания здоровыми общими принципами, но и совершенно конкретного знакомства с эмпирией общественной жизни, ориентировки в ней, знания ее данного

исторического строения и ее нужд. Если бы социальная философия пыталась сама разрешать до конца подобные вопросы, а не только давать общие руководящие указания и мерила для их разрешения, то это было бы гибельным доктринерством, деспотическим стремлением калечить жизнь, формируя бесконечно сложное живое ее многообразие по одному отвлеченному образцу. Социально-политические идеалы в их конкретности должны определяться не только общими вечными принципами общественной жизни, но и характером того эмпирического материала, к которому они прилагаются: целесообразность тех или иных мер зависит от материальных условий жизни данного общества, от духовного (нравственного, религиозного, умственного) состояния общества и его отдельных слоев, от отношения между разными слоями (классами, национальностями и т. п.) общества, наконец, от той исторической задачи, которая в данный момент стоит перед обществом. Как врач определяет необходимые лечебные меры не только на основании общих законов физиологии и патологии, но и в зависимости от данного состояния организма пациента, как педагог определяет ту или иную учебную программу или воспитательную дисциплину, применяя общие

принципы психологии, этики и педагогики к данному умственному и нравственному состоянию отдельного ученика или класса, так и политик руководится в своих мероприятиях и стремлениях задачей относительно наилучшим образом применить общие руководящие начала общественной жизни к данному состоянию и данным нуждам общества. Политика есть лечение (гигиеническое, терапевтическое, в безвыходных случаях – хирургическое) общества или его воспитание, создание условий и отношений, наиболее благоприятных для развития его внутренних творческих сил. При абсолютности его последних общих задач ее конкретные меры по самому существу всегда столь же относительны, как меры медицинские и педагогические. Вера в абсолютное значение и универсальную спасительность и применимость определенных конкретных общественных идеалов (определенной формы правления, определенного социального порядка) есть превращение относительного в абсолютное, идолопоклонство, одинаково и теоретически несостоятельное, и недопустимое морально-религиозно. Для данного народа, в данном его состоянии и в данных условиях его жизни хорош тот общественный порядок, который, с одной стороны, наиболее

соответствует органически-жизненной основе его бытия, его живым верованиям и сущностно-нравственному складу его жизни и, с другой стороны, более всего содействует дальнейшему творческому развитию общественных сил. Хороша та форма правления (например, монархия или республика, аристократия или демократия и т.п.), которая обеспечивает наилучшее при данных условиях управление (например, дает наиболее энергичных, осведомленных, неподкупных администраторов) и наибольшее осуществимое при данном состоянии общества равновесие между государственным контролем и общественной самодеятельностью; хороша та экономическая политика, которая содействует наибольшей производительности труда; хороши те социальные отношения, которые при данных условиях и в формах, соответствующих нравственному сознанию общества, обеспечивают наибольшую возможную социальную справедливость и т. п. И кроме того, ввиду характера органического единства, присущего общественной жизни, ввиду взаимозависимости всех ее сфер или сторон хороши только те меры и идеалы в отдельных сферах общественной жизни, которые приспособлены друг к другу и совместно дают

общественный строй, наиболее обеспечивающий общее здоровье и творческое развитие общества как целого.

Но все конкретные общественные идеалы относительны не только в том смысле, что зависят от эмпирических условий, от условий времени и места, но и в том, что ни один из них не есть абсолютное осуществление абсолютной правды, а только относительное и частичное ее осуществление. Лучший строй есть всегда только относительно, а не абсолютно лучший. Утопия земного рая, полного, адекватного насаждения на земле царства Божия принципиально несостоятельна, потому что не считается с основным онтологическим фактом греховности, несовершенства человеческой природы. Поэтому такие утопии, при попытке их актуального осуществления, неизбежно – в силу ложности их онтологического обоснования – вместо чаемого земного рая приводят к насаждению ада на Земле. Классические ближайшие нам исторические примеры – якобинская попытка насадить абсолютное народовластие и большевистская попытка насадить абсолютную социальную справедливость[17]. Все человеческое, а потому и все в общественной жизни по самой природе вещей может быть только относительно хорошим

– ибо есть компромисс между абсолютным идеальным заданием и несовершенством эмпирического человеческого существа.

Социальные реформаторы, конечно, правы в своем общем основном стремлении устранить зло, ощущаемое нравственным сознанием в господствующих общественных отношениях, и заменить его добром; но часто при этом они упускают из виду, что не всякое зло при данных условиях и в данный момент устранимо (как не всякая болезнь, не всякое недомогание или дефект в здоровье излечимо) и, прежде всего, что никакое зло неустранимо – в пределах эмпирии, до чаемого полного преображения человека и мира – окончательно и без остатка. Попытка быстрого и радикального устранения зла в определенной общественной сфере или форме, в которой оно в данную эпоху особенно остро и явственно ощущается, обычно неизбежно приводит к таким реформам, которые одно зло заменяют другим, иногда еще худшим; зло, так сказать, только перекидывается при этом из одной сферы или формы общественных отношений в другую, но не уничтожается. Так, сознание гибельности универсальной, до мелочей идущей полицейской опеки над хозяйственной жизнью привело к принципу laisser faire, laisser aller[18], к торжеству

абсолютной свободы труда и хозяйства; но такая абсолютная свобода обернулась беззащитностью слабых, неслыханной раньше безмерностью эксплуатации низших, беднейших трудящихся слоев населения и потребовала поэтому возрождения государст- венного вмешательства в лице фабричного и социального законодательства; с другой стороны, сознание свободы личного хозяйствования как абсолютного зла и попытка его полного устранения в России привела к чудовищной неправде того всеобщего рабства, которое именуется социализмом. Известны также исторические примеры колебания политической жизни от крайности деспотизма до крайности анархической свободы и обратно или от крайности политического неравенства, бесправия низших слоев народа до крайности охлократии, подавления высших, более образованных слоев, носителей духовной и общественной культуры массой или чернью и т. п.

Социальное реформаторство должно всегда иметь в виду, что в человеческом обществе конкретно достижимо не абсолютное добро, а лишь максимальное – при данных условиях – возможное добро, что предполагает неизбежность наименьшего неустранимого в данных условиях зла. Выбирать приходится не между абсолютным

добром и абсолютным злом, а всегда между большим или меньшим добром или – что то же – между меньшим и большим злом.

Но предыдущие указания и примеры свидетельствуют еще об одной стороне, с которой должна быть осознана относительность всякого отдельного определенного общественного идеала. Не только любой конкретный образец общественных отношений, конкретный "строй" общества всегда относителен в том смысле, что ни один из них не может вместить в себя абсолютное добро, ибо всюду неизбежен компромисс между идеальным заданием абсолютной правды и эмпирическим несовершенством человеческой природы. Но и самый идеальный принцип, который при этом осуществляется, – поскольку он есть именно отдельный, отвлеченно-определенный принцип – относителен в том смысле, что лишь односторонне выражает абсолютную правду и требует восполнения и ограничения другими принципами. Общественная жизнь есть, как мы знаем уже, всеединство; она есть всеединство не только в количественном смысле, именно многоединство, первичное единство всех своих членов; в качестве духовной жизни она есть вместе с тем качественное всеединство. Духовная жизнь, будучи в своей

основе жизнью в Боге или богочеловеческой жизнью, есть всеобъемлющая полнота жизни; а так как подлинным идеалом может быть только осуществление истинно-сущего, онтологической основы бытия, то таким идеалом духовной и, следовательно, общественной жизни может быть только конкретное всеединство, живая полнота духовного бытия. Поэтому любой отдельный отвлеченный принцип – будет ли то идеал "свободы", или "солидарности", или "порядка", или что-либо иное, – не вмещая в себе полноты всеединой духовной жизни, а выражая лишь одну ее сторону, не может служить конечным идеалом общественной жизни[19]. Лишь единство, соотносительная связь и гармоническое взаимное восполнение и равновесие всех таких отвлеченных идеалов может выразить истинное назначение, подлинную цель общественной жизни. История есть драматический процесс смены отдельных отвлеченных идеалов, из которых каждый в своем осуществлении обнаруживает свою односторонность и тем самым свою несостоятельность и потому уступает место другому. В каждом акте этой всемирно-исторической драмы человечество увлекается каким-либо одним идеалом, который выдвигается вперед эмпирическими нуждами жизни или

духовным состоянием времени; его осуществлению человечество отдает в данную эпоху все свои силы, считая его адекватным выражением общей конечной цели своей жизни; но, осуществив его, оно неизбежно в нем разочаровывается и начинает искать что-либо новое, часто прямо противоположное предыдущему его верованию. В действительности же общественная жизнь, будучи в качестве духовной жизни жизнью в Боге, имеет своим единственным, конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы во всей ее конкретной полноте, т.е. "обожение" человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественной правды. Последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни вообще, одна – осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы, во всем, что есть в жизни истинно-сущего. Из этой общей цели общественной жизни вытекает иерархическая структура тех отдельных начал, которые в своей совместности ее выражают. Наиболее общими и первичными из таких начал является триединство начал служения, солидарности и свободы.

2. НАЧАЛО СЛУЖЕНИЯ

Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни. Его онтологическую природу мы описали уже выше (ср.: гл. II, 3-4): человек, как таковой, есть существо самопреодолевающее; его подлинная жизнь состоит не в утверждении его собственной воли, не в пассивной подчиненности его собственным природным влечениям, а в исполнении должного, правды, в осуществлении высшей, действующей в нем и над ним Божьей воли, проводником которой он себя сознает. Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды, слуга, а не хозяин. Это начало выражено в верховной заповеди и Ветхого и Нового заветов: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею" (Второзак., 6, 5; Марк., 12,30). Эта заповедь, как всякий истинно божественный закон, не есть ни только моральная норма личной жизни, ни даже только моральная

норма вообще; выражая основной органически-телеологический закон человеческой жизни вообще, она есть вечное и всеобъемлющее, онтологически-ненару- шимое, определяющее начало жизни вообще и тем самым – общественной жизни.

Это начало стоит в резком противоречии с тем представлением о сущности человеческой и общественной жизни, которое возникло и укрепилось в новое время и которое, в лице учения о "правах человека" и о верховенстве "народной воли", утверждает суверенность индивидуальной и коллективной человеческой воли. Человеку нового времени, воспитанному на атеизме, представляется, что этот вечный закон не имеет силы в отношении его; гордясь своим просвещением, он, подобно мольеровскому "Врачу поневоле", уверен, что "nous avons change tout cela"[20]; кто же может в конечном счете быть верховным распорядителем человеческой жизни, как не сам человек, индивидуальный и коллективный? Человек сам строит свою жизнь – он живет и должен жить так, как он сам того хочет. Это кажется настолько очевидным, что противоположное мнение представляется каким-то странным уродством мысли, устарелым наследием темных, невежественных эпох

"мистики" и церковного "суеверия".

Ложность этого решительного и, казалось бы, самоочевидного утверждения обличается его совершенной неосуществимостью именно тогда, когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь. Так это бывает со всяким дерзновенным своеволием в личной жизни человека; но то же самое подтверждается и в общественно-историческом опыте. Замысел якобинцев сделать народ действительно полновластным хозяином его политической судьбы или аналогичный замысел большевизма сделать народ таким же полновластным хозяином экономических благ и экономической жизни привел только к ужасам всеобщего рабства, разложения и нищеты.

В действительности человек в такой же мере и в таком же смысле есть хозяин своей исторической и общественной жизни, в каких он есть "хозяин" своей физической жизни. Он может, конечно, делать, все что хочет; но, чтобы сохранить и утвердить свою жизнь, он должен подчинить свою волю тем непререкаемым закономерностям, которые онтологически

управляют его природой. Как. чтобы сохранить здоровье и тем самым свободу, он должен подчиняться независимым от его воли правилам гигиены, вытекающим из закономерностей его физиологической природы, так, чтобы сохранить свое бытие и свою свободу в нравственной жизни, он должен подчинить свою волю законам, искони управляющим его духовной жизнью. Чтобы подлинно властвовать над своей судьбой, человек должен прежде всего властвовать над самим собой, над своим своеволием, над стихийно-природными страстями. Элементарный политический опыт учит, что свобода – как индивидуальная, так и коллективная (свобода общественного самоопределения) – возможна лишь на основе права, уважения к общим объективным нормам, регулирующим совместную жизнь; но что такое уважение к праву, как не повиновение объективно-должному, подчинение человеческого своеволия началу высшей, сверхчеловеческой правды? Человек, как мы видели, есть человек именно потому, что он есть нечто большее, чем только человек как природное существо; человек есть человек именно в меру своей проникнутости иным, сверхчеловечес-ки-божественным началом, которое есть отличительный признак человека как существа

духовного. Но именно поэтому человек (и индивидуальный, и коллективный) осуществляет свою свободу, свое самоопределение, лишь поскольку он осуществляет свое служение высшему, божественному началу правды.

Из этого следует, что высшей и подлинно первичной категорией нравственно-общественной жизни человека является только обязанность, а не право; всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и производным отражением обязанности. Ни отдельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, и ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно быть сначала взвешено на весах правды, должно сперва оправдать себя, доказать свою правомерность, т.е. свое соответствие той абсолютной правде, исполнение которой есть обязанность и отдельного человека, и общества. Во всем человеческом, как таковом, т.е. вне связи его с божественным началом, нет ничего священного; "воля народа" может быть так же глупа и преступна, как воля отдельного человека. Ни права человека, ни воля народа не священны сами по себе; священна первичным образом только

сама правда, как таковая, само абсолютное, т.е. независимое от человека, добро; и потому ближайшим образом человеческое поведение – индивидуальное и коллективное – определено не правом, а обязанностью – именно обязанностью служения добру. Все человеческие права вытекают в конечном счете – прямо или косвенно – из одного-единственного "прирожденного" ему права: из права требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность. Все дальнейшие индивидуальные права, вытекающие из принципа свободы и самоопределения личности, косвенно утверждены в обязанности охранить индивидуальную свободу как правомерное, т.е. обязательное, начало человеческой жизни. Но и общество как целое может требовать от каждого своего члена, от отдельного человека не служения ему самому, обществу, как таковому, и его интересам – ибо многие, вместе взятые, не имеют сами по себе никакого преимущества над одним, – а только соучастия в том служении правде, которое есть обязанность не только отдельного человека, но и общества как целого. И каждый человек, и общество в конечном счете исполняют не свою собственную и не чужую человеческую волю, а только волю Божию, волю к правде. Моментом

служения определена, как верховным началом, вся структура прав и обязанностей, образующая общественный строй.

Что начало служения есть верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором зиждется всякий общественный строй, и вместе с тем как бы цемент, которым он скреплен, – это непосредственно вытекает из всего сказанного выше об онтологической природе общества. Если мы видели выше, что вся внешняя общественность – и как свободное взаимодействие человеческих воль, и как принудительная государственно-правовая организация – есть внешнее обнаружение и эмпирическое воплощение лежащей в ее глубине соборности как первичного единства многих и если последнее существо самой соборности было нами усмотрено в том, что она есть церковь – единство людей в святыне, утвержденность человеческого общения в Боге, то отсюда само собой очевидно, что служение Богу, осуществление абсолютной правды есть высшее всеобъемлющее начало, вне которого немыслимо само общественное бытие. Те два производных начала, о которых речь будет идти тотчас ниже – начало солидарности и начало индивидуальной свободы, единство "мы" и единство "я", – могут быть примирены и

согласованы между собой, как это уже было упомянуто мимоходом выше, только через общее подчинение их началу "служения", а так как их согласование есть само существо общественности, то именно отсюда явствует центральное значение этого верховного начала. "Мы" и "я", общество, как единство, как живое целое, и личность выступают в общественном бытии, как мы знаем, в качестве двух самостоятельных, противостоящих друг другу инстанций, каждая из которых притязает на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом. Благо и интересы общества как целого, задача его самосохранения и укрепления есть в эмпирической государственно-общественной жизни высшая цель, которой должно быть подчинено поведение его членов и в жертву которой часто приносится их жизнь; общество выступает и переживается, как мы видели, как некий "земной Бог". Но непосредственно и каждая отдельная личность, "я", как таковое, сознает себя абсолютным началом; "я" именно и есть та точка, в которой абсолютное бытие доходит до самосознания, есть непосредственно для себя; весь эмпирический мир – и в том числе общество – оно сознает как среду и средство своего самоосуществления и потому никогда не может примириться со своим

положением как средства или органа общественного блага. Это сознание не тождественно с грубым эгоизмом как выражением эмпирической животной стихии человека; "я" сознает в своих глубинах, в том, что в нем есть единственного и неповторимого, некую высшую ценность, нечто священное, от чего оно не только не может, но и не вправе отказаться. Так два "земных божества" – общество и личность – вступают в роковой конфликт между собой, выступая каждое с притязанием на абсолютное значение, как высшие цели и святыни человеческой жизни, которым должно быть подчинено все остальное. "Святыня родины", верховенство "народной воли" противостоит "священным и неотъемлемым" "правам личности". Поскольку эти два начала воспринимаются как высшие и последние, между ними не может быть примирения; общество как бы обречено на вечное колебание между всепоглощающим деспотизмом государственной общественной воли и разлагающей анархией личных устремлений. Начало солидарности испытывает всякую индивидуальную свободу как умаление самого себя, как угрозу своему бытию; начало свободы испытывает всякое принудительное требование общественного единства как уничтожение себя. И

дело обстоит здесь не так, что одно начало может одолеть другое и восторжествовать за счет его умаления или уничтожения; так как оба начала равно необходимы для общественного бытия – так как ни единство "мы", ни "я" немыслимы одно без другого, так что противники связаны между собой неразрывными узами, то побежденный увлекает в своем падении победителя, и оба гибнут вместе. Общество, утвержденное на себе самом, т.е. только на реальности человеческого бытия, обречено поэтому гибнуть в круговороте и вечном противоборстве между деспотизмом и анархией.

Отсюда прежде всего следует ложность как либерализма, так и демократических и социалистических теорий общества. Ни "права человека", ни "воля народа", ни то и другое, вместе взятое, не может быть основой человеческого общества. Возможен и фактически существует только какой-то эклектический, беспринципный компромисс между обоими началами, свидетельствующий о том, что оба они именно не суть первичные начала общественности. При подлинной вере в то или другое пришлось бы выбирать между безграничным деспотизмом общественного единства, уничтожающим личность, а тем самым и общество, и безграничной анархией,

уничтожающей общественный порядок и вместе с ним и всякое личное человеческое бытие. Указанный же выше эклектический выход – понемножку от того и другого начала – не только беспринципен и, в сущности, свидетельствует о неверии в эти начала, но еще и потому не есть принципиальное разрешение вопроса, что здесь речь идет не о механическом уравновешении двух разнородных и независимых сил, а об органическом согласовании двух взаимосвязанных и взаимоопределяющих начал, где умаление одного есть тем самым и умаление другого. Таким образом, здесь, с одной стороны, уже предполагается третье, высшее начало, в качестве, так сказать, суперарбитра над спорящими сторонами и, с другой стороны, примирение достигается лишь в форме сокращения притязаний обеих сторон, т.е. умаления полноты целого.

Разрешение этой антиномии лежит, как мы уже знаем, ближайшим образом в начале соборности как первичном единстве "я" и "мы", где оба начала не противостоят друг другу как независимые внешние инстанции, а как бы пронизывают друг друга и испытываются как внутренние, взаимно питающие друг друга силы. Однако это взаимопроникновение возможно

именно лишь постольку, поскольку оба начала сознают себя не как первично-абсолютные, а лишь как производно-абсолютные силы, утвержденные в третьем, подлинном первично-абсолютном начале – Боге (ср.: гл. III, 3). Подлинное органическое двуединство "я" и "мы" осуществимо лишь там, где и "я" и "мы" отдают себя высшему началу – Богу. "Кто погубит душу свою во имя Мое, тот спасет ее". Противоборство между "я" и "мы" или между началом свободы и началом солидарности существует постольку, поскольку между ними идет борьба за власть, за собственное бытие каждого из них; оно сменяется согласованностью и гармоническим сотрудничеством, когда каждое из них воспринимает свое бытие как служение, когда каждое творит не свою, а высшую волю.

Что всякий общественный порядок основан на сотрудничестве, т.е. совместном, расчлененном на отдельные функции, соучастии слоев и отдельных членов общества в деле служения – это в известном смысле очевидно само собой. Но натуралистическое мировоззрение понимает это служение как служение обществу; а так как общество не есть подлинный субъект – и так как, если бы оно даже было таковым, оставалось бы непонятным, почему собственно личность должна

служить этому Молоху, – то в конечном счете служение это оказывается взаимодействием между людьми, обменом услуг, имеющим целью удовлетворение человеческих потребностей. Но в таком случае последней движущей целью сотрудничества оказывается личный эгоизм, и самый факт сотрудничества есть лишь одно из возможных, всегда лишь относительно целесообразных средств и путей к удовлетворению эгоизма. Поэтому за сотрудничеством скрыта борьба эгоизмов, корыстных страстей – борьба между классами, сословиями, продавцами и покупателями, властью и подчиненными; и лишь глупцы и дети – как это утверждали еще в античном мире анархические теории, сохраненные нам Платоном, прототипы современного "экономического материализма" – могут верить в подлинно бескорыстное служение. Таким образом, при этом утилитарном обосновании подрывается самый фундамент, на котором зиждется начало служения. Лишь признание служения верховным принципом, понимание его как служения правды снимает это противоречие. Всякое соединение и разделение труда и функций в обществе – которое образует существо синтетической расчлененной связи в общественной жизни и конституирует сложное органическое единство общества – есть

обнаружение верховного начала служения и универсальности его значения... Сотрудничество отдельных классов, профессий и лиц в общем деле зиждется в конечном счете не на утилитарной его необходимости, а на нравственном сознании начала служения верховным принципам и на основном существе человеческой жизни. Таковы же смысл и нравственное основание связи между властью и подвластными: эта связь крепка лишь там, где она утверждена на идее совместного служения правде. Марксистское учение о классовой борьбе и общее нигилистическое представление о внутренней, лишь прикрытой лицемерными лозунгами корыстности отношений между членами и частями общества возводит возможные расстройства и неизбежные во всяком человеческом деле несовершенства в процессе и порядке общественного служения в ранг абсолютной онтологической природы общественных отношений. В действительности, самое происхождение и бытие каждого класса и каждой инстанции общества немыслимо иначе, как на основе их функционального значения как органов служения.

Из всего сказанного вытекает невозможность последовательного, атеистически-самоутверждающегося человеческого общества и

абсолютная неустранимость религиозного начала служения как первоосновы и верховного руководящего принципа общественной жизни.

3. НАЧАЛО СОЛИДАРНОСТИ

Из начала служения вытекают и с ним связаны, как его обнаружение и конкретное осуществление в человеческой жизни, два вышеуказанных производных и соотносительных начала солидарности и свободы.

О начале солидарности мы косвенно уже говорили при изложении природы соборности в первой части книги так обстоятельно, что здесь остается лишь резюмировать сказанное выше и прибавить лишь немногое. Вторая великая и вечная заповедь человеческой жизни: "Возлюби ближнего, как самого себя", подобно первой, основной заповеди любви к Богу, также не есть какое-либо произвольное моральное предписание, касающееся только личной жизни человека, а есть нормативное выражение вечной онтологической сущности всей человеческой, следовательно, и общественной жизни. Мы видели, что в основе всякого, даже самого утилитарного, внешнего общения между людьми – будь то холодные договорные отношения или принудительное

властвование одних над другими – лежит первичное внутреннее единство людей, начало непосредственного доверия и уважения человека к человеку, сознание внутренней близости, интуитивное взаимное понимание, коренящееся в последнем счете в первичном единстве "мы". Таким образом, великий нравственный принцип любви к ближнему, хотя бы лишь в ослабленной, умаленной форме простого усмотрения в другом человеке "ближнего", "себе подобного", интуитивного восприятия его как "ты", т.е. как тождественного мне существа, с участью которого связана моя собственная участь, сочувственного сопереживания – различного по степени интенсивности, но тождественного по качественному существу – его как личности, как близкого мне по своей природе носителя духовной жизни – этот принцип есть незыблемая и вечная основа, без которой немыслимо никакое общество. И всяческий новейший индивидуализм, всякие учения о необходимости соперничества и борьбы в человеческом обществе, что бы они ни проповедовали и сколько бы относительной истины в них ни заключалось, не могут устранить или отменить этого основного начала общественной связи. Если бы исповедуемая и проповедуемая марксизмом "классовая борьба" не

совершалась сама на почве некой элементарной классовой солидарности, сознания взаимного соучастия в общем деле и просто человеческой близости представителей разных классов, общество просто развалилось бы на части, и тем самым сами "классы", которые суть ведь классы общества, перестали бы существовать. И то же самое применимо ко всякой борьбе внутри общественного единства и даже к международной борьбе, которая также совершается на почве международного сотрудничества и солидарности и смягчается им; "война" в буквальном и переносном смысле есть всегда лишь краткий эпизод в международных сношениях – ибо в противном случае народы давно уже перестали бы существовать; даже война знает, хотя бы в принципе, "правила" международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности.

В дополнение к этому указанию общего самоочевидного значения начала солидарности как принципа, конституирующего саму общественную связь между людьми, здесь может быть присоединено только еще одно соображение. Из начала солидарности, вытекающего из онтологического единства "мы", следует, что

общественная связь слагается из малых союзов и объединений, где единство целого непосредственно зиждется на живой близости между конкретными людьми, на живом отношении человека к человеку. Отсюда (независимо от других соображений, указанных нами выше, – гл. I, 6) уясняется фундаментальное значение семьи как ячейки общества, основанной на интимной близости ее членов: отсюда же вытекает значение всех вообще малых союзов, основанных на соседстве (всякого рода меньших и больших по объему местных самоуправлений), на общности труда и профессиональных интересов (профессиональных союзов), и корпоративных объединений всякого рода. Отсюда же ясно, что государственное единство в лице патриотического сознания более всего утверждается через интимное сознание местных областных единств, через любовь к своеобразию родного города или родной области, через привязанность к местным обычаям, песням, диалекту. Всякая централизация в пределах крупных, объемлющих необозримое пространство и необозримое число людей общественных объединений, поскольку она убивает мелкие, подчиненные общественные единства, в которых возможно интимно-личное общение, угрожает прочности и внутренней

спаянности целого. Точно так же очевидно, что истинный "интернационализм", сознание общности человечества как целого возможен как живое чувство лишь через общение между собой разных национальностей, т.е. не через отрицание или ослабление национального сознания, а именно при посредстве последнего. Общество, как живой организм, именно постольку прочно и жизненно, поскольку оно, как всякий сложный организм, складывается как иерархическое многоединство подчиненных и соподчиненных низших общественных единств.

Отсюда же уясняется значение для общества и его внутренней спаянности, незамкнутости, доступности для непосредственного личного опыта всех его государственных инстанций – "доступности" начальства, "устности" и "гласности" судопроизводства, "примирительных камер" в спорах между рабочими и предпринимателями, участия представителей общества в функциях государственных органов и т. п. и т. п. Живая личная связь между человеком и человеком, сознание "человечности" всех общественных инстанций, их представленности и воплощенности в конкретных личностях есть как бы то непрестанное кровообращение, через посредство которого сохраняется и

поддерживается жизненное единство общественного целого. Близость человека к человеку, взаимное "знакомство" и непосредственное уважение друг к другу и вообще непосредственное ощущение членов общества, как живых людей, наличие "человеческих" токов в обществе есть некий живительный сок, присутствие которого одно только гарантирует подлинно устойчивое и прочное единство общественного бытия.

4. НАЧАЛО СВОБОДЫ

Столь же первичным, как начало солидарности, является в общественном бытии начало индивидуальной свободы. Смысл и значение этого начала также непосредственно вытекает из всего нашего анализа онтологической природы общества. Если выше мы опровергали индивидуалистическое воззрение, для которого "я" есть абсолютная первооснова жизни (гл. I, 5), и указывали на его исконную соотносительность единству "мы", то мы там же отметили, что "я" все же не производно от "мы", но именно лишь соотносительно ему. Но существо "я", как особой, внутренней инстанции, конституирующей личное бытие, заключается именно в свободе, в

спонтанности, в некой изначальности, которою окрашена и проникнута личная жизнь. С другой стороны, мы видели, что в основе общественного бытия лежит духовная жизнь, что вся громадная и тяжелая механика общественного порядка есть лишь надстройка и передаточный механизм, приводимый в движение силами духовной жизни. Мы видели, что сила права и власти покоится в конечном счете на их влиянии на души людей, на добровольном признании их авторитетности (гл. II, 3-4). Но духовная жизнь, соприкосновение человеческой души с реальностью высшего порядка, живое восприятие этой реальности, лежащее в основе того чувства правды или должного, которое, как мы видели, конституирует общественное бытие, возможны только в свободе. Если выше мы видели, что человек по своему существу есть не самодержец, не хозяин, а слуга, то, с другой стороны, служение его есть необходимо служение свободное. Оно есть служение Богу не как чуждому властителю, а как Отцу, соучастие в отчем деле, которое есть собственное дело человека, ибо есть необходимая основа его собственной жизни. Отношение к Богу, будучи отношением к началу высшему, трансцендентному, вместе с тем есть имманентная основа самой человеческой жизни и

осуществляется в глубинах личного человеческого духа. Но эта последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть свобода; свобода есть поэтому та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным – носитель духовной жизни, соединительное звено между эмпирическим и трансцендентным бытием. Отсутствие свободы или забвение ее и пренебрежение ею равносильно поэтому запертости, замкнутости человеческой души; оно равносильно духовному удушению, отсутствию притока того духовного воздуха, которым дышит человек и без которого он не может существовать как человек. Свобода не есть, конечно, какое-нибудь абсолютное и "прирожденное" право человека просто потому, что таких прав вообще не существует, как мы видели выше; свобода есть, напротив, первичная обязанность человека в качестве общего и высшего условия для исполнения всех остальных его обязанностей, и только в качестве обязанности она тем самым становится и правом, поскольку право есть абсолютное притязание на исполнение обязанности (см. выше). И вместе с тем свобода именно потому есть обязанность, что она есть онтологическая первооснова человеческой жизни.

Всякий отказ от свободы есть духовное самоубийство, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное потребление в нем "образа и подобия Божия" и превращение его в животное.

Отсюда уясняется принципиальное значение начала свободы в общественной жизни. Общественная жизнь есть совместная, соборная жизнь человека. Но сущность человека состоит, как мы знаем, в его богочеловечестве, в его связи как эмпирического существа с высшим, божественным началом; тем самым существо человека лежит в его свободе, и вне свободы немыслимо вообще человеческое общество. Какую бы роль в общественной жизни ни играл момент принуждения, внешнего давления на волю, в последнем итоге участником общественности является все же личность, спонтанно действующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и в отношении ее все остальное в обществе есть передаточный механизм. Существовали общества, основанные на рабском труде, и фактически во всяком обществе есть люди, доведенные до рабского состояния; но тогда они и не являются участниками и деятелями общественной жизни, и в лице их общество

содержит в себе некий омертвевший осадок. Никакой дисциплиной, никаким жесточайшим давлением нельзя заменить спонтанного источника сил, истекающего из глубин человеческого духа. Самая суровая военная и государственная дисциплина может только регулировать и направлять общественное единство, а не творить его: его творит свободная воля к подвигу воина и гражданина. Человек, как "образ и подобие Божие", вообще не может быть превращен в вещь или механическую силу, действующую только под ударом и давлением извне. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводя к потере человеком своего существа как образа Божия, тем самым ведет к параличу и омертвению жизни, к разложению и гибели общества. Всякий деспотизм может вообще существовать, лишь поскольку он частичен и со своей стороны опирается на свободу. Всякая диктатура сильна, жизнеспособна и онтологически правомерна, лишь поскольку она, с одной стороны, сама творится свободной нравственной волей, волей к подвигу ее активных участников и, с другой стороны, есть лишь переходная мера, некая самодисциплина или самообуздание, наложенное на себя обществом в

интересах внутреннего оздоровления, некая временная суровая аскетика, имеющая своей последней задачей восстановление нормального, г. е. основанною на свободном взаимодействии индивидуальных сил, строения общества и – тем самым – свое самоустранение. Вот почему социализм в своем основном социально-философском замысле – заменить целиком индивидуальную волю волей коллективной, как бы отменить самое бытие индивидуальной личности, поставив на его место бытие "коллектива", "общественного целого", или как бы слепить или склеить монады в одно сплошное тесто "массы" – есть бессмысленная идея, нарушающая основной неустранимый принцип общественности и могущая привести только к параличу и разложению общества. Он основан на безумной и кощунственной мечте, что человек ради планомерности и упорядоченности своего хозяйства и справедливого распределения хозяйственных благ способен отказаться от своей свободы, от своего "я" и стать целиком и без остатка винтом общественной машины, безличной средой действия общих сил. Фактически он не может привести ни к чему иному, кроме разнузданного самодурства деспотической власти и отупелой пассивности или звериного бунта

подданных. Ибо человек, который лишается человеческого образа, не может быть членом и участником общества: он может быть только зверем или домашним животным; и, поскольку вообще мыслима такая потеря человеческого образа, общества быть не может: остается только фактическое господство диких зверей над ленивыми и косными домашними животными, причем последние втайне остаются все же неукрощенными и в любое мгновение могут обнаружить свою звериную природу. Социализм обречен гибнуть и от неподвижности, мертвости уже смешанного человеческого теста, и от таящегося в нем хаоса неукрощенной анархии.

Вообще говоря, всякая попытка включить для большинства общества или даже для сколько-нибудь значительной его группы начало свободы, добровольного творческого соучастия в общественной жизни и превратить общество или его часть в мертвое орудие небольшой группы властвующих приводит, с одной стороны, к величайшему ослаблению общества как целого, к некой социальной атонии, при которой остаются неиспользованными запасы сил, таящиеся в свободной действенности, и, с другой стороны, к накоплению разрушительных, анархических сил. Всякое задержанное, стесненное в своем

нормальном обнаружении органическое стремление, вытекающее из глубины личности, как известно, не только приобретает особое потенциальное напряжение, но и испытывает своеобразное болезненное перерождение. Свобода, при нормальном порядке осуществляемая как свободное соучастие в общественной жизни и общественном творчестве, как свободное служение, будучи стесненной и подавленной, вырождается в разрушительную ярость самоутверждения. Все революции на свете, каковы бы ни были их политические цели и сознательные лозунги, суть духовно-психологически такие взрывы анархических страстей, накопившихся в человеческих душах от чрезмерного давления и отсутствия выхода для нормального обнаружения свободной действенности. По самому существу своему такие взрывы могут быть только разрушительными; жажда свободы, загнанная вглубь, сочетается со страстями корысти, зависти, ненависти, превращается в слепое бунтарство, в кипение низших человеческих сил – хаоса душевной стихийности. Революция сама по себе так же мало исправляет или освобождает общественный порядок, как мало взрыв парового котла может быть починкой его неисправности. Но в лице

революции общество переживает имманентную кару за подавление той вольной, спонтанной человеческой энергии, того жизненно-творческого начала, которое при нормальном его обнаружении есть источник общественного здоровья и могущества.

Начало свободы в том общем и первичном социально-философском смысле, в котором мы его здесь рассматриваем, конечно, совсем не совпадает с тем специфическим, частным содержанием, которое вкладывается в него в новейшем понятии "политической свободы". В какой мере гражданам общества должна и может быть предоставлена, например, свобода печатного и устного слова, свобода собраний и союзов, свободное участие в политических выборах – это зависит от конкретного духовного состояния данного общества и не может быть априорно определено из одного лишь общего начала свободы, как таковой. Из так называемых "политических свобод" только свобода веры есть некое подлинно первичное право, непосредственно вытекающее из начала свободы как источника духовной жизни. Ибо всякое покушение на свободу веры есть покушение на саму духовную жизнь, т.е. на истинное, богочеловеческое бытие человека, что угрожает

самой первичной основе общественного бытия. Из свободы веры – так как "вера без дел мертва" – непосредственно вытекает свобода творчества, общая свобода активного соучастия – в той или иной форме и области – в общественном строительстве. Каковы пути и формы этого активного общественного делания, этого творческого обнаружения спонтанной энергии человеческой воли, как они должны быть согласованы между собой в интересах и общественного единства и порядка, и минимальности трений между ними самими, т.е. максимального использования общей совокупности свободных сил, действующих в обществе, – это уже суть вопросы прикладной политики, которые, как уже указано, могут быть разрешены лишь при учтении конкретных эмпирических условий каждого данного общества. Индивидуалистическая же идея прав человеческой личности на определенный, строго фиксированный и ненарушимый объем свободы и на определенные формы ее обнаружения, вытекая из ложного понятия "прирожденных прав человека", вообще должна быть отвергнута как несовместимая с верховным началом служения, лишь в связи с которым оправданна сама идея личной свободы. Да и фактически ни одно даже

самое либеральное и демократическое общество в мире не знает и не допускает в реальном осуществлении таких незыблемо фиксированных прав личности: в период общественной опасности эти права неизбежно ограничиваются; и вообще, в зависимости от духовного состояния общества и конкретного характера текущих общественных задач, в которых осуществляется общее начало служения, и общий объем этих прав, и относительный вес каждого из них могут существенно изменяться. Сами интересы общей свободы, свободного общественного строительства нередко требуют ограничения тех или иных отдельных человеческих "прав", которые всегда относительны и производны, будучи лишь вторичным обнаружением и средством осуществления начала служения и связанных с ним солидарности и свободы.

Глава V

ИЕРАРХИЗМ И РАВЕНСТВО

1. НАЧАЛО ИЕРАРХИЗМА

Общественная мысль, основанная на индивидуализме и на начале прав и притязаний

человека, необходимо приходит к утверждению начала равенства как незыблемого и верховного принципа общественных отношений. Все люди равны, потому что они имеют равные права и притязания; а права и притязания всех равны, потому что они безмерны. Каждый человек есть по своему существу самодержец, неограниченный властелин над своей жизнью; самодержцы же, естественно, равны между собой. Идея равенства вытекает здесь, таким образом, из идеи абсолютной ценности самодовлеющей человеческой личности, из обоготворения каждого отдельного человека, как такового. Равенство есть здесь абстрактное равенство, одинаковость всех людей, взятых каждый по одиночке, одинаковость ряда величин, каждая из которых имеет значение величины бесконечной.

Ниже мы увидим, что равенство в совсем ином, функциональном и производном смысле есть действительно необходимое, онтологически обоснованное нормативное начало общественной жизни. Но сначала надлежит выяснить, что общественная жизнь, поскольку она по своему существу есть единство, основанное на верховном начале служения, предполагает прежде всего обратное начало неравенства, начало иерархизма.

Прежде всего, чисто эмпирически совершенно

очевидно, что равенство в абсолютном смысле слова есть начало, в общественной жизни совершенно неосуществимое и никогда еще в истории не осуществленное. Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям. Везде и всегда, при всяком общественном строе, на каких бы началах он ни был основан, существует неизбежное неравенство между властвующими и подчиненными, между людьми, стоящими на разных ступенях общественной лестницы. Неравенство между каким-нибудь якобинским или большевистским диктатором и рядовым обывателем или низшим служащим не меньше, чем неравенство между монархом и последним бедным крестьянином; или, во всяком случае, это отношение, как и множество других, ему подобных, есть столь же бесспорное социальное неравенство, как неравенство в сословном или кастовом общественном строе. Всякая революция в своем стремлении установить равенство обычно только переменяет состав лиц, стоящих вверху и внизу общественной лестницы, или – поскольку действительно меняется самый принцип общественного строя – заменяет неравенство

одного порядка неравенством другого порядка или содержания. Но установить социальное равенство в буквальном смысле так же невозможно, как установить физическое равенство между людьми.

Если мы спросим себя, откуда это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, то мы должны будем ответить, что оно вытекает из начала иерархии, онтологически-необходимо присущего обществу. Начало иерархии есть ближайшим образом природное, естественное свойство общества, в котором оно сходно с организмом, со всякой жизнью. Общество, как все живое, не есть однородная груда или куча отдельных частей: оно есть сложное целое, части которого суть его члены или органы, исполняющие определенную функцию в целом. Но такая живая функциональная система не может действовать и существовать иначе, как через посредство иерархического начала властвования и подчинения. Она должна иметь центральный орган, управляющий целым и разделяющийся на ряд подчиненных тоже центральных органов, заведующих отдельными функциями, – как бы отдельных ведомств, каждое из которых, в свою очередь, управляет множеством подчиненных

местных инстанций. Чем богаче и полнее общество, тем оно сложнее, т.е. тем длиннее цепь звеньев, связующих высшую инстанцию с низшими. Упрощение этой иерархии равносильно упадку общества, ее уничтожение равносильно разложению общества, превращению его в неорганическую массу.

Иначе говоря, ближайшим образом иерархическая структура общества вытекает из его единства. Для того чтобы множество могло быть живым целым, для того чтобы присущее ему единство могло действенно функционировать, структура общества должна носить характер подчиненности множества единству, т.е. единство должно выступать как иерархически высшая, властвующая инстанция; в сложном целом власть единства над множеством выражается во власти его через ряд промежуточных, посредствующих единств, которые по той же причине необходимы для действенного объединения частных и местных многообразий при исполнении ими определенной функции. Поэтому общество, как живое единство, приобретает характер иерархический, становится лестницей ступеней или, точнее, пирамидой с широким основанием и узкой вершиной.

Отсюда следует, что вопреки отвлеченной доктрине демократизма, требующей господства

всех или большинства, во всяком обществе независимо от принципов, которые оно официально исповедует, роковым образом меньшинство властвует над большинством[21]. Начиная от государства и вплоть до самых мелких и свободных союзов, во всяком объединении есть одно лицо или небольшая группа лиц, которые управляют общественным целым, ведут его, исполняют функцию вождей. Уже техника сговора, принятия общего решения требует, чтобы решение это было задумано и подготовлено небольшой группой лиц, "правлением", и чтобы "общее собрание" (при демократическом порядке) лиц – более или менее пассивно – выразило свое одобрение этому решению, т.е. согласилось идти за "вождями". В абсолютной монархии или диктатуре народом правит монарх или диктатор с помощью подбираемой им группы сотрудников, возглавляющих бюрократию; в парламентарной же демократии народом правит парламент, парламентом – господствующие в нем партии, а партиями – партийная верхушка, политические вожди. Всякое, даже "всеобщее голосование" есть для масс лишь способ оказывать давление на правящее меньшинство или выражать ему свое одобрение, причем обычно инициатива и первоисточник даже этого "мнения" большинства

лежит опять в воле руководящих общественных групп. Самый выбор вождей даже при наиболее демократической и свободной избирательной системе не есть для каждого отдельного избирателя – как это остроумно отмечает Визер – "выбор" в том буквальном, многозначительном и активном смысле, в каком мы говорим о выборе друга или невесты; избиратель фактически лишен возможности "выбрать" себе представителя или вождя по своему индивидуальному вкусу – он должен ограничиться выбором между немногими кандидатами, которые фактически выбираются правлением партий.

Всякое общество есть, таким образом, аристократия – власть меньшинства, вождей, "лучших людей" над массой; против этого рокового социологического соотношения бессильны все программные лозунги равенства, все перевороты, совершаемые во имя принципа равенства. Верхушки парламентских партий в демократии или одной партии при партийной диктатуре (как в советской России "политбюро" коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве. Или – чтобы не употреблять термина олигархии, получившего исторический смысл корыстного, плохого

властвования меньшинства, – скажем, что всякое общество по своей природе есть олигократия, власть меньшинства. Общественные порядки могут различаться лишь по форме и способам подбора и пополнения этого правящего меньшинства – по степени его замкнутости, наследственного начала в нем или открытости доступа в него отдельных лиц из низших слоев, по относительной свободе общественного мнения большинства в его оценке правящего меньшинства. Но все эти различия имеют место лишь в пределах неустранимого, повсеместно действующего общего начала олигократии. Лишь в краткие моменты мятежа и анархии бывают положения, при которых толпа, масса, как таковая, действует не под управлением вождей (хотя в большинстве случаев и в типических явлениях, и здесь есть более или менее явное или скрытое водительство меньшинства); но именно эти моменты суть состояния временного разложения общества, распада общественного единства и превращения общества в текучую хаотическую массу; такие состояния разложения либо вообще бессильны, либо в крайнем случае могут опрокинуть старый порядок; всякое же создание нового порядка, всякое общественное строительство требует организации и тем самым –

власти меньшинства.

По тем же основаниям, в силу которых во всяком обществе действует принцип олигократии, в нем действует и принцип единовластия (монократии, чтобы и здесь избегнуть уже использованного в определенном узком историческом смысле термина "монархии"). Где и поскольку в обществе – в особенности в моменты критические – имеется потребность не просто в водительствующей мысли, а в быстро и единодушно действующей организующей воле, там и постольку в ней неизбежен принцип единовластия. Таково, как известно, историческое происхождение всех монархий; монарх есть вождь, по большей части военный, необходимый организатор, спаситель и охранитель общества. И, с другой стороны, все народные восстания и движения, порождая анархию и внутреннюю борьбу, с необходимостью ведут к появлению такого же единовластного вождя, который, мнимым образом будучи "представителем" и "уполномоченным" народа, на самом деле есть его повелитель. Всякая революция, всякое восстание против "деспотизма власти", по общему правилу, ведет к тому, что народ попадает в подчинение новому вождю и помимо своей воли утверждает гораздо более деспотическое и неограниченное

единовластие, чем то, которое он свергнул. Единовластие в том или ином виде есть в такой же мере адекватная форма выражения внутреннего единства общества в области организующей, напряженно-творческой воли, как власть меньшинства есть адекватная форма постоянного, длительного направления общественной жизни.

Но вернемся к общему принципу иерархизма. Если ближайшим образом он вытекает как бы с чисто природной необходимостью из требований общественного единства, то свое последнее онтологическое обоснование и свое оправдание, как начала нормативного, он черпает из начала служения. С первой точки зрения иерархизм можно было бы рассматривать как принцип, всецело относящийся к внешней, механической стороне общественности, как чисто служебное средство, имеющее лишь утилитарное, а не самодовлеющее духовное значение. Так обычно на это начало смотрит индивидуалистически-демократическое мировоззрение, для которого иерархизм есть как бы лишь дань, платимая верховными началами "воли большинства" и индивидуальной свободы – естественной необходимости, нечто вроде неизбежного трения в ходе общественной машины. Идеалом при этом остается возможный

минимум иерархичности. В действительности, однако, иерархизм имеет свой последний корень, как указано, в принципе служения как верховном определяющем начале духовной жизни. Так как общественная жизнь есть по самому своему существу не простое удовлетворение субъективных нужд людей, а строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни, то отношения между его участниками определены, как мы видели, началом авторитета; строение общества должно отражать на себе различие в авторитетности, качественной годности, онтологической значительности отдельных его членов и соучастников: "Иная слава солнца, иная луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе" (Кор., 15, 41). Общество в этом смысле по самому своему существу есть аристократия в буквальном смысле этого слова господство лучших и потому и сознательно должно стремиться быть таковым. Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. Нравственно-определяющие и формирующие идеи идут, как все идеи, сверху вниз, от духовных вершин к духовным низам. Всегда должны быть

мастера и знатоки дела и ученики, им подчиненные, это подчинение не есть чисто пассивная, бессильная, вынужденная покорность силе; оно, как мы знаем, в основе своей добровольно и есть лишь косвенное отражение в человеческих отношениях добровольного послушания объективной правде, подлинному добру. Мы уже знаем: демократическая идея, что последней высшей инстанцией государственной жизни служит ничем не мотивированная воля, своеволие массы, избирательного стада – так же, как в абсолютной монархии ею служило le bon plaisir[22] монарха, правило "sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas"[23] – есть зловредное, онтологически несостоятельное заблужде- ние. Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими. В сущности, и демократия не может обойтись без принципа авторитета и потому иерархизма – именно потому, что он есть незыблемый божественный закон, определяющий самое существо человека и общества. Но она склонна искажать и извращать его; под влиянием веры в ложный принцип "самодержавия народа" авторитетом легко может стать не действительный мастер, лицо более

высокого духовного и умственного уровня, а демагог, сумевший польстить массам и заслужить их доверие в качестве приказчика, исполнителя их воли. Истинное же, подлинное основание авторитета и потому иерархически-высшего состояния человека есть "харисма", сознание не произвольно-человеческой, а объективно-божественной избранности человека, его предназначенности для общественного водительства. Основание всякой привилегии, всяких особых прав, всякого высшего положения человека или общественной группы и класса лежит только в одном: в их надобности для выполнения объективно-необходимой общественной функции в деле общего служения правде. Ибо не только подчинение, но и власть и главенствование есть служение и потому оправданно в качестве такового.

Этим определен нормативный критерий строения общества. Прежде всего, общий принцип иерархизма и, следовательно, неравенства есть, как уже указано, не неизбежное зло, а добро, ибо члены общества должны быть распределены по разным ступеням общественной лестницы в соответствии с их духовно-онтологической значительностью, со степенью и областью их годности и умелости в богочеловеческом деле

общественного строительства, и идеалом здесь является не минимум, а максимум дифференциации и иерархизма. С другой стороны, мерилом правильного устройства общественной иерархии может быть не то, в какой мере оно совместимо с удовлетворением человеческих вожделений, корыстного и завистливого стремления человека быть не ниже другого, а лишь то, в какой мере общественный порядок обеспечивает правильный иерархизм, т.е. действительно ставит каждого соучастника общества на надлежащее, соответствующее его достоинствам и способностям место. При этом надо иметь в виду, что всякая длительно существующая и ставшая традиционной форма иерархизма склонна вырождаться и испытывать искажение своего истинного существа. Власть и привилегированное положение, какой бы источник они ни имели, суть соблазны, легко используемые не в интересах общества и объективной правды, а в личных интересах отдельного человека и группы. Здесь не место обсуждать конкретные условия, при которых иерархизм сохраняет свою подлинную онтологическую функцию, т.е. дает максимальные шансы тому, чтобы каждый соучастник общества стоял на действительно надлежащем ему месте;

как и все остальные, конкретно прикладные проблемы политики, эта задача неразрешима для всех эпох и общественных состояний в одинаковой форме. В качестве общего правила можно лишь указать, что замкнутость классов и общественных групп, отсутствие свободного эндосмоса и экзосмоса между низшими и высшими слоями при прочих равных условиях легче всего ведет к вырождению онтологически обоснованного иерархизма в иерархизм, онтологически неоправданный. Но должны ли иерархически высшие слои пополняться путем избрания снизу, или кооптации сверху, или через сочетание обоих приемов и в каких именно конкретных формах – это есть вопросы конкретной политической психологии и педагогики, решаемые только от случая к случаю. Ибо момент "избрания" не есть сам по себе священное начало; он имеет чисто функциональное значение: в нем народ или низшие слои не диктуют свою безапелляционную волю в качестве высшей державной инстанции общества, а лишь выражают свое посильное суждение о подлинно объективной годности и авторитетности избираемого.

2. НАЧАЛО РАВЕНСТВА

Но если иерархизм и связанное с ним неравенство суть необходимые начала общественной жизни, то остается ли в ней какое-либо место для противоположного начала равенства? Это зависит от того, в каком смысле мы употребляем это понятие и к чему его прилагаем. Поскольку под равенством – как это обычно имеет место на основе антропократически-натуралистического миросозерцания, на котором покоится идущий из XVIII века демократический идеал, – разумеет равенство прав и притязаний человека, его требование, чтобы общество давало каждому не меньше благ, власти, почета, чем другому, равенство остается началом и неосуществимым, и ложным. Ибо не существует "прирожденных", первичных прав и притязаний человека; права человека вытекают из его обязанностей, суть производные следствия из его единственного права – права на служение; а так как функции служения разнородны и размещаются в иерархическую лестницу, то и соответствующие права могут быть только разнородными, т е. неравными. Демократическое требование равенства вступает, таким образом, в конфликт с началом иерархизма и аристократизма; оно не имеет за себя никакого объективного основания и

есть лишь беспредметное выражение субъективной зависти, оглядки на другого, желания, чтобы другой был не выше меня и я – не ниже его. И так как большинство стоит всегда на низшем духовном уровне, чем избранное меньшинство, то фактически всякая попытка уравнения ведет к понижению уровня общественного бытия, к срезыванию его верхушки.

Но возможно и совсем иное понимание принципа равенства, в котором он не только совместим с началом иерархизма, но - как бы это ни казалось парадоксальным с точки зрения ходячих идей – непосредственно из него вытекает. Прежде всего, всякое равенство есть не абсолютное равенство между одним и другим, так чтобы достаточно было сравнения двух объектов, чтобы установить между ними равенство. Равенство устанавливается в определенном отношении и всегда ввиду и на основе какого-то соотносительного ему неравенства; равенство уровня между двумя реальностями всегда предполагает общность их отличия от иных, высших и низших уровней. Есть только одно отношение, в котором все люди действительно, т.е. онтологически, равны и в котором поэтому они должны блюсти равенство: это есть их

отношение к Богу. Все люди равны перед Богом, и притом в двояком отношении: поскольку Бог есть начало трансцендентное, абсолютное, совершенное в противоположность несовершенству, бессилию, ничтожеству всего эмпирического тварного мира, поскольку перед лицом Бога все люди суть тварные создания, существа, исполненные бессилия и греховности, сознающие свое общее ничтожество, свою противоположность Богу и удаленность от него. Из этого отношения вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство нищеты, недостоинства и смирения; никто не вправе считать себя выше других людей в этом онтологическом отношении, не видеть в другом человеке равного себе соучастника общей нужды и общей задачи совершенствования. Принцип равенства выражается здесь не в эгоистической обиде за себя и желании, оглядываясь на другого, получить столько же, как и он, а, напротив, в сознании, что всякий другой – не хуже и не недостаточнее меня, заслуживает не меньше меня; принцип равенства есть здесь, иначе говоря, иной аспект начала солидарности, любви к ближнему, поскольку это начало рождается из смиренного сознания своего собственного недостоинства, своей удаленности от Бога. С другой стороны, поскольку Бог есть

вместе с тем начало, имманентное человеку, поскольку каждый человек есть "образ и подобие" Божие и потенциально "сын Божий" – человек по сравнению со всем остальным тварным миром есть существо высшее, аристократическое по своему онтологическому происхождению и назначению. И в этом смысле все люди принципиально опять-таки равны между собой. Из этого отношения также вытекает не равенство прав и притязаний, а равенство достоинства и обязанностей, определенных достоинством по принципу "noblesse oblige"[24]. Это истинное и онтологически оправданное равенство есть по самому существу своему аристократическое чувство – чувство солидарности в особой избранности и в необходимости оправдать ее, оказаться достойным ее. Такое законное, возвышающее и облагораживающее сознание равенства мы имеем во всякой аристократической корпорации – в дворянстве, где оно объединяет знатнейшего и богатейшего вельможу с самым захудалым и бедным дворянином, в офицерском обществе, где главнокомандующий и последний прапорщик объединены чувством взаимного уважения к достоинству друг друга как участников общего дела управления армией.

Именно это аристократическое сознание

равенства как солидарности в избранности, наиболее полное и адекватное религиозное сознание – христианство – распространяет на всех людей без исключения. Равенство между людьми есть следствие всеобщего священства. Каждый человек в своей основе есть избранный Богом свободный слуга Божий, свободный соучастник Божьего дела. Человечество в этой своей богоизбранности, в этой особой своей близости к "Царю царей" и ответственности перед Ним есть аристократия в космическом бытии, и именно поэтому человек должен в лице каждого себе подобного уважать равного себе сослуживца и избранного представителя Божьего дела.

Другими словами, равенство в истинном, онтологически обоснованном своем смысле есть не что иное, как всеобщность служения. В истинной человеческой жизни, а потому и в истинной, онтологически адекватной общественной жизни все люди одинаково (хотя каждый на своем месте и со своим особым содержанием) призваны к свободному служению, никто не исключен из него, никто не является только объектом, а не субъектом общественного служения. И так как служение по самому существу своему обосновывает, как мы видели, иерархизм, то равенство не противоречит здесь неравенству,

не перекрещивается с ним, а, напротив, с ним согласуется и его пронизывает – так же, как равенство офицерского звания не противоречит иерархическому строению командного состава. Каждый человек имеет равное достоинство – именно тогда, как он стоит на надлежащем ему месте иерархической лестницы и потому выполняет единственное основание равенства – определенное ему служение.

В этом заключается истинный онтологический смысл (как и истинный генетический источник) демократии. Демократия есть не власть всех, а служение всех. Не хищническое, корыстное или властолюбивое желание всех людей или "народа" быть хозяином и распорядителем своей судьбы, державным властителем жизни есть ее основание, а чувство обязанности активного соучастия всех в общем служении правде. Варьируя формулировку, приведенную выше при определении начала служения, мы можем сказать: единственное первичное право каждого человека есть его право на соучастие в общем служении. Здесь открывается вместе с тем связь правильно понятого начала равенства как всеобщности служения с началом свободы; здесь лежит объяснение того, почему начала свободы и равенства – при другом, ложном их истолковании,

как это известно из исторических примеров, часто противоречащие друг другу и сталкивающиеся между собой, – все же вырастают в человеческой душе и потому в человеческом общежитии совместно. Ибо они суть в своем последнем существе лишь два выражения одного и того же начала. Равенство есть всеобщая призванность к служению, служение же в качестве нравственной активности зиждется на свободе человека. Всеобщность и свобода служения суть соотносительные стороны богочеловеческой природы человека. Общество, как совместная бого-человеческая жизнь, есть свободное всеединство. Служение правде не есть чья-либо привилегия или исключительная обязанность какой-либо отдельной группы людей, опекающей и насильственно направляющей общественную жизнь: оно есть дело всех людей без исключения. Идея правды, благодатная сила, подвигающая на служение, должна всепронизывающим током проходить через сердца и волю всех членов общества. Последний источник общественной действительности, живого творческого и связующего начала общественности лежит в религиозно-нравственном сознании человечес-кого сердца, в свободной человеческой воле, которой чужая воля может помогать, которую она

может направлять и организовывать, но которую она не может заменить. Где парализовано или предано забвению начало всеобщего свободного служения, где есть общественные слои, которые суть только пассивные объекты, а не активные субъекты служения, там, с одной стороны, в известной мере парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, с другой стороны, подпольно взращиваются в человеческой душе анархические страсти, подготовляется бунт, растет идеал самочинного устроения. Все бунтарское в новой европейской истории – восстание в ней человека против Бога, рост и действие в ней мечты о самочинном построении вавилонской башни вплоть до последнего достижения этой тенденции – духовного самоубийства в коммунистическом бесчинии и рабстве – есть расплата человечества за забвение и умаление им в прошлую эпоху начала всеобщности свободного служения.

Глава VI

КОНСЕРВАТИЗМ И ТВОРЧЕСТВО В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

1. ДВУЕДИНСТВО ТРАДИЦИИ И ТВОРЧЕСТВА

В отделе "Соборность и общественность" мы усмотрели одну из существенных черт соборности как внутреннего живого ядра общественности в ее сверхвременности. В соборном единстве – так же, как в памяти и жизни отдельного человека – прошлое не исчезает, а продолжает жить и действовать в настоящем, и лишь эта непрерывность, обоснованная в сверхвременности, обеспечивает устойчивость и жизненность общественного целого. Эта сверхвременность не есть, конечно, абстрактная, неподвижная вневременность или вечность: она есть лишь единство, которое, как некое лоно, объемлет в себе и пронизывает своими силами живую изменчивость, временное течение общественной жизни, – так же, как в индивидуальной жизни человека сверхвременное тождество личности живет и действует во всем временном ряде сменяющихся актов и состояний человека. Сущность всякой жизни, как таковой – начиная с жизни простейшего организма и кончая самой глубокой духовной жизнью человека, – состоит в этом живом нераздельном единстве в ней сверхвременности и временного течения, и потому это же единство определяет и существо общественной жизни.

В последних глубинах духовной жизни – индивидуальной и коллективной – эти два момента живут и действуют в гармоническом, нераздельном и неслиянном единстве. В глубине соборной исторической жизни человечества, как и в глубине индивидуального духа, неустанно и неустранимо совместно соучаствуют и традиции, сохраняющие силы прошлого в настоящем и передающие их будущему, и творческая энергия духовной активности, устремленная к будущему и рождающая новое. Но в эмпирическом, наружном слое общественности и эти два момента выступают обособленно и часто вступают в противоборство между собой. Если изнутри, в глубинном слое духовного бытия они, как указано, одинаково объемлют и пронизывают и коллективную, и индивидуальную человеческую жизнь, то вовне, в эмпирической оболочке общественной жизни они как бы отлагаются по двум ее основным измерениям и сосредоточиваются каждое в одном из последних. Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы.

Силы прошлого, как они выражаются в сложившемся бытии, привычных нравах, нравственных воззрениях, в устойчивости правовых форм, политических и социальных отношений, как бы хранятся и взращиваются в лоне коллективного бытия, в единстве совместной жизни; отдельная личность врастает в них с самого своего рождения, впитывает их в себя "с молоком матери", вдыхает их в атмосфере семьи и окружающей общественности. Напротив, фермент новизны, творческая устремленность к будущему заложены в глубине индивидуального духа, все новое, привступление которого и определяет собою общественную изменчивость, временное развитие общества, как бы зачинается из ничего в том таинственном глубочайшем центре личности, который мы зовем свободой. Лишь зачавшись и постепенно оформляясь в глубине индивидуального духа, в творческой личной инициативе, новое потом восприемлется общественной средой, проникает в нее и в ней утверждается. Так основная, рассмотренная нами в первой главе двойственность между коллективным и индивидуальным началами общества выступает здесь с новой стороны как двойственность между восприемлющим, охраняющим, обеспечивающим общественную

непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общественности, и творческим, зачинающим, созидающим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало[25].

Эти два начала всегда сотрудничают и совместно действуют в общественной жизни, так как проистекают, как указано, из первичного нераздельного единства сверхвременности и временного развития в духовной жизни; но в эмпирии исторической жизни они, выступая раздельно, сотрудничают между собой именно в форме неустанной взаимной борьбы. В силу этого общественная жизнь всегда стоит перед задачей установления гармонического равновесия между ними, и учение о нормативных принципах общественного устройства имеет здесь одну из самых существенных проблем, подлежащих его разрешению.

Из онтологического единства этих двух в эмпирическом слое общественности противоборствующих начал следует прежде всего общее нормативное требование необходимости их постоянного примирения, приведения их во внутреннюю живую связь между собой. Мы имеем здесь в лице этих начал консерватизма и творческой инициативы – так же, как в

рассмотренном выше двуединстве "мы" и "я" – таких противников, которые, несмотря на свой неустанный антагонизм, как бы прикованы друг к другу, питаются и живут каждый на счет другого и потому призваны к мирному сотрудничеству и согласованию. Где принцип охранения старого, блюдения установившихся традиций настолько всеобъемлющ и интенсивен, что начинает поглощать и подавлять свободу личной инициативы и творческого созидания, там начинает замирать сама первооснова общественности, ее реальный онтологический субстрат – духовная жизнь: ибо жизнь по самому своему существу есть неустанный поток становления, творческий порыв, прилив в эмпирию бытия новых сил и содержаний, беспрерывно рождаемых в темных недрах свободного духа. Когда этот прилив задержан и ослабевает или прекращается, само охранение теряет свой смысл, ибо не остается для него реального материала; великое начало охранения, непрерывность живого бытия превращается тогда в окостенение пустых форм, лишенных живого внутреннего содержания. Но все окостеневшее, парализованное, лишенное притока живой духовной крови неизбежно разваливается, распадается на части; и, с другой стороны,

задержанный поток духовного творчества, не находя для себя непосредственного воплощения, становится разрушительным водоворотом бунтарства, силой, внутренне отравленной этим болезненным ее искажением, превращающим его из начала творческого в начало разрушительное. Так само охранение становится разрушением. С другой стороны, где принцип творческой инициативы не созревает спокойно в лоне давних традиций, не напоен их силами, там он остается внутренне бессильным, лишается начала подлинного творчества, которое всегда предполагает рождение из глубоких исконных недр бытия; всякий решительный и радикальный отрыв от предания есть отрыв зачинающегося ростка от питающей его почвы. Здесь может оставаться видимость новизны, но чем больше эта жажда нового принимает характер не творческого положительного созидания, а чистого отрицания старого, тем более она духовно обращена в самом этом отрицании на старое и прикована к нему. Вместо здорового подлинного рождения, которое есть не отрицание или истребление старого, а его преодоление через внутреннее его претворение и преображение, здесь возникают бессильные судороги, разрушающие то лоно, в котором они совершаются, но ничего не созидающие.

Консерватизм, ставший реакцией, стремлением сохранить не жизнь, а безжизненные окостеневшие формы, по самому своему существу разрушителен; радикализм, ставший бунтарством, революцией, по самому существу своему реакционен, ибо, разрушая, не ведет жизнь вперед, а через ее ослабление отталкивает ее назад, на низший уровень.

Из этой общей взаимосвязанности и приуроченности друг другу этих двух начал следует, что охранение и свобода творческой инициативы суть, собственно, не две разные задачи общественной политики, а лишь две стороны одной органической целостной задачи. Охранение должно быть направлено не на старое, как таковое, не на готовые, уже воплощенные формы и отношения, а на непрерывность и устойчивость самого творческого развития, самой жизненной активности; охранение самих форм общественных отношений, быта, нравов имеет всегда лишь относительные значения, поскольку оно оправданно как охранение адекватного, удобного своей привычностью и именно поэтому нестеснительного традиционного русла духовного потока. С другой стороны, начало героической активности, созидания нового должно быть пропитано заботой о сохранении жизненности и

прочности самой духовной непрерывности общественного бытия, должно быть раскрытием, развитием, усовершенствованием старого. Истинная, онтологически обоснованная политика по самому существу своему всегда есть политика духовно свободного, не скованного предубеждениями и омертвевшими привычками консерватизма или – что то же самое – политика новаторства, черпающего свои творческие силы из благоговейного уважения к живому содержанию прошлой, уже воплощенной духовной жизни. То, что в политическом словаре последнего столетия называется "левым" и "правым", – политика бунтарского восстания, разрывания оков прошлого, утверждения безудержного своеволия рвущихся на простор сил свободной инициативы и политика насильственного, принудительного обуздания этой анархической стихии и охранения старых общественных форм, направленных именно на такое внешнее стеснение своеволия личности и народа, – есть одинаково выражение болезненного кризиса, расстройства органической целостности и потому подлинной жизненности общественного бытия. Политический опыт последнего столетия таков, что наступает уже время, когда комплексы идей, традиционно выражаемые обоими этими терминами, начинают

терять живое и осмысленное реальное содержание: "правый" и "левый" путь исхожены, по-видимому, до конца, и обнаружена трагическая социальная диалектика, в силу которой последние их этапы сходятся в одном месте: боязливая опека над общественной жизнью – попытка раз навсегда наложить на свободную инициативу оковы обуздывающих ее традиционных форм оказалась равносильной внутреннему разложению жизни, а безграничный простор необузданного разрушительного самочиния привел к неслыханно-деспотическому по-давлению всякой личной свободы. Обе тенденции обнаружили свое сродство, свое внутреннее тождество как соотносительные, постоянно готовые поменяться своими местами и заимствующие друг у друга оружие проявления цинизма, потери уважения и чутья к онтологической первооснове общественного бытия – духовной жизни, с присущим ей нераздельным двуединством сверхвременной целостности и временного развития, смирения и свободы, охранения и творчества,

2. НАЧАЛА НАСЛЕДСТВЕННОСТИ И ЛИЧНЫХ ЗАСЛУГ

Начала сверхвременного единства и временного развития в общественной жизни или – что то же – начала пребывания в материнском лоне социального бытия и творческой воли к созиданию нового находят свое конкретное выражение в действии двух принципов общественной жизни – принципа наследственности и принципа личных заслуг. Эти принципы, с одной стороны, имеют значение общих функциональных начал и, с другой стороны, получают и правовое выражение. Эти принципы распространяются на все области общественной жизни и имеют в них свое выражение; они действуют как в сфере организации общественного единства – организации власти и служения, того, что носит название политического устройства, так и в сфере так называемого гражданского оборота, т.е. свободного взаимодействия частных, единичных общественных элементов.

На ранних стадиях общественной жизни, где личность еще почти всецело погружена в сверхвременное, общественное единство, принцип наследственности, как известно, преобладает над принципом личных заслуг. Поскольку весь общественный строй держится на "обычном праве", на порядке, освященном традицией, права

и обязанности отдельных лиц и групп, как и вся система социальных функций, переходят, по общему правилу, по наследству от одного поколения к другому. Носителем и гражданских, и политических прав и обязанностей является вообще не отдельная личность и не данное поколение, а род именно как сверхвременное единство, преемственно, по наследству представляемое отдельными лицами и поколениями. Существуют родовая собственность, родовые наследственные профессии и сословия, родовая – наследственная – власть. Наоборот, в новую эпоху; с развитием индивидуализма и потерей чутья к сверхвременному единству общественной жизни принцип наследственности начинает испытываться как социальная неправда и как начало, тормозящее и искажающее нормальное функционирование общественной системы, и на его месте выдвигается обратный принцип личной заслуги и годности; общественное сознание нового времени может быть прямо определено как попытка построить всю общественную жизнь на начале личных заслуг, на предоставлении каждому представителю поколения, живущего и действующего в данное время, каждому лицу, независимо от его происхождения, т, е. от его

связи с общественным прошлым, возможности на равных условиях по своему свободному выбору исполнять те или иные общественные функции и достигать, в меру своих личных заслуг и дарований, соответствующего общественного положения.

Из намеченных выше общих соображений о необходимом дву-единстве сверхвременности и временного развития, традиционности и свободной творческой инициативы в общественной жизни непосредственно вытекает, что попытка основать общественный порядок на одном из двух обусловленных этими моментами начал, за полным исключением другого, неизбежно обречена на неудачу по своей неадекватности онтологической природе общественного бытия. Если исключительно наследственно-родовое, кастовое устройство общества подавляет личную инициативу, оставляет неиспользованными творческие духовные силы личности и ведет к господству отжившего и мертвого над живым, то, с другой стороны, исключительное действие начала личной заслуги с совершенным устранением начала наследственности угрожает непрерывной преемственности духовных и правовых основ общественной жизни, оставляет неиспользован-

ными навыки и умения, передаваемые через воспитание и среду от поколения к поколению, и придает общественной жизни характер эфемерности, поскольку она определяется условиями жизни, интересами, страстями одного лишь текущего поколения.

Фактически – как это применимо ко всем онтологически определенным и потому необходимым началам общественной жизни – оба эти принципа, в сущности, неустранимы и в той или иной форме и степени всегда соучаствуют во всяком общественном порядке и строительстве. Вопрос может идти только о наиболее адекватном, целесообразном и планомерно-сознательном использовании каждого из них. Мы рассмотрим в общих чертах их применение, с одной стороны, к области государственной жизни и, с другой, к области жизни гражданско-хозяйственной.

В области политического устройства самое характерное выражение начала наследственности есть наследственная монархия, а самое характерное выражение начала личных заслуг и свободы индивидуальной общественной карьеры есть демократическая республика. Наследственная монархия есть наследие в современном обществе родового воззрения и родового строя

(хотя она сама – о чем подробнее ниже – рождается из начала личной заслуги и обычно, в согласии с своим возникновением и своей функцией, находится в борьбе против наследственно-родовой аристократии); она покоится на мысли, что определенному роду, династии – независимо от степени годности отдельного ее представителя – принадлежит переходящая по наследству от отца к сыну харисма верховной власти, призвание высшего государственно-общественного водительства. Убеждение в такой наследственности призвания к верховной власти вообще не может быть обосновано рационально-утилитарно, из соображений общественной полезности; оно носит характер непосредственной религиозной веры в богоизбранность данного рода. Оно принципиально изъемлет из сферы общественного самоопределения и общественной критики вопрос о носителе верховной власти, считая этого носителя непосредственным избранником Бога, т.е. мысля верховную власть исходящей не от человека, а от Бога, причем отдельное лицо является таким избранником Бога не как таковое, а именно как законный, получающий власть в порядке наследственного преемства представитель династии, рода. Монархия есть, таким образом,

наследственная верховная власть, теократически обоснованная. Поскольку исчезает непосредственная вера в такую теократическую избранность определен- ного рода к верховной власти – она обречена исчезнуть с развитием заложенного в христианском мировоззрении и определившего отсюда все новое, даже атеистическое сознание начала самоценности и неповторимо-своеобраз- ного призвания каждой отдельной личности – монархия лишается своей единственной непосредственной и подлинно прочной основы и не может более существовать. Большинство современных так называемых "монархистов" скорее уговаривают косвенно-утилитарными и потому здесь, по существу, непригодными соображениями себя и других быть монархистами, чем непосредственно по своей вере подлинно суть таковые. С распространением сознания незаменимо-своеобразной ценности и призванности каждой личности монархия может поэтому существовать в современном обществе лишь в силу исторической инерции, в силу сознания полезности традиционно установив- шейся формы правления; образование новых династий вряд ли сейчас возможно.

Но совершенно независимо от этого

традиционно-религиозного основания легитимной, династической монархии принцип наследственной преемственности верховной власти (который шире исторически укоренившегося принципа династической монархии) имеет общую, обычно упускаемую из виду социальную функцию как конкретное выражение сверхвременного единства государственной власти. Современное республиканско-демократическое сознание держится, как указано, воззрения, что всякая наследственная преемственность власти есть зло и неправда, так как ограничивает общественное самоопределение, право общества и народа самому созидать свою власть, т.е. избирать ее носителя. При этом под "обществом" или "народом" молчаливо и как нечто само собой очевидное подразумевается живущее и действующее в данный момент поколение; сверхвременное измерение общественного бытия, его времяобъемлющее единство отвергается или не идет в расчет, оно представляется чем-то фиктивным, реально несуществующим. Политические интересы, страсти и предубеждения сегодняшнего дня оказываются при этом единственной силой, определяющей государственную власть. В противоположность

этому из уясненной выше сверхвременности общества вытекает необходимость и оправданность организационных форм, выражающих эту сверхвременность. Не только в законах, учреждениях, нравах необходимости сохраняется и должна сохраняться непрерывность, обеспечивающая единство социальной жизни ряда поколений, но такая же непрерывность должна иметь свое выражение и в выборе личного носителя власти. Общественная функция наследственной власти состоит именно в том, что в ней дана инстанция, возвышающаяся над политической волей одного лишь данного поколения, людей сегодняшнего дня, и выражающая и блюдущая интересы и волю общества как сверхвременного единства. Такая наследственная власть совсем не должна быть необходимо династической, т.е. право на верховную власть не должно быть необходимо обусловлено принадлежностью к определенному роду и тем более не должно необходимо быть наследованием по закону, например переходом власти от отца к сыну, хотя исторически это и есть наиболее распространенная и известная форма наследственной власти, имеющая – там, где она укоренена в соответствующем религиозном сознании, – преимущество наибольшей

прочности. Правда, противополож- ная форма чисто избирательной монархии сама по себе, взятая в чистом виде, есть некое contradictio in adjecto[26], ибо определение носителя сверхвременного единства суверенитета становится в ней в зависимость от текущих временных, политических сил. Но мыслима и форма наследования вроде той, которая практиковалась в Римской империи, в которой монарх свободно избирает своего преемника из неограниченного круга лиц (в любопытном проекте польской конституции 1929 года глава государства намечает кандидата в свои преемники, избираемого всенародным голосованием). Но и в республике избрание главы государства может быть обставлено условиями, в наибольшей степени обеспечивающими выраже- ние начала преемственности, традиционности, сверхвременного единства власти. Уже всенародное избрание дает в этом смысле большую гарантию, чем избрание парламентом или национальным собранием, ибо в народных массах традиционно-исторические начала укреплены, по общему правилу, прочнее, чем в сознании и воле руководителей политических партий. Мыслимы и другие формы, в которых при избрании главы государства обеспечивается

влияние тех политических сил и социальных слоев (например, представителей церкви, науки, заслуженных государственных деятелей и т. п.), которые сами в максимальной мере являются носителями начала традиционности, сверхвременного единства общества.

С общей социально-философской точки зрения существен только принцип, противоположный демократическому принципу безграничного политического самоопределения отдельного поколения, действующего в данный момент в общественной жизни и исторически доселе выраженный в форме наследственной монархии, – принцип, по которому носитель верховной власти выражает и воплощает не волю и веру сегодняшнего дня, а высшее, соборное сознание общества, как сверхвременного единства. Эта сверхвременность верховной власти тем самым совпадает с ее мистичностью, религиозной освященностью. Если общество вообще призвано творить не свою собственную, человеческую волю, а волю Божию, осуществлять не удовлетворение субъективных человеческих потребностей, а объективную абсолютную правду, то и верховная власть есть не приказчик человеческого коллектива, а по самому существу своему – слуга Божий, блюститель правды.

Конкретно это выражается именно в том, что она охраняет не интересы сегодняшних членов общества, а интересы общества как сверхвременного единства, как соборного лица, имеющего свое целостное религиозное призвание, свою всемирно-историческую миссию. В монархической идее царя как "помазанника Божия" содержится поэтому глубокая и верная идея, отнюдь не связанная непременно формой династической монархии и независимая от того указанного выше теократически-родового сознания, на которое опирается последняя. Верховная власть, как организационное выражение онтологического единства общества, имеет не чисто человеческое, а сверхчеловеческое значение; всякая власть на земле, как мы уже знаем, по своему последнему смыслу есть власть, идущая от Бога, – выражение не человеческого самовластия, а человеческого выполнения воли Божией; всякая власть – даже там, где она покоится на избрании, – по существу, идет сверху, а не снизу, ибо само избрание есть не своевольно-человеческий выбор приказчика и исполнителя человеческих желаний, а отыскание достойнейшего служителя абсолютной правды.

Но государственная власть, служа организационным выражением единства

общества, должна выражать и отражать не только его сверхвременность в ее абстрактной противоположности его временному развитию, но именно конкретное единство обоих начал, сверхвременности и временного развития. Поэтому адекватная природе общества власть должна быть построена на единстве этих двух начал: она должна сочетать начала мистического сверхвременного единства общества с действием интересов и требований текущего времени, со свободным общественным самоопределением. Исторически наиболее совершенным осуществлением этого конкретного двуединства является доселе дуалистическая система конституционной монархии, в которой воля монарха, как представителя традиционного национального единства, сотрудничает с общественным мнением, с волей общества в лице его свободно избранных представителей. Романтически-славянофильское возражение, что эта форма правления основана не на органическом единстве власти и народа, а на механическом их взаимодействии, на недоверии и беспрерывной борьбе и взаимном противодействии между ними, – ничтожно потому, что в сфере права и внешней общественности (ср. выше: гл. I, 6, и гл. III, 1-3) всякое сотрудничество необходимо принимает

форму внешнего взаимодействия и взаимоограничения.

Само собою разумеется, что конституционная монархия, как и всякая другая форма правления, не является ни абсолютно совершенной, ни единственной правильной формой власти – тем более что, как указано, там, где исчезает религиозно-теократическая основа наследственной монархии, последняя вообще лишается своего фундамента. Мыслимы и формы республики, приближающиеся по своему строению и основной идее к этой дуалистической системе (как, например, в известной мере это имеет место в американской конституции с той полнотой власти, которою обладает в ней президент в отношении парламента). Существенным и здесь является лишь общий принцип, по которому власть, адекватная природе общества, должна в максимальной мере сочетать блюдение непрерывности общественного бытия со свободой общественного самоопределения и осуществляется в формах, гарантирующих наиболее мирное и гармоническое сотрудничество обоих начал.

В этой связи надлежит отметить – за недостатком места мы можем здесь лишь мимоходом коснуться этой темы, – что и столь единодушно и решительно отвергнутое новым

временем начало сословности, т.е. наследственности служения и социального положения, при всех социальных опасностях, которые с ним могут быть связаны, и при всей легкости его социального вырождения, в принципе содержит в себе правильную, онтологически-адекватную социальную идею. Поскольку сословия остаются не абсолютно-замкнутыми, не превращаются в касты, а остаются открытыми для доступа в них со стороны и поскольку социальные и правовые привилегии в них строго определены специфической функцией служения, исполняемой каждым из них, – в чем и заключается идея и источник происхождения сословий, – начало наследственной преемственности служения, всех моральных и интеллектуальных навыков и бытовых форм жизни, с ним связаных и им обусловленных, имеет высокую общественную ценность. Сословность делает проводником общественного служения семью, этот первичный очаг общественно-духовного воспитания; личность здесь созревает с детства в атмосфере определенного типа общественного служения, "с молоком матери" впитывая в себя его навыки и традиции. Когда сын наследует профессию и общественное положение отца, накопленный в

обществе духовный капитал умений, традиций и навыков более всего сохраняется, менее всего терпит ущерб при смене поколений и эпох. Аристократическая идея чести, т.е. слияния личного достоинства с блюдением, через исправность служения и жизни, достоинства коллективного сверхвременного органа, к которому принадлежит личность, придает особую интенсивность началу общественного служения в человеческой жизни. В сущности, начало сословности, поскольку оно имеет онтологическое основание, никогда и не перестает действовать в общественной жизни: отмененное законом, оно сохраняет силу в быту, в нравах и общественной практике: с одной стороны, дети, естественно, склонны продолжать традиции родителей, наследовать отцу в его профессии и общественном положении, и, с другой стороны, при отборе кандидатов на общественные должности неизбежно на практике учитываются не только личные достоинства и заслуги индивида, но и воспринятые им из семьи и социальной среды культурные навыки и влияния. Конечно, начало наследственной преемственности и здесь должно сочетаться с началом личной свободы в выборе служения, т.е. с началом равенства перед законом в смысле общей возможности для всякого

человека осуществить свое призвание, "Кухаркин сын" может в отдельных случаях быть по природным дарованиям, т.е. от Бога, более призванным стать ученым, художником, воином, государственным деятелем, епископом, чем лицо, отец и деды которого отправляли соответствующую общественную функцию. Принципиальная открытость доступа ко всем служениям и общественным положениям всем членам общества вытекает из установленного выше принципа "всеобщности служения" (ср.: гл. V, 2); и исключительная наследственность социальных функций противоречила бы идее неповторимого своеобразия и индивидуальной призванности каждой личности. В какой мере и в каких пределах начало наследственной преемственности служения и социального положения может находить свое выражение в законе – есть вопрос конкретной политики, выходящей за пределы установления общих социально-философских принципов; в конкретной целостной системе общественно-правовых отношений, объемлющих не только писаное право, но и обычное право, и административную практику, и бытовые нравы, во всяком случае должны находить себе отражение оба начала – начало наследственной преемственности и начало

личных заслуг и личного призвания; и задача политики заключается в том, чтобы и здесь создать разумное и наиболее гармоническое сочетание обоих этих начал.

Совершенно особую форму и своеобразное значение имеет вопрос о началах наследственности и личных заслуг в области гражданско-хозяйственной жизни. Здесь он принимает характер вопроса о социальной правомерности права имущественного наследования и наследственной собственности в его противоположности личному трудовому приобретению имущества. Своеобразие соотношения этих двух начал в данной области заключается в том, что здесь именно индивидуализм, утверждающий права "личной" или "частной" собственности, настаивает на необходимости и правомерности начала наследственной преемственности, тогда как социализм, отвергающий права личности и частную собственность во имя надындивидуальных интересов общественного целого, вместе с тем отвергает правомерность наследования и тем самым приурочивает собственность или имущественное владение к индивидуалистическому началу личной заслуги. Здесь обнаруживается, с одной стороны, что так

называемый "индивидуализм" вовсе не есть последовательный, до конца проведенный индивидуализм; отстаивая права личности, он вместе с тем отстаивает права и ценность семьи как сверхвременного коллектива или – шире говоря – права сверхвременного единства, объединяющего представителей разных поколений и превозмогающего разделение, которое полагается между ними смертью, уходом из жизни прошедшего поколения. Связь родителей с детьми или – шире – наследодателя с наследником в непрерывности имущественного владения основана на мысли, что жизнь и деятельность нового поколения есть естественное продолжение жизни и деятельности поколения отшедшего, что отцы продолжают жить в детях, в силу чего здесь и устанавливается имущественное правопреемство. С другой стороны, здесь обнаруживается также, что социализм, как было уже указано выше (гл. I, 1), опирается, в сущности, на индивидуалистическую концепцию общественной жизни. Каждый отдельный человек есть для него замкнутый в себе атом общественного целого; если в интересах общества он и считает необходимым ограничить свободу и права отдельной личности, связав или как бы склеив личности в сплошную общественную

массу, то естественную, органическую связь между личностями он отрицает и именно поэтому, из своего индивидуализма, отвергает начало наследования, не понимая или отрицая органическую сверхвременную связь между поколениями. Социалист Лассаль с большой философской глубиной доказывал, что право наследования возникло из античного языческого культа предков, из представления, что отец семьи и после смерти продолжает присутствовать в семье и поэтому властвовать над своим имуществом; отсюда он делал вывод, что уничтожение культа предков, веры в посмертное присутствие умерших в оставленном им имуществе лишает право наследования всякого объективного основания. Личность, умирая, исчезает, уходит из земной жизни; поэтому противоестественно, чтобы после ее смерти судьба ее прежнего имущества еще определялась ее волей; всякое имущественное владение может быть только личным, приобретенным самой данной личностью на срок ее жизни; каждая личность должна начинать свою имущественную жизнь заново.

Теория Лассаля дает удобный отправной пункт для систематического решения вопроса. В противоположность Лассалю мы вправе сказать,

что "культ предков" в известном смысле не исчез и никогда не может исчезнуть из общественного сознания; разрыв, создаваемый между поколениями смертью старшего, не может и не должен быть абсолютным – он преодолевается, как мы знаем, сверхвременным единством общества. Семья и круг друзей и близких неизбежно перенимает и устраивает себе достижения умершего; на наследственном преемстве зиждется вся непрерывность культуры, поэтому и институт наследования как одно из выражений этой преемственности есть "естественное", т.е. онтологически обоснованное, право. Государство вправе в отдельных случаях ограничивать право посмертного распоряжения имуществом (следовательно, ближайшим образом так называемое право наследования по завещанию) в интересах общественного целого, как оно вправе ограничивать и регулировать свободное распоряжение собственностью вообще. Оно этим не уничтожает самый принцип наследования, а дополняет и исправляет наследование в кругу семьи или близких наследованием всего общества. Но принципиально наследственная имущественная связь между поколениями – наряду с самоочевидным правом и возможностью для

каждой личности свободно созидать свое имущественное положение – выражает именно необходимую в общественной жизни непрерывность труда, творческой деятельности и использования ее плодов. В имущественно-хозяйственном отношении, как и во всех других отношениях, общественный порядок должен обеспечивать возможность наиболее гармоничного и полного сочетания начала непрерывности и наследственной преемственности с началом личных заслуг и достижений.

Но в этой связи обнаруживается еще более глубокое соотношение между личным и сверхлично-сверхвременным началом в общественной жизни. Тот парадоксальный факт, что индивидуализм, опираясь на принцип свободы личности, отстаивает в лице права наследования сверхвременную связь между поколениями, есть свидетельство того общего соотношения, в силу которого свобода личности дана не в ее изолированности и обособленности, которая есть именно ее ограничение, а именно в ее органической связи с другими личностями. Свобода распоряжения судьбой имущества после смерти, свобода заботы и мысли о других людях, об их судьбе после смерти данной личности, т.е. свобода живой связи с другой, и за временными

пределами телесной жизни человека есть именно выражение подлинной свободы личности как духовного существа; тогда как сведение личности исключительно к обособленному носителю собственных единичных интересов есть неправомерное стеснение личности. В отделе о "соборности" и при анализе начал солидарности и свободы мы видели, что онтологически "я" и "мы", свобода и солидарность не противостоят друг другу как внешние и взаимнопротивоположные инстанции; напротив, "мы" живет в глубине "я" и образует питательный источник его жизни, как и, с другой стороны, само "мы", солидарность многих есть солидарность свободных существ, спонтанного взаимодействия и общения между "я" и "ты". Личность живет подлинно свободно лишь через свою связь с другими, через свою жизнь в других, как бы переливаясь за свои собственные пределы и находя себя в других. Это соотношение применимо и к взаимной связи между началами личных заслуг или личной инициативы и наследственной преемственности. Совершенно очевидно, что право наследования не умаляет и не ограничивает, а, наоборот, расширяет жизненное значение начала личной заслуги, ибо как бы увековечивает ее, распространяя ее силу за

пределы краткой индивидуальной жизни ее носителя; в праве наследственного распоряжения своими достижениями сама личность как бы расширяется за пределы своей телесной жизни; сверхвременная солидарность поколений и связь между ними есть как бы выражение внутренней слиянности и непрерывности последовательных личных жизней, в которой преодолевается их телесная разобщенность и ограниченность. Вместе с тем в этом расширении свободы и творческой значительности личности содержится именно социальная функция, социальное служение личности; как всякое право (ср.: гл. IV, 2), право оставления наследства и его принятия опирается в конечном счете на обязанность: личность обязана сама заботиться о наиболее справедливом и правильном употреблении ее имущества после ее смерти, как в лице наследника она обязана воспринимать, благоговейно оберегать и производительно использовать наследие прошлого.

Глава VII

ПЛАНОМЕРНОСТЬ И СПОНТАННОСТЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО)

Общественная жизнь есть, как мы знаем, выражение, воплощение вовне духовной жизни. В этом смысле основу ее образует живая идея, или идейно оформленная жизнь, осуществление жизненными силами идеи, которая благодаря этому сама становится реальностью, действующей энтелехией (ср. II, 3). В этом лежит начало особой двойственности в составе общественной жизни. С социально-психологической стороны мы имеем здесь рассмотренную выше (гл. III, 4) двойственность между идеальными и эмпирическими силами общественной жизни. В самой структуре общественного единства отсюда же возникает двойственность между моментами рациональности и иррациональности или – точнее – планомерности и спонтанности в общественной жизни. Форма и структура общественного единства и общественных отношений, будучи воплощением некоего идеального содержания, с одной стороны, предполагает сознательно-умышленное, планомерное

осуществление идеи и, с другой стороны, должна быть неким спонтанным, непосредственно-органически вырастающим выражением реального процесса жизни. Общество, с одной стороны, созидается умышленно-планомерно и, с другой стороны, складывается и вырастает "само собой". Это соответствует тем двум сторонам эмпирического слоя общественной жизни, которые уже были кратко отмечены в отделе "Соборность и общественность" (гл. I, 6): он есть, с одной стороны, принудительная организация и, с другой стороны, стихийное, непроизвольное взаимодействие отдельных индивидов и частей общества.

Двуединство планомерности и спонтанности стоит в близкой связи с рассмотренным только что (гл. VI) двуединством консерватизма и творчества, но не совпадает, а перекрещивается с ним; если планомерное действование, на что бы оно ни направлялось, по самому существу своему носит характер строительства, созидания и в этом смысле творчества, то спонтанность в общественной жизни может быть и охранением старого, и творением нового. Вместе с тем это двуединство стоит в теснейшей связи с рассмотренными выше (гл. IV, 3-4) общими

нормативными принципами солидарности и свободы: планомерность общественного единства есть не что иное, как выражение общественной солидарности в сфере умышленной общественной воли, тогда как спонтанность общественного единства есть его осуществление в стихии свободы. Эти два необходимых и соотносительных начала общественного бытия получают конкретное выражение в двух формах общественной жизни: в государстве и в гражданском обществе. Здесь они должны быть рассмотрены нами в их значении как нормативных принципов общественной жизни.

1. СМЫСЛ ГОСУДАРСТВА

Государство есть единство планомерно-устрояющей общественной воли. Поскольку органическое первичное многоединство, образующее существо общества, осознает само себя, складывается в целостное общественное сознание, оно должно осуществлять себя и в форме сознательной, умышленной воли, планомерно строить и укреплять себя. Но так как многоединство, как таковое, в своем непосредственном существе не есть единый субъект (ср.: гл. I, 4), то оно способно к осуществлению планомерно-волевых действий

лишь путем создания особого представительствующего органа. Этот орган есть государственная власть, образующая средоточие и основу того действенного общественного единства, которое мы зовем государством. Проведение начала планомерности в общественном многоединстве требует той специфической связи, которая дана в отношении власти и подчинения. Только через это отношение может осуществиться в обществе единство направляющей воли.

Государство поэтому генетически позднее общества, как такового. Требуется особый творческий процесс, чтобы стихийное органическое многоединство общества оформилось в государственное единство, выделило из себя орган, который мог бы осуществлять планомерное общественное строительство. Известно, что на первых ступенях своего бытия общество живет под действием "обычного права". Формы общественных отношений нормируются правилами (как мы знаем, "образцовыми идеями"), которые никем сознательно не введены, а рождаются непроизвольно и имеют непосредственную религиозную санкцию; общественное право мыслится вечным, не зависимым от человеческой воли, самоочевидным

выражением "должного" в человеческих отношениях. Такое общество не знает истории, ничего не творит, не созидает; оно просто длится, пребывает в лоне сверхвременного единства или растет и развивается непроизвольно, независимо от чьего-либо намерения и творческой воли. Из этого растительного своего состояния общество выходит обычно под влиянием внешней опасности: когда обществу грозит гибель от врага (а иногда и от внутренних раздоров), инстинкт самосохранения ведет к возникновению некоего органа защиты, требует сознательной организации и дисциплины. Таково обычно первое происхождение государства, которое первоначально имеет лишь ограниченное военно-административное значение и лишь позднее становится учреждением постоянным и объемлющим все стороны общественной жизни; как известно, право в качестве законодательства, т.е. выражения сознательной государственной воли, есть лишь позднейшая функция государства.

Это первое рождение государственной власти и тем самым государства всюду одно и то же: из политически неоформленной и косной среды, живущей родовым бытом с его неподвижностью и пассивной подчиненностью обычному праву, выделяется – обыкновенно под влиянием внешней

опасности – группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного, самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя. Этот вождь и окружающая его избранная группа – "князь", "герцог" и его "дружина", – спасая общество от внешних врагов (или от внутренней анархии), создавая ему прочную действенную организацию или объединяя в новое целое несколько разъединенных племен, тем самым возглавляет общество и становится носителем государственной власти (на наших глазах после мировой войны этот исконный процесс с необыкновенной типичностью повторился в возникновении из послевоенной анархии фашистской государственности с ее вождем в Италии).

Рассматривая этот генетический процесс как показатель систематического содержания природы государства, мы находим в лице государства выражение мужского, творческого начала общественной жизни (ср.: гл. VI, I) в сфере планомерного общественного единства. Государство и его власть рождаются из начала личной инициативы, и первый источник власти есть всегда личная заслуга, успех в планомерном

объединении и устроении общества. Этнография и сравнительная история права показали, что у всех народов земного шара господствует один обычай выделения мужской молодежи из остальной среды, как бы насильственного отрыва ее от материнского лона и превращения, через особый мистический обряд посвящения, в некий замкнутый орден, в особую социальную силу, противостоящую исконному стихийно сложившемуся обществу[27]. Эта сила становится во главе общества. Первый носитель верховной власти, первое воплощение государственности есть всегда победоносный вождь вместе с примыкающей к нему и следующей за ним молодежью – "дружиной", – олицетворяющий действенное, планомерно-творчески созидаемое общественное единство.

Властное водительство как проводник планомерного общественного строительства есть, таким образом, самая основа государственного объединения. В этом смысле можно было бы сказать, что тип цезаристской военной диктатуры, основанной на личном авторитете смелого, сильного волей и практически-орга- низационно умелого вождя, будучи генетически первоисточником государственной власти и, следовательно, государства, тем самым есть форма

власти, адекватная самому существу и смыслу государства. Не нужно, однако, забывать при этом, что государственная, как и всякая вообще внешняя общественная организация, необходимо опирается на внутренние духовные условия своего существования (ср. выше: гл. I, 6, и гл. II). Прежде всего всякая власть основана, как мы знаем, на авторитете, есть власть над душами; в ее основе лежит свободный акт веры в годность и призванность властвующего, в правомерность его полномочий. В этом смысле властвование, как всякий социальный институт, есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят. Чисто механическая власть и абсолютно слепое повиновение (только "за страх", а не "за совесть") есть, собственно, contradictio in adjecto[28], ибо уничтожает само духовное существо власти; мы имеем тогда не государственную власть, а голое насилие. Приближающаяся к этому типу военная диктатура с характерной для нее (максимально возможной) односторонностью властвования есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь некое зачаточное или переходное его состояние, необходимое в момент зарождения власти или в критические моменты общественных

опасностей; она не может быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тем самого существа государства. Ее подлинное назначение состоит в том, чтобы, утвердив государственный порядок, сделать ненужной самое себя. С другой стороны, из соотносительного двуединства начал иерархизма и равенства как всеобщности служения (ср.: гл. V) следует, что отношение властвования не только двусторонне в том смысле, что и подчиненный принимает в нем активное участие, но вместе с тем должно быть принципиально-универсальным: властвование осуществляется на всех ступенях иерархической лестницы, и каждый член государства на своем месте в качестве активного соучастника служения тем самым принимает участие во властвовании, несет определенные его полномочия. Лишь такая органическая структура государства, в которой каждый подчиненный есть вместе с тем в пределах исполняемой им функции и властвующий, наиболее полно и адекватно выражает природу государства как планомерного организационного единства общества.

Какова цель того планомерного общественного строительства, в котором состоит существо государства? Начиная с XVIII века в ответе на этот вопрос мы встречаем борьбу двух

воззрений, которые мы можем назвать отрицательной и положительной теорией государства. Отрицательная теория представлена в либерализме и "манчестерстве", крайним выражением которого является анархизм. Начало планомерного регулирования общественной жизни здесь вообще считается злом, которое должно быть либо, в качестве неизбежного зла, сокращено до минимума, либо же – как в анархизме – даже совсем уничтожено. Оставляя в стороне последний вариант, несостоятельность которого непосредственно очевидна из всего вышесказанного, остановимся лишь на первом, либерально-манчестерском взгляде на государство, согласно которому задача планомерного устранения общества ограничена целью охранения спокойствия и безопасности, внешней упорядоченности общественной жизни. Этот взгляд на государство, как на "ночного сторожа" (выражение Лассаля), вытекает из индивидуалистического воззрения, согласно которому свобода в отрицательном смысле нестесненности личного своеволия и самоопределения есть идеал общественной жизни, всякое же объединение есть чисто внешний, механический акт, имеющий задачей устранить или ослабить трения и опасности разрушения,

возможные при свободном взаимодействии личностей. Государство есть здесь как бы лишь внешний покров, не имеющий внутреннего органического отношения к обществу, мыслимому исключительно по типу гражданского общества, как свободного взаимодействия личностей.

Ложность этого взгляда вытекает уже из ложности того индивидуалистического (или "сингуляристического") воззрения, которое лежит в его основе и критика которого составила исходную точку наших размышлений (гл. I, 1-2). Существо общества есть не внешнее взаимодействие обособленных индивидов, не столкновение атомистически-мыслимых его элементов, а первично соборное многоединство. Это соборное многоединство имеет вовне, в эмпирическом слое общества, два соотносительных выражения: свободное взаимодействие элементов множества и организационное единство целого. Механичность, внешняя принудительность государственного объединения есть лишь внешнее выражение свободного внутреннего, соборного единства общества (ср.: I, 6). Государственное единство по своей основе, по своему внутреннему корню столь же органично, произрастает изнутри, а не накладывается извне, как и гражданское

общество. Поэтому оно имеет не только отрицательную, но и положительную задачу: оно по своему существу есть не только ограждение, но и строительство; формирующая живая идея, образующая онтологическое существо общества, осуществляется не только в спонтанно складывающейся его структуре, но и в планомерно-умышленном, т.е. государственном, его оформлении. Выражаясь в традиционных терминах административного права, можно сказать, что задача государства не исчерпывается охранением безопасности, но и утверждением общественного благосостояния. Государство, как все вообще моменты общества, служит не какой-либо чисто внешней и утилитарной цели, а утверждению целостной правды, внутреннему, онтологическому, духовному развитию общества. Цель государства столь же универсальна, всеедина, как цель общества вообще. В этом смысле правда не на стороне отрицательной, а на стороне положительной теории государства. Но в "либерализме" или "манчестерстве" есть практически и существенная доля правды, лишь философски обычно неправильно обосновываемая. Эту долю правды легче всего обнаружить через обнаружение ложности противоположной теории государства, которая в последнем

усматривает как бы самое существо общества и потому приписывает ему некое беспредельное могущество. Традиционный политический консерватизм и - что весьма замечательно – еще в большей мере его политический антипод в других отношениях – социализм – исходят из утверждения, что общественная жизнь должна в максимальной мере быть опекаема, руководима и регулируема органом планомерной общественной воли – государственной властью. Компетенция государственной власти, высшей общественной инстанции, планомерно строящей и направляющей общественную жизнь, мыслится здесь в принципе безграничной; индивидуальная свобода и, следовательно, спонтанность общественных связей представляется как некий как бы иррациональный остаток, только терпимый и разрешаемый государственной властью – либо потому, что она находит в известных ограниченных пределах такую спонтанность полезной или по крайней мере безвредной, либо же потому, что она фактически не в силах справиться с задачей всеобъемлющего регулирования общественной жизни. Другими словами, это воззрение в противоположность первому мыслит гражданское общество, основанное на свободном взаимодействии

индивидов, на спонтанном осуществлении общественного единства, в сущности, неизбежным злом, которое по возможности должно быть ограничено, сведено к минимуму.

После опыта общественного и, в частности, хозяйственного развития XVIII-XIX веков и, в особенности, после пережитого нами эксперимента русского социализма несостоятельность этого воззрения опытно изобличена с предельной очевидностью. Систематическая его критика будет дана ниже, в анализе функции гражданского общества. Здесь достаточно указать, что из его ложности явственно вытекает сознание ограниченности функций государст- венной власти: в общей форме это можно выразить в утверждении, что государственная власть необходимо ограничена наличием самого гражданского общества и его неустранимостью; деятельность ее никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых угрожает самому бытию последнего.

Как совместить это утверждение необходимых пределов государственной власти с признанием универсальности и творческого характера самой ее задачи? Но ограниченность касается не задачи и последней цели государства, а именно его

функции, путей и средств его деятельности. Планомерно-организационная деятельность предполагает вне себя тот спонтанный органически возникающий и складывающийся общественный субстрат, к которому она прилагается и из которого сама рождается. Все субстанциально-духовное рождается, как мы знаем (гл. IV, 4), из свободы; творчество по самому существу своему спонтанно, оно рождается, а не планомерно делается. Отсюда прежде всего следует неприложимость государственных мер к той таинственной лаборатории общественного духа, в которой творится вера, идейно-духовный фундамент общественного бытия. Немыслима государственная организация веры, мысли, мировоззрения; где ее пытаются осуществить, там возникает кощунственная и субстанциально-бессильная попытка органическое заменить механическим, что практически равносильно разрушению самих субстанциальных основ общества. Городовой на своем месте, т.е. исполняя надлежащую свою функцию, не только необходим, но в известном смысле исполняет священное дело – ибо священно все, что входит в состав общественного служения; но городовой на страже миросозерцания – городовой, который не загоняет вора или пьяницу

в участок, а загоняет людей в церковь (все равно – церковь Божию или церковь атеизма), – есть мерзость запустения. И так как вера, воплощаясь вовне, требует своего осуществления в спонтанно складывающихся отношениях между людьми, другими словами, так как нравственно-определенное, соборное единство прежде всего и ближайшим образом слагается в связь гражданского общества как эмпирического носителя общественной культуры, то этот эмпирический субстрат так же мало сам может твориться государством, быть планомерно-организуем, как и сама духовная жизнь. Задача государства здесь состоит только в ограждении самой свободы внутренне растущей жизни, а не в созидании в реторте коллективного гомункула. Пределы государства состоят не в том, что планомерно-организационная деятельность не может ставить себе положительных задач содействия духовному росту общества, а в том, что – в силу всеединства духовно-общественного бытия – всякая организация есть именно организация свободы, планомерное формирование свободного спонтанного сотрудничества. Государственность так же немыслима без своей естественной основы – гражданского общества с его самопроизвольно свивающейся тканью, – как

последнее немыслимо без оформляющего его планомерного единства государственности. Эта связь уяснится нам ниже во всей ее глубине и интимности.

2. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И СМЫСЛ СОБСТВЕННОСТИ

В отличие от государственного единства то, что мы называем "гражданским обществом", есть общественное единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воль отдельных членов общества. Его юридическая форма есть договор, соглашение, и известная "договорная" теория общества пыталась все общество, как целостное единство и, в частности, его государственное единство, истолковать по образцу именно "гражданского общества". При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немыслимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов. Гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, извнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое.

Подлинный смысл и общественная функция этого неустранимого и фундаментального начала общественной жизни обыкновенно искажаются и его сторонниками, и его противниками. Индивидуалистическая или "атомистическая" теория общества, считая теоретически общество (мыслимое именно по типу "гражданского общества") простым внешним комплексом онтологически обособленных друг от друга индивидов, практически и оценочно рассматривает такое сотрудничество и взаимную связь как средство к удовлетворению интересов и потребностей отдельных индивидов. Противоположная, социалистическая доктрина, требующая абсолютного "обобществления", коллективизации жизни, т.е. в принципе совершенного устранения гражданского общества, исходит при этом, как уже было указано (гл. I, 1), из того же самого индивидуалистически-атомистического представления о природе гражданского общества: она требует его устранения именно потому, что не усматривает в нем подлинного общественного единства, а видит лишь искажающий подлинную цель общества механический агрегат единичных, своекорыстных, взаимноантагонистических сил.

В действительности, как теоретически было

разъяснено нами выше (гл. I, 5, 6), именно наличие молекулярной, спонтанно слагающейся связи между отдельными элементами общества есть свидетельство их органического исконного внутреннего единства. Индивиды суть не атомы, случайно сталкивающиеся между собой и имеющие свое подлинное бытие только в замкнутой сфере самих себя, а подлинные члены органического целого, как бы искони, по самой своей онтологической природе предназначенные к единству в форме свободного взаимодействия и взаимосближения. Из этого онтологического существа вытекает и функционально-телеологический смысл гражданского общества. Оно есть не внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма общественного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого. Индивидуалистический момент в структуре общества, согласно которому общество должно являться расчлененным на ряд отдельных, не зависимых друг от друга, частных центров активных сил, есть не цель общественной жизни, а именно только функция – но функция необходимая – сверхиндивидуальной цели общества как единства. Свобода личности есть,

как уже было указано, не ее прирожденное и первичное право, а ее общественная обязанность (гл, IV, 4); она имеет не самодовлеющую, а функциональную ценность; как и всякое субъективное право вообще, она есть рефлекс обязанности, форма бытия, обусловленная и оправданная началом служения. Не интерес и право личности, а интересы служения правде требуют, в силу неустранимого функционального значения личной свободы, расчленения общества на отдельные, защищенные правом центры свободной активности и обеспечения каждому из них надлежащей сферы свободы. Независимость членов общества, самостоятельность каждого из них есть не их самоутвержденность, онтологически обоснована не на их собственной природе, а есть необходимая форма их взаимной связи, их общественного единства. Из природы общества как органического многоединства, из необходимого сочетания в духовной жизни, лежащей в основе общества, начале солидарности и свободы, следует необходимость расчленения общества на отдельных субъектов прав, связанных между собой через свободное соглашение воль.

Отсюда же вытекает оправдание и подлинное обоснование института личной или, как обыкновенно говорится, частной собственности.

Собственность, как всякое иное право, не есть абсолютное право личности и по самому содержанию своему не имеет значения абсолютной власти над определенной сферой благ, права по личному произволу "пользоваться вещами и злоупотреблять ими" (jus utendi et abutendi[29]) Как всякое субъективное право, право собственности имеет лишь функциональное, служебное значение, есть форма, в которой осуществляется сотрудничество в служении. Собственник есть не абсолютный самодержец "Божьей милостью" над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный – правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении – управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней своей основе есть "Божье" достояние и верховный контроль над которым принадлежит общественному Целому. В интересах осуществления необходимой в служении свободы и нестесненности личностей или вообще молекулярной ячейки, из сотрудничества которых слагается общественное единство, необходимо обеспечение за каждой из них сферы приуроченных к ней материальных благ или природной среды, в связи с которой может наиболее производительно развиваться их

деятельность. Поэтому частная собственность, будучи по своему внутреннему качественному содержанию неограниченным, полным, свободным властвованием человека над определенной сферой материальных благ, по своему размеру, так сказать, в количественном отношении отнюдь не абсолютно и не безгранично. Оно ограничено интересами общественного целого, задачами наиболее плодотворного сотрудничества; государство имеет право и обязанность его регулировать, объективное право нормирует его и может ставить ему известные пределы и налагать на собственника определенные обязанности. Словом, право личной собственности как одна из функций общественного сотрудничества входит в состав системы общественного единства и в принципе подчинено последнему. Границы этого подчинения определены не какой-либо абсолютной и ненарушимой ценностью субъективных притязаний личности, а лишь непререкаемым функциональным значением начала личной свободы и нестесненности личной инициативы как необходимого принципа общественного сотрудничества.

Но именно в этом смысле, не как прирожденное абсолютное право личности, но как

реальное условие осуществления начала свободы, как конкретный фундамент необходимого строения общества в форме гражданского общества прочно утвержденное право личной собственности есть абсолютно необходимая и неустранимая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще немыслима. Все романтические осуждения частной собственности, как санкционирования личной корысти и эгоизма, несостоятельны по той простой причине, что человек есть не чисто духовное, а духовно-телесное существо и что поэтому его телесность есть не только преграда, но в основе своей прежде всего орудие его духовности, так что само одухотворение и облагорожение личности идет не через голое отрицание ее телесности, а через постепенное подчинение ее духовному началу. Личность, в своем интуитивном существе стоящая в первичном соборном единстве с другими личностями, эмпирически существует, как было указано, лишь в форме телесного "я", по необходимости обособленного от других "я"; поэтому соборность эмпирически осуществляется в форме "внешней общественности" как взаимодействия отдельных, телесно обособленных индивидов. Именно необходимость такого телесного выражения начала личности как бы ее

воплощения, вне которого она реально не существует, делает невозможной в земной жизни чистое осуществление соборности в ее духовной первооснове, а требует ее выражения в форме внешней общественности, в двуединстве внешней организации и внешнего взаимодействия индивидов. Но отсюда же вытекает необходимость начала частной собственности. Частная собственность по своему имманентному внутреннему существу есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на внешнюю, ближайшую к человеку, природную среду. Всякий понимает, что человек, лишенный возможности управлять членами своего тела, – человек парализованный, связанный или лишенный рук, ног или глаз, – фактически лишен возможности осуществлять свою волю, действенно обнаруживать свою свободу. Но необходимые орудия труда, или почва как точка приложения труда, или одежда и жилище как неизбежная, как бы дополнительная телесная оболочка человека, и, далее, все вообще, в чем органически нуждается человек, есть не что иное, как продолжение вовне его тела. Человек осуществляет себя не только через посредство своего тела, но и через посредство ближайшего окружающего его отрезка предметного мира, той

среды, в которой он живет и над которой властвует. Эта непосредственная власть человеческой воли над окружающей средой, эта интимная связь человеческого "я" с определенной сферой внешнего мира и есть подлинное существо собственности. Человек в своей внешней действенности не может поэтому быть подлинно свободным, он не может реально быть субъектом права, поскольку ему не обеспечена такая интимная связь его воли с известной долей внешнего материального мира. Частная собственность есть реальное условие бытия человека как духовно-телесного существа; тем самым она есть реальное условие его свободы как члена общественного целого и, следовательно, условие бытия самого гражданского общества. А так как общественное строение в форме гражданского общества как сотрудничества и взаимодействия свободно-индивидуальных центров активности есть неустранимый момент интегральной природы общества, то институт частной собственности, утвержденный на этом его функциональном значении как условия общественного служения, есть неустранимая основа общественной жизни.

3. ОБЩЕСТВЕННАЯ ФУНКЦИЯ ПРАВА

Система имущественных отношений, как и все вообще строение гражданского общества, находит свое оформление в системе права, в совокупности норм так называемого гражданского права, которые обеспечивают каждому участнику гражданского общества его субъективные права, т.е. защищенную сферу его интересов и деятельности, и налагают на него обязанности, соотносительные правам других членов общества. Но право как совокупность норм, издаваемых или по крайней мере защищаемых государственной властью, есть как бы рефлекс государственного начала в сфере самого гражданского общества. Гражданское общество, как система свободного взаимодействия и соглашения частных воль, опирается, таким образом, сама на планомерную организацию целого и мыслима лишь на ее основе. Элемент гражданского общества – субъект права – с приуроченной ему сферой притязаний и полномочий не есть абсолютное, на себе самом утвержденное начало, а через посредство права конституируется планомерной организацией, т.е. государственным началом общества. С другой стороны, однако, право, нормирующее структуру гражданского общества, не может всецело произвольно декретироваться государством, быть

плодом планомерного устроения сверху всей совокупности общественных отношений. Право есть само рефлекс реальных, независимых от государства отношений; государство может регулировать, исправлять и направлять их лишь в известных ограниченных пределах, а не сочинять или создавать по своему усмотрению: в основном своем содержании нормы права только фиксируют те отношения взаимных притязаний и повинностей, которые слагаются спонтанно из самих жизненных отношений и непроизвольно санкционируются интуитивным правосознанием, чувством "должного" или "уместного" их участников.

В лице права, рассматриваемого как форма гражданского общества, мы имеем, таким образом, некое промежуточное звено, в котором органически-нераздельно слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Все планомерно-устанавливаемое в нем непосредственно примыкает к спонтанно сложившемуся и сливается с последним в нераздельное единство, как и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частных отношений кристаллизуется в планомерно нормами права утверждаемую и регулируемую систему.

Если выше мы утверждали соотносительную

взаимозависимость государства и гражданского общества, каждое из которых предполагает вне себя другое, то теперь мы видим, что связь между ними еще более тесна: гражданское общество не только вне себя предполагает государство, но в лице права и само внутренне пронизано государственным началом. Но то же можно, с другой стороны, сказать и о самом государстве. Государство в его конкретности есть не только властно-планомерно организующее единство общественной воли; оно не довлеет себе, по своему существу не самодержавно; оно есть вместе с тем плод и отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе; единство государственной воли есть в конкретной реальности общественной жизни итог взаимодействия между отдельными силами и потенциями общественной жизни, между классами, национальностями, партиями, религиозными союзами, всякого рода частными объединениями. Эта внутренняя спонтанная основа государственного единства находит также свое выражение и оформление в системе права как совокупности публичных субъективных прав. Субъективное публичное право, будучи по существу своему ограждением свободы личности, т.е. условия ее творческого служения (ср.: IV, 4),

тем самым есть и право на соучастие в государственной власти или – шире – в государственном строительстве. Система публичных прав дает отдельным членам общества – будь то индивиды или коллективные органы – обеспеченную правом возможность свободного духовного творчества и, следовательно, возможность соучастия в государственной жизни, в планомерном строительстве общества. В силу этой системы права само государство есть не только верховное единство воли, но и система отношений, т.е. аналогичный гражданскому обществу комплекс спонтанно взаимодействующих отдельных центров активности. Таким образом, право вносит в сферу государственности начало, аналогичное началу гражданского общества. То, что было выше сказано о последнем, должно быть повторено и в отношении самого государства: государство также не только имеет вне себя, в качестве своей естественной основы или соотносительного противочлена, гражданское общество, но и изнутри пронизано моментом свободного сотрудничества элементов общества.

Образующее сущность общества конкретное всеединство обнаруживается, таким образом, здесь в том, что двойственность между

планомерностью и спонтанностью, государством и гражданским обществом есть теснейшее их органическое двуединство, в котором каждое из двух начал не только связано с другим, но внутренне им проникнуто и пропитано. В лице права, которое по самому существу своему есть единство как бы "государственно-гражданское", единство планомерности и спонтанности или – что то же – единство общественного единства и общественной множественности, общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности. Все попытки толковать и осуществлять право либо только как совокупность ничем не стесненных, определенных лишь произволом государственной власти норм, своевольно формирующих общественную структуру, как скульптор – глину, т.е. утверждать абсолютный примат государства над обществом, либо только как выражение свободного взаимодействия воль отдельных участников общества, т.е. утверждать обратный примат гражданского общества над государством, – последовательно ведут либо к деспотизму, либо к анархии, т.е. к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства. В силу этой верховной,

примиряющей и согласующей функции права само различие в нем между "публичным" и "частным " правом не может быть абсолютным и резко отчетливым; как указано, всякое право есть начало "публично-частное "; как все гражданские права и отношения должны иметь государственный смысл и государственное оправдание, вкладываться в высшие общие цели планомерного общественного строительства, так, с другой стороны, и планомерная государственная организация общества должна не деспотически властвовать над ним, подавляя и угнетая свободную активность его членов, а строиться на основе обеспеченной правом системы частных сфер влияний.

Право есть по своему существу, как мы знаем (гл. II-III), осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества. Именно в силу этого лишь в нем дано примирение, внутреннее согласование или, точнее, актуальное осуществление единства тех двух начал общественной жизни, которые, в форме онтологической двойственности между индивидом и обществом, были исходным пунктом

наших размышлений и рассмотрение которых, в форме двойственности между спонтанностью и планомерностью, гражданским обществом и государством, завершает наше исследование.

Примечания

1 Помни о смерти *(лат)*.

2 Ср. нашу статью "Религиозно-исторический смысл русской революции " в сборнике "Проблемы русского религиозного сознания". Берлин, 1924.

3 Чем больше перемен, тем больше все остается по-старому *(фр.)*.

4 *Carlyle*. Latter day's Pamphlets.

5 Мы заимствуем эти термины у П. Б. Струве, который первый ввел их для обозначения этих двух социально-философских воззрений в своей книге "Хозяйство и цена".

6 "это – я сам" *(санскр.)* – формула, означающая единство субъекта и объекта.

7 Эти соотношения были хорошо выяснены еще в старой школе "Vцlkerpsychologie" немецких мыслителей Lazarus'a и Steintal'я в 60-х годах XIX

века.

8 Ср. классическое в этом смысле построение немецкого социолога F. Tцnnies в его известной книге "Gemeinschaft und Gesellschaft".

9 *Lazarus M*. Vom Ursprung der Sitten. Zeitschrift fьr Vцlkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 1. S. 472.

10 долгое время *(фр.)*.

11 Природа мистического опыта и раскрывающейся в нем духовной жизни хорошо описана Н. А. Бердяевым в гл. 1 его "Философии свободного духа". То же соотношение я пытался в общей форме выразить в учении о"живом знании" и в онтологической теории знания в моей книге "Предмет знания" (1915).

12 Ср., напр., классическое в этом смысле исследование W. Kцhler`a "Intelligenzprьfungen bei menschlichen Affen". Ко всей этой теме см. блестящую синтетическую сводку Max Scheler'a "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928), теоретическая ценность которой совершенно независима от ее ложных религиозно-философ-

ских выводов.

13 Только для человека возможно невозможное; он различает, выбирает и судит *(нем.)*.

14 Friedrich Wieser. Das Gesetz der Macht. 1926.

15 Обстоятельный анализ онтологического дуализма и онтологической связи между конкретным всеединством и сферой отвлеченных определенностей я пытался дать в моей книге "Предмет знания". Здесь эта тема в приложении к духовно-общественной жизни человека могла быть намечена лишь в самой общей форме.

16 кастовость; сословный,
корпоративный дух (*фр.*).

17 Об этом см.: *Новгородцев П.*
Об общественном идеале.

18 Позволять действовать, позволять идти
(своим путем) *(фр.)*

19 Ср.: *Соловьев Вл.* Критика отвлеченных качал.

20 "мы все это изменили" *(фр.)*.

21 Немецкий социолог Фридрих Визер называет это соотношение "законом малого числа". *Wieser F*. Das Gesetz der Mach, 1926.

22 добрая воля *(фр.)*.

23 "так я хочу, так я велю, пусть доводом
будет моя воля" *(лат.)*.

24 "положение обязывает" *(фр.)*.

25 Термины заимствованы из статьи П. Б. Струве "Материнское лоно и героическая воля" в"Русской мысли", 1922. Сама идея различия между "женским" ("материнским") и"мужским" началом духовной и общественной жизни намечена и подтверждена на материале античной культуры в классических работах И. Бахофена.

26 противоречие в определении *(лат.)*.

27 Ср. классическое исследование: *Schurtz H*. Altersklassen und Mannerbunde. 1902.

28 противоречие в определении *(лат.)*.

29 право пользования и использования (право собственности) *(лат.)*.